

N12<520219885 021



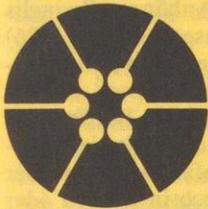
UB Tübingen  
UBTÜBINGEN



Buchbinderei  
Schaffhausen







1988 - 1992  
 o. h. v. T. R.

## Inhalt:

Seite

### Zur Ekklesiologie des süddeutschen Täuferturns

Hans Guderian:

Gemeinde zwischen Sekte und Bewegung 1

Robert Phillip Schlarb:

Das Protestantentent 1861 und die Rechtsstellung der Baptisten in Österreich 10

Wiard Popkes:

Das neutestamentliche Verständnis des Glaubens 15

Buchempfehlung 31

## Gemeinde zwischen Sekte und Bewegung

### Zur Ekklesiologie des süddeutschen Täuferturns

Das Täuferturn des 16. Jahrhundert war eine sehr vielschichtige Bewegung. Die Schweizer Täufer waren keineswegs die Täufer, sondern nur *eine* – geschichtlich gesehen allerdings die älteste – Ausprägung des Täuferturns. Mindestens vier Hauptgruppen der Täufer lassen sich voneinander unterscheiden:

- die Schweizer Brüder in der Schweiz, am Oberrhein und in der Pfalz, die ein auf dem Gedanken der Absonderung von der Welt gegründetes Gemeindeideal vertraten,

- die süddeutschen Täufer in Schwaben und Bayern, in Franken und Österreich, ein besonders missionarischer Zweig des Täuferturns, theologisch geprägt besonders durch Hans Denck und Hans Hut,

- die Hutterischen Brüder in Mähren, die auf der Grundlage der Gütergemeinschaft in strikter Absonderung von der Welt ihr Gemeindeleben entfalteten, und

- die Mennoniten in den Niederlanden und am Niederrhein, die sich nach der Katastrophe von Münster 1534/35 als nördlicher Teil der Täuferbewegung unter Führung von Menno Simons neu formierten.<sup>1</sup>

Neben den Schweizern kommt den süddeutschen Täufertum zumindest für die Anfangsjahre des Täuferturns von 1525 bis 1530 eine ganz besondere Bedeutung zu. Im süddeutschen Raum verbreiteten sich täuferische Anschauungen stärker als anderswo. Vor allem im Bürgertum der zahlreichen, relativ freien Reichsstädte gab es eine große Aufnahmebereitschaft für alle möglichen Ausprägungen der radikalen Reformation. Mit-

Ein Göttlich vnnnd gründtlich offenbarung: von den warhafftigen wider teuffern: mit Göttlicher warhait angezaigt.

M. D. XXVII.

Titelseite der Täuferschrift von Jakob Dachser  
 „Ein göttlich und gründlich Offenbarung“  
 (Staatsbibliothek Augsburg)

207282

ZA 4201

UB Tübingen

19. FEB. 1988



telpunkt dieses eigengeprägten süddeutschen Täuferturns war die Reichsstadt Augsburg.<sup>2</sup>

## 1. Der geistige Hintergrund

Die Entstehung und Verbreitung des süddeutschen Täuferturns läßt sich erklären nur aufgrund einer ganzen Reihe von geistigen Anstößen und Impulsen. So lassen sich insbesondere für Augsburg ganz verschiedenartige Einflüsse erkennen, die die Entstehung der Täuferbewegung förderten oder zumindest begünstigten.

Seit dem Ende des 14. Jahrhunderts hatten sich immer wieder kleine Gruppen laienchristlicher Prägung außerhalb der Amtskirche gesammelt: eine waldensische Gemeinde (die sogenannten „Grüblinsleut“), böhmische Brüder, Anhänger des tschechischen Reformators Johann Huss, und schließlich eine nicht unbedeutende Beginen- und Begardenbewegung, eine Laienbewegung, die sich dem urchristlichen Armutsideal und spätmittelalterlichem mystischen Gedankengut verpflichtet fühlte.<sup>3</sup>

In den Jahren 1524 und 1525 kamen überall im süddeutschen Raum (im Schwarzwald, Oberschwaben, Elsaß, Tirol, Thüringen) soziale Spannungen zum Ausbruch. Dabei gab es nicht nur Unruhen unter den Bauern, sondern Aufruhr auch in den Städten. In Augsburg bestand zeitweise nach Gottesdienststörungen, Anklagen gegen den Rat und die Geistlichkeit und schweren Tumulten sogar die Gefahr eines revolutionären Umsturzes.<sup>4</sup> Wichtiger aber als die Reste spätmittelalterlicher Bewegungen, wichtiger auch als der geistige Nährboden sozialer Ungerechtigkeiten war ein neu aufbrechendes radikalreformatorisches Laienchristentum, das sich unter der frühen reformatorischen Predigt sowie aus dem Studium der in Augsburg weit verbreiteten deutschen Bibel heraus entwickelte.<sup>5</sup> In den religiösen Schriften dieser Laienbewegung waren zahlreiche Gedanken des späteren süddeutschen Täuferturns bereits vorgebildet: die Heiligung des persönlichen Lebenswandels, eine teilweise scharfe Polemik gegen „Papisten“ und „Evangelische“, die Gemeinde als Bruderschaft auf der Basis der Gemeinderegel nach Matthäus 18.<sup>6</sup>

Aus diesem geistigen Umfeld heraus bildete sich in den Jahren 1524 und 1525 eine kleine religiöse Gemeinschaft zuerst auf dem Gut Lichtenberg am Lech, dann in Augsburg

selbst. Ludwig Hätzer, Anhänger Zwinglis aus Wädenswil am Zürichsee, und (seit 1526) Hans Denck wurden die geistigen Führerpersönlichkeiten des kleinen Kreises.<sup>7</sup> Bemerkenswert ist, daß vor 1526 die Tauffrage in diesem Kreis offenbar nicht diskutiert worden ist. Davon ist jedenfalls weder in der Flugschriftenliteratur, noch in Briefen oder anderen schriftlichen Äußerungen aus dieser Zeit die Rede. Zum Vollzug der Gläubigentaufe und der damit zusammenhängenden Bildung einer Gemeinde bedurfte es eines Anstoßes von außen.

Dieser Anstoß kam vom Schweizer Täuferturn, von Balthasar Hubmaier, dem „Täuferreformer“ von Waldshut. Erst Hubmaiers Zusammentreffen mit Denck im Mai 1526 in Augsburg gab den Anstoß zum Vollzug der Gläubigentaufe.<sup>8</sup> Schon im Juni 1526 aber zog Hubmaier weiter nach Mähren. Nicht er, sondern Denck wurde der erste Vorsteher und der theologische Lehrer der zunächst noch ganz kleinen und unbedeutenden Gemeinde.<sup>9</sup>

## 2. Gemeindeleben in Häusern und Gärten

Innerhalb kurzer Zeit aber entwickelte sich aus diesem kleinen Kreis eine bedeutende reformatorische Bewegung, die auf ganz Süddeutschland, Tirol und Oberösterreich und teilweise sogar bis in die Schweiz hinein ausstrahlte. Insbesondere durch die missionarische Wirksamkeit Hans Huts, ursprünglich ein Anhänger Thomas Müntzers, breitete sich die Bewegung außerordentlich rasch aus. Hut war – nach anfänglichem Zögern – am 20. Mai 1526 von Denck in Augsburg getauft worden.<sup>10</sup> Täuferische Mission war deshalb so wichtig für Hut, weil er darin die Sammlung der Auserwählten sah, die vor dem kommenden Gericht verschont bleiben sollten. Die Taufe „versiegelte“ für den Leidensweg zu diesem von Gott gesteckten Ziel. Aus Müntzers Gerichtstheologie war bei Hut im Laufe der Zeit eine endzeitlich geprägte Leidenstheologie geworden.<sup>11</sup>

Auch in Augsburg wurden von Hut und anderen Täuferführern zahlreiche neue „Brüder“ und „Schwestern“ getauft. Die Angabe des Chronisten Sender von 1100 Mitgliedern der Gemeinde mag übertrieben sein.<sup>12</sup> Doch können aus den vorhandenen Quellen allein für die Zeit von Oktober 1527 bis April 1528

namentlich 203 neu Getaufte und Taufwillige nachgewiesen werden<sup>13</sup> bei einer städtischen Gesamtbevölkerung von höchstens 20.000 bis 25.000 Einwohnern.<sup>14</sup>

Das Täuferum war damit zu einer relativ großen religiösen Bewegung geworden. Unübersehbar waren die vielen kleinen Gruppen, Gemeinschaften und Hauskreise, in denen in der Regel nicht mehr als zehn oder zwanzig Personen zusammenkamen, um Gottesdienste, Bibel- oder Gebetsstunden abzuhalten. Täuferisches Leben entfaltete sich in Bürgerhäusern, in versteckten Kellern, in Gärten am Rande der Stadt oder immer wieder auch außerhalb der Stadtmauern bei größeren Versammlungen unter freiem Himmel.<sup>15</sup>

Neben der „Wiedertaufe“ war es diese besondere Form des Gemeindelebens, die beim Rat und bei den großen Kirchen Argwohn und Mißtrauen erweckte. Abschätzig sprach man von den „Gartenbrüdern“ und „Winkel-

predigern“; Sorgen machte man sich um die „neue Secte“ und ihre verdächtigen „Rottierungen“.<sup>16</sup>

Für die Jahre 1526 bis 1529 lassen sich ungefähr 300 Augsburger Bürger als Täufer nachweisen.<sup>17</sup> Dies entspricht etwa 1,5 % der damaligen städtischen Gesamtbevölkerung. 57 % waren Männer, 43 % Frauen.<sup>18</sup> Besonders viele junge Leute scheinen zu den Täufnern gehört zu haben. Mehrmals heißt es, daß bei den Zusammenkünften „jung Volk“ oder auch „viel ledigs ... Volk“ beisammen war.<sup>19</sup>

Viele Täufer gehörten den unteren sozialen Schichten an, waren Tagelöhner, Dienstboten oder arme Weber. Allerdings ergibt ein Vergleich der Steuerleistung der Täufer mit dem durchschnittlichen Steueraufkommen der Augsburger Bevölkerung, daß erstaunlicherweise die soziale Zusammensetzung der Täufergemeinde insgesamt etwas günstiger war als die der Gesamtbevölkerung.<sup>20</sup>

#### Steuerleistung der Augsburger Täufer im Vergleich zur Gesamtbevölkerung im Jahr 1526:

Steuerklassen	Besitzlose	Kleinbürger (bis 20fl.)	Mittelstand (20-100fl.)	Großbürger (über 100fl.)
Gesamtbevölkerung	54,10 %	43,04 %	2,34 %	0,65 %
Täufer	48,90 %	46,80 %	4,00 %	–

In den Anfangsjahren 1527 und 1528 waren also mit Ausnahme der ganz reichen Familien alle sozialen Gruppen in der Täufergemeinde vertreten. Allerdings hielten sich die wohlhabenderen Gemeindemitglieder in der Öffentlichkeit vielfach zurück. Die täuferische Mission in der Stadt wurde vor allem von den einfachen und weniger bemittelten Mitgliedern getragen: „Frauen beredeten einander beim Spinnrocken, Schneider- und Schustergesellen im Metstüblein zum Anschluß an die Bewegung“.<sup>21</sup>

Man kannte keine Unterscheidung von Klerus und Laien. Dennoch aber gab es ganz bestimmte Dienste, zu denen Brüder durch die Versammlung gewählt und bestätigt wurden. An erster Stelle war dies der Dienst der Vorsteher. Sie waren in besonderer Weise beauftragt, zu predigen, zu taufen und über die Lehre der Gemeinde zu wachen.<sup>22</sup> Ebenso wie die Gemeindemitglieder insgesamt

kamen auch die Vorsteher aus allen sozialen Schichten. Während die beiden ersten Vorsteher Dachser und Salminger ehemalige Priester waren, entstammten die späteren Vorsteher zumeist der handwerklichen Mittelschicht.<sup>23</sup> Neben den Vorstehern nahmen die Armenpfleger die Verwaltung des sogenannten „gemeinen Säckels“ wahr, die Unterstützung sowohl bedürftiger einheimischer Gemeindemitglieder als auch der zahlreich in die Stadt hereinströmenden Täuferflüchtlinge.<sup>24</sup>

In den täuferischen Gottesdiensten wurde nicht lateinisch gepredigt, sondern deutsch. Man las Texte aus dem Neuen Testament, aus den Psalmen oder den Propheten. Die Wortverkündigung war im allgemeinen schlicht. Aber es gab auch Versammlungen, bei denen man zu wissenschaftlichem Bibelstudium unter Benutzung einer Wortkonkordanz zusammenkam.<sup>25</sup>

Die Zielrichtung des täuferischen Gottesdienstes lag im Ruf zur Buße. Immer wieder richteten die Täuferprediger an ihre Zuhörer die Aufforderung, sich von der Sünde zu trennen, ihr Leben erneuern zu lassen. Das Evangelium war für sie nicht bloß eine Rede, sondern eine göttliche Kraft, die den Menschen „ganz neu macht von Sinn, Mund und Herzen mit allem Wandel und Gebärden“.<sup>26</sup>

### 3. Zur Theologie der süddeutschen Täufer

Die Forschung der letzten Jahrzehnte hat das Vorurteil über die Täufer vom „schlichten untheologischen Handwerkerchristentum der kleinen Leute“<sup>27</sup> endgültig widerlegt. In Wahrheit sind von den Täufern des 16. Jahrhunderts zahlreiche theologische Abhandlungen geschrieben und publiziert worden. Bei der Darstellung täuferischer Lehraussagen muß diesen Selbstzeugnissen Vorrang eingeräumt werden vor allen anderen Quellen. Denn Verhöraussagen können unter der Folter erpreßt worden sein, zeitgenössische Chroniken sind zumeist erfüllt von antitäuferischer Polemik. „Nur in von Täufern selbst stammenden Dokumenten und Quellen wird man letztlich das Wesen der täuferischen Bewegung erfassen können.“<sup>28</sup> Auch für den Bereich des süddeutschen Täufertums, auch für Augsburg gibt es zahlreiche solcher täuferischer Selbstzeugnisse.<sup>29</sup> Dennoch sind auch die meisten dieser Schriften zur Erarbeitung der grundsätzlichen theologischen Anschauungen der süddeutschen Täufer wenig geeignet, geben sie doch in der Regel nicht mehr als nur die Lehrmeinungen des jeweiligen Verfassers zu erkennen.

Eine wichtige Augsburger Quelle aber geht in ihrer Bedeutung über diese Begrenzung auf die Meinung einer Einzelperson weit hinaus, gibt sie doch etwas zu erkennen vom inhaltlichen Konsens, von theologischen Einflüssen und Themen, die die süddeutschen Täufer insgesamt betrafen und bestimmten. Es handelt sich um eine Selbstdarstellung der Täufer unter dem Titel:

Ein Göttlich vnnd gründt= /  
lich offenbarung : von den /  
warhaftigen wider= / teuffern :  
mit Göt= / licher warhait /  
angezaigt. / M.D.XXVII.

*Abb. siehe Titelseite*

Die mit einem Umfang von 18 Blatt erschien im Juli oder August 1527 in der Augsburger Druckerei Philipp Ulharts ohne Angabe des Verfassers. In der frühen täuferischen Geschichtsschreibung hatte man als Urheber der Schrift den Augsburger Patrizier Eitelhans Langenmantel vermutet, einen zwar eifrigen, aber theologisch nicht sehr bedeutenden Schriftsteller der süddeutschen Täufer.<sup>30</sup>

Erst 1921 gelang es dem Historiker Karl Schottenloher nachzuweisen, daß in Wahrheit Jakob Dachser, Vorsteher der Augsburger Täufergemeinde im Jahr 1527, als Verfasser angesehen werden muß.<sup>31</sup> Damit jedoch erhielt diese Schrift ein ganz anderes theologisches Gewicht. Jakob Dachser war ja nicht irgendein Laientheologe, sondern ehemaliger Priester und Vorsteher der größten süddeutschen Täufergemeinde. In eben dieser Gemeinde aber trafen sich Ende August 1527 Täuferführer aus dem ganzen süddeutschen Raum. Man sprach später von der sogenannten „Martyrersynode“ in Augsburg.<sup>32</sup> Und zur gleichen Zeit nun erschien Dachsers täuferische Selbstdarstellung: sie mußte geradezu als eine Programmschrift der Augsburger Gemeinde für das süddeutsche Täufertum verstanden werden.

So jedenfalls wurde sie sofort nach ihrem Erscheinen von Anhängern und Gegnern der Täufer auch tatsächlich angesehen. Der lutherische Urbanus Rhegius sah sich veranlaßt, „in großer Eil“ eine Gegenschrift zur Warnung vor dem „neuen Tauforden“ herauszugeben.<sup>33</sup> Sie erschien am 6. September 1527 und übertraf an Umfang die Bekenntnisschrift Dachsers bei weitem – ein Umstand, der erkennen läßt, welche große Bedeutung und Gefährlichkeit man dem neuen Täuferbuch zubilligte.

Um so erstaunlicher ist es, daß die Bedeutung dieser Schrift für Augsburg und für das süddeutsche Täufertum insgesamt in der deutschsprachigen reformationsgeschichtlichen Literatur bis heute kaum erkannt worden ist.<sup>34</sup> Und auch der Text des nur noch in je einem Exemplar in der Augsburger Staatsbibliothek sowie in der Mennonite Historical Library in Goshen/Indiana vorhandenen Buches ist bisher bedauerlicherweise in keiner der umfangreichen Editionen täuferischer Schriften veröffentlicht worden.

Worum geht es nun im einzelnen in dieser

kurzen, aber inhaltsreichen Schrift? Die Programmschrift der Augsburger Täufer beginnt mit Klage und Gebet zu Gott wegen der großen Verwirrung, der Streitigkeiten in Glaubensfragen und der vielen falschen Prediger: *Allmächtiger ewiger Gott, ich schrei zu dir durch deinen Sohn Jesus Christus, das du mir um seinetwillen wollest senden deinen Heiligen Geist und allen, die es begehren und sein notdürftig sind. O ewiger Gott, wie bin ich sein so notdürftig, wie stehen wir in einem großen Irrtum, das wir nimmer wissen, wem wir vertrauen sollen, dieweil die ganze Welt wider einander ist.*<sup>35</sup>

Zwar wäre es den meisten offenbar, „daß der Papst und aller sein Anhang geirrt und uns verführt“ habe. Die neuen Reformatoren aber seien ebenso falsche Prediger und „blinde Führer“. Eindringlich warnt Dachser vor der verführerischen Lehre, daß selig und verdammnt würde, wen Gott dazu bestimmt habe. In der Prädestinationslehre sieht Dachser den Hauptgrund für den moralischen Verfall, für die mangelnde Bereitschaft zur Heiligung unter dem evangelischen Kirchenvolk. An der fehlenden guten Frucht könne jedermann erkennen, daß diese falsche Lehre und ihre falschen Lehrer nicht von Gott gesandt seien:

*So bekennen aber jetzt unsere Prediger selbst ungedrungen und ungedrungen auf öffentlicher Kanzel, also schreien sie: Ich weiß nicht, wie es kommt, je länger ich predige, je minder niemand nichts Gutes tun will.*<sup>36</sup>

Das ganze Buch ist im Ton einer Bußpredigt geschrieben. Immer wieder wird der Leser aufgefordert, zu Christus zu fliehen und „von der Sünde abzustehen“. Klagen, seufzen, ja weinen würden die Menschen, wenn sie erkennen würden, wie sie in Wahrheit vor Gott stehen:

*O liebe Schwestern und Brueder, wenn wir uns erkännten, wie wir wider Gott stehen, so würden wir wahrhaftig Blut weinen. O weinten wir Wasser, es ist noch leider kein rechter Seufz da.*<sup>37</sup>

In einem längeren Abschnitt werden die Irrtümer aufgezählt, von denen sich die Reformatoren abgewandt haben: die Messe, die Fürbitte der Heiligen, die Klöster, der Klerus und das ganze Papsttum. Alles dies sei ganz zu Recht abgetan – auch nach Einschätzung der Täufer. Nur reiche dies allein nicht aus. Es reiche nicht aus, sich nur von den erkannt-

ten Irrtümern abzuwenden, nur zu wissen, wie Gott nicht verehrt und wo Gott nicht angebetet werden soll:

*Will denn Gott nun nicht wohnen in einem Tempel, wie geredet ist, mit Händen gemacht. Weh, weh, weh, uns armen Kindern, die solches gehört haben, von solchen Tempeln zu reden, darin Gott nicht wohnen will, und man uns noch nie angefangen hat zu lernen von diesem Tempel, darin Gott wohnen will. Alle, die Ohren haben, die hören, was Gott spricht: in euch will ich wohnen, in euch will ich wandeln, ihr werdet mein Volk sein und ich werde euer Gott sein.*<sup>38</sup>

Der Tempel, in dem Gott wohnen will, ist der Mensch selbst, aber es ist der bußfertige Mensch, der sein Herz „bereitet“ und „gesäubert“ hat, damit er Gottes Wort recht hören und aufnehmen kann. Dachser vergleicht diese Reinigung des menschlichen Herzens mit der Reinigung und Bereitung des Ackerbodens zur Aufnahme der Samenkörner sowie mit der Reinigung und Zubereitung von unreinen Tieren zum Verzehr. Unter Bezug auf den Missionsbefehl Jesu in Matthäus 28,19 nennt er dies das „Evangelium aller Kreaturen“:

*Auf das man verstehen mag, was das Evangelium aller Kreaturen sei. Alle Kreatur wird Zeugnis geben in unserem Herzen über uns am jüngsten Gericht, wie sie uns gehorsam und untertänig gewesen ist ... Wenn etwas unreines an ihr ist, das du für unrein achtest, du tust dasselbig von ihr hinweg und die Kreatur, die hält dir still und ist dir gehorsam bis in den Tod, hat sie ein Haut über dem Fleisch, so muß die Haut hinweg ... hat sie nun Federn an ihrem Leib, so rupfest du ihr die Federn aus ... Nun geb ich jetzt einem jeglichen zu betrachten in seinem Herzen und zu erkennen, ob wir nicht haben eine dicke Haut über unserem Fleisch, das Gott durch sein göttliches Wort zu diesem Fleisch nicht kommen mag ... Ach, liebe Schwestern und Brueder, seid ermahnt aus Gott, das Wort Gottes ist der, der die Federn ausreißet und solche Haut abzieht, Disteln und Dornen ausreißt und den Acker bereitet, darin der Same Gottes soll gesät werden.*<sup>39</sup>

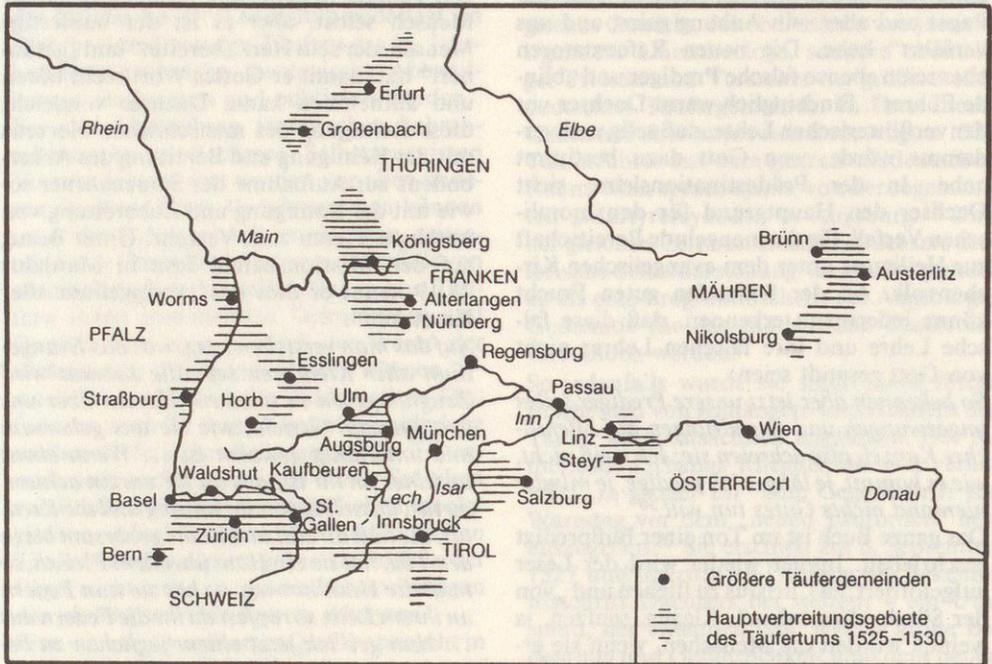
Erst ganz am Ende des Buches kommt Dachser auf die Taufe zu sprechen. Er verweist auf den Taufbefehl Jesu in Matthäus 28,19 sowie auf den Bericht von der ersten Taufe nach der Pfingstpredigt des Petrus in Apostelge-

schichte 2,37-41. Wer dem Taufbefehl Jesu nachkommt, wer also zuerst das Evangelium verkündigt und erst dann Menschen tauft, die da glauben, der sei in Wahrheit kein „Wiedertäufer“. Statt dessen spricht Dachser unter Benützung eines Wortspiels von den „wahrhaftigen Wider-Täufern“ als von denen, die wider den Befehl Jesu handeln und anders taufen, als er gelehrt habe:

*Nun, welcher solches tut, wie Christus befohlen hat, den laß ich (vor) Gott zu einem Zeugen stehen und (vor) Jesum Christum, seinem allerliebsten Sohn, wer solches tut nach dem Befehl Gottes durch Christus, der ist kein Wie-*

*dertäufer, er ist ein Mittäufer Christi und der Apostel, wenn er tauft, wie Christus es gelehrt und befohlen hat... Alle, die anders predigen und lernen und taufen, denn wie Christus befohlen hat, das sind die wahrhaftigen Wiedertäufer wider Gott, den ewigen Vater, und wider seinen allerliebsten Sohn.<sup>40</sup>*

Soweit in einer Übersicht die wichtigsten Gedanken und Aussagen der Augsburger Täuferschrift von Jakob Dachser. An ihr läßt sich nun sehr gut die besondere theologische Prägung des süddeutschen Täufertums aufzeigen.



### Täufergemeinden in Süddeutschland, Österreich und der Schweiz 1525–1530

Die Täuferbewegung in Süddeutschland war demnach in erster Linie Teil einer umfassenderen allgemeinen radikal-reformatorischen Bußbewegung. Der Ruf zur Buße, zur Umkehr, zu einem neuen Leben, zu Werken der Frömmigkeit durchzieht das Buch von der ersten bis zur letzten Seite: „Steht ab von den Sünden, und sündigt hinfort nicht mehr.“ Diesem eindringlichen Ruf zur Buße entspricht die entschiedene Kritik nicht nur an der alten Kirche, sondern auch an den neuen evangelischen Predigern. Gedanklich und

sogar bis hin zu übereinstimmenden Begriffen („blinde Führer“) liegt das Buch auf einer Linie mit zahlreichen frühreformatorischen religiösen Schriften und deren scharfer Kirchenkritik.<sup>41</sup> Das süddeutsche Täufertum erweist sich in seinem theologischen Grundansatz als die konsequente Fortentwicklung der früheren radikal-reformatorischen Strömungen im reichsstädtischen Bürgertum. Daneben ist in der Schrift Dachsers vor allem der theologische Einfluß Hans Dencks zu erkennen. Auf ihn dürfte die Frontstellung zu-

rückgehen gegen die Praedestinationslehre, die Relativierung einer nur auf die äußere Gestalt der Kirche sich beschränkenden Reformation sowie das spiritualistisch anmutende Verständnis des Wortes Gottes als „Zuchtmeister in uns“, als „Prediger in unserem Herzen“. Dencks Theologie bestärkte die Täufer in ihrem grundsätzlichen Mißtrauen gegen eine nur äußerliche Reformation. Sie förderte aber zugleich eine gefährlich einseitige Betonung des inneren geistlichen Geschehens gegenüber dem davon abgelösten äußeren Zeichen.

Huts Einfluß auf die süddeutschen Täufer erscheint aufgrund der Schrift Dachser begrenzter als bisher angenommen. An ihm wird besonders deutlich, welche Verzerrungen des theologischen Gesamtbildes entstehen können, wenn dieses nicht in erster Linie aufgrund täuferischer Selbstzeugnisse, sondern aufgrund der teilweise sehr zweifelhaften Verhörprotokolle erarbeitet worden ist. In seiner Dissertation über „Täuferium und Obrigkeit in Augsburg im 16. Jahrhundert“ hat Friedwart Uhland nachgewiesen, wie stark die einseitig auf Verschwörung und Umsturz ausgerichtete Fragestellung der Augsburger Obrigkeit das Bild über den angeblichen revolutionären Einfluß Huts auf die Augsburger Täuferbewegung einseitig negativ vorprägte.<sup>42</sup>

In der Täuferschrift von Dachser aber finden sich mit Ausnahme der merkwürdigen Lehre vom „Evangelium aller Kreaturen“ (entnommen wahrscheinlich aus der Tauschrift Huts) keinerlei Einflüsse der Theologie Hans Huts oder gar Thomas Müntzers. Insbesondere werden nirgends die Geheimlehren Huts im Zusammenhang mit der Wiederkunft Christi auch nur erwähnt. Die Taufe wird in den Zusammenhang von Buße und Glauben eingeordnet und nicht als Zeichen der eschatologischen Versiegelung beschrieben. Von der angeblichen Lehre Huts von der Erschlagung der Gottlosen durch die Auserwählten am Tage des Gerichts findet man kein Wort.

Die wichtigste Erkenntnis aus der Täuferschrift Dachser aber ist schließlich darin zu sehen, daß in Augsburg als dem Zentrum des süddeutschen Täuferiums keine wie auch immer geartete Gemeindeftheologie entwickelt wurde. Von der Taufe ist die Rede erst ganz am Ende des Buches und ohne irgendei-

nen inneren Zusammenhang mit den anderen Themen und Fragestellungen. Sie wird zwar als Gläubigentaufe biblisch begründet, ekklesiologisch eingeordnet aber wird sie nicht. Von der Gemeinde, ihrer biblisch-theologischen Begründung und ihrer konkret erfahrbaren Gestalt steht in der ganzen Täuferschrift kein einziges Wort.

Aufgrund der Schrift Jakob Dachser, der Programmschrift der Augsburger Täufer zur „Märtyrersynode“ 1527, erscheint das süddeutsche Täuferium als eine theologisch ganz eigenständige Ausformung der Täuferbewegung. Anders als bei den Schweizer Täufnern, die auf der Grundlage einer allgemeinen Reformbewegung eine biblisch orientierte Gemeindeftheologie entwickelten, wurde in Augsburg die Gemeindefstruktur nur von außen übernommen. Theologisch gesehen stand nicht die Gemeinde im Mittelpunkt, sondern der einzelne Mensch, seine Heiligung, seine Beziehung zu Gott.

Das Täuferium in Augsburg und darüber hinaus im ganzen süddeutschen Raum verstand sich deshalb nicht so sehr als eine Konfession, sondern vielmehr als eine Kirchengrenzen überschreitende geistliche Bewegung. Die Reichweite und die Ausstrahlungskraft dieses Täuferiums waren deshalb besonders groß. Der Zusammenhalt und die Stabilität dieses Täuferiums aber waren deshalb auch besonders gefährdet, nicht nur durch die äußere Verfolgung, sondern eben auch von innen her, durch die eigene individualistische und spiritualistisch beeinflusste Theologie.

#### **4. Gemeinde zwischen Sekte und Bewegung**

Das Gemeindefbild des süddeutschen Täuferiums kann man nur auf diesem Hintergrund wirklich erfassen, wenn man wahrnimmt, daß es in den laienchristlichen Gemeinden der süddeutschen Täufer im Grunde ein Nebeneinander und Ineinander zweier völlig verschiedener soziologischer Ausformungen christlicher Gemeinschaftsbildung gab. Max Weber und Ernst Troeltsch prägen dafür die bis heute gültigen, durchaus nicht abwertend gemeinten soziologischen Begriffe „Sektentypus“ und „Mystik“.<sup>43</sup>

Mit dem Begriff „Sektentypus“ soll eine Gemeindefstruktur bezeichnet sein, die im Ge-

gensatz zur volkskirchlichen Heilsanstalt nicht alle Menschen eines Volkes umfassen will, sondern in die man freiwillig eintritt aufgrund eigener bewußter Bekehrung. Religiös qualifiziert wird eine solche Gemeinde durch den Unterschied, ja den Gegensatz von Gemeinde und Welt. Diesem „Sektentypus“ entspricht das Schweizer Täuferum, entspricht auch in besonderer Weise das enge bruderschaftliche Zusammenleben der „Mährischen Brüder“. Hier gab es klar definierte Grenzen zwischen Gemeinde und Welt, Dienste, Ordnungen, ethische Vorschriften und Regeln bis hin zur Gesetzmäßigkeit.

Äußerlich hatten auch die süddeutschen Täufer, auch die Täufer in Augsburg, Organisation und Ordnungen dieses Gemeindeverständnisses von den Schweizer Täufnern übernommen. Ihrem Wesen und ihrer theologischen Prägung nach aber waren die süddeutschen Täufer etwas ganz anderes als eine fest umrissene Gemeinde im Gegenüber zur Welt. Vielmehr trifft auf sie die Charakterisierung durch den soziologischen Begriff der „Mystik“ bzw. der „(mystischen) Bewegung“ zu. Ähnlich wie zahlreiche Bewegungen der spätmittelalterlichen Mystik verstand sich auch das süddeutsche Täuferum als eine konfessionsübergreifende Bewegung, eine Bewegung, die sich ganz dem Handeln Gottes, dem freien Wirken des Geistes öffnen wollte. Äußere Formen waren demgegenüber zweitrangig und wurden später bei manchen Erben der süddeutschen Täufer sogar als unnötig und schädlich ganz verworfen.

Das süddeutsche Täuferum des 16. Jahrhunderts in den Jahren seiner großen missionarischen Ausstrahlung zwischen 1525 und 1530 lebte durchweg in dieser Spannung zwischen „Sekte“ und „Bewegung“, zwischen biblisch fundierter Gemeindestruktur und erwecklicher Geistesbewegung, zwischen der Gefahr sektiererischer Enge und der Gefahr spiritua- listischer Auflösung. Nicht nur die äußere Verfolgung, sondern auch das eigene Unvermögen, die Spannung zwischen diesen unterschiedlichen geistlichen Prägungen auszuhalten und theologisch zu bewältigen, haben dazu geführt, daß das süddeutsche Täuferum als geistlich bedeutsame Kraft seine Anfangsjahre nicht überdauern konnte.

## Anmerkungen:

- 1 W. Schäufele: Das missionarische Bewußtsein und Wirken der Täufer, Neukirchen-Vluyn 1966, S. 31.
- 2 H. Guderian: Die Täufer in Augsburg. Ihre Geschichte und ihr Erbe, Pfaffenhofen/München 1984.
- 3 R. Kießling: Bürgerliche Gesellschaft und Kirche in Augsburg im Spätmittelalter, Augsburg 1971, S. 315-320.
- 4 F. Roth: Augsburgs Reformationsgeschichte. Band 1, München 2.A. 1901, S. 167f. Von den späteren Mitgliedern der Augsburger Täufergemeinde hatten sich nachweislich 15 Personen an den Unruhen 1524 beteiligt; vgl. G. Werthan: Zur Geschichte der Augsburger Täufer im 16. Jahrhundert. Wissenschaftliche Zulassungsarbeit, München 1972, S. 56f.
- 5 In Augsburg erschienen von 1473 bis 1490 nicht weniger als sechs Ausgaben der Heiligen Schrift; vgl. F. Roth: a.a.O., S. 34.
- 6 Wichtige derartige radikalreformatorische Schriften in Augsburg waren: der „Blindenspiegel“ von Haug Zoller (1522), die Flugschrift des Malers Heinrich Vogtherr „Ein christlich Anred und Ermahnung“ (1524), die Schrift des Webers Ulrich Richsner „Ein schöne Unterweisung, wie wir in Christo alle Brüder und Schwestern seien“ (1524); vgl. H. Guderian: a.a.O., S. 24f.
- 7 G. Goeters: Ludwig Hätzer (ca. 1500-1529). Spiritualist und Antitrinitarier. Eine Randfigur der frühen Täuferbewegung. Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte. Band 25, Göttingen 1957, S. 42ff. Am 14. September 1525 schreibt Hätzer an Zwingli: „Rogant mecum plurimi bonae fidei viri“; vgl. Corpus Reformatorum. Band 95, Nr. 383, S. 363.
- 8 T. Bergsten: Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täuferum 1521-1528, Kassel 1961, S. 396.
- 9 Brief von P. Gynoräus vom 22. August 1526: „Johanne Denckio ... e rebaptisatis praecipuus est“; vgl. Corpus Reformatorum. Band 95, Nr. 520, S. 688f.
- 10 Verhörprotokoll H. Huts vom 16. September 1527; vgl. Chr. Meyer: Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberschwaben. I. Die Anfänge des Wiedertäuferthums in Augsburg, in: Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben und Neuburg. Jg. 1, Augsburg 1874, S. 223f.
- 11 Zur Leidenstheologie Huts vgl. vor allem dessen Hauptschrift „Von dem Geheimnis der Tauf“; Abdruck des Textes in heutigem Deutsch bei H. Fast (Hrsg.): Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier. Klassiker des Protestantismus. Band 4. Sammlung Dieterich Band 269, Bremen 1962, S. 196-204.
- 12 Clemens Sender: Die Chronik von Clemens Sender von den ältesten Zeiten der Stadt bis zum Jahre 1536, in: Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert. Band 23 (Augsburg Band 4), Leipzig 1894, S. 186.
- 13 G. Werthan: a.a.O., S. 73.
- 14 A. Buff: Einwohnerzahl Augsburgs und Vermögensverhältnisse der Bürger im Zeitalter Kaiser Maximilians des Ersten, in: „Der Sammler“. Belletristische Beilage zur Augsburger Abendzeitung 62, 1893, S. 4 (Schätzung: 21.300 Einwohner); vgl. F. Roth: a.a.O., S. 10 (Schätzung: 20.000 Einwohner).
- 15 Für die Jahre 1527 und 1528 lassen sich mindestens 33 Häuser als Treffpunkte der Gemeinde angeben; vgl. C.-P. Clasen: Anabaptism. A Social History, 1525-1618. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany, Ithaca und London 1972, S. 66.
- 16 Chr. Meyer: a.a.O., S. 251f.
- 17 C.-P. Clasen: a.a.O., S. 324.  
G. Werthan: a.a.O., S. 107ff gibt für die Jahre 1526 bis 1529 249 Augsburger und 148 Fremde als Mitglieder und Freunde der Täufergemeinde an.
- 18 C.-P. Clasen: a.a.O., S. 334.
- 19 F. Roth: Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberschwaben. III. Der Höhepunkt der wiedertäuferischen Bewegung in Augsburg und ihr Niedergang im Jahre 1528, in: Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben und Neuburg. Jg. 28, Augsburg 1901, S. 57 und 60.

- 20 Steuerlich erfaßte Gesamtbevölkerung: 6.057 Bürger; vgl. J. Hartung: Die augsburgische Vermögenssteuer und die Entwicklung der Besitzverhältnisse im 16. Jahrhundert, in: Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich. 19. Jg. N. F., 1895, S. 869. Steuerlich erfaßte Täufer: 96 Bürger; vgl. G. Werthan: a.a.O., S. 117f.
- 21 W. Schäufele: a.a.O., S. 201.
- 22 F. Roth: Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberschwaben. III. (Höhepunkt), S. 63.
- 23 G. Werthan: a.a.O., S. 128.
- 24 F. Uhlant: Täuferium und Obrigkeit in Augsburg im 16. Jahrhundert. Dissertation, Tübingen 1972, S. 187ff.
- 25 Verhörprotokoll Anna Salmingers vom 30. April 1528; vgl. F. Roth: Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberschwaben. III. (Höhepunkt), S. 96.
- 26 H. Hut: Von dem Geheimnis der Tauf, in: L. Müller (Hrsg.): Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer. Band 3, S. 21f.
- 27 W. Köhler: Wiedertäufer, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Erste Auflage. Band 5, Sp. 2018.
- 28 H. J. Hillerbrand: Die politische Ethik des oberdeutschen Täuferturns. Eine Untersuchung zur Religions- und Geistesgeschichte des Reformationszeitalters, Leiden und Köln 1962, S. 3.
- 29 Eine Übersicht über die wichtigsten in Augsburg herausgegebenen Täuferschriften bei H. Guderian: a.a.O., S. 50.
- 30 Joh. Henr. Ottius: Annales anabaptistici, Basel 1672, S. 44.
- 31 K. Schottenloher: Philipp Ulhart, ein Augsburger Winkeldrucker und Helfershelfer der „Schwärmer“ und „Wiedertäufer“ (1523-1529). Historische Forschungen und Quellen. Heft 4. München und Freising 1921, S. 72ff.
- 32 Der Name „Märtyrersynode“ geht zurück auf L. Keller: Die Reformation und die älteren Reformparteien, Leipzig 1885, S. 426ff.
- 33 U. Rhegius: Wider den neuen Tauforden notwendige Warnung an alle Christgläubigen, Augsburg 1527.
- 34 Im englischsprachigen Bereich gibt es eine Studie des Buches von Dachser bei W. O. Packull: *Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement 1525-1531*, Scottsdale, Pennsylvania und Kitchener, Ontario 1977, S. 94-99.
- 35 J. Dachser: Ein göttlich und gründlich Offenbarung von den wahrhaftigen Wiedertäufern, Augsburg 1527, (A j<sup>v</sup>).
- 36 ebenda, B<sup>f</sup>.
- 37 ebenda, B iij<sup>f</sup>.
- 38 ebenda, (B iiiiij<sup>f</sup>).
- 39 ebenda, D<sup>f</sup>, D ij<sup>f</sup>, D ij<sup>v</sup>, D iij<sup>v</sup>.
- 40 ebenda, D iiiiij<sup>v</sup>, E<sup>v</sup>.
- 41 H. Zoller: Blindenspiegel, Augsburg 1522; H. Zoller: Blindenführer, Augsburg 1527.
- 42 F. Uhlant: Täuferium und Obrigkeit in Augsburg im 16. Jahrhundert. Dissertation, Tübingen 1972.
- 43 E. Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1921, S. 371, 967ff; M. Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band 1, Tübingen 1920, S. 152f.
- Dülmen, Richard van: Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation, München 1977.
- Goertz, Hans-Jürgen: Die Täufer. Geschichte und Deutung, München 1980.
- Goertz, Hans-Jürgen (Hrsg.): Umstrittenes Täuferium 1525-1975. Neue Forschungen, Göttingen 2. A. 1977.
- Guderian, Hans: Die Täufer in Augsburg. Ihre Geschichte und ihr Erbe, Pfaffenhofen/München 1984.
- Herschberger, Guy F. (Hrsg.): Das Täuferium. Erbe und Verpflichtung. Die Kirchen der Welt. Reihe B. Band 2, Stuttgart 1963.
- Hillerbrand, Hans Joachim: Die politische Ethik des oberdeutschen Täuferturns. Eine Untersuchung zur Religions- und Geistesgeschichte des Reformationszeitalters, Leiden und Köln 1962.
- Kießling, Rolf: Bürgerliche Gesellschaft und Kirche in Augsburg im Spätmittelalter, Augsburg 1971.
- Kiewit, Jan J.: Hans Denck and His Teaching. B. D. paper, Rüslichon/Zürich 1954.
- Littell, Franklin H.: Das Selbstverständnis der Täufer, Kassel 1966.
- Meyer, Christian: Die Wiedertäufer in Schwaben, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte. Band 17, Gotha 1897, S. 248-258.
- Meyer, Christian: Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberschwaben. I. Die Anfänge des Wiedertäuferturns in Augsburg, in: Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben und Neuburg. Jg. 1, Augsburg 1874, S. 207-253.
- Ozment, Steven E.: *Mysticism and Dissent. Religious Ideology and Social Protest in the Sixteenth Century*, New Haven und London 1973.
- Packull, Werner O.: *Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement 1525-1531*, Scottsdale/Pennsylvania und Kitchener/Ontario 1977.
- Roth, Friedrich: Augsburgs Reformationsgeschichte. 4 Bände, München 2. A. 1901-1911.
- Roth, Friedrich: Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberschwaben. III. Der Höhepunkt der wiedertäuferischen Bewegung in Augsburg und ihr Niedergang im Jahr 1528, in: Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben und Neuburg. Jg. 28, Augsburg 1901, S. 1-154.
- Schäufele, Wolfgang: Das missionarische Bewußtsein und Wirken der Täufer. Dargestellt nach oberdeutschen Quellen, Neukirchen-Vluyn 1966.
- Schottenloher, Karl: Philipp Ulhart, ein Augsburger Winkeldrucker und Helfershelfer der „Schwärmer“ und „Wiedertäufer“ (1523-1529). Historische Forschungen und Quellen. Heft 4, München und Freising 1921.
- Uhlant, Friedward: Täuferium und Obrigkeit in Augsburg im 16. Jahrhundert. Dissertation, Tübingen 1972.
- Werthan, Gerhard: Zur Geschichte der Augsburger Täufer im 16. Jahrhundert. Wissenschaftliche Zulassungsarbeit, München 1972.
- Williams, George Hunston: *The Radical Reformation*, Philadelphia 1962.
- Wiswedel, Wilhelm: Die alten Täufergemeinden und ihr missionarisches Wirken, in: Archiv für Reformationsgeschichte. Jg. 40 (1943), S. 183-200; Jg. 41 (1948), S. 115-132.

Hans Guderian  
Alatseestr. 7 1/4  
8900 Augsburg

## Literaturangaben (in Auswahl)

- Bernhofer-Pippert, Elsa: Täuferische Denkweisen und Lebensformen im Spiegel ober- und mitteldeutscher Täufervershöre, Münster 1967.
- Clasen, Claus-Peter: *Anabaptism. A Social History, 1525-1618*. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany, Ithaca und London 1972.
- Clasen, Claus-Peter: *The Anabaptists in South and Central Germany, Switzerland and Austria, Goshen/Indiana 1978*.

Abb. von Seite 1 und 6 aus: Hans Guderian, *Die Täufer in Augsburg*. W. Ludwig Verlag Pfaffenhofen. Abdruck mit freundlicher Genehmigung.

## **Das Protestantenpatent 1861 und die Rechtsstellung der Baptisten in Österreich**

Aufgrund seiner einzigartigen Geschichte als dem deutschen Kulturkreis angehörendes Land, das jedoch jahrhundertlang von einer römisch-katholischen Monarchie regiert wurde, war der Weg Österreichs über religiöse Toleranz bis hin zur Freiheit des Glaubens und der religiösen Versammlung lang und bisweilen schwierig. Obwohl die Reformation des 16. Jahrhunderts das Land ergriff und folglich eine große Anzahl der Bevölkerung, vorwiegend aus dem Adel, zum lutherischen Protestantismus sowie einige zum Täuferturn übergetreten waren, sorgte die absolutistische staatskirchliche Politik der Habsburger dafür, daß bis zum Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges Österreich wieder katholisiert und die römisch-katholische Kirche als einzig offiziell anerkannte Staatskirche wieder eingesetzt wurde. In den folgenden Jahrhunderten kämpften Protestanten um ihr Recht, ihren Glauben öffentlich ausüben zu dürfen und um Anerkennung neben der römischen Kirche. Weil sie jedoch verhältnismäßig spät in Erscheinung getreten und immer zahlenmäßig schwach geblieben sind, haben Baptisten bis heute noch nicht dieselbe Rechtsstellung erlangt wie etwa die evangelischen Kirchen.

Das Protestantenpatent vom 9. April 1861 stellt zweifellos einen Meilenstein in der Geschichte des Protestantismus in Österreich dar und wurde daher die magna charta der österreichischen Protestanten genannt.<sup>1</sup> Die große Bedeutung dieses Gesetzes liegt darin, daß es den evangelisch-lutherischen und evangelisch-reformierten Kirchen eine rechtliche Grundlage gewährte, wie sie nur die römisch-katholische bisher gehabt hatte. Die unlängst begangene 125. Jahresfeier des Protestantenpatents gibt österreichischen Baptisten den Anlaß, sich auf ihre Geschichte als Gemeinde zur damaligen Zeit sowie die Reaktion ihrer Väter auf die Gesetzgebung zu besinnen, die von anderen Protestanten mit großer Begeisterung begrüßt wurde. Darüber hinaus ruft sie der Anlaß dazu auf, über ihr Verhältnis zum Staat nachzudenken. Im folgenden werden die Ereignisse um die Erlassung des Protestantenpatents 1861 sowie

dessen Auswirkungen auf das religiöse Klima in Österreich dargestellt. Von diesem einen Ereignis der Toleranzgeschichte ausgehend, wird die Entwicklung des Rechtsstatus der österreichischen Baptisten kurz skizziert, um dann schließlich einige Beobachtungen zur heutigen Situation zu machen.

### **Das Protestantenpatent 1861 und dessen Bedeutung für die frühbaptistische Bewegung in Österreich**

Das Protestantenpatent nimmt eine bezeichnende Stellung im Übergang von einer absolutistischen zu einer konstitutionalistischen Kirchenpolitik ein.<sup>2</sup> 1781, genau 80 Jahre zuvor, wurde den Anhängern der augsburgischen (A. B.) und helvetischen (H. B.) Bekenntnisse sowie den nichtunierten Griechisch-Orthodoxen das Recht auf private Religionsausübung zuerkannt. Diese wurden jedoch nicht insgesamt als Kirchen anerkannt und mußten z. B. die sog. Stolgebühren, d. h. die Gebühren für die Durchführung von Taufen, Eheschließungen und Begräbnissen, an den katholischen Ortspfarrer abliefern.<sup>3</sup> Demzufolge genossen Protestanten offizielle Duldung, und ihre Existenz wurde vom Staat zur Kenntnis genommen, von einer Gleichstellung mit den Katholiken konnte aber noch keine Rede sein. Diese neue Toleranz wird als konkretes Ergebnis des Josephinismus verstanden, d. h. die aufgeklärte Staatspolitik des Kaisers Joseph II., der auch die Kirchenpolitik säkularen politischen Interessen unterzuordnen bereit war.<sup>4</sup> Wiewohl das reaktionäre Klima des frühen 19. Jahrhunderts die Vorzugsstellung der römisch-katholischen Kirche zunächst sicherte, war es nur eine Frage der Zeit, bis die Flut des politischen Liberalismus die österreichungarische Monarchie einholte und sich auf die Kirchenpolitik auswirkte. Bald nach der Krönung zum Kaiser verfügte Franz Joseph die Freiheit des Glaubens und der religiösen Versammlung.<sup>5</sup> Indessen hatten sich die Protestanten bereits daran gemacht, eine Kirchenverfassung zu entwerfen sowie weitere Schritte zur Erlangung der Gleichberechtigung mit den Katholiken zu planen.<sup>6</sup> Diese Hoffnung schien allerdings momentan zu entschwinden, als der Kaiser ein neues Konkordat mit der Kurie 1855 unterschrieb. Insbesondere übergab das Abkommen die Auf-

sicht über die Pflichtschulen in die Hände der römischen Bischöfe in Österreich.<sup>7</sup>

Nichtsdestoweniger gelang es dem freiheitlich und demokratisch gesinnten Bürgertum, das Kultus- und Unterrichtsministerium dazu zu bewegen, eine eigene evangelische Abteilung einzurichten und schließlich einen Gesetzesentwurf anzunehmen, der in Anlehnung an eine ähnliche Gesetzgebung konzipiert wurde, welche die Vorzugsstellung der katholischen Kirche in Ungarn abgebaut hatte. Obwohl sie nicht alle Erwartungen erfüllten, schufen die 25 Absätze des Protestantenpatents eine Rechtsstruktur, von der aus die Kirchen A. B. und H. B. unbehindert handeln und eine Rolle in öffentlichen Angelegenheiten spielen konnten.

Der erste Absatz spricht den Evangelischen das Recht zu, ihre Angelegenheiten selbständig zu verwalten. Wichtig für die Geschichte des Baptismus in Österreich ist der zweite Absatz, welcher das Recht auf Gebrauch von evangelisch-theologischen Büchern im allgemeinen und der protestantischen Bibel gewährleistet. Das Gesetz sieht die Neustrukturierung der lutherischen und reformierten Kirchen auf vier Verwaltungsebenen vor, wobei die Wahl des höchsten Vertreters, des Superintendenten, vom Kaiser bestätigt werden muß.<sup>8</sup> Ebenso bedürfen kirchengesetzliche Beschlüsse der Generalsynode kaiserlicher Bestätigung.<sup>9</sup> Unter ähnlichen Bedingungen konnten Ausländer – hier werden Bürger der bundesdeutschen Staaten besonders erwähnt – für den Kirchen- und Schuldienst berufen werden.<sup>10</sup> Weitere Absätze sehen finanzielle Begünstigungen vor, indem die evangelischen Kirchen die Stolgebühren behalten dürfen und ihnen Zuschüsse vom Staatsschatz versprochen werden.<sup>11</sup> Schließlich erhalten sie auch das Recht, Eigentum zu besitzen, sowie Vereine zur Förderung besonderer Zwecke zu bilden.<sup>12</sup> Somit wird ihre Rechtsstellung als Körperschaften auch anerkannt.

Diese Gesetzgebung, welche die rechtliche Gleichstellung von Katholiken und Evangelischen vollzog, findet ihre primäre, nachhaltige Bedeutung darin, daß mit ihr die verfassungsmäßige Unterscheidung zwischen staatlich anerkannten und nicht anerkannten Religionsgemeinschaften de facto errichtet wurde.<sup>13</sup> Diese Unterscheidung sollte später durch eine eigene Gesetzgebung schärfer de-

finiert werden, welche die Voraussetzungen zur staatlichen Anerkennung festlegte.<sup>14</sup> Andere, offengebliebene Fragen, wie z. B. die Regelung der religiösen Erziehung von Kindern, deren Eltern unterschiedlichen Konfessionen angehören, wurden in Gesetzen der folgenden zwei Jahrzehnte behandelt.<sup>15</sup> Zur Zeit als das Protestantenpatent erlassen wurde, bestand der österreichische Baptismus aus einem kleinen Hauskreis, welcher sich in Wien hinter verschlossenen Türen versammelte. Diese Schar hatte sich um zwei Handwerker gesammelt, die nach dem Großbrand in Hamburg 1842 beim Wiederaufbau mitgewirkt hatten und in der von J. G. Oncken gegründeten Gemeinde zum Glauben an Christus gekommen waren.<sup>16</sup> Im Missionsblatt von Dezember 1861, einige Monate nachdem das Protestantenpatent in Kraft getreten war, berichtete ein Mitglied der jungen Wiener Gemeinde folgendermaßen über ihre Situation:

*Wir versammeln uns noch in kleinen Kreisen, um das Wort zu betrachten und zu beten, können aber nur solche Personen zulassen, von denen wir wissen, daß sie keine Verräther sind, und zwar höchstens 5 bis 6 Personen; denn es herrscht die alte Strenge noch. Man macht sich im Ausland ganz falsche Begriffe von der Gewissensfreiheit in Österreich. Das, was die Protestanten bekommen haben, kommt nicht dem Evangelium überhaupt, sondern nur den Staatskirchen zu gut.*<sup>17</sup>

Dieser Auszug kennzeichnet die ängstliche Stimmung der damaligen Zeit. Während Protestanten nur 80 Jahre zuvor ihr Schattendasein verlassen hatten, gab es immer noch keine Sicherheit für Religionsgemeinschaften, die abseits des Gesetzes bestanden. Hausdurchsuchungen, die in der Beschlagnahme von Bibeln und der Festnahme aller Anwesenden gipfelten, waren in den 50er Jahren des 19. Jahrhunderts nicht ungewöhnlich gewesen.<sup>18</sup> Die Behörden hatten sogar den evangelischen Superintendenten damit beauftragt, Kinder aus Baptistenfamilien unter Zwang zu taufen.<sup>19</sup>

Die Skepsis, mit der Baptisten die Nachricht vom Protestantenpatent vernahmen, wird in folgendem Kommentar aus dem Missionsblatt desselben Jahres wiederspiegelt:

*In Österreich hat der Kaiser bekanntlich in neuester Zeit ein Gesetz erlassen, durch welches den Protestanten im ganzen Reiche*

*Gleichstellung mit den Katholiken vor dem Gesetz, Zutritt zu allen öffentlichen Ämtern und freie Ausübung ihres Gottesdienstes zugesichert wird. Indessen stellt sich nun heraus, wie auch von vornherein zu vermuthen war, daß die wirkliche Einführung dieses Gesetzes ins Leben von zwei Bedingungen abhängt: 1) daß die Protestanten diese ihnen ertheilten Freiheiten mit aller Energie gegen die katholische Priesterschaft und die Willkür der Unterbeamten behaupten, 2) daß die gegenwärtige freisinnige Richtung der Regierung fortbestehe und sich befestige – beides sehr fragliche Punkte.*<sup>20</sup>

Weiter beschreibt der Berichtersteller, wie der Erzherzog von Tirol die Landesregierung dazu bewegte, durch eine eigene Gesetzgebung das Protestantenpatent außer Kraft zu setzen.

Es liegt auf der Hand, daß es den baptistischen Zeitgenossen damals noch nicht klar war, welche Fraktion, die sich um die Gunst der k. und k. Regierung warb, d. h. die liberalprotestantische oder die reaktionär-katholische, ihre politischen Ziele schließlich verwirklichen würde. Das Hauptinteresse der Baptisten an der Auseinandersetzung konzentrierte sich auf deren prinzipiell-ideologische Seite: Die Erlangung größerer Freiheiten im protestantischen Lager verstand man als Signal, welches großzügigerer Toleranz gegenüber Nichtkatholiken im allgemeinen vorausgehen sollte. Diese Hoffnung bringt A. Baumgartner in einem im Missionsblatt von 1863 veröffentlichten Brief zum Ausdruck. Mitten in Verfolgung durch die Zivilbehörde wird die Aussicht auf Versammlungsfreiheit und Vereinsgründungsrecht willkommen geheißen:

*Ein Strahl von Hoffnung zu einer künftigen größeren Freiheit des religiösen Bekenntnisses in Österreich leuchtet daraus hervor, daß die österreichische Regierung entschlossen sein soll, dem wahrscheinlich im Oktober (1863) zu eröffnenden Reichsrath ein Gesetz über das Vereins- und Versammlungsrecht vorzulegen.*<sup>21</sup>

Aus dem weiteren Verlauf der Ereignisse wissen wir, daß ein solches Gesetz damals nicht vorgelegt wurde. Interessanterweise, als ein solches Gesetz über Vereinsgründung endlich 1867 erlassen wurde, wurden Religionsgemeinschaften expressis verbis von dessen Anwendung ausgeschlossen. Durch die ab-

sichtliche Ausschließung ist ein Dilemma entstanden, welches nicht anerkannte Religionsgemeinschaften bis heute plagt.<sup>22</sup> Darauf werden wir weiter unten noch zu sprechen kommen.

Die durch die Gesetzgebung von 1861 erweckten Hoffnungen der Baptisten wurden jedoch nicht völlig zunichte gemacht. Die Bibelkolporture der British and Foreign Bible Society aus London waren dem heranwachsenden Baptismus in Österreich vom Anfang an eine Stärkung sowie, zumindest indirekt, Träger für die Verbreitung des neuen Glaubens. Die Bestimmungen des zweiten Absatzes des Protestantenpatentes kamen den Kolporturen in ihrer Arbeit, der Versorgung von Familien mit protestantischen Bibeln, zugute. Wogegen in den 50er Jahren die „Agenten“ von Österreich hatten fliehen müssen, genossen sie nunmehr die Unterstützung und den Schutz des Oberkirchenrates A. B. In einem im Missionsblatt von 1865 wiederveröffentlichten Bericht der British and Foreign Bible Society wird diese neue Entwicklung begrüßt:

*Man muß nicht denken, daß alle Schwierigkeiten (scil. mit dem Bibelverbreitungsplan) beseitigt sind, aber angesichts der freisinnigen Grundsätze, welche die österreichische Regierung ausgesprochen hat, und bei dem Fortschritt, den das große Reich unter den Segnungen einer constitutionellen Verwaltung offenbar gemacht hat, darf man wohl die Hoffnung nähren, daß eine bessere Gesinnung gegen die Freunde der Bibelverbreitung jetzt überwiegen wird und daß die Heilige Schrift nicht wieder, trotz der Landesgesetze und zum Erstaunen der Christenheit, aus dem Lande verbannt werden wird. Es ist kein kleiner Vortheil, daß wir uns der Mitwirkung des Oberkirchenraths zu erfreuen haben, welcher endlich seiner Theilnahme an unserem Werk Ausdruck gegeben hat.*<sup>23</sup>

Trotz der schlechten Erfahrungen, die der freikirchliche Protestantismus in Österreich in den 50er Jahren gemacht hatte, geht aus diesem Bericht eine optimistische Stimmung hervor. Es fällt besonders auf, daß der bisherige Fortschritt der freiheitlich gesinnten Regierung gelobt und als Vorbote besserer Zeiten aufgefaßt wird. Wir stellen fest, daß dieser Optimismus am Platz war, denn in den folgenden Jahrzehnten erschienen zunehmend liberalere Gesetzgebungen, welche den

Weg zur echten Religionsfreiheit bereiteten.

## Die rechtliche Entwicklung nach 1861

Es ist sicher kein Zufall, daß die liberalisierenden Religionsgesetze just zu der Zeit in Österreich eingeführt wurden, als die Kurie sich um die Verbreitung des Ultramontanismus unter jene konstitutionelle Monarchien am europäischen Kontinent bemüht war, welche sich gegen Fremdbestimmung durch römisch-katholische Bischöfe und päpstliche Legate wehrten. Auf diesem historischen Hintergrund ist es keine Übertreibung zu sagen, daß die Auseinandersetzungen um das erste Vatikanische Konzil, wiewohl sie im Königreich Preußen und in den deutschen Staaten eine heftigere Reaktion hervorriefen, auch in Österreich dazu dienten, die Einführung echter Religions- und Gewissensfreiheit und die Abschaffung des staatskirchlichen Systems zu beschleunigen, das im Kaiserreich Österreich-Ungarn so lange Zeit bestanden hatte. Ein Höhepunkt dieser Entwicklung war das Staatsgrundgesetz 1867, das jedem österreichischen Bürger Religionsausübungs- und Bekenntnisfreiheit verlieh, obwohl nach wie vor nur die staatlich anerkannten Kirchen das Recht auf öffentliche Religionsausübung und Versammlung besaßen und als eigenständige Rechtspersönlichkeiten galten.<sup>24</sup> Nicht anerkannte Religionsgemeinschaften durften sich nur privat versammeln, und zwar nur, wenn ihre Religionsübung weder rechtswidrig noch sittenverletzend war.<sup>25</sup> Diese Ungleichheit wurde durch den Artikel 63 des Friedensvertrages von St. Germain am Ende des Ersten Weltkrieges zum Teil aufgehoben. Diese Gesetzesbestimmung erstreckte die öffentliche Religionsausübung auf die nicht anerkannten Gemeinschaften.

Um diese Zeit wurde der Versuch gemacht, gemäß den Bedingungen des Anerkennungsgesetzes 1874 staatliche Anerkennung zu erlangen.<sup>26</sup> Vertreter der Baptistengemeinden in Wien, Prag und Brünn reichten 1906 beim Kultusministerium ein Gesuch um Anerkennung ein. Erst drei Jahre später kam die Ablehnung mit der Begründung zurück, daß die Baptistenprediger den im Gesetz festgelegten bildungsmäßigen Voraussetzungen nicht entsprachen. Folgende Versuche, gegen die-

sen Entscheidung Berufung einzulegen, scheiterten an rechtlichen Formfehlern, und schließlich gab man 1915 die Sache völlig auf.<sup>27</sup> Ebenso erfolglos blieb ein zweites Bemühen um staatliche Anerkennung während der Ersten Republik (1918-1938). Mit der Gründung der Zweiten Republik nach der Fremdbesatzung Österreichs 1955 wurde eine neue Epoche hinsichtlich der Beziehungen zwischen Kirche und Staat eingeleitet. Staatliche Anerkennung wurde implizit neu definiert, so daß seither Kirchen mit diesem Status völlige Autonomie in der Regelung innerer Angelegenheiten und die Stellung als Körperschaft des öffentlichen Rechtes genießen. Im wesentlichen bedeutet das, daß die begrenzten Möglichkeiten des Staates zur Einflußnahme auf kircheninterne Angelegenheiten, wie sie z. B. in den Gesetzgebungen des späten 19. Jahrhunderts vorgesehen waren, praktisch nicht mehr bestehen. Durch diese neue Gesetzeslage angespornt, ersuchte 1966 der seit 1953 vom deutschen Bund unabhängige Bund der Baptistengemeinden in Österreich erneut um Anerkennung. Diesmal jedoch stellte der Bund selbst das Anerkenntnisverfahren ein, denn das Risiko staatlicher Eingriffe wurde als zu groß eingeschätzt.<sup>28</sup>

## Die Rechtsstellung der Baptistengemeinden in Österreich heute

Die neun Baptistengemeinden des österreichischen Bundes befinden sich heute in einer rechtlich ungeklärten Lage. Sie haben weder als einzelne Gemeinde noch bundesweit eine umfassende rechtliche Vertretung an sich; einzelne Angelegenheiten insbesondere finanzieller Art, wie etwa der Erwerb von Liegenschaften, werden durch einen Hilfsverein verwaltet. Diese Rechtspersönlichkeit genießt das Gemeinnützigkeitsrecht und dementsprechend Steuerfreiheit. Diese Freiheit könnte jedoch plötzlich verlorengehen, sollten die Finanzbehörden zur Ansicht gelangen, daß der Hilfsverein hauptsächlich im Interesse der österreichischen Baptisten besteht. Angesichts der Absicht der jetzigen Regierung, steuerliche Begünstigungen einzuschränken, ist diese Möglichkeit nicht zu weit hergeholt. Darüber hinaus sind die einzelnen Gemeinden nach wie vor keine

Rechtspersonen. Zumindest theoretisch fehlt ihnen die Rechtsgrundlage, Pastoren oder anderes Personal anzustellen. Es bleibt inzwischen eine umstrittene Frage der österreichischen Gesetzesauslegung, ob unter dem bestehenden Vereinsgesetz eine Religionsgemeinschaft sich als Verein im allgemeinen Sinn konstituieren darf und somit Status als Rechtspersönlichkeit erlangen kann.<sup>29</sup> Nur dadurch, daß die Behörde bei der Praxis ein Auge zugeedrückt hat, haben bisher Pastoren von ihren Gemeinden angestellt werden können.

Weil Bestrebungen der jüngsten Zeit, ein eigenes Freikirchengesetz zu schaffen und somit die Notwendigkeit staatlicher Anerkennung abzuschaffen, mehr oder minder aussichtslos geblieben sind, überlegt sich der Bund der Baptisten, das Anerkennungsverfahren gemäß dem Gesetz aus dem Jahr 1874 wieder in Gang zu bringen. Außer der römisch-katholischen und der evangelischen Kirche A. B. und H. B. haben inzwischen verschiedene andere Gemeinschaften, wie die Sieben-Tages-Adventisten, die Mormonen und die Buddhistische Religionsgesellschaft, die staatliche Anerkennung erhalten und genießen gewisse Vorteile, von denen Baptisten ausgeschlossen bleiben.

Unter welchen Bedingungen könnte der Bund der Baptisten in Österreich staatliche Anerkennung erlangen? Erstens müßte er gewisse Voraussetzungen hinsichtlich der äußeren Organisation erfüllen, wie z. B. eine Verfassung entwerfen, Mitgliedschaft rechtlich definieren, sich auf eine rechtmäßige Bezeichnung einigen und den personalen und finanziellen Bestand wenigstens einer Gemeinde nachweisen. Zudem wäre ein Glaubensbekenntnis vorzulegen, wobei die seit 1977 auch von anderen deutschsprachigen Gemeinden verwendete „Rechenschaft vom Glauben“ hierfür in Frage käme. Manche Schwierigkeiten bereiten die Bestimmungen über die Anstellung von Pastoren bzw. Vertretern, denn das gegenwärtige Anerkennungs-gesetz bestimmt, daß alle kirchlichen Funktionäre die österreichische Staatsbürgerschaft und die Reifepföpfung haben müssen. Wenn man andererseits betrachtet, wie viele Ausnahmen von dieser Vorschrift für die römisch-katholische Kirche gemacht worden sind, besteht alle Aussicht darauf,

daß der Staat auf deren strenge Geltung für Baptisten nicht bestehen würde.

Staatliche Anerkennung würde andererseits österreichischen Baptisten manche Vorteile bieten, besonders im Blick auf ihre missionarische Aufgabe. Baptistengemeinden wären von der Einkommensteuer befreit, eine nicht unwesentliche Überlegung in einer Zeit zunehmender finanzieller Knappheit. Pastoren und Seminaristen müßten keinen Präsenzdienst leisten. Die Seelsorge in Strafvollzugsanstalten und im Bereich des Bundesheeres wäre gesetzlich gewährleistet. Das geistliche Amtsgeheimnis wäre vor Gericht geschützt. Jede Gemeinde würde größere Freiheit im öffentlichen Wirken genießen, insofern ihnen der Zugang zu öffentlichen Versammlungsräumen und die Teilnahme an der Gestaltung religiöser Rundfunksendungen ermöglicht würde.<sup>30</sup>

Der Baptismus in Österreich hat seit dem 19. Jahrhundert, als kleine Hauskreise sich aus Angst vor Belästigung oder sogar Verfolgung behördlicherseits heimlich versammelten, gewiß Fortschritte gemacht, u. a. auch hinsichtlich dessen Rechtsstellung. Obwohl das Protestantenpatent 1861 österreichische Baptisten nur insofern unmittelbar berührte, daß diese Bibeln und andere protestantische religiöse Schriften besitzen durften, diente es auch als Hinweis auf die Richtung, die die freiheitlich gesinnte Spätmonarchie in folgenden Jahren einschlagen würde. Seither ist der Weg der Baptisten auf das Ziel hin, uneingeschränkt in der Öffentlichkeit wirken zu dürfen, lang und bisweilen schwierig gewesen, wobei das Ziel noch immer nicht verwirklicht ist. Kommende Jahre werden zeigen, ob die Baptisten in Österreich einen gesellschaftlichen Standort erreichen werden, welcher auf den Gesetzen und Verfassung des Landes gegründet ist.

## Anmerkungen

- 1 A. Wandruszka und P. Urbanitsch, Die Habsburgmonarchie 1848–1918 Bd. 4: Die Konfessionen, Wien 1985, S. 555.
- 2 Wandruszka und Urbanitsch, S. 555.
- 3 G. Mecenseffy, Geschichte des Protestantismus in Österreich, Graz – Köln 1956, S. 210.
- 4 H. Pree, Österreichisches Staatskirchenrecht, Wien 1984, S. 6f.
- 5 7. 3. 1849; Mecenseffy, S. 213.
- 6 W. Kühnert, Unsere Kirche im Wandel der Zeiten: Die Evangelische Kirche in Österreich, Göttingen – Zürich 1962, S. 81.

- 7 Pree, S. 8.  
 8 Das Protestantenpatent 1861, § 7.  
 9 § 9.  
 10 § 11.  
 11 §§ 13 und 20.  
 12 §§ 18 und 23.  
 13 Pree, S. 8.  
 14 Das Anerkennungsgesetz 1874; Pree, S. 9.  
 15 Pree, S. 9.  
 16 G. Rabenau, *Österreichischer Baptismus, Abschlußarbeit am Theologischen Seminar, Hamburg 1981, S. 30.*  
 17 Missionsblatt der Gemeinde getaufter Christen 19 (1861) S. 187.  
 18 R. Donat, *Wie das Werk begann, Kassel 1958, S. 425–428.*  
 19 Missionsblatt 18 (1860) S. 68.  
 20 Missionsblatt 19 (1861) S. 132.  
 21 Missionsblatt 21 (1863) S. 168.  
 22 Pree, S. 132  
 23 Missionsblatt 23 (1865) S. 29f.  
 24 Staatsgrundgesetz 1867, Artikel 14 und 15.  
 25 Art. 16  
 26 Das Anerkennungsgesetz 1874.  
 27 Rabenau, S. 89f.  
 28 Rabenau, S. 90.  
 29 Cf. Pree, 132f.; R. Höslinger, „Die Rechtsstellung der Sekten in Österreich“, *Österreichische Juristen-Zeitung* 3 (1948) 220; und Rieger – Sagburg – Schirma, „Religionsgemeinschaften, kleinere“, *Rechtslexikon, Wien 1970, S. 22f.*  
 30 Eine Aufstellung der Vorrechte, die staatlich anerkannten Kirchen zugewährt werden, findet sich bei H. Klecatsky, „Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Republik Österreich“, *Handbuch des katholischen Kirchenrechts, 1983, S. 1091–15.*

Dr. Robert Phillip Schlarb  
 Rennbahnstr. 115  
 2000 Hamburg 74

## Das neutestamentliche Verständnis des Glaubens

*Vorbemerkung: Das Referat ist ein Beitrag für die Konsultationen zwischen den lutherischen und baptistischen Weltbünden. Die erste Gesprächsrunde im November 1986 befaßte sich mit der Thematik „Autorität in der Kirche“, die zweite im November 1987 mit „Glaube und Taufe“. Dem Referat kam zugute, daß in den letzten Jahren mehrere umfangreiche Artikel für größere Nachschlagwerke samt deren Vorarbeiten entstanden. Das Glaubensverständnis ist zweifellos einer der entscheidenden Punkte des lutherisch-baptistischen Dialogs.*

## I. Einleitung

Glaube ist zu einem umfassenden Ausdruck für das Wesen des Christentums geworden, fast synonym mit Christenheit oder christlicher Religion.<sup>1</sup> Diese Begriffsverwendung gibt eine gewisse Wahrheit wieder, insofern Glaube ein spezifisch, wenn auch nicht einzigartig christlicher Ausdruck ist. Wir treffen ihn auch in anderen Religionen an, aber bei weitem nicht in so ausgesprochenem Maße. Sogar Israels religiöses Selbstverständnis, das Alte Testament eingeschlossen, wird normalerweise nicht als Glaube definiert. Es besteht also Grund für die Identifizierung von Christenheit und christlichem Glauben.<sup>2</sup> Allerdings ist Glaube im Laufe der Geschichte ein sehr breiter, undifferenzierter Ausdruck geworden, zumindest für viele. Darüber hinaus sollten wir nicht übersehen, daß in der volkstümlichen Meinung Glaube noch weniger Klarheit und Bedeutung hat. Viele Leute verstehen darunter einfach etwas, was man nicht mit Gewißheit weiß.

In der Geschichte der christlichen Theologie beobachten wir eine Reihe von Definitionen und Erklärungen, die sich mit bestimmten Problemen beschäftigen, welche im Laufe der Zeit aufkamen, darunter: Glaube und Werke, Glaube und Liebe, Glaube und Erkenntnis, Glaube als menschliche Antwort und als geistliche Gabe, die objektiven und subjektiven Gesichtspunkte des Glaubens, der Glaube als eine Angelegenheit des Verstandes bzw. des Herzens usw. Alle diese Diskussionen finden ihren Niederschlag nicht nur in theologischen Erklärungen und Formulierungen, sondern auch in der volkstümlichen Frömmigkeit, wie sie z.B. durch Lieder beeinflußt wird. Es ist nicht leicht, daß man sich über seine eigenen Voraussetzungen bewußt und im klaren ist, wenn wir versuchen auszudrücken, was wir mit Glaube meinen, und mehr noch, was wir dabei ausgeschlossen wissen möchten. Dies macht die Kommunikation schwierig und ebenfalls die Beschreibung dessen, was wir in der Bibel finden. Es ist daher wichtig, daß jede solche Beschreibung transparent wird, und zwar nicht nur in ihren Ergebnissen, sondern auch in ihrer Methodologie.

## II. Theologie-geschichtliche Beobachtungen

Dieser Aufsatz kann sich nicht mit der gan-

zen Entwicklungsgeschichte des Begriffs Glaube in der Theologiegeschichte befassen. Einige wenige, wichtige Gesichtspunkte sollen jedoch aufgegriffen werden, um größere Klarheit zu erzielen:

1. Von überragender Bedeutung wurde Augustins Einfluß auf das westliche Verständnis von *fides* bzw. *credere*.<sup>3</sup> Für Augustin ist *fides* eine Frage der Erkenntnislehre. Er sagt, daß auf dem Gebiet der Geschichte *fides/credere* von nicht geringerem Wert sei als *ratio/intelligere*. Denn im Gebiet der Geschichte müssen wir uns auf Zeugen verlassen (Augustins Argument richtet sich gegen die Manichäer). Der Glaube basiert deshalb auf *auctoritas*, und zwar der *auctoritas ecclesiae*. Die Autorität der Kirche ruft nach Glauben und befähigt das Denkvermögen, die Vernunft des Menschen. Der Glaube führt zur *ratio* und zur *visio*.<sup>4</sup> In diesem Sinne wird *fides* verstanden als *fides historica* und als *fides catholica*.<sup>5</sup> Augustin unterscheidet freilich zwischen dem Inhalt und dem Akt des Glaubens (*fides quae/qua creditur*).<sup>6</sup> Der Akt des Glaubens ist das demütige Verlangen und Gebet zu empfangen, was Gott zu geben versprochen hat.<sup>7</sup> Gottes *vocatio* geht unserer Antwort voraus.<sup>8</sup> Diese *vocatio* geht zusammen mit der *inspiratio fidei*, welche den Willen des Menschen bewegt.<sup>9</sup> Der Akt des Glaubens ist *initium salutis*, der Anfang des Heils.<sup>10</sup> Der Glaube wächst auf zusammen mit Liebe und Hoffnung. Insbesondere der Gesichtspunkt der *caritas* darf nicht unterschätzt werden. Nur der Zusammenhang zwischen Glaube und Liebe gibt eine Antwort auf das Problem der Werke.<sup>11</sup>

Die Aspekte der *fides catholica* und des demütigen Verlangens nach Gottes Gaben wurden durch das Mittelalter hindurch weiter fortgeführt.<sup>12</sup> Der Glaube ist primär die *fides ecclesiae*. Der Glaubende respektiert die Autorität der Kirche in demütigem Gehorsam. Er empfängt die göttliche Gnade, welche sein Leben reinigt und bereichert. Die Wahrheit des Glaubens wurde ebenfalls gegen die Anfragen der aristotelischen Philosophie verteidigt, indem man auf seinen übernatürlichen Charakter hinwies. Glaube ist ein eingegossener *habitus*, eine Erleuchtung des menschlichen Verstehens. Die *fides infusa* wird von der *fides acquisita* unterschieden, d. h. von der Wahrheitsüberzeugung, die man durch

natürliche Mittel verlangen kann. Die *fides infusa* arbeitet in Richtung auf eine Formation der menschlichen Seele, eine Gestaltung der menschlichen Seele in Liebe (*fides caritate formata*).<sup>13</sup>

Das römisch-katholische Glaubensverständnis wurde weiter ausgebaut und definiert durch die Konzile von Trient und das Vatikanum I.<sup>14</sup> Das Konzil von Trient behandelt die Glaubensfrage im Zusammenhang der Rechtfertigung (Sessio VI, Denzinger 792 a. 843). Glaube bedeutet, das als wahr anzuerkennen, was göttlich offenbart und verheißen ist (D 798); und Glaube ist der Anfang des menschlichen Heils, das Fundament und die Wurzel der Rechtfertigung (D 801). Diese Aussagen richten sich vor allen Dingen gegen den sog. Fiducialglauben,<sup>15</sup> den die Reformatoren lehrten. Melancthons Definition „Der Glaube ist also nichts anderes als das Vertrauen auf das göttliche Erbarmen“ (Loci 168) findet sich wörtlich wieder, natürlich zurückgewiesen, in Kanon 12 (D 822).

Das erste Vatikanische Konzil behandelt den Glauben in einem anderen Sachzusammenhang, nämlich in seiner Beziehung zur Vernunft (Sessio III, D 1781-1820) und definiert ihn in Kap. 3 (D 1789): „Diesen Glauben aber, welcher der Anfang des menschlichen Heils ist, bekennet die katholische Kirche als eine übernatürliche Tugend, durch die wir auf Antrieb und Hilfe der Gnade Gottes glauben, daß das von ihm Offenbarte wahr ist, nicht wegen der den Dingen innewohnenden Wahrheit, die durch das natürliche Licht der Vernunft erkannt würde, sondern wegen der Autorität des sich offenbarenden Gottes selbst, der weder getäuscht werden noch täuschen kann.“<sup>16</sup>

Der Glaube ist also ein menschlicher Erkenntnisakt, der den Menschen über seine natürlichen Möglichkeiten hinausführt.<sup>17</sup>

2. Das Glaubensverständnis der Reformatoren bewegt sich um die Brennpunkte *fiducia*, *misericordia* und *promissio*.<sup>18</sup> Gottes Wort verlangt Glauben, nicht in erster Linie insofern es unser natürliches Erkenntnisvermögen übersteigt, sondern weil sein Wesen die Verheißung ist. In diesem Sinne ist Glaube Vertrauen auf Gott. Das Heil ist noch nicht manifest geworden, vielmehr ist es erhältlich nur durch den Glauben an die Verheißung (vgl. Hebr 11,1).<sup>19</sup> Der Glaube hat somit sei-

nen Ort strikt in der Soteriologie und nicht so sehr in der Erkenntnislehre,<sup>20</sup> noch genauer: in der Rechtfertigungslehre (vgl. *Confessio Augustana Apologie IV De iustificatione*).<sup>21</sup> So lesen wir in CA Apol. IV 53 ff.: „Wenn immer wir über den rechtfertigenden Glauben sprechen, kommen drei Dinge zusammen:

*Verheißung, eine gewisse Gnadenhaftigkeit und die Verdienste Christi. Die Verheißung wird durch den Glauben empfangen; die Gnadenhaftigkeit schließt unsere Verdienste aus und zeigt an, daß nur durch die Barmherzigkeit das Benefizium erlangt wird. Wenn immer wir Barmherzigkeit in der Schrift oder bei den Vätern finden, ist das so zu verstehen, daß dort der Glaube erforderlich ist, welcher die Verheißung der Barmherzigkeit annimmt. Und wiederum, wenn immer wir über den Glauben sprechen, meinen wir damit die verheißene Barmherzigkeit, denn der Glaube rechtfertigt oder heilt oder rettet nicht, insofern er ein Werk ist, das in sich selber Wert hätte, sondern nur indem er die verheißene Barmherzigkeit annimmt.“*

Luther nennt solch einen Glauben auch *fides apprehensiva* oder *amplectens*.<sup>22</sup>

Wir brauchen jetzt die weitere Entwicklung des Glaubensverständnisses im lutherischen und reformierten Denken nicht weiter zu verfolgen, insbesondere im Blick auf die Gesichtspunkte der *notitia* und *cognitio* in Calvins Theologie. Vielmehr scheint es so, daß das Grundverständnis im traditionellen lutherischen Protestantismus dasselbe geblieben ist, wenn man einmal einige mehr oder weniger vulgäre Abweichungen beiseite läßt. Eine Frage jedoch, die der Untersuchung wert ist, ist der mögliche Einfluß der Täufer auf das reformatorische Glaubensverständnis in Analogie zur Frage der Gläubigentaufe. Ohne Frage wurde dies zu einem wichtigen Diskussionspunkt und führte zur gegenseitigen Irritation. Für die Repräsentanten der Gläubigentaufe ist oft der Eindruck entstanden, daß im Zusammenhang mit der Säuglingstaufe die Realität und die Wichtigkeit des Glaubens minimalisiert wurden bis zu einer Art *punctum mathematicum* oder „bloßes Daß“ (Bultmann) oder zu einer nur noch postulierten Hypothese, isoliert von jeder aktuellen Erfahrung des Gläubigen. Anscheinend wurde dieselbe Grundüberzeugung, die zum Protest gegen den Katholizis-

mus führte, auch gegen das Täuferium wirksam, nämlich die Intention, jeden Mißbrauch im Sinne der Verfügbarkeit, Machbarkeit und Sichtbarkeit von Heil und Glaube auszuschalten. Diese Intentionen brachten natürlich die Frage der Praktikabilität mit sich.

Eine andere Frage von vitaler Wichtigkeit ist der prominente Platz, den die Verheißung im lutherischen Glaubensverständnis einnehmen konnte. Gewiß besteht eine enge Verbindung zwischen Verheißung und Wort,<sup>23</sup> aber ebenso zwischen Verheißung und Testament.<sup>24</sup> In Verbindung mit Hebr 11 betont Luther die Differenz zwischen den *res apparentes* und den *testimonia futurarum rerum*.<sup>25</sup> Gegenüber dem römisch-katholischen Sakramentalismus betont Luther den zukünftigen, eschatologischen Charakter der Gabe Gottes durch den Begriff Verheißung (auch zuweilen durch das Synonym *assertio*).<sup>26</sup> Nach Hans Dombois<sup>27</sup> wurde Luthers Denken durch die Sprache der Rechtskontrakte im späten Mittelalter beeinflusst. In diesem Sachzusammenhang bedeutet die Verheißung das Wort, das in einem Verbalvertrag gegeben wird, der eine Verpflichtung enthält, die in der Zukunft eingelöst werden soll. Der Empfänger „hat“ das Wort und nichts sonst für die Gegenwart. Ähnliche Gedanken sind auch bei Luthers Verwendung von Testament festzustellen.<sup>28</sup> Wir können hier nicht in Einzelheiten gehen, aber es erscheint mir wichtig zu beobachten, wie Luthers Glaubensverständnis beim Gebrauch von Verheißung geprägt ist durch (a) die allgemeinen Denkmuster und semantischen Überstrukturen seiner Zeit und (b) die antisakramentalistische Note im Gegensatz zu den römisch-katholischen Versuchen, das Göttliche jetzt in der Gegenwart verfügbar, sogar für die Manipulation, zu machen.

3. In den baptistischen Dokumenten finden wir nicht gerade häufig ausführliche Definitionen des Glaubens; vielmehr ist man am richtigen Ort des Glaubens interessiert. Ganz gewiß wird der Glaube als Angelegenheit der gesamten Person betrachtet. Glauben ist viel mehr als ein intellektuelles Fürwahrhalten. Das Herz muß mit dabei sein (in Analogie zur pietistischen Betonung „Das Herz macht den Theologen aus“). Glaube ist im wesentlichen Vertrauen und Hingabe, die Antwort des

Menschen auf Gottes Ruf im Sinne einer aktiven Liebesbeziehung zum Retter. Mehr Aufmerksamkeit wird dem Kontext des Glaubens gegeben.

Das erste *Glaubensbekenntnis und Verfassung der deutschen Baptisten von 1847*,<sup>29</sup> das insgesamt ziemlich calvinistisch in seiner Theologie ist, hat unter seinen 15 Artikeln keinen direkt über den Glauben (jedoch einen über die Heiligung). Natürlich dient die Wendung „Wir glauben...“ normalerweise zur Einführung der einzelnen Artikel. In diesem Sinne ist der lehrhafte Aspekt des Glaubens nicht unterbewertet. Aber der Glaube wird nicht sehr stark zu einem Objekt eigener Reflexion. Die wichtigsten Ausführungen enthält der Artikel über die „Bekehrung des Sünders durch das Wort Gottes“ (Art.7). Dieser Artikel beschreibt den *ordo salutis* mit den Stufen: Gottes Wort erweckt den Sünder aus seinem Sündenschlaf; der Mensch erkennt seine Schuld und bereut sie; er nimmt seine Zuflucht in Christus und „...empfängt, durch den Glauben an Ihn, die Vergebung seiner Sünden (Röm 3,24 f. 28; Apg 26, 17 f.) und das Zeugnis in seinem Herzen, daß er ein Kind Gottes und ein Erbe des ewigen Lebens ist (Röm 8,16 f., Gal 4,6; 1.Joh 5,10 f.). Diese große Umwandlung in dem Herzen und in der Erkenntnis des Sünders ist ausschließlich das Werk des Heiligen Geistes ... , der ... die Wiedergeburt des fleischlich gesinnten Sünders bewirkt...“ (Art. 7).

Traditionellerweise haben die Fragen der Wiedergeburt durch den Geist und der Frucht des Geistes (Heiligung) noch mehr Aufmerksamkeit gefunden als die Frage des Glaubens. Die Betonung liegt auf der gegenwärtigen Wirklichkeit des Heilhandelns Gottes. Aufgrund der menschlichen Natur erscheint diese Wirklichkeit in einer unvollständigen Weise; sie ist ein Zeichen der zukünftigen Vollendung. Und doch ist das Heil auch eine gegenwärtige Wirklichkeit. Es kommt zu uns durch das Wort und den Geist. Die Baptisten haben den Geist betont, aber sie haben ihn nie überbetont auf Kosten des Wortes. Im Sinne der alten Debatte über die Beziehung zwischen Wort und Geist würden die Baptisten mehr oder weniger der Linie Zwinglis folgen im Unterschied sowohl von Luther als auch auf der anderen Seite von den Spiritualisten. Diese Betonung der gegenwärtigen Wirklichkeit des Heils schließt eine

gewisse Verwandtschaft mit der katholischen Position ein, im Unterschied von der lutherischen Bevorzugung der zukünftigen Dimension (*promissio*). Allerdings haben die Baptisten immer jeden Sakramentalismus zurückgewiesen, der die Beziehung zu Gott unpersönlich, ungeistlich und mechanisch machen würde. Wiederum folgen sie Zwinglis bzw. Calvins Linie, hier im Unterschied sowohl von Luther als auch von den Katholiken.

Das neueste Glaubensbekenntnis, die „*Reichenschaft vom Glauben*“ 1977,<sup>30</sup> gemeinsam erarbeitet von allen vier deutschsprechenden Unionen, handelt vom Glauben im zweiten Teil (Das Leben unter der Gottesherrschaft) im dritten Artikel des ersten Unterabschnittes (Die Gemeinde Jesu Christi) unter der Überschrift „Glaube und Taufe“. Auch die vorigen Abschnitte sprechen selbstverständlich vom Glauben. Aber wiederum gewinnt das Heilswirken des Geistes mehr Aufmerksamkeit (z. B. I,2, letzter Abschnitt, I,3; I,4 zweiter Abschnitt, II/1,1 erster Abschnitt, II/1,2 zweiter Abschnitt). Der Artikel II/1,3 beginnt: „Gott bietet allen, die das Evangelium von Jesus Christus hören, darin seine Gnade an. In seinem Wort fordert er die Antwort des Glaubens. Gottes Geist befähigt den Menschen zu einer mündigen Entscheidung für Jesus Christus. Wer sich in Buße und Glauben zu Gott hinwendet, empfängt Vergebung seiner Schuld und ewiges Leben.“ Ein wenig später heißt es: „Deshalb taufen wir... nur solche Menschen, die die Taufe aufgrund ihres persönlichen Glaubens begehren und ihren Willen bekunden, mit Gottes Hilfe ein verbindliches Leben in der Nachfolge Jesu Christi zu führen.“ Somit gewinnt der Glaube seinen Ort und seinen Inhalt. Der Glaube darf nicht isoliert werden vom Evangelium, von Gnade und Geist, von der Umkehr, der Entscheidung, der Hinwendung zu Gott, von der Vergebung und der Jüngerschaft. Der Kontext bestimmt weithin den Inhalt. Der Glaube ist Antwort, Hingabe, gewirkt durch den Heiligen Geist.

### III. Die neutestamentlichen Texte: Hermeneutische Erwägungen

1. Die Wortfamilie *pistis/pisteuein* gehört zu den Charakteristika des Neuen Testaments. Das läßt sich schon statistisch aufzeigen. Jedes der beiden Wörter kommt ungefähr 250mal im Neuen Testament vor, die hebräi-

schen Äquivalente jeweils nur ungefähr 50mal im Alten Testament. Auch die Umwelt des Neuen Testaments kennt die Termini, sogar in einer religiösen Bedeutung. Aber wiederum, die Häufigkeit und die Dominanz im Neuen Testament ist außergewöhnlich und auffällig. Das Wort „Glaube“ gehört somit zum Kern des vorchristlichen Denkens und seiner Sprache. Anschließend war das

von Anfang an und durchgehend so der Fall. Warum das und in welcher Bedeutung? Welche Gründe begünstigten diese Entwicklung oder machten sie sogar notwendig? Können wir die eine Geschichte des Glaubens im frühen Christentum rekonstruieren?

Wenn wir uns die Verteilung der Wörter im Neuen Testament näher ansehen, so zeigt sich eine deutliche Disproportion.<sup>31</sup>

	Mt	Mk	Lk	Jh	Ac	Pl	R	K		G	E	P	K	Th		Ti		Ti	Pn	Hb	Ja	P		Jo	Ju	Ap	Total	Lxx
								1	2					1	2	1	2					1	2					
pisteuein	11	14	9	98	37	54	21	9	2	4	2	1		5	4	3	1	2		2	3	3		9	1		241	1 S
pistis	8	5	11	15	142	40	7	7	7	22	8	5	5	8	5	19	8	6	2	32	16	5	2	1	2	4	243	1 S
pistos	5		6	1	4	33		5	2	1	2		4	1	1	11	3	3		5		3		2		8	67	1 S
pistoun						1											1										1	17
apistein		2	2		1	2	1										1				1						8	16
apistia	1	3				5	4													2							11	(2)
apistos	1	1	2	1	1	16		11	3							1		1							1	23	3	

Wir beobachten sofort das geringe Vorkommen in den synoptischen Evangelien, den hohen Anteil des Verbs im Johannes-Evangelium, das vielfache Vorkommen in den paulinischen Briefen mit einer Prädominanz des Nomens und einer Konzentration auf bestimmte Briefe (Römer, Galater, vgl. auch 1. Tim, Jak und Hebräer). Selbst innerhalb dieser Briefe finden wir bestimmte Konzentrationen in Kapiteln und Abschnitten (wie z.B. Röm 1; 3; 4; Gal 2-3 und Hebr 11). Augenscheinlich gibt es Gelegenheiten, welche es notwendiger erscheinen lassen als andere, über den Glauben zu reden. Was sind die Faktoren, die die Sprache des Glaubens hervorrufen?

2. Diese Frage führt uns zum Problem der Semantik. Natürlich hat der Wortstamm *pist-* eine gewisse Grundbedeutung. Die Wurzel, so wie sie sich in *pistos* niederschlägt, bedeutet sowohl *vertrauensvoll* wie *vertrauenswürdig*.<sup>32</sup> Das Verb *pisteuein* greift gewöhnlich den ersten Aspekt auf (vertrauensvoll sein, Vertrauen haben): aber wir finden auch die transitive Bedeutung „jemandem betrauen“. Das Hauptwort *pistis* folgt zumeist ebenfalls dem ersten Aspekt, wobei es das Nomen actionis von *pisteuein* ist, d. h. „der Akt des Vertrauens“. Freilich kann *pistis* auch dem zweiten Aspekt folgen und bedeutet dann Treue. Wir müssen jedoch hinzufügen: Die Bedeutung eines Wortes wird nicht nur durch seinen überkommenen allgemeinen Inhalt bestimmt, sondern ebenso durch den gegenwärtigen Kontext. („Der Satz ist ebenso wichtig wie oder sogar

noch wichtiger als die Vokabel.“) Das sollten wir im Kopf behalten, damit wir nicht einen einzigen abstrakten Begriff von Glauben im Neuen Testament konstruieren und dabei alle die Konnotationen, Nuancen, logischen und theologischen Oppositionen und Intentionen übersehen, wenn die neutestamentlichen Autoren die Wortfamilie *pist-* verwenden. Das bedeutet nicht, daß wir jede Kontinuität bei der neutestamentlichen Verwendung dieses Wortes von vornherein verneinen; Glaube bleibt Glaube. Wichtiger jedoch ist herauszufinden, was mit im Spiel ist, wenn das Wort erscheint.

3. Die Forschungsgeschichte<sup>33</sup> gibt uns einige Warnungen gegen das Konstruieren von übergreifenden Glaubensbegriffen in der Bibel. Wir beobachten im allgemeinen ein ständiges Hin- und Herschwanken vom objektiven Element zum subjektiven und wieder zurück. E. Wißmann z. B. betonte das „Akzeptieren der Wahrheit“ (gegenüber „Vertrauen“).<sup>34</sup> Dasselbe tut vor kurzem D. Lührmann (*pistis* wird durch das, was geglaubt wird, bestimmt, nicht durch die Glaubenden). Er geht sogar noch weiter, indem er den theologischen Ort des Glaubens in der gesamten Bibel definiert: Glaube ist „die Vermittlung zwischen dem Bekenntnis zu Gott als dem Schöpfer der Welt und der unmittelbaren Erfahrung dieser Welt, die diesem Bekenntnis zu widersprechen scheint“.<sup>35</sup> Auf der anderen Seite versteht z. B. R. Bultmann den Glauben als eine Haltung bzw. Einstellung des Menschen, ein neues Selbstverständnis, indem der Mensch von Leistungen

und Selbststrum Abstand nimmt.<sup>36</sup> Bultmann folgt der Linie der religionsgeschichtlichen Schule, nach der Glaube die persönliche, private Frömmigkeit im Unterschied von dem national-öffentlichen Kult bezeichnet. Andere Forscher versuchten, das objektive und das subjektive Element miteinander zu verbinden. Für Adolf Schlatter hat der Glaube seine Basis in Gottes Heilshandeln und bedeutet die willentliche und aktive Teilnahme des Menschen an Gottes Handeln, beginnend mit Reue; sie führt zur Einigkeit mit Gott und heilt die inneren Spannungen des Menschen. Noch stärker betont E. Lohmeyer (für den paulinischen Glaubensbegriff) das objektive Element: Der Glaube hat zwei Gesichtspunkte, der eine ist die metaphysische Grundlegung (Gottes Offenbarung), der andere ist die historische Verwirklichung (die Erkenntnis und der Gehorsam des Glaubens). Andere Forscher wiederum haben versucht, zwischen einem hebräischen und griechischen Verständnis zu unterscheiden. Gut bekannt ist Martin Bubers Kontrastierung „zweier Glaubenswege“, und zwar des Vertrauens (hebräisch) mit dem Fürwahrhalten (griechisch). G. Hebert und T. F. Torrance, die sich ebenfalls auf den hebräischen Hintergrund beziehen, haben versucht, Glaube und Treue so miteinander zu verbinden, daß *pistis* von Gottes Treue spricht.<sup>37</sup>

Ich denke, wir sollten vorsichtig sein und nicht in irgendeinen Schematismus verfallen, indem wir zu früh und zu sehr a priori definieren, was Glaube bedeutet. Wir sollten vielmehr nach dem schauen, was impliziert ist, wenn das Wort verwendet wird, auf das Bedeutungspaket sozusagen. Wir werden deshalb so vorgehen, daß wir uns den wichtigsten Passagen und Wortfeldern im Neuen Testament zuwenden, wobei wir am besten so früh wie möglich in der neutestamentlichen Tradition einsetzen.

#### **IV. Die paulinische Mission und die vorpaulinische Tradition**

Christliche Mission hat zum Ziel, daß sie zum Glauben führen will. Der Glaube ist eins der unaufgebbaren Elemente der Mission.<sup>38</sup> Das lesen wir z. B. in dem grundlegenden Absatz 1. Kor 15,1 ff. Dort betont Paulus: (a) Das Evangelium wird verkündet und empfangen, die Menschen gewinnen ihren

Stand darin und werden durch es gerettet; all dieses kann zusammengefaßt werden in „anfangen zu glauben“ (ingressiver Aorist); (b) dieses Evangelium spricht von Christi Tod und Auferweckung.

Diese beiden Elemente erscheinen immer wieder. Was ist damit impliziert?

1. Die Aufgabe des Christentums, angefangen nach Ostern mit der Beauftragung der Apostel, besteht darin, die Völker in den Gehorsam des Glaubens zu führen (Röm 1,5; 15,18). Paulus kann diese Beauftragung sogar durch kultische Termini beschreiben (Phil 2,17 Opfer und Dienst eures Glaubens; Röm 15,16 Diener Christi, der das Evangelium Gottes versieht). Er kann ebenfalls über das Gewinnen und Erretten vieler sprechen, wegen des Evangeliums (1. Kor 9,19-23) oder darüber, daß man Diener ist, durch welchen andere zum Glauben kommen (1. Kor 3,5). In Röm 10,14 ff. verweist er auf eine „Kette“: Predigen – Hören – Glauben – Beten; der Glaube stammt aus dem Hören 10,17; dieses wiederum ist identisch mit „dem Evangelium-gehorsam“. In Gal 3,2-5 wird gesagt, daß die Gabe des Geistes aus dem Hören des Glaubens stammt. Der Aspekt der Errettung wird regelmäßig erwähnt (z. B. Röm 1,16; 1. Kor 1,21). Die Empfänger beginnen zu glauben (z. B. Röm 13,11; 1. Kor 15,11, Gal 2,16), sie gewinnen ihren Stand hier (z. B. 1. Thess 3,2-7, Phil 1,27, 1. Kor 15,1). Die Verkündigung des Evangeliums wird begleitet durch Kraft und Heiligen Geist und volle Überzeugung (1. Thess 1,5). Das Zum-Glauben-Kommen kann man hören und ist ein sichtbarer Vorgang (Röm 1,8, 1. Thess 1,8).

Das Bild als ganzes ist klar. Wir finden ein „Paket“ an Aspekten, die sich mit der christlichen Mission verbinden. Augenscheinlich verbindet sich der Glaube besonders mit dem Evangelium, das gehört wird. Der Glaube ist dann die Antwort des Menschen auf diesen Ruf. Diese Antwort ist jedoch ein umfassendes Geschehen. Es schließt einen Wechsel der gesamten Existenz des Menschen ein, der durch den Geist erreicht wird. Er umfaßt ebenfalls Gehorsam und einen neuen Stand. Darüber hinaus ist er die Anfangsphase eines fortdauernden Prozesses. Der umfassende Aspekt wird auch durch die Trias Glaube, Liebe, Hoffnung ausgedrückt, die offensichtlich bereits vorpaulinisch ist.<sup>39</sup>

Der Glaube ist kein isoliertes oder isolierbares Phänomen, vielmehr ist er in einen durchgehenden Wandel des Lebens integriert, einschließlich Wandel der Wertvorstellungen, der Ansichten, der Haltungen usw. In diesem Sinne ist der Glaube nicht nur des Menschen Reaktion, obschon dies der erste Aspekt ist. Vielmehr gibt es Elemente davor und danach und in Begleitung des Glaubens, die den Glauben hervorrufen, ihn fördern, ermöglichen und zum Ausdruck bringen. Eins dieser Elemente ist Gottes Gnade. Die Relation zwischen Glaube und Gnade kann im allgemeinen wie folgt definiert werden: „Während das Ereignis der Initiation vor allen Dingen aus Gottes Perspektive als *charis* bezeichnet wird, wird dieses Ereignis vom Menschen aus gesehen als Glaube beschrieben (obwohl *pistis* nicht auf die Initiation beschränkt ist).“<sup>40</sup> Gott gewährt uns in seiner Gnade, einen Zugang zu ihm zu haben<sup>41</sup>; vgl. Röm 5,2: Wir haben Zugang zur Gnade durch den Glauben.<sup>42</sup> Gnade und Glaube sind deshalb zu unterscheiden. Es gibt z. B. nicht so etwas wie eine Trias Gnade, Liebe, Hoffnung.

Das umfassende „Paket“, in dem Glaube vorkommt, umfaßt noch mehr Aspekte, wie wir z. B. in Römer 5 und 8 lesen: Friede mit Gott, Zugang zur Gnade, das Rühmen in Hoffnung, Gottes Liebe ausgegossen in unsere Herzen, Gottes Geist gibt Zeugnis unserem Geist, daß wir Gottes Kinder sind, vertrauensvolles Gebet, Befreiung von der Angst usw. Unter diesen Aspekten finden wir auch Gerechtigkeit (darauf werden wir später zurückkommen).

2. Glaube im Sinne der frühchristlichen Mission ist keine allgemeine Möglichkeit einer menschlichen Einstellung, die nur ihre Objekte wechseln würde. Im eigentlichen Sinne gibt es keinen Glaubenswechsel.<sup>43</sup> Vielmehr ist Glaube nur möglich durch Gottes Heilshandeln in Christus. Von daher empfängt er sein Objekt und seine Qualität. Der Glaube wird durch das Evangelium bestimmt, das wiederum nicht eine auswechselbare gute Nachricht im allgemeinen ist, sondern sich auf ein ganz spezifisches Ereignis bezieht, nämlich (den Tod und) die Auferweckung Jesu Christi.<sup>44</sup> Der neutestamentliche Glaube ist christologischer Glaube.

Wahrscheinlich war der früheste und zentralste Aspekt von beidem, von Evangelium und

Glaube, Christi Auferweckung. So heißt es z. B. in Röm 10,9-11: „... und glaubst in deinem Herzen, daß Gott ihn von den Toten erweckt hat“. Hier erscheint der Glaube als eine Angelegenheit des Herzens, d. h. des innersten Menschen bzw. der ganzen Persönlichkeit. Der Glaube führt zur Errettung und zur Rechtfertigung, und was am wichtigsten ist, sein Inhalt ist Christi Auferweckung. Der neutestamentliche Glaube ist somit Osterglaube. Er weist hin bzw. bezieht sich auf den großen eschatologischen Wandel, den Gott in Christus herbeigebracht hat und der sich in der Auferweckung Jesu demonstrativ zeigt. Dieses wiederum schließt das Bekenntnis „Jesus ist Herr“ ebenso ein wie die Gabe des Geistes. Sehr früh wurde die „Glaubensformel“ auch mit Christi Tod verbunden, vgl. z. B. 1.Kor 15,3 ff.; 1.Thess 4,14. Die besondere Rolle der Auferweckung blieb jedoch in Geltung, vgl. 1.Kor 15,12 ff. (das Kerygma und der Glaube wären null und nichtig). In jedem Fall: „*pistis christou* ist ... nicht einfach Glaube an Jesus, sondern an den, der starb und für unser Heil auferweckt wurde“.<sup>45</sup>

3. Ein Teil des „Paketes“ der christlichen Mission ist die Taufe. Die (vor-)paulinischen Texte über die Taufe sind nicht gerade zahlreich, und, was wichtiger ist, sie geben keine vollständige Tauflehre; vielmehr behandeln sie bestimmte Aspekte, die für andere Fragen relevant sind. In der Regel ist der Gesichtspunkt anders als bei den Aussagen über den Glauben. Paulus verweist auf die folgenden theologischen Gesichtspunkte in Verbindung mit der Taufe, wobei er die Symbolsprache der Taufe verwendet:

(a) Taufe in den Tod verweist auf das Ende der alten Existenz (vgl. Röm 6,1 ff., 1. Kor 1,13). Das Symbol der Grablegung verbindet die Taufe mit dem Tod Christi und des Christen.

(b) Gleicherweise markiert die Taufe als Abwaschung, als Ablegen und Heiligung das Ende der früheren Lebensweise (vgl. 1.Kor 6,11).

(c) Die Taufe im Namen Jesu impliziert eine neue Herrschaft und einen neuen Gehorsam, ausgedrückt vor allen in den Kategorien der Gerechtigkeit (Gehorsam, Frucht); die Kraft der Auferweckung wird in der Neuheit des Lebens wirksam (Röm 6).<sup>46</sup>

(d) Glaube als Anlegen eines neuen Kleides

bezeichnet die Identifikation mit Christus, so daß unsere menschlichen Unterschiede verschwinden und wir alle einer in Christus sind (Gal 3,27 f. vgl. Kol 3). Diese Einheit ist ebenfalls identisch mit dem „Trinken des einen Geistes“ (1.Kor 12,12 f.).

Der Unterschied in der jeweiligen Perspektive ist dafür verantwortlich, daß es relativ wenig direkte Verbindung zwischen Taufe und Glaube in den paulinischen Texten gibt. Ganz gewiß bekommt der Glaube viel mehr Aufmerksamkeit, während die Taufe sogar mit gewissem Vorbehalt betrachtet wird, weil sie von manchen Leuten mißverstanden wird (1.Kor 1). Der Glaube ist sozusagen allgegenwärtig. Hier ist die Perspektive sehr viel weiter. Aus Gal 3,23 ff. können wir entnehmen, daß der Glaube die allgemeine und grundlegende Voraussetzung der christlichen Existenz ist. Das ganze Christusereignis wird hier als das „Kommen des Glaubens“ definiert, das wiederum zur Befreiung und Rechtfertigung führt; wir sind Kinder Gottes durch den Glauben an Christus Jesus (Vers 26). Auf dem Hintergrund dieser neuen Existenz werden gewisse spezielle Gesichtspunkte erörtert – hier: die Einheit in Christus – mit Beziehung auf die Taufe.

#### 4. Kurze Zusammenfassung

Wir notierten, daß der Glaube ein wichtiges und integrales Element eines ganzen „Paketes“ von Gesichtspunkten ist, das sich mit der christlichen Mission verbindet. Glauben ist nicht eine abstrakte Einstellung, sondern christologisch gefüllt. Der Glaube ist auf das Evangelium bezogen, insbesondere auf die Auferweckung Christi. Glaube bedeutet, auf die Botschaft, die man hört, mit der ganzen Person (Herz) zu antworten. Glaube bedeutet zugleich, etwas von Gott zu empfangen (Vergebung, Geist, Hoffnung). Glaube ist wesentlich Vertrauen (d. h. Glaube ist mehr als nur das Akzeptieren des Kerygmas), weil es nämlich ein persönlicher Vorgang ist. Glaube heißt ebenfalls, einen Stand gewinnen, eine Basis für das Leben erhalten.

Wenn wir der Chronologie folgten, sollten wir als nächstes eine Analyse der theologischen Argumentation des Paulus vornehmen. Wir werden das jedoch hinausschieben, weil es sich hier um einen spezifischen Gedankenbereich handelt, wie auch im Falle des Johannes. Wir wollen deswegen zuerst das Material in anderen Teilen des Neuen

Testamentes weiter verfolgen, das wir soeben betrachteten.

## V. Glaube als Charakteristikum des Christentums und die Krisis des Glaubens

1. Die Fülle von Glaubensformulierungen im gesamten Neuen Testament erklärt sich am besten durch das missionarische Wesen des Christentums.<sup>47</sup> Das Christentum wandte sich an Juden und andere mit einer Botschaft. Das Evangelium ist sowohl Botschaft als auch Verheißung, indem es das Christusereignis und das Heil verkündet.<sup>48</sup> Der Glaube bezeichnete dabei sowohl den Akt des Sich-zu-Gott-Wendens als auch die Position des Glaubenden.<sup>49</sup> Das Verb „glauben“ kann ein ingressive Ereignis beschreiben (anfangen, Glauben zu haben) als auch eine dauerhafte Überzeugung und ein entsprechendes Verhalten. Wir dürfen freilich nicht vergessen, daß frühere Konnotationen des Wortes erhalten blieben, die zeitweise besonders betont werden können, so im Falle des Verbs *pisteuein* als „ansehen, etwas als wahr betrachten“ (z. B. Apg 9,26); ebenfalls bei *pistis* bzw. *pistos* im Sinn von Treue bzw. treu (z. B. Offb 13,10; 14,12; 1.Petr 5,12). Der Wortgebrauch ist jedoch vornehmlich mit dem Wesen des Christwerdens und Christseins verbunden (z. B. Apg 4,4; 8,12 f.; 11,21 usw., 1. Petr 1,21; 2,7; Hebr 4,2). Es gilt als eine Selbstverständlichkeit, daß der Glaube die Tür zum Heil öffnet (z. B. Lk 8, 12 f.; Apg 13,39; 15,11; 1.Petr 2,6). Der allgemeine und umfassende Charakter des Glaubens bedingt, daß das Objekt des Glaubens variieren kann bzw. auch gar nicht extra erwähnt werden muß. So finden wir z. B.: das Evangelium (Mk 1,15), Jesus Christus (Apg 20,21; 26,18), Gott (Apg 27,25; 1.Petr 1,21; Hebr 6,1; 11,6), aber auch die Schrift (Lk 24,25; Apg 24,14; 26,27). Der Aspekt des Gehorsams (Apg 6,7) oder das Wort der Predigt (Hebr 6,1) können hervorgehoben werden. Die Bedeutungsbreite reicht von der Anfangsphase der Bekehrung (Apg 20,21) bis zum Aushalten derer, die all ihr Vertrauen auf Gott gesetzt haben (Hebr 11). Gemeinsam ist all diesen Aspekten die Bedeutung „einen Stand gewinnen bzw. haben in...“. Das schließt ein: Vertrauen, Überzeugung, Hingabe und auch Ge-

meinschaft sowohl mit Gott als auch mit den anderen Gläubigen.

2. Aus bestimmten Gründen sah sich die frühe Christenheit im Laufe der Zeit mit einer Krisis des Glaubens konfrontiert. Die Krise hat verschiedene Aspekte.

(a) Die Spannung zwischen „schon“ und „noch nicht“ wirkte sich auch auf den Glauben aus.<sup>50</sup> In welchem Sinn ist das Heil eine gegenwärtige bzw. eine zukünftige Wirklichkeit? Die Relation zwischen Glaube und Hoffnung steht zur Frage. Hoffnung ist nicht Schauen, heißt es in Römer 8,24f.; 2.Kor 5,7 vgl. 1.Petr 1,8. Hebr 11,1 gibt eine klassische Antwort: „Der Glaube ist das Wesen<sup>51</sup> des Erhofften, der Beweis von ungesehenen Dingen.“ Der Glaube ist nichts Minderwertiges, vielmehr ist er gerade die Wirklichkeit des Erhofften.<sup>52</sup> Der Glaube ist deshalb eine eschatologische Wirklichkeit, eine Vorwegnahme der himmlischen Erfüllung, ebenso wie der Heilige Geist das ist (2.Kor 1,22; 5,5). Das Problem eines „leeren Noch-nicht Glaubens“ konnte entstehen, wenn man von der Gegenwart zuviel erwartete (so wie in Korinth) oder wenn zu wenig von den geistlichen Gaben übrigblieb (wie im Hebräerbrief zu sehen).

(b) Die Spannung zwischen Glaube und Werken wurde dringlich vor allem aufgrund einer falschen und einseitigen Interpretation der Lehre des Paulus (Jak 2), aber ebenfalls durch ein oberflächliches Verständnis des Christentums, indem man fromme Worte für Taten nahm. Jakobus verurteilt eine Herabwürdigung des Glaubens, der keine Konsequenzen hat, besonders die Konsequenz der Liebe (vgl. Gal 5,6). Einige Leute machten den Glauben zu einer Karikatur seiner selbst, indem sie ihn als ideologische Phrase zu ihrem Selbstschutz mißbrauchten.<sup>53</sup>

(c) Die Spannung zwischen Vertrauen und Zweifel findet sich in den Evangelien, vor allem bei Matthäus, besonders in Verbindung mit dem Wort über den Glauben wie ein Senfkorn (Mk 11,23; Mt 17,20; 21,21; Lk 17,6) und mit dem Ausdruck Kleinglaube.<sup>54</sup> Offenbar kann die Stärke des Glaubens abnehmen, so daß er nicht mehr ausreicht, vor allem zum Wunder-Tun, aber auch für das Überwinden von bedrohlichen Situationen. Nach Matthäus ist es lebenswichtig, daß man sich in solchen Krisen an Jesu Vollmachtswort zurückwendet.<sup>55</sup>

3. Die Abschnitte über die Taufe quer durch das Neue Testament verwenden manchmal direkte Glaubensterminologie, aber auch andere theologische Gesichtspunkte bekommen Aufmerksamkeit. Der bekannte Abschnitt Apg 2,37 ff. z. B. kommt weithin ohne *pist*-Worte aus. Petrus ruft auf zur Umkehr, der die Taufe folgt, wie auch Vergebung und die Gabe des Geistes (V. 38). Er spricht ebenfalls über das Heil (V. 40). Die Leute nehmen das Heil auf und werden getauft (V. 41). Erst etwas später (V. 44) hören wir dann von „allen Gläubigen“. Offenbar war es nicht notwendig, den Ruf zum Glauben in die Predigt des Petrus aufzunehmen, weil Inhalt und Konsequenzen, die der Apostel erwähnt, es ohnehin klarmachen, was vorgeht. Die gesamte Botschaft des Petrus ist im gewissen Sinne eine Beschreibung des Wesens des Glaubens.

In Apg 16,25 ff. ist die Situation ein wenig anders. Der Kerkermeister, der nicht mehr ein noch aus weiß, will sich zunächst selber umbringen und dann die Apostel anbeten, wobei er nach Errettung fragt. Diese sagen ihm, „an den Herrn Jesus Christus zu glauben“, dann würden er und sein Haus gerettet werden (V. 30 f.). Während dieser Nacht werden er und seine Leute getauft. In diesem Bericht ist die Frage des Glaubens zentral, denn sie bildet das unmittelbare Problem der beteiligten Personen.

Ein anderer bekannter Abschnitt (Mt 28,18-20) verwendet eine ganze Reihe von Missionsbegriffen nicht (darunter Evangelium, Kerygma, Umkehr, Vergebung wie auch „Glaube“). Er konzentriert sich auf das „Jünger-machen“, d. h. darauf, daß man in eine Existenz führt, die völlig durch Jesus und seine Worte bestimmt wird. Die Taufe steht hier für den Übergang unter die Herrschaft (V. 18) und die Eigentümerschaft („Name“) Jesu bzw. der Trinität.

1. Petr 1-2 betont die Wiedergeburt (1,3; 2,2), die Gott in seinem Erbarmen schafft, zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferweckung Jesu. Die Empfänger werden „bewahrt durch Gottes Macht durch den Glauben zur Rettung, die bereit ist, offenbart zu werden in der letzten Zeit“ (1,5). Glaube bezeichnet hier das vertrauensvolle neue Verhältnis zu Gott. Der Skopus in 1,3 ff. und 2,1 ff. ist die gegenwärtige Situation nach der Wiedergeburt und in der Mitte von Schwie

rigkeiten, welche nach Ausdauer verlangen. Ähnlich steht der Hinweis auf die Taufe in 3,20 f. im Zusammenhang der Ausdauer, die notwendig ist, um die Bedrückungen zu überstehen, und im Zusammenhang der vollen Hingabe an den Herrn.

Das Bild ist dasselbe wie in den (vor-) paulinischen Texten. Nicht immer ist es nötig, Glaubenterminologie in Zusammenhang mit der Taufe zu verwenden, weil: (a) der Glaube ein Element unter anderen in dem „Paket“ der Missionstheologie ist und (b) normalerweise der Hinweis auf die Taufe durch spezifische Aspekte bedingt ist (so wie z. B. Christi Herrschaft) oder einfach durch die Erzählung. Die Taufe als solche wird somit in den missionarischen Zusammenhang eingebunden.

## VI. Glaube vor Ostern

1. Die synoptischen Evangelien wurden aus einer nachösterlichen Perspektive geschrieben. Einiges geht, bis in die Wortwahl hinein, auf frühchristliche Erfahrungen zurück. Das betrifft auch die Glaubenterminologie. Unter diesem Material finden wir zusammenfassende Formulierungen wie Mk 1,15 „Glaubt an das Evangelium“, möglicherweise auch Wendungen wie Mk 15,32 „damit wir sehen und glauben“. Auf der anderen Seite gibt es einen harten Kern von Jesusworten, die nicht mit den Osterereignissen in Zusammenhang stehen und die vom Glauben in Verbindung mit Jesu Vollmacht reden, vor allem der Vollmacht, Wunder zu tun.<sup>56</sup>

Der Glaube ist eine Voraussetzung für die Wunder. Wegen des Unglaubens in Nazareth konnte Jesus nicht viele Wunder dort vollbringen (Mk 6,5 f.). Der Dialog in Mk 9,17 ff. stellt die Frage des Glaubens in den Vordergrund. *Dynamis* ist an *pistis* gebunden. Der Vater in dieser Geschichte versucht, sich auf die Grundlage des Glaubens zu stellen („Ich glaube, d. h. ich versuche zu glauben“, *de conatu*),<sup>57</sup> indem er Jesu Hilfe gegenüber seinem eigenen Unglauben erbittet (V. 27). Die Texte sprechen nicht über Jesu eigenen Glauben, sondern über den der beteiligten Personen. Zumindest indirekt handelt es sich um einen Glauben an Jesus, obwohl es natürlich in erster Linie um das Vertrauen auf Gott und Gottes Macht geht. Dieser Glaube ist vor dem Wunder erforderlich. Der Blickpunkt dieser Geschichte ist nicht, daß die Wunder

den Glauben erwecken. Mehrere Male lesen wir die Schlußbemerkung Jesu „Dein Glaube hat dir geholfen/dich geheilt/dich errettet“ (Mk 5,34; 10,52; Mt 9,22; Lk 7,50; 17,19; 18,42).<sup>58</sup> Vielleicht ist auch die Verwendung des Wortes *amen* durch Jesus eine bewußte Assoziation von Glaubenterminologie.<sup>59</sup> Es fällt auf, daß einige der klarsten Beispiele von Glauben in Zusammenhang mit Nichtjuden auftauchen (Mt 8,10; 15,28: der Hauptmann und die kanaanäische Frau).

Die Jünger erhalten die Verheißung, daß der echte Glaube sogar Berge versetzen kann, selbst wenn er klein ist wie ein Senfkorn (Mt 17,20 Parallelen).<sup>60</sup> Dieses Bildwort findet sich auch in 1.Kor 13,2.<sup>61</sup> Darüber hinaus lesen wir in 1.Kor 12,9 über eine besondere Gabe des Glaubens, ein Charisma des Geistes. Wahrscheinlich gehört dieses Charisma zu den verschiedenen „Kräften“, die 12,29 zusammenfaßt. Eine solche Terminologie unterscheidet sich ziemlich von dem, was wir normalerweise in den paulinischen Briefen beobachten. Augenscheinlich kannte also die frühe Gemeinde eine besondere Verwendung der Glaubenterminologie, die sich aus Jesu eigener Praxis herleitet, nämlich Glaube als eine Voraussetzung für Wunder, vor allen Dingen für Heilungswunder. Wahrscheinlich lebte diese Tradition in einem charismatischen Kontext (vgl. 1.Kor 12,4 ff., 28 ff.; 13,1 f.) einer radikalen Jesusbewegung (vgl. 13,3). Teilweise erstreckt sich die von uns früher erwähnte Krise des Glaubens (Teil V,2) auch auf diese Funktion. Zu den Hindernissen gegenüber einem wirksamen Glauben rechneten Kleinglaube, Zweifel<sup>62</sup> und Sünde (vgl. dazu Mk 2,1 ff.; Jak 5,14 ff.).

Es ist schwer zu entscheiden, ob diese alte Terminologie als unmittelbarer Vorfahr der weit verbreiteten Glaubenterminologie in der frühchristlichen Mission angesehen werden sollte. Gewiß gibt es einige materielle Berührungen, die es in beiden Fällen nötig machen, Glaubenssprache zu verwenden.

(a) Der Glaube ist an Jesu Person gebunden; in ihm ist Gottes Macht wirklich gegenwärtig.

(b) Der Glaube richtet sich auf Gottes Möglichkeiten, auf seine Energie und seine Dynamis, besonders in der Überwindung der Bindungen unserer vergänglichen und sterblichen Existenz. Die Auferweckung Jesu von den Toten ist dann das Wunder schlechthin.

(c) Der Glaube ist Vertrauen auf Gott. Er hält sich an Gottes Treue und Verheißung.

(d) Der Glaube hat existentielle Konsequenzen, insofern er eine vollständige Konzentration und Hingabe verlangt.

(e) Der Glaube führt zum Heil. Er schließt eine positive, befreiende Perspektive ein.

Diese Analogien sind, so meine ich, stark genug, um eine Kontinuität von den Worten Jesu vor Ostern zur Terminologie der frühen Christenheit zu rechtfertigen.

2. Wir brauchen nicht das ganze alttestamentliche Material als Hintergrund für das Neue Testament abzusuchen. Selbstverständlich stoßen wir auf semantische Probleme, da der Wortstamm *pist-* nicht einfach identisch ist mit dem hebräischen *Amen*-Stamm. Die Derivate von *amen* bedecken ein weiteres Feld, wie sich anhand der LXX nachweisen läßt, die z. B. durch Worte wie „Wahrheit“ usw. übersetzt werden können.<sup>63</sup> Darüber hinaus gehört auch die Wurzel *bat-tach* zum Hintergrund des neutestamentlichen Wortes *pisteuein*.<sup>64</sup> Aber alle diese Variationen einschließlich des gesamten Wortfeldes lassen die Grundbedeutung und die Konnotationen nur umso klarer werden. Der hebräische Hintergrund des neutestamentlichen Stammes *pist-* umfaßt:<sup>66</sup> *fest, verlässlich, sicher, vertrauenswürdig, Zuflucht, treu, Wahrheit, in guter Ordnung, gerecht, dauernd* usw. Man vergleiche z. B. die Verheißung, die David (2.Sam 7,16) gegeben wird, daß sein Haus einen festen Bestand haben wird.<sup>67</sup>

Wichtiger noch als der semantische Aspekt ist die Tatsache, daß Erfahrungen mit Gott nach einer solchen Glaubensterminologie rufen.<sup>68</sup> Menschen haben Gott kennengelernt als verlässlich, vertrauenswürdig usw. Sein Wort ist wahr und bietet eine feste Basis für das Leben des Menschen. Erfahrungen des Heils, der Rettung haben solche Formulierungen hervorgerufen. Die Sprache des Glaubens gibt eine Beziehung zu Gott wieder als unserer Zuflucht und festen Burg (Psalm 18,3; 90,1; 91,1 f. u. a.).

Bestimmte Personen und Situationen wurden zu Modellen des Glaubens.<sup>69</sup> Einer von ihnen ist natürlich Abraham,<sup>70</sup> obschon die Bezeichnung *häämin* nur in Genesis 15,6 gefunden wird (und erst wieder dann Genesis 45,26). Mag sich nun die ursprüngliche Wortbedeutung auf Abrahams Glauben oder

seine Treue bezogen haben,<sup>71</sup> so machen doch sein ganzer Lebenskontext wie auch der Dialog in Gen.15,1 ff. klar, daß die Beziehung zwischen Gott und Abraham auf Vertrauen, Treue, Gehorsam, Verheißung, Überwindung von Furcht und auf Glaube basiert. Gottes Geschichte mit Abraham und Abrahams Antwort auf Gottes Handeln rufen nach der Sprache des Glaubens. Ein ähnliches Modell des Glaubens war Noah, der Gottes Gebot vertraute, das ein Ausdruck von Gottes Gnade war, und zwar im Gehorsam.<sup>72</sup>

Mose auf der anderen Seite ist mehr ein Mittler des Glaubens als ein Modell.<sup>73</sup> Mose als Gottes Bote, sowohl an sein Volk als auch an Pharao, benötigt Vertrauen von beiden Seiten, die die Legitimität seines Auftrages anerkennen. Im gewissen Sinne wird Mose selber das Objekt des Glaubens,<sup>74</sup> obwohl die eigentliche Zielrichtung der Aufmerksamkeit natürlich Gott gelten soll. Mose vermittelt das Wort Gottes. Um die Legitimität seiner Botschaft zu unterstreichen, vollbringt er Wunder als Zeichen. (Dieses Gedankenmuster ist ziemlich genau dasselbe, das wir auch im Johannes-Evangelium antreffen.) Die Israeliten werden gerufen, Vertrauen zu haben zugleich zum Boten, zur Botschaft und zum Absender. Wenn sie das tun, werden sie Rettung erfahren. Ihrem Vertrauen und ihrem Gehorsam werden Gottes mächtige Taten folgen.<sup>75</sup>

Wir brauchen hier nicht der Frage nachzugehen, wie alt die verschiedenen Schichten der Glaubensterminologie im Alten Testament sind. Es mag gewisse Sprachmuster und sogar feste Formulierungen gegeben haben,<sup>76</sup> so z. B. für das Vertrauen, das man untereinander zu Beginn eines heiligen Krieges austauscht.<sup>77</sup> Wir beobachten bei Jesaja, daß er eine solche Tradition in Kap.7,4 ff. aufgreift (vgl. auch 28,16), indem er wegruft von der Panik der Resignation und von falscher Aktivität hin zum Einnehmen eines festen und ruhigen Standes in der Verheißung Gottes.<sup>78</sup> Deutero-Jesaja folgt dieser Linie.<sup>79</sup> Israel wird „anerkennen und glauben und verstehen, daß ich es bin“ (43,10). Heil und Offenbarung, Vertrauen und Erkenntnis werden eng aneinandergerückt. Gott selber, sein Wesen und sein Handeln bedingen die Sprache des Glaubens.

Auch aus einem anderen Grunde verdient

der Beitrag Jesajas Erwähnung. Der Prophet kämpft gegen eine falsche Form von Glauben, wenn er mit Ironie die Überzeugung der Jerusalemer Führungsschicht angreift. Diese Leute denken, daß sie in Sicherheit sind (Jesaja 28,14 ff.).<sup>80</sup> Augenscheinlich argumentieren sie aus einer kultischen und statischen Position heraus, daß nichts dem Heiligtum geschehen könne, das doch unter Gottes Verheißung stehe. Jesaja erschüttert ihr falsches Sicherheitsempfinden (32,9.11), genau wie es Amos tut mit denen, „die sorglos sind auf Zion und die sich sicher fühlen auf dem Berge Samaria“ (6,1). Die Propheten jener Zeit sahen sich einem mißbrauchten Glaubensverständnis gegenüber (so wie es später auch der Fall bei Jakobus ist). Daher predigen sie Gehorsam und nicht ein leichtfertiges Vertrauen,<sup>81</sup> das Gott nicht wirklich ernst nimmt.

Wir haben die Beziehung zwischen Glaube und Gerechtigkeit (im Zusammenhang mit Abraham Gen 15,6; vgl. Hab 2,4) ebensowenig analysiert wie die Theologie der Gnade (insbesondere bei Deutero-Jesaja). Ebenfalls haben wir die Literatur zwischen den beiden Testamenten beiseite gelassen. Die Aspekte, die wir nicht betrachteten, werden wieder aufgegriffen bei der Diskussion der paulinischen Theologie, insofern sie zu der kontroversen Debatte beitragen. Die Verbindungen zwischen dem Alten Testament und dem Neuen Testament im allgemeinen können nicht nur semantisch und motivgeschichtlich oder traditionsgeschichtlich behandelt werden (das wird beim Johannes-Evangelium wieder aufgegriffen werden), vielmehr müssen sie im strengen Sinne theologisch betrachtet werden, d. h. in der Beziehung auf Gott selber. Auf diesem Hintergrund kann ein vorläufiges Ergebnis so formuliert werden:

Das Wesen Gottes selber rief immer wieder die Sprache des Glaubens hervor. Die Bibel spricht über den Glauben wegen der Selbstoffenbarung Gottes. Freilich kann solche Sprache nicht ohne weiteres überliefert und übernommen werden. Sie kann mißinterpretiert und mißbraucht werden. Sie muß von neuem erfahren werden, neu verstanden und immer wieder geklärt werden, weil Gott ein lebendiger Gott ist, und weil das Denken des Menschen vor der Verfälschung nicht gefeit ist.

## VII. Die johanneischen Schriften

1. Die johanneischen Schriften (das Evangelium und die drei Briefe; die Offenbarung wird hier nicht einbezogen) verwenden *pisteuein* sehr oft (107mal), kaum jedoch *pistis* (nur 1.Joh 5,4), *pistos* (Joh 20,27; 1.Joh 1,9; 3.Joh 5), *apistos* (Joh 20,27) und überhaupt nicht *apistia*. Wir sollten deswegen nicht über „den Glauben“ hier reden, sondern über „das Glauben“ als Verbal-Substantiv reden. Der verbale Charakter steht klar im Vordergrund. Johannes spricht über ein Ereignis, ein Geschehen, eine Aktivität, nicht über eine statische Konzeption oder Überzeugung. Das Glauben existiert nur und insofern es getan wird.

Das Wortfeld von *pisteuein* wird durch folgende Termini charakterisiert: Jesus lieben, in ihm bleiben, seine Worte halten, ihm folgen, erkennen.<sup>82</sup> Einige von ihnen sind fast Synonyme, so z. B. zu Jesus kommen, ihn akzeptieren oder das Bildwort „durch die Tür eintreten“ (10,9).<sup>83</sup> Alle stehen sie in enger Verbindung zur Gestalt Jesu. Auf der anderen Seite vermissen wir Ausdrücke der frühchristlichen Missionstheologie, die die Veränderungen betreffen, die im Menschen selber vorgehen, so wie *metanoia* und *metanoein*, *metamelesthoi epistrephein*. Der Skopus ist nicht so sehr das, was bei uns geschieht, sondern was wir in Beziehung auf Jesus tun. Das Glauben ist in erster Linie eine christozentrische Kategorie, nicht eine anthropologische.<sup>84</sup> Nur gelegentlich lesen wir vom Glauben an Gott, an die Schriften usw. Viel ist über eine negative Antwort an Jesus gesagt; nicht weniger als 27mal hören wir von einer ablehnenden Entscheidung.<sup>85</sup> Das Glauben geschieht somit im Kontext der Entscheidung.

2. Das Glauben hat höchste Bedeutung. Es entscheidet über Leben und Tod; vgl. 3,16. 36; 20,31: Wer an Christus glaubt, hat ewiges Leben. „Wer mein Wort hört und glaubt an den, der mich gesandt hat, der hat ewiges Leben und ... ist vom Tod zum Leben hinübergeschritten“ (5,24). Ewiges Leben ist der zentrale und umfassende Ausdruck für Heil in den johanneischen Schriften. Das Glauben ist also der entscheidende Schritt hin zum Heil.

Auf der anderen Seite jedoch ist das Glauben ein Anfangsschritt, unter Umständen nur ein

vorläufiger Schritt oder sogar eine vorübergehende Angelegenheit. Augenscheinlich hängt das Problem einer möglichen Unzulänglichkeit des Glaubens zusammen mit der Rolle, die die Wunder und Zeichen im Zusammenhang mit dem Glauben spielen.<sup>86</sup> Ein Wunder kann ein positives Interesse und sogar mehr erregen (vgl. 1,50; 2,11.23-25; 4,48; 7,31; 20,29). Solche Leute mögen sogar Jünger genannt werden, und doch weichen sie zurück (6,60.66; 8,30 ff.). Offensichtlich gibt es so etwas wie ein unvollkommenes Glauben, das sich als zu kurz erweisen kann. Es bleibt bei den Wundern hängen und nimmt sie nicht als das an, was sie wirklich sind, nämlich Zeichen hin zur Realität Gottes, die in Jesus manifest wird. Das wahre Glauben wendet sich an Jesus: „Wir haben geglaubt und erkannt, daß du der Heilige Gottes bist“ (6,69). Zeichen sind notwendig, und doch soll man zugleich über sie hinausgehen (vgl. 20,29). Nach Johannes ist das Glauben nicht nur im Hören, sondern auch im Sehen verwurzelt.<sup>87</sup> Das wirkliche Sehen richtet sich auf Gottes Herrlichkeit (vgl. 1,14) und nicht auf die vorläufigen Wunder, die nur Hilfsfunktion haben. Das Glauben darf das Verstehen nicht vernachlässigen, es muß zur Reife hinanwachsen.<sup>88</sup>

3. Die Fülle der johanneischen Glaubensformulierungen mit all ihren strukturellen und grammatischen Spezifika kann am besten im Rahmen von Johannes' Boten-Theologie verstanden werden.<sup>89</sup> Diese Denkkonzeption geht auf israelitisches Boten- und Gesandtenrecht zurück. Gott sendet Jesus, den geliebten Sohn, der die Weisung des Vaters proklamiert und den Willen des Vaters vollbringt, nichts aus dem eigenen; die Botschaft des Sohnes zu akzeptieren heißt: Gottes Botschaft annehmen; der Sohn kehrt zum Vater zurück; er beauftragt seine Jünger: „gleich wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“ (20,21). Wir trafen das Botschaftermotiv schon in Zusammenhang mit Mose an. Wahrscheinlich beeinflusste die Verheißung eines Propheten gleich wie Mose (Dt 18) die johanneische Christologie auch in anderer Hinsicht (vgl. z. B. das Motiv der Wegbereitung).

Der Botschafter braucht Akzeptanz. Seine Mission hängt größtenteils an seiner Glaubhaftigkeit/Beglaubigung und an den „Zeugnissen“, die er geben kann. Er wendet sich an

seine Adressaten mit einer Botschaft. Die Kommunikation beginnt an dem Punkt, wenn sie ihm „glauben“, d. h. ihn in seinem Status und seiner Funktion akzeptieren. Das Glauben ist die erste und grundlegende Antwort auf den Botschafter. Seine Person steht zur Debatte. Seine Botschaft ist an seine Person gebunden. Ihm zu glauben, Ohren und Herz zu öffnen, existentiell und total zu antworten auf Gottes Botschafter: das ist der Weg zum ewigen Leben. Das Glauben bedeutet, daß man durch die allentscheidende Eingangstür tritt (und dann weiterschreitet).

4. Johannes verwendet kaum das Wort *charis*.<sup>90</sup> Aber gewiß weiß er von der göttlichen Gnade. Das kommt zum Ausdruck in der Form von Gottes „Prädestination“ und dem „Ziehen“ durch Gott (6,44). Das Heil wird durch Gott „gegeben“.<sup>91</sup> Es wird niemals vom Menschen gemacht. Dieselbe Betonung finden wir im Zusammenhang mit dem „Von-neuem-geboren-Werden“ und mit dem Geist (Joh 3). Hier wird wohl auch auf die Taufe angespielt. Die geistliche Dimension (3,6 ff.) macht es klar, daß der Ursprung des Heils nicht in den eigenen Möglichkeiten des Menschen liegt. Nachdem dieses gesagt wurde, wird Nikodemus persönlich angesprochen (3,9 ff.), und zwar in Hinsicht auf das Verstehen, das Akzeptieren des Zeugnisses „unseres“ Glaubens. Der Höhepunkt wird in 3,15 ff. erreicht: „An den Sohn glauben heißt, das ewige Leben haben.“ Das Glauben ist der Wendepunkt, das entscheidende Ereignis, der zentrale Aspekt der Verkündigung.

## VIII. Die Theologie des Paulus

1. Paulus hat die frühchristliche Theologie nicht „erfunden“, vielmehr hat er die Aspekte mit der frühen Gemeinde gemeinsam, darunter auch Glaube, Rechtfertigung und Gnade. Aber Paulus sah die Implikationen und Konsequenzen des Evangeliums so wie kaum sonst jemand. Paulus „diskutierte“ die Theologie mit spezifischen Partnern oder Gegnern, wobei er auf das Wesentliche und die Gefahren hinweist. Seine Behandlung des Themas Glauben macht dabei keine Ausnahme.

Ein grober Überblick über die Verteilung der Wörter zeigt ein Übergewicht bei Römer und Galater. Nicht nur finden wir hier 87 der insgesamt<sup>92</sup> 157 Stellen von *pistis/pisteuein*,

sondern auch 68 der 91 *dikaiosyne / dikaioun / dikaios-*, 23 der 48 *ergon-* und 104 der 117 *nomos*-Stellen. Die Glaubensterminologie hat daher für Paulus einen bestimmten Kontext. Sie hat ihren Ort in der Kontroverse mit dem jüdischen Erbe. Glaube ist nicht eine neutrale Beschreibung, sondern markiert ein Charakteristikum, das festgehalten werden muß gegenüber falschen Positionen. Auch die Verwendung des Alten Testaments, insbesondere die Zitate von Gen 15,6 (in Römer 4,3,9; Gal 3,6) und Habakuk 2,4 (in Römer 1,17; Gal 3,11) haben einen kontroversen, polemischen Ort. Glaube ist also ein Gegenbegriff.

2. Paulus geht von einem übergreifenden Rahmen der Heilsgeschichte aus, angefangen mit Abraham. Der Höhepunkt ist in Christus erreicht, während das Gesetz nur eine Episode zwischendrin darstellt. Abraham, der Zeuge des Glaubens, empfing eine Verheißung: „In dir werden alle Völker gesegnet werden“ (Gal 3,8). Jesus Christus ist die Erfüllung. Er ist selber das Kommen des Glaubens (Gal 3,23,25), das Telos des Gesetzes (Röm 10,4). Das Gesetz brachte eine Relation der Sklaverei und der Furcht hervor, aber nun (im Geist) gibt es eine neue Beziehung, die durch Sohnschaft, Freude und Freiheit charakterisiert ist (Röm 8; Gal 4). Der Zugang zu Gott ist nun für alle Völker offen. Die wahren Kinder Abrahams sind die aus dem Glauben (Gal 3,7). Seit Christus stehen wir in „einer“ neuen Periode der Heilsgeschichte. Sich weiterhin an das Gesetz zu hängen, wäre ein heilsgeschichtlicher Anachronismus, ja ein Zurückfallen (vgl. Gal 2,18; 3,3 ff.; 5,1 ff.). Der Glaube charakterisiert die neue Beziehung, die wir mit Gott haben dürfen, die Beziehung der Sohnschaft voller Vertrauen, frei von Angst usw. (Röm 8,14 ff.). Selbstverständlich bedeutet Glaube nicht Faulheit. Er ist tätig in der Liebe (Gal 5,6); die Gläubigen werden zu einem angemessenen Verhalten und zur Aktivität auf dieser Basis gerufen. Aber dieses ist etwas total anderes als die Werke des Gesetzes, die aus der Überzeugung entstehen, daß das gesamte System der Religion und der Ethik zusammenfallen würde, wenn wir den moralischen Zwang des „du mußt“ aufgeben.

Solch eine Überzeugung (wie im Judentum) hat durchaus einen Platz für die göttliche Gnade. Das Judentum wußte, daß wir ohne

Gottes Gnade überhaupt nichts tun können und daß Gottes Erbarmen die Waagschale im Gericht zum positiven hin wenden wird. Im Alten Testament lesen wir eine Menge über Gottes zuvorkommende Liebe, seine Erwählung, Gnade, Vergebung, Hilfe usw. (z. B. Jes 63,9; Jer 31,2 f., Hos 11,8 ff.). Sogar das Theologumenon „Rechtfertigung aus Gnade“ ist dem jüdischen Denken nicht fremd, wie insbesondere die Qumran-Schriften zeigen.<sup>93</sup> Der entscheidende Unterschied zwischen Paulus und seinen jüdischen Gegnern ist nicht die Gnadenlehre, sondern das Glaubensverständnis. Für das Judentum (Qumran) setzt die göttliche Gnade den Menschen frei, in den Bahnen des Gesetzes zu wandeln. Für Paulus setzt uns Gottes Gnade frei, in einer ganz neuen Relation zu leben, die durch Glauben charakterisiert ist.

3. Paulus führt seine Soteriologie nicht sehr aus. Seine Ausführungen darüber sind eher traditionell (vgl. an entscheidenden Punkten wie Röm 3,21 ff.). Paulus' theologisches Interesse konzentriert sich nicht auf die bloße Geschichte des Heilsereignisses, sondern auf dessen permanente Konsequenzen. Deswegen redet er z. B. nicht viel von der Vergebung, aber viel über die Neuheit des Lebens im Geist usw. Aus diesem Grunde zieht er auch den Ausdruck Rechtfertigung vor, weil dieser Ausdruck die dauernde, erneuerte, gute Relation zwischen Gott und uns unterstreicht. Rechtfertigung und Versöhnung (Röm 5; 2.Kor 5) sind miteinander eng verwandt.

Rechtfertigung und Glaube können und dürfen nicht voneinander getrennt werden, betont Paulus. Der Glaube wird durch die Rechtfertigung interpretiert, die den befreiten, gereinigten und wiederhergestellten Charakter der Beziehung zu Gott anzeigt. Die Rechtfertigung wird durch den Glauben interpretiert, welcher die persönliche, vertrauensvolle und friedevolle Beziehung anzeigt; und der Glaube unterstreicht, daß das Heil in Christus nicht eine Restauration hin zu früheren Verhaltensweisen ist wie in Qumran, sondern daß es eine neue Schöpfung in Christus (2.Kor 5) eröffnet.

Manchmal ist es syntaktisch schwierig, das dichte Netz der paulinischen Glaubensformulierungen zu übersetzen (vgl. Röm 3,22-31 oder Gal 2,16). Manchmal gewinnt man den Eindruck, daß Paulus, indem er Glau-

bensformulierungen hinzufügt, jederlei Mißinterpretation vermeiden will, welche die Verbindung zwischen Heil und Glaubensbeziehung zu Jesus Christus lockern könnte (vgl. Gal 2,16; Röm 3,22.26). Die paulinische Interpretation von Gen 15,6 und Hab 2,4 unterstreicht ebenfalls, daß die Rechtfertigung ihren Glauben nur im Kontext der Glaubensbeziehung hat (im Kontrast zu einer Beziehung der Werke und Verdienste). Gegenüber der Gegenreformation in Galatien usw. liegt Paulus daran, das Wesen der Erlösung in Christus festzuhalten, der Rechtfertigung, Versöhnung usw., in dem „neuen und wahren“ Sinn, wie sie dem Wesen Gottes, Christi, des Geistes, des göttlichen Heilsplans usw. entspricht. Der entscheidende Terminus in diesen Kontroversen ist der Glaube. Glaube bezeichnet die neue Relation nach dem Kommen Christi. Glauben ist wie ein Raum, den Gott zur Verfügung stellt, in den er uns zu gehen einläßt; ein Raum, frei von Angst und Versklavung, gefüllt mit der Atmosphäre des Heiligen Geistes, der Lebensraum der Kinder Gottes.

## **IX. Allgemeine Schlußfolgerungen**

1. Die Grundbedeutung von Glauben im Neuen Testament folgt ein und derselben Linie trotz aller Variationen. Das Wortfeld und die Synonyme ebenso wie der alttestamentliche Hintergrund geben ein recht klares Bild ab. Die Grundbedeutung ist Vertrauen. Dieses wird zumeist als ein umfassendes und existentielles Ereignis verstanden. Es nimmt die ganze Person mit hinein und hat weitreichende Implikationen. Es umfaßt intellektuelle Aspekte (der Glaube versteht, sieht, ist nicht blind, erkennt, ist mit der Wahrheit verbunden, akzeptiert usw.), desgleichen emotionale (der Glaube ist frei von Furcht, gefüllt mit Liebe und Zuwendung usw.) und existentielle (der Glaube steht der Jüngerschaft nahe, er schließt Gehorsam ein, gibt einen Stand usw.). Der Glaube impliziert ein Umfeld, das die Sprache des Glaubens hervorruft: vertrauenswürdige Personen und Botschaften, Entscheidungssituationen, Erfahrungen, Zeugen, Hoffnungen und Verheißungen usw. Glaube ist kein isoliertes Phänomen. Das personale Element ist konstitutiv; zumindest das Subjekt des Glaubens ist eine Person. In diesem Sinne ist Glaube ein personal-relationaler Begriff.

2. Der biblische Ort der Glaubenssprache ist die Begegnung mit Gott und seiner Wirklichkeit.<sup>94</sup> Wenn wir Gott begegnen, dann ruft das die Glaubenssprache hervor. Der Glaube ist somit auf Gottes Offenbarungen bezogen, auf seine Heilsgeschichte, sein Wort, seine Gnade, seine Beauftragung, seine Treue, Verheißung usw. Der Glaube antwortet auf die Göttlichkeit Gottes. Gottes Wirklichkeit schließt Macht ein („Gott kann...“); der Mensch gewinnt durch den Glauben Teilhabe an Gottes Wirklichkeit.<sup>95</sup>

Die Begegnung mit Gottes Wirklichkeit kann eine Anfangserfahrung und eine dauerhafte Beziehung sein. Beides wird mit Glaube bezeichnet. Das Glauben kann ingressiv und dauerhaft sein. Es hängt von den theologischen Umständen ab, welcher dieser Aspekte den Ton trägt. In jedem Fall beschreibt Glaube die Antwort des Menschen und seine weitergehende Beziehung zu Gott und Gottes Wirklichkeit.

3. Der Grund für die Sprache des Glaubens in und nach der Bibel ist Gottes Wesen. Weil Gott Gott ist, so wie er sich selber offenbart hat, ist Glaube sowohl möglich als auch die einzig angemessene Antwort. Gott ist ein gnädiger Gott; sein grundlegendes und vornehmliches Anliegen ist das Heil. Daher ist Glaube nicht eine neutrale Reaktion, sondern eine positive Antwort auf eine positive göttliche Initiative. Der Glaube erhält seinen Inhalt von Gottes Wesen als dem liebenden und rettenden Gott; seine Gnade geht unserem Glauben voraus. Desgleichen erhält der Glaube seinen Inhalt von Gottes Wesen als dem persönlichen Gott; Gott möchte eine personale, vertrauens erfüllte und angstfreie Beziehung zu uns.

4. Die trinitarischen Gesichtspunkte von Gottes Offenbarung und Handeln haben die neutestamentliche Sprache des Glaubens zutiefst geprägt. Jesus Christus ist der Bote und Mittler des Willens Gottes, die Erfüllung der Heilsgeschichte. Er führt die Zeit des Glaubens herauf. Der Heilige Geist ist die eschatologische Gabe, die uns unserer neuen Stellung vergewissert. Die grundlegenden strukturellen Faktoren des Glaubens finden sich ebenfalls bereits im Alten Testament. Das Neue Testament jedoch kann von der neuen Erfahrung der Heilsgeschichte in Jesus Christus ausgehen. Darin eingeschlossen sind

Jesu Erdenwirken und das geistliche Bewußtsein nach Pfingsten. Vor allem jedoch ist Christi Auferweckung die entscheidende Erfahrung der Wirklichkeit Gottes, die Glauben verlangt und verdient.

5. Die primäre Verwendung der Glaubenssprache im Neuen Testament findet sich im missionarischen Zusammenhang als angemessene Antwort auf das Christusereignis, das in seiner Auferweckung den Höhepunkt erreicht, aber natürlich ebenso seinen Tod umfaßt und schließlich auch seine gesamte Erscheinung auf Erden. Jesu eigenes Wirken während seiner Erdenzeit war eine besondere Herausforderung zum Glauben an Gottes Wirklichkeit. Das Johannes-Evangelium entwickelt diese Linie in einer besonderen Weise, indem es Mose-Tradition aufgreift. Paulus zieht den Rahmen der Heilsgeschichte noch weiter, indem er die Verbindung zwischen Abraham und Christus benutzt. Alle diese Beschreibungen haben gemeinsam, daß sie unterstreichen: Die einzig angemessene Antwort auf das Christusereignis ist Glauben. Der Ton mag dabei mehr auf die Anfangsphase oder auf die Konsequenzen fallen. In jedem Fall muß die Antwort von ganzem Herzen und persönlich erfolgen. Der Heilige Geist macht sie zu einem fröhlichen, befreienden Ereignis.

6. Die Verbindung zwischen Glaube und Taufe wird im Neuen Testament nicht überall direkt hergestellt. Zumeist erscheinen spezifische theologische Gesichtspunkte der Taufe in der begrenzten Anzahl der Abschnitte. Gegenüber solchen spezifischen Aspekten erhält der Glaube eine viel allgemeinere und grundlegendere Aufmerksamkeit, indem er den weiteren Rahmen und die Voraussetzung für andere und spezifische Aspekte bezeichnet. Zusätzlich können auch Synonyme den Platz von Glaubensformulierungen einnehmen. Die Frage im Zusammenhang mit der Taufe ist daher, daß man den richtigen Ort der Taufe definiert. Ich meine, es ist nicht genug, wenn man sagt: „Glaube und Taufe gehören zusammen“; wir sollten vielmehr sagen: „Die Taufe setzt den Glauben voraus.“

Die entscheidende theologische Frage ist, so meine ich, ob wir Taufe und Glaube in der so eben beschriebenen Weise miteinander in Verbindung setzen oder ob wir die Taufe pri-

mär mit der Gnade verbinden. Ich sehe jedoch keine Basis dafür, daß man die Taufe als einen bzw. den Ausdruck der vorlaufenden Gnade ansieht, wobei man den Glauben als Voraussetzung der Taufe außer acht läßt. Eine Tauflehre darf die Gnade nicht auf Kosten des Glaubens überbewerten. Ohne Frage hat die Gnade ein großes theologisches Gewicht im Neuen Testament. Aber der Glaube ist so sehr ein Proprium des Neuen Testaments, daß kein theologischer Gesichtspunkt definiert werden sollte anders als in enger Beziehung zum Glauben.

## Anmerkungen

- 1 D. Lührmann, Glaube im frühen Christentum, Gütersloh 1976, 9ff.
- 2 Man beachte z.B. den Titel von G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, I-III Tübingen 2. Aufl. 1982, und besonders in Kap. 1 „Glaube“ (I 79ff.).
- 3 A. van Ruler, Glaube IV. Dogmengeschichtlich: RGG<sup>3</sup> II 1598f.; D. Lührmann, Glaube: RAC XI (1981) 114f.
- 4 Ebd. 114.
- 5 Ebd.
- 6 Ebd.
- 7 Van Ruler, RGG 1598.
- 8 Lührmann, RAC 115.
- 9 Van Ruler, RGG 1598.
- 10 Ebd.
- 11 Lührmann, RAC 115.
- 12 Van Ruler, RGG 1599.
- 13 Ebd.
- 14 J. Trütsch, Glaube II. Dogmengeschichtlich; III Systematisch: LThK<sup>2</sup> IV 919f.
- 15 F. J. Schierse, Fiduzialglaube: LThK<sup>2</sup> IV 121.
- 16 Denzinger 1789: Hanc vero fidem, quae humanae salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur, virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adiuvente gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest.
- 17 Trütsch, ebd. 922.
- 18 E. Schott, Fides historica: RGG<sup>3</sup> II 935f.; van Ruler, RGG 1600; W. Pannenberg, Glaube IV. Im prot. Glaubensverständnis: LThK<sup>2</sup> IV 925f.
- 19 Ebd. 925.
- 20 H. Graß, Glaube V. Dogmatisch: RGG<sup>3</sup> II 1601.
- 21 Das zeigt auch die traditionelle protestantische Hymnologie. Vgl. Albert Knapp, Evangelischer Liederschatz, 4. Auflage von Joseph Knapp, Stuttgart 1891, 582ff. „Von dem Glauben und der Rechtfertigung“.
- 22 Van Ruler, RGG 1600.
- 23 G. Ebeling, Die Anfänge von Luthers Hermeneutik: ZThK 1951, 172ff. 199ff.
- 24 Zitate in: H. Dombos, Evangelium und soziale Strukturen, Witten 1967, 45.
- 25 Ebd. 46.
- 26 Ebd. 47f.
- 27 Ebd. 48ff.
- 28 Ebd. 51ff.
- 29 Ganzer Text bei: J. D. Hughey, Die Baptisten. Lehre, Praxis, Geschichte, Kassel 1959, 143ff. Vgl. insgesamt: R. E. Powell, Faith in Baptist Teaching, in: American Baptist Quarterly 1 (1982) 148-154.

- 30 Englische Übersetzung bei G. Keith Parker, Baptists in Europe, Nashville 1982, 57ff.
- 31 R. Morgenthaler, Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes, Zürich/Frankfurt 1958.
- 32 K. Haacker, Glaube II Altes und Neues Testament: TRE XIII (1984) 291; Haacker, Was meint die Bibel mit Glaube? Theol. Beiträge 1 (1970) 133-152; W. Bauer, Wörterbuch zum NT 1312f.
- 33 Vgl. Lührmann, Glaube 15f.; Haacker, TRE 289ff.; A. von Dobbeler, Glaube als Teilhabe, Tübingen 1987, Iff.
- 34 Vgl. auch H. Binder, Der Glaube bei Paulus, Berlin 1968.
- 35 Lührmann, Glaube 86 (ähnlich 34, 53, 59).
- 36 R. Bultmann, „pisteuo etc.“: ThWNT VI 174ff.; Bultmann, Theologie des Neuen Testaments §§ 35-37 (Paulus), 49-50 (Johannes).
- 37 So z. B. Karl Barth in seinem „Römerbrief“. Vgl. auch A.J. Hultgren, The Pistic Christou Formulation in Paul: NTS 22 (1980) 248-263; Haacker, TRE 290f.; S. K. Williams, Again Pistic Christou: CathBQ 49 (1987) 431-447.
- 38 Über die Verwendung von pistic in hellenistischer Religion vgl. G. Barth, Pistic in hellenistischer Religiosität, ZNW 73 (1982) 110-126 (contra Lührmann).
- 39 Lührmann, Glaube 54, et al.
- 40 K. Berger, Charis: EWNT III (1983) 1100. „Während mit charis das Geschehen der Initiation speziell aus der Perspektive Gottes benannt wird, wird dieses Geschehen vom Menschen her gesehen mit ‚Glaube‘ beschrieben...“
- 41 Ebd. 1098.
- 42 Falls te pistei der Originaltext ist. Vgl. weiter Röm 4,16; Eph 2,8; 1.Tim 1,14.
- 43 Lührmann, Glaube 50.
- 44 W. Schenk, Evangelium – Evangelien – Evangelilogie, München 1983.
- 45 Lührmann, Glaube 49.
- 46 U. Schnelle, Gerechtigkeit und Christusgegenwart. Vorpaulinische und paulinische Tauftheologie, Göttingen 1983, 74ff.
- 47 Haacker, TRE 297.
- 48 Ebd. Aber warum die Betonung „... Verheißung künftigen Heils...“?
- 49 Ebd. Glaubensakt, -stand.
- 50 Zum Hebräerbrief: E. Gräßer, Der Glaube im Hebräerbrief, Marburg 1965.
- 51 H. Köster, Hypostasis: ThWNT VIII 584-587; G. Barth, Pistic: EWNT III (1983) 229.
- 52 Köster, ThWNT 586. Glaube bedeutet hier nicht „subjektive Überzeugung“ (gegen Luthers Übersetzung „der Glaube ist eine gewisse Zuversicht“) 585.
- 53 Zu Jakobus: A. Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament, Stuttgart<sup>3</sup> 1905, 418-469; W. Popkes, Adressaten, Situation und Form des Jakobusbriefes, Stuttgart 1986.
- 54 G. Barth, Glaube und Zweifel in den synoptischen Evangelien: ZThK 72 (1975) 269-292. „Zweifel“ auch in Jakobus 1.
- 55 Barth, ZThK 289.
- 56 Haacker, TRE 292-294; Barth, ZThK; G. Ebeling, Jesus und der Glaube: Ebeling, Wort und Glaube I Tübingen<sup>3</sup> 1967, 203-254; L. Goppelt, Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 1975, § 13. 4; § 16.3; J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie I, Gütersloh 1971, § 16.
- 57 Haacker, TRE 294.
- 58 Ebd. 293.
- 59 Ebeling, W. u. G. I.
- 60 Zur Frage der ältesten Form: Barth, ZThK.
- 61 Ebd. 275; Lührmann, Glaube 54.
- 62 Vgl. Barth, ZThK.
- 63 H. Wildberger, 'mn fest, sicher: THAT I (1971) 201; Haacker, TRE 280.
- 64 E. Gerstenberger, bth vertrauen: THAT I 300-305.
- 65 Wildberger, THAT 181.
- 66 Ebd. 179f. 200 f.; H.-J. Hermisson (+ E. Lohse), Glauben (Biblische Konfrontationen) Stuttgart 1978, 77f.
- 67 Wildberger, THAT 185f.
- 68 Hermisson, Glauben 77.
- 69 Hebr 11 gibt eine ganze lange Liste.
- 70 Hermisson, Glauben 11ff.; von Dobbeler, Glaube als Teilhabe 116ff.; Haacker, TRE 282-284.
- 71 Ebd. 285; vgl. Neh 9,8; 1 Makk 2,52; von Dobbeler, aaO.
- 72 Hermisson, Glauben 15f.
- 73 H. Groß, Der Glaube an Mose nach Exod (4,14,19): FS W. Eichrodt, Wort – Gebot – Glaube, Zürich 1970, 57-65; Hermisson, Glauben 30-38; Haacker, TRE 284f.
- 74 Ex 14,31; 19,9.
- 75 Hermisson 33.
- 76 Haacker, TRE 281f.
- 77 G. von Rad, Der Heilige Krieg im alten Israel, 3 1958.
- 78 S. H. Blank, Prophetic Faith in Isaiah, London 1958; Hermisson, Glauben 57ff.; Haacker, TRE 282.
- 79 Ebd. 285f.; Hermisson 70-76.
- 80 H. Wildberger, Jesaja (Bibl. Kom. AT) III z.St.; Wildberger, THAT 192.
- 81 Ebd.
- 82 E. Lohse (vgl. Anm. 66), Glauben; Barth, EWNT III 226-228; Bultmann, Theologie §§ 49-50.
- 83 Bultmann, Theologie 422f.
- 84 Lohse, Glauben 127.
- 85 Haacker, TRE 295.
- 86 Barth, EWNT.
- 87 F. Mussner, Die johanneische Schweise, Freiburg 1965; F. Hahn, Sehen und Glauben im Johannesevangelium: FS O. Cullmann (NT u. Geschichte, 1972) 125-141; Haacker, TRE 295.
- 88 Schlatter, Glaube; Haacker, TRE 296.
- 89 J. P. Miranda, Die Sendung Jesu im vierten Evangelium, Stuttgart 1977; J.-A. Bühner, Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium, 1977.
- 90 Charis nur im Joh-Prolog 1,14.16.17 und im Gruß 2. Joh 3.
- 91 Vgl. W. Popkes, didomi geben: EWNT I (1980) 775f.
- 92 Die Pastoralbriefe nicht eingerechnet. Deren Zahlen: 39 – 10 – 20 – 2.
- 93 S. Schulz, Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und bei Paulus: ZThK 56 (1959) 155ff.
- 94 Vgl. Lührmanns These: Glaube 86 (vgl. Anmerkung 35).
- 95 Vgl. den Titel des Buches von von Dobbeler: Glaube als Teilhabe.

Dr. Wiard Popkes  
Oberförsterkoppel 10  
2055 Aumühle

**Christian Möller**  
**Lehre vom Gemeindeaufbau**  
**Band 1: Konzepte – Programme – Wege**  
**Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen**  
**2. Auflage 1987, DM 29,80**

Dr. Christian Möller, Professor für praktische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, gibt im 1. Band der „Lehre vom Gemeindeaufbau“ einen Überblick über die nur noch schwer überschaubare Flut an Entwürfen von Gemeindeaufbaumodel-

len. Die Darstellung der einzelnen Programme und Konzeptionen zum Gemeindeaufbau zeigt sowohl Unterschiede wie Gemeinsamkeiten. Wer in kurzer Zusammenfassung sich über die Vorstellung von Theo Sorg, Fritz und Christian Schwarz, Manfred Seitz und Michael Herbst, McGavran und W. Kopfermann u. a. informieren will, erhält kurze Übersichten und Würdigungen, aber auch eine kritische theologische Bewertung durch den Verfasser. Bei allen Unterschieden der beschriebenen Modelle wittert Christian Möller überall „Kleinglaube, der der Wirksamkeit seines Wortes nicht traut“. Für ihn ist Gemeindeaufbau ein Baugeschehen, „das Christus durch sein Wort ins Werk setzt, mit uns, ohne uns, ja, sogar gegen uns“. Soweit – so gut. Wenn Möller aber folgert, daß „Kirche nicht ersehen, sondern erglaubt sein will“, dann orientiert sich sein Verständnis von Gemeinde weniger an Aussagen des Neuen Testaments als an der reformatorischen Zuversicht, „daß alle Zeit müsse eine heilige christlich Kirche sein und bleiben“ (CA VII). Und das unabhängig von allen empirischen Tatbeständen, unabhängig von der konturenlosen Offenheit der Kirche, unabhängig von der Diskussion über Stabilität oder Labilität der Volkskirche mit allen Erosionserscheinungen. Für Möller ist eine Grenzziehung zwischen Glauben und Unglauben theologisch nicht vertretbar. Die persönliche Glaubensentscheidung eines Menschen ist für ihn eine Überschätzung des Menschen, als würde Gottes Geschenk erst wirksam, wenn der Mensch es will. Kirche ist

für ihn dort, wo das Wort gepredigt und die Sakramente verwaltet werden, also nur „gegläubte Kirche“.

Möllers Anfragen an die verschiedenen Gemeindeaufbaumodelle, ob das Machbare, das Programmierbare für den Aufbau der Gemeinde sinnvoll und heilsam ist, sind zu hören und zu bedenken, weil tatsächlich im Einzelfall menschliches Management mit geistlicher Kybernetik verwechselt werden kann. Auch möchte ich gerne einer Frage Möllers nachdenken, wie Gemeindebau aussieht, der „nicht bei einem Mangel, sondern bei einem Reichtum einer Verheißung für die Kirche seinen Ausgangspunkt nimmt und sich von diesem Reichtum trotz allen Mangels bestimmen läßt“.

Die Stärke des Buches ist der Überblick über die gegenwärtig behandelten Gemeindeaufbaumodelle und der Blick zurück in die Geschichte der Kirche. Möller möchte Zutrauen zu dem Baugeschehen wecken, das Paulus mit dem unübersetzbaren Begriff *oikodome* anspricht. Als Freikirchler möchte ich aber kritisch anmerken, daß für den Kirchen- und Gemeindebegriff theologisches Wunschenken Pate gestanden hat. Überhaupt scheint mir die Frage nach der ungelösten Ekklesiologie in diesem Buch wie in vielen anderen Veröffentlichungen über Gemeindeaufbau die eigentliche theologische Herausforderung zu sein.

Eckhard Schaefer  
Rennbahnstraße 115  
2000 Hamburg 74



### Theologisches Gespräch

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.

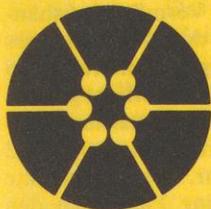
Gesamredaktion: Hinrich Schmidt, Oncken Verlag.

Erscheinungsweise: halbjährlich. Bezugspreis 4,- DM 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: Data-Convert.



## Themen:

- Eheverständnis
- Dienst des Pastors
- Kirchenbau

## Inhalt:

Seite

<i>Hans Hattenhauer:</i> Geschichtliche Grundlagen von Ehe und Familie	1
<i>Edwin Peter Brandt:</i> Der Dienst des Pastors aus der Sicht der Gemeinde (1)	9
<i>Joachim Molthagen:</i> Der Dienst des Pastors aus der Sicht der Gemeinde (2)	14
<i>Wiard Popkes:</i> Kirchenbau – biblisch betrachtet Für Sie gelesen	18 28

Die ersten drei Artikel geben Vorträge wieder, die im März 1988 auf der THEOLOGISCHEN WOCHE der Pastorenschaft des Bundes Ev.-Frei. Gemeinden in Volmarstein-Grundschöttl unter dem Gesamtthema „Theologische Orientierung für Pastor und Gemeinde“ gehalten wurden.

## Geschichtliche Grundlagen von Ehe und Familie

Aus der Sicht des Juristen möchte ich mir eine allgemeine Bemerkung vorweg erlauben: Das Recht ist eine Notordnung Gottes. Die Art, wie wir heute oft von Recht reden, halte ich für verwerflich und auch nicht für biblisch. Das Recht kann uns nicht den Frieden beschaffen, aber es kann uns daran hindern, daß wir uns gegenseitig die Kehle durchbeißen. Wir Juristen, soweit wir mit Scheidung und Eheproblemen zu tun haben, wissen sehr wohl, daß wir die Leute nicht zum Frieden führen können; wir können und wollen sie aber davor bewahren, daß einer den anderen brutal ruiniert. Das soll das Recht leisten. Es hat aber noch eine andere Funktion. Und die wird wahrscheinlich in der Zukunft wieder wichtiger werden. Das Recht bewahrt Ehen und Familien auf den Durststrecken, auf denen guter Wille und Gefühle versagen. Das Recht ist dann eine Art Netz, das uns auffängt, das nicht bequem ist, uns aber doch vor dem gänzlichen Absturz bewahrt. Das Recht ist eine Notbrücke, die wir benutzen, wenn die schönere Brücke der Liebe nicht hält. Und deswegen darf ich dringend bitten, das Recht nicht so schnell in Frage zu stellen, wie es heute gerade bei Theologen leicht geschieht.

Merkwürdig an der Geschichte von Ehe und Familie ist bereits die Tatsache, daß das Wort Familie bis in das 18. Jahrhundert in

der heutigen Bedeutung nicht vorkommt. Diese gibt es erst seit etwa 1800. Vorher gab es etwas anderes. Und das war, wie jeder aus der Bibel weiß, das „Haus“. Dazu sagt Augustinus:

*„Da nun das Haus Ausgangspunkt oder Teil des Staates sein soll, jeder Ausgangspunkt aber auch ein entsprechendes Ziel und jeder Teil auf das vollendete Ganze, zu dem es gehört, blickt, so ergibt sich klar, daß der häusliche Friede auf den bürgerlichen abzielt, mit anderen Worten, daß die geordnete Eintracht im Befehlen und Gehorchen der Hausgenossen abzielt auf die geordnete Eintracht im Befehlen und Gehorchen der Bürger. Daher kommt es, daß der Hausvater aus dem Gesetz des Staates die Vorschriften entnehmen muß, nach denen er sein Hauswesen so leitet, daß es dem Frieden des Staates sich anpaßt.“*

Dieses Haus ist keine christliche Erfindung. Wir finden es schon bei Aristoteles, und es hatte Bestand seit den Tagen der Antike bis zur Französischen Revolution. Das Haus war die eigentliche Einheit, die das Leben und das Überleben sicherte. Es teilte die Lebenschancen, wie die Arbeit und die soziale Stellung zu. Es sorgte für seine Angehörigen von der Geburt bis zum Tod und darüber hinaus. Es produzierte soziale Sicherheit. Das war seine wichtigste Aufgabe. Aber es tat dies als eine Einheit, zu der nicht nur die Verwandten gehörten, sondern auch die Domestiken, die Hausgenossen. So redet Luther im 4. Gebot vom Haus. Im Großen Katechismus zählt er das Gesinde, die Knechte, die Mägde zum patriarchalischen Hausregiment. Dieses Haus war auch die Einrichtung, die das Heil über dieses Leben hinaus sicherte. Als der Kerkermeister von Philippi sich bekehrte, bekehrte sich sein ganzes Haus mit. Das heißt nicht, daß sich eine Summe von Bekehrungen abspielte, sondern daß der Kerkermeister, der für das Heil seines Hauses zuständig war, sein ganzes Haus dem Herrn zuführte.

Dieses Haus war der Ort, wo der einzelne rechtlich verankert war. Man konnte aber auch aus diesem Haus aussteigen, das nannte man „Abschichtung“. Die gibt es in der Bibel auch, nämlich beim „verlorenen Sohn“. Als

der Vater dem Sohn sein Vermögen aushändigte, schied jener aus dem Verband des Hauses als dem Versorgungsunternehmen aus. Er war nun „aus Brot und Pflicht getan“, d. h. nicht mehr mit dem Vaterhaus verwandt. Er hatte keine Unterhaltsrechte und auch keine -pflichten mehr. Deshalb schickte der Vater ihm auch keine Pakete zu den Schweinen. Der Junge war, als er mit seinem Versorgungsanteil loszog, aus dem Rechtsverband „Haus“ ausgeschieden. Jetzt hatte er mit dem Alten nichts mehr zu tun, war nicht mehr sein Sohn. Deswegen war später ein eigener Ritus der Wiederaufnahme in das Haus, eine Adoption nötig. An dieser Stelle erkennt man, wie die Idee vom Haus die ganze Bibel bestimmt. Es prägte, wie Augustin sagt, sowohl den Staat wie das private Leben. Augustin hatte eine Einsicht, die wir heute wieder mühselig entdecken müssen, daß Familie und Verfassung sich nicht beliebig weit voneinander entfernen dürfen. Das Haus trug den Staat und erzog den Hausgenossen zum Bürger. Es war der Ort, wo man Verbindlichkeit einübte. Diese Verbindlichkeit brachte man dann in die Bürgerrolle ein. Insoweit unterscheidet sich der Auftrag unserer Familie nicht von dem des Hauses. Mir jedenfalls sind gestandene Familienväter und -mütter als Politiker immer sympathischer als solche, die Verbindlichkeit zu Haus nicht trainiert haben.

Dieses Haus bestand nicht etwa auf der Ehe. Nach unserem Denkschema erweitert sich die Ehe durch Geburt der Kinder zur Familie. Beim Haus dagegen gab es eine Reihe von Ehen. Das Haus umfaßte sie alle durch seine Verfassung als Patriarchat, in dem der Patriarch die Lebenschancen zuteilte und in dem auch die Hausfrau unter dem Patriarchat stand. Die Alten, die Söhne, die Enkel – sie sind alle mit ihren Frauen und Kindern Hausgenossen, im eigentlichen Sinne „Domestiken“. Das schlimmste Elend war ein Mensch ohne Haus, nämlich der Sklave. Deshalb sorgte die Kirche für die Sklaven und sorgte für deren Totenkult. Der mobile Sklave hatte kein Haus und bekam durch den Glauben „ein Haus nicht von Händen gebaut“.

Ebenso wichtig war der christliche Beitrag

zur Ehelehre. Das Haus hatte es schon in vorchristlicher Zeit gegeben, die Ehe aber wurde von der Kirche gemäß den Worten Jesu grundlegend neu gedeutet. Die Kirche verkündete nun die Ehe als ein Sakrament. Augustinus lehrte:

*„Das alles sind Güter, um derentwillen die Ehe selbst gut ist:*

*Nachkommenschaft, Treue, Sakrament.*

*Die Treue will besagen, daß nicht außerhalb des Ehebundes mit einem anderen oder mit einer anderen Verkehr gepflegt werde.*

*Nachkommenschaft, daß das Kind mit Liebe entgegengenommen, mit herzlicher Güte gepflegt und gottesfürchtig erzogen werde.*

*Das Sakrament endlich, daß die Ehe nicht geschieden werde und der Geschiedene oder die Geschiedene nicht einmal, um Nachkommenschaft zu erhalten, mit einem anderen eine Verbindung eingehe. Das hat als Grundsatz der Ehe zu gelten, durch das die Natur das Prinzip der Fruchtbarkeit geadelt hat, zugleich das verkehrte Begehren in den rechten Schranken gehalten werde.“*

Bei der Lehre vom Sakrament geht es – stark vereinfacht – darum, daß in dieser Form Gnade, also innerweltliches und außerweltliches Heil verwaltet wird. Mit Hilfe des Sakraments wird auch das gesamte soziale Leben geregelt. Sakrament, das ist ein aus Wort und Gebärde bestehendes Geschehen, durch das die Gnade in die Seelen fließt. Die Ehe nun ist ein Laiensakrament, das sich die Eheleute gegenseitig spenden. Diese Ehe bewirkt, wie jedes Sakrament, einen character indelebilis, eine unzerstörbare Prägung.

Kirchenrechtlich fing man das auf, indem man einen Satz aus dem römischen Recht übernahm:

„Consensus, non concubitus facit nuptias.“  
Das heißt:

„Die Willensübereinstimmung, nicht die Beiwohnung, der Beischlaf begründet eine Ehe.“

Also nicht dein Geschlechtsverkehr ist ehestiftend, sondern daß du die Ehe willst, daß du dem anderen dein Wort gibst und er dir. Dieses Konsensprinzip brachte etwas Neues, etwas Emanzipatorisches. Denn mit Hilfe des Konsensprinzips band die Kirche das Zu-

standekommen der Ehe an den Willen der beiden Verlobten, während bisher die Alten ihre Kinder zusammengaben. Die wurden nicht gefragt. Nun aber drängte die Kirche mit Hilfe des Konsensprinzips den Willen der beteiligten Häuser zurück auf Zustimmungsrechte und -pflichten. Es sollte jetzt ohne das Jawort der beiden Beteiligten keine Ehe mehr geben. Das schützte nicht nur den Mann, sondern auch die Frau. Wenn jemand sagte: „Ich sage nicht ja!“, dann konnte man ihn nicht in die Ehe zwingen. Mit Hilfe der Sakramentslehre und des darauf beruhenden Konsensprinzips ereignete sich das erste Stück Privatisierung der Ehe, die Ehe verabschiedete sich aus dem Haus. Dieser Konsens nun wurde gekoppelt mit dem character indelebilis des Sakraments. Man ist zwar frei, ja zu sagen und hinterher die Ehe zu vollziehen. Aber dadurch spenden sich die Eheleute gegenseitig das Sakrament der Ehe und verschaffen sich und einander diese „unauslöschbare Prägung“, sie werden „ein Fleisch“, das Gott zusammengefügt hat und der Mensch nicht scheiden darf. Sie verfügen nicht über diese Prägung. Täten sie es, wäre dies eine Art von Mord und Selbstmord, weil sie das „eine Fleisch“ wieder zerstörten.

Die römische Kirche garantierte ihre Lehre nun nicht etwa bloß durch Predigt, sondern schuf eine besondere Gerichtsbarkeit. Hinzu kam der Beichtstuhl, den man mindestens einmal im Jahr besuchen mußte. Die gesamte Zuständigkeit in Ehesachen lag bei der Kirche. Dies hatte zur Folge, daß die Kirche ihr Eherecht für ganz Europa verbindlich machte und daß unser Eherecht bis vor kurzem (bis 1976) verkapptes Kirchenrecht war. Nach kirchlicher Lehre gibt es bis heute keine Scheidung, sondern bei unheilbarer Zerstrittenheit höchstens eine, meines Erachtens sehr humane Erfindung: die Trennung von Tisch und Bett. Man trennt die Zerstrittenen in der Hoffnung, daß sie sich auf diese Weise wieder finden. So wurde mit Hilfe der kirchlichen Gerichtsbarkeit die Botschaft „Ehe ist ein Sakrament“ institutionalisiert.

Das eigentlich Interessante aber, was wir im protestantischen Raum leicht übersehen, ist, daß die römische Kirche über die ersten Verse in Mt 19 weitergelesen hat. Sie ist dabei zu

der Stelle gekommen, über die wir in der Regel nicht predigen, bis zu den „Eunuchen um des Himmelreichs willen“ und denen, die von Menschen verschnitten worden sind. Die römische Kirche sortierte die Verheirateten und die Unverheirateten. Sie ging davon aus, daß es einen Beruf zur Ehe gibt und daß es andere Leute gibt, die nicht zur Ehe berufen sind. Auch für diese wurde gesorgt und deren Status gesichert, nämlich durch das Kloster. Man brauchte das Neugeborene nicht mehr zu töten, wenn die Nahrung fehlte, wie es die alten Germanen getan hatten. Man ließ es zwar nicht zur Ehe zu, wies ihm aber einen Platz im Kloster an. Wer nicht heiraten konnte, wurde mit einem besonderen geistlichen Rang ausgestattet: „Brau Christi“. Die Kirche verfügte über beide Institutionen sozialer Sicherung und stattete sie beide mit einem geistlichen Rang aus, einerseits die Ehe im Haus, andererseits das Nichtverheiratetsein im Kloster. Auch das Zölibat war nicht etwa nur schöne Ideologie, sondern spielte sich vor Ort ab. Man war im Kloster versorgt, konnte in Frieden sterben, auch wenn man keine Familie hatte. Das Kloster sorgte für seine Leute. Man lebte in einer anderen sozialen Ordnung, nicht vereinsamt als Single, sondern in Gemeinschaft und einem eigenen geistlichen Rahmen.

Mit Luther kam etwas Neues. Sein Problem bestand darin, daß diese innerweltliche Macht der Kirche gebrochen sein mußte, wenn er seine Reformation überhaupt schaffen wollte. Wenn er seine neue Botschaft innerweltlich verankern wollte, mußte er an zwei Stellen die Kirche in Frage stellen: einerseits bei der Ehe und andererseits beim Kloster. Im Jahre 1519 hielt er eine Predigt, die lautete so:

*„Es ist eine schändliche Anfechtung, ich hab sie wohl erkannt, ich mein zwar, ihr solltet auch wissen. Ich kenn sie wohl, wenn der Teufel kommt und reizt das Fleisch an und entzündet es . . . Man weiß wohl, daß das junge Fleisch nicht Friede hat . . .“*

Luther predigte die angebliche Übermacht der Sexualität und ermunterte Mönche und Nonnen zum Verlassen der Klöster. Er öffnete die Klosterpferten mit der Behauptung,

der Sexualtrieb sei unbezwingbar, das Fleisch brenne. Damit verwies er jedermann in die Ehe als den Ort, wo allein das brennende Fleisch gelöscht werden darf. Das hatte zur Folge, daß es schnell eine Menge verheirateter Leute gab. Schon um 1525 kam Luther an die Stelle, wo man ihn fragte: „Wie sollen wir denn nun Frau und Kinder ernähren?“ Er antwortete: „Du sollst in deine Hände speien und es dir sauer werden lassen!“ Zugleich bestritt Luther den Sakramentscharakter der Ehe. Er spießte den Übersetzungsfehler der Vulgata aus Eph 5 auf: „Mysterion“ könne man nicht mit „sacramentum“ übersetzen. Wir kennen dieses Problem. Dabei übersehen wir leicht, daß Sakramente nicht ohne weiteres absterben, sondern in der Regel nur durch neue ersetzt werden. Wo die Ehe als Sakrament entthront wurde, trat ein neues Sakrament hervor: das Sakrament der Arbeit. Das gilt bis heute. Das moderne Sakrament, von dem wir unser Heil erwarten, ist der Arbeitsplatz. Und die moderne Staatskirche ist eben die Sozialversicherung. Wo man eine theologische Position freigibt, stirbt diese nicht etwa ersatzlos, sondern es wächst etwas anderes nach. Als Luther den Sakramentscharakter der Ehe leugnete, das Kloster leerte und die Leute alle in die Ehe schickte, wuchs etwas anderes nach. Luther mußte eine neue Ehelehre entwerfen. Die Zulassung der Ehescheidung wurde möglich:

„Was hin ist, ist hin!“ sagte Luther. Das protestantische Scheidungsrecht entwickelte man über die Theorie von der desertio, dem „bösliehen Verlassen“.

Ebenso groß war ein anderes Problem: Wenn die Ehe kein Sakrament mehr ist, was soll sie dann sein? Luther entwickelte seine Ehelehre allmählich von Jahr zu Jahr und nicht etwa als ein von Anfang fertiges System. Er schrieb sozusagen immer gegen die Nöte der Zeit, und die wechselten ständig. Im Jahre 1530 lieferte er die scheinbar endgültige Formel:

*„Ich wehre mich fast, rufe und schreie, man sollte solche Ehesachen der weltlichen Oberkeit lassen und, wie Christus spricht, die Toten lassen ihre Toten begraben. Gott gebe gleichviel, sie machten es recht oder unrecht. Denn wir sollen ja Diener Christi sein, das ist:*

*mit dem Evangelium und Gewissen umgehen, damit wir auch übergenug zu tun hätten wider Teufel, Welt und Fleisch. Es kann je niemand leugnen, daß die Ehe ein äußerlich weltlich Ding ist, wie Kleider und Speise, Haus und Hof, weltlicher Obrigkeit unterworfen, wie, das beweisen so viele kaiserliche Rechte darüber gestellet.“*

Luther mußte die Ehe geistlich neu deuten. Er tat dies einerseits durch die Rede vom Hauskreuz, daß es das Hauskreuz gibt und daß es nicht gnadenlos ist, es zu tragen. Er sagt sinngemäß:

*„Es ist nicht gnadenlos, wenn du dich an deiner Ehe festhalten läßt. Trage es, du kannst es austragen, und du wirst dabei nicht zuschanden werden.“*

Das andere Stück von Luthers Ehelehre war der „christliche Ehestand“. Damit wurde eine Formel angeboten, die für 200 Jahre galt. Sie scheint mit der Sakramentslehre auf das gleiche Ergebnis hinauszulaufen. In einem Staat, der Ständestaat war, war der Ehestand auch ein Stand. In einem Staat, der eine christliche Staatskirche hatte, war der christliche Ehestand verfassungsrechtlich genau zu bestimmen. Das änderte sich aber, als sich der Ständestaat in der Französischen Revolution verabschiedete und auch kein christlicher Staat mehr sein wollte. Was wird aus einem christlichen Ehestand in einem Staat, der nicht mehr Ständestaat und nicht mehr christlicher Staat ist? Die lutherische Formel trug so lange, wie der verfassungsrechtliche Rahmen der gleiche blieb. Demgegenüber war die Sakramentslehre verfassungsrechtlich unangreifbar. Man kann vom Sakrament reden, ohne dabei die Verfassung beachten zu müssen. Luthers Lehre kam nun in Schwierigkeiten. Thomas Hobbes lehrte:

*„Die Erörterung der Frage, ob die Ehe ein Sakrament sei oder nicht, ist nicht meine Aufgabe. Ich sage nur, daß der rechtmäßige, d. h. der durch das bürgerliche Gesetz gestattete Vertrag zwischen Mann und Frau zusammenzuleben, sicherlich eine rechtmäßige Ehe ist, mag diese selbst ein Sakrament sein oder nicht; dagegen ist jede Verbindung, die der Staat verbietet, keine Ehe.“*

Hier übernahm nun der Staat die Kompetenz in der Definition dessen, was Ehe ist. Das hat Luther vorbereitet, wenn er auch nicht der einzige Wegbereiter staatlicher Ehekompetenz war. Die Frage lautete nun:

„Was ist dann Ehe, wenn sie kein Sakrament mehr sein soll?“

Die Antwort lautete:

„Ehe ist ein Vertrag.“

Ist sie aber ein Vertrag, dann gibt es zur Vertragsbegründung auch die Möglichkeit der Vertragsauflösung, d. h. es gibt die Konventionalscheidung. Danach kann man sich jederzeit einverständlich voneinander scheiden. Im preußischen Recht gibt es seit etwa 1750 die Anerkennung der Konventionalscheidung. Diese Ausweitung des Scheidungsrechts wird im ganzen 18. Jahrhundert diskutiert und in Preußen 1794 bei unbekinderten Ehen auch zugelassen. Andererseits interessierte sich der Staat sehr wohl für den Bestand seiner Ehen und Familien, weil auf den Häusern auch der Staat beruhte und eine die Ehen konservierende Politik auch im Interesse des Staates lag. Das war eine Frage der Staatsraison.

Die Französische Revolution zwang zur Suche nach neuen Deutungen von Ehe und Familie. Fichte verkündete Liebe und Gefühl als Fundament der Ehe, wie man dies heute noch bei Hochzeitsansprachen von Schwiegervätern hört. Aber Hegel sagte schon: „Das reicht nicht aus!“ und lieferte die neue Begründung der Ehe und der Familie aus bürgerlicher Sicht:

*„Die Ehe ist wesentlich ein sittliches Verhältnis. Früher ist dieselbe nur nach der physischen Seite hin angesehen worden. Ebenso roh ist es aber, die Ehe nur als einen bürgerlichen Kontrakt zu begreifen, wo denn die gegenseitige Willkür über die Individuen sich verträgt und die Ehe zur Form eines gegenseitigen vertragsmäßigen Gebrauchs herabgewürdigt wird. Die dritte, ebenso zu verwerfende Vorstellung ist die, welche die Ehe nur in die Liebe setzt, denn die Liebe, welche Empfindung ist, läßt die Zufälligkeit in jeder Rücksicht zu, eine Gestalt, welche das Sittliche nicht haben darf. Die Ehe ist daher so zu bestimmen, daß sie die rechtlich-sittliche Liebe ist, wodurch das Vergängliche, Launenhaft-*

*te und nur Subjektive derselben aus ihr ver-schwindet.“*

Die Französische Revolution war hier über-wunden. Das Bürgertum dachte neu darüber nach, was es denn nun mit Ehe und Familie auf sich habe. Es hat gerade in Familie und Ehe viel Kraft investiert, tat dies aber mit einer neuen Theorie. Das Haus gab es nun nicht mehr und auch die sakramentale und die lutherische Ehelehre nicht. Aber die christliche Ehelehre kam bei Hegel durch die Hintertür wieder herein als eine Art säkularisiertes Sakrament, und das nannte man „Institution“. Am Anfang des 19. Jahrhunderts kam die sog. Institutionslehre auf: Ehe ist mehr als ein Vertrag. Ehe ist mehr als nur Geschlechtsgebrauch, mehr als nur Gefühl. Ehe ist eine Institution, d. h. eine sozial verankerte Einrichtung, über die – und das ist das Wesentliche der Institution – die beiden Ehegatten nur begrenzt verfügen können. Sie können sagen, wir wollen diese Institution in Anspruch nehmen, aber sie können nicht die Institution selbst verändern. Genau genommen kommt die Sakramentslehre, die Luther verabschiedet hatte, nun im protestantischen Preußen durch Hegel als Institutionslehre in säkularisierter Form wieder zurück. Man merkte, daß über die Ehe mehr zu sagen war als nur subjektive Erwägungen. Man brauchte einen öffentlichen Konsens über das Wesen der Ehe.

Auf diesen gründete sich nun die Familie. Erst kommt die Ehe, dann kommen die Kinder, und so entsteht eine Familie. So greifen Ehe und Familie ineinander. Deswegen heißt es bei uns im Grundgesetz (Art. 6) nicht etwa „Familie und Ehe“, sondern „Ehe und Familie stehen unter dem besonderen Schutz der staatlichen Ordnung“. Mit dieser Deutung schaffte es das Bürgertum immerhin bis zum Jahre 1976, seine Vorstellungen von der Pflicht des Staates zu einer Ehe und Familie konservierenden Politik im Recht zu verwirklichen. Zwar gab es jahrzehntelange Kämpfe um die Ehe, vor allem die Ehescheidung, aber das Bürgertum wußte, daß auf dieser Konzeption von Ehe und Familie sein Staat beruhte. Dieses Bild von Ehe und Familie wurde geradezu ausgeschmückt, beispielhaft wird Schillers „Glocke“. In der Fa-

milie lernte man Treue, Fleiß, Pflicht. Nur ein guter Familienvater galt auch als ein guter Bürger. Auf der Familie lag der Segen der bürgerlichen Gesellschaft. Sie war die Heimat der bürgerlichen Freiheit. Denn Ehe und die Familie gehören in das Reich des Sittlichen, und das Reich der Sittlichkeit ist das Reich der Freiheit; das Reich des Rechts dagegen ist das Reich des Zwanges. Indem man sagte, die Ehe sei nur begrenzt eine rechtliche, wesentlich vielmehr eine sittliche Institution, entfaltete sich der Bürger selbst. Der Staat hatte hier nichts dreinzureden, sondern lediglich eine ehefördernde Politik zu machen. Er sollte die Leute davor bewahren, daß sie sich in der Ehe gegenseitig beschädigten. Im übrigen wollte sich der Bürger in Ehe und Familie selbst entfalten. Er mußte aber auch begründen, warum man sich nicht scheiden lassen soll, warum die Formel, „bis daß der Tod euch scheidet“, bleiben sollte. Das geschah durch Rückgriff auf die Naturwissenschaft.

Ehe sei nämlich ein „Naturzweck“. Der Mensch ist ein Nesthocker, dessen Brutpflege sehr lange dauert. Danach aber sind die Ehegatten wegen fortschreitenden Alters mehr denn je auf gegenseitige Hilfe angewiesen. Deswegen sei die Ehe grundsätzlich un-scheidbar, weil die Erziehung der nächsten Generation wie das zunehmende Alter auf die Gemeinsamkeit der Ehegatten angewiesen sei. Man versuchte, Ehe und Familie auf den Naturzweck zu reduzieren. Man verabschiedete die Theologie und suchte Hilfe bei der Biologie. Darin liegt eine Versuchung, wenn man nämlich sagt: Was die Erfahrung lehrt, ist klug, und was klug ist, ist auch fromm. Der Satz ist falsch. Richtig lautet er: Was fromm ist, ist auch klug. Die Erfahrung erzeugt keinen Glauben, sondern der Glaube wird durch Erfahrung bestätigt. Die biologische Anlage des Menschen ist zudem kein an sich schlüssiger Beweis für die Unscheidbarkeit der Ehe mehr, denn in der Zwischenzeit hat die Lebenserwartung des Menschen zugenommen. Es gibt diese Phasen zwischen dem 40. und 70. Lebensjahr, wo die Leute meinen, sie könnten eine zweite Ehe eingehen. Durch die Verlängerung der Lebenserwartung sind Einsichten abhanden gekommen und Versuchungen auf uns zugekommen, die wir vorher nicht hatten.

Im Jahre 1884 kam Friedrich Engels. Für ihn und für die Marxisten ist alles nur eine Frage der Produktion und Metaphysik bloßer Nonsens von ein paar bürgerlichen Idealisten. Engels schreibt:

*„Mit dem Übergang der Produktionsmittel in Gemeineigentum hört die Einzelfamilie auf, wirtschaftliche Einheit der Gesellschaft zu sein. Die Privathaushaltung verwandelt sich in eine gesellschaftliche Industrie, die Pflege und Erziehung der Kinder wird öffentliche Angelegenheit.“*

Engels sagte, daß das Motiv der Brutpflege einen Zwang zum Zusammenbleiben der Ehegatten nicht mehr rechtfertigen könne. Industriegesellschaft und industrielle Strukturen würden auch die Ehe und Familie prägen. Das war nicht ganz falsch, wie wir heute sehen. Engels aber ging weiter, leugnete einen Bedarf für die Ehe in ihrer herkömmlichen Form. Die Brutpflege sollte auf den Staat übergehen. Elternschaft sollte sich beschränken auf die Erinnerung daran, daß man einmal fünf Minuten lang ein Kind gehabt hat, bevor es in die staatliche Brutpflegeanstalt abgegeben worden war. Ehe war folglich für Engels nichts weiter als „Geschlechtsliebe“. Sie sollte nur so lange Bestand haben, wie die Geschlechtsbindung dauerte. Sowie die „Geschlechtsliebe“ aufhört oder durch eine andere verdrängt wird, sollte es nicht nur ein Recht geben, sich von seinem Ehepartner zu verabschieden, sondern es sollte sogar sittliche Pflicht zur Scheidung bestehen, nämlich die Pflicht zur Emanzipation.

Das ist vor 100 Jahren geschrieben worden. Damals war das eine unrealistische Ehelehre. August Bebel schrieb noch das Gegenteil und hielt sich an die bürgerliche Ehelehre. Aber Engels lieferte Formeln für die Zukunft mit der Folge, daß wir seit 1976 ein Eherechtsleitbild haben, das im Grunde auf diese engelsche Theorie zurückgeht. Man behauptet eine sittliche Pflicht, sich zu emanzipieren, wenn Ehe und Familie der persönlichen Freiheit Schranken ziehen. Inzwischen aber tauchen schon neue Probleme auf. Das eine ist die Frage nach neuen Formen zur Befriedigung des Stabilisierungsbedarfs der Ehe, wenn auch die öffentliche Meinung davon

noch nicht Kenntnis nimmt. Auf der einen Seite haben wir einen jahrhundertalten Trend, der die Ehe immer mehr zur Privatangelegenheit gemacht, immer mehr aus ihren bisherigen verfassungsrechtlichen Strukturen gelöst und sie immer mehr dem Belieben der Ehegatten unterworfen hat. Heute müssen Ehegatten selbst das Leitbild ihrer Ehe definieren, was wir vor 20 Jahren noch nicht zu tun brauchten. In Frage gestellt wird die Ehe auch durch das Konkubinatsrecht, wenn auch die Begeisterung dafür wieder abnehmen wird. Wir werden in diesem Herbst auf dem Juristentag noch einmal darüber eine Diskussion haben, aber das dürfte eher ein Schlußgefecht werden. Auch die Pläne der SPD für ein konkubinatsförderndes Gesetz kann man mit Skepsis betrachten.

Dieser Trend zur Privatisierung der Ehe wird begleitet durch einen, wie mir scheint, neu aufkommenden Bedarf nach Stabilität der Ehen. Das Thema „Ehestabilisierende Techniken“ beginnt sich herumzusprechen. Es ist doch eigentlich erstaunlich, daß Ehegatten durch die Jahrtausende lebenslang miteinander gelebt haben, jeder hat sich gewandelt, und dennoch sind sie zusammengeblieben. Eigentlich müßte doch jegliche Ehe irgendwann scheitern, weil sich die Ehegatten in ihrer Persönlichkeit so verändern, daß sie praktisch nicht mehr zusammenpassen. Es ist doch nicht so, daß Leute sich mit 20 für ihr Leben verbinden und dann durch die Jahrzehnte immer nur innig lieben, daß sie sich praktisch aus Liebe nicht verändern. Wenn wir sagen, „bis daß der Tod euch scheidet“, und das sagen wir ja doch unter Berufung auf das Wort des Herrn, dann handeln wir uns ein Problem ein, das sich auch Kulturen eingehandelt haben, das aber lösbar ist. Es geht um das Problem, wie man eine Ehe durch die Jahrzehnte ihres Bestehens stabil hält. Dieses Problem stellt sich unter dem Schock der Industriegesellschaft völlig neu. Wir haben einerseits eine die Ehe destabilisierende Wirkung der Sozialversicherung. Wir haben einen sozialen und wirtschaftlichen Funktionsverlust von Ehe und Familie erlebt. Die Ehe hat kein soziales, kein materielles Versorgungsmonopol mehr. Trotz dieses wirtschaftlichen Funktionsverlustes hat das Interesse an der Ehe nicht abgenommen. Es

hat vor einem Jahr eine Untersuchung gegeben, die ergeben hat, daß zwar die Ehe im Verhältnis zum Konkubinat nicht mehr die gleiche Wertschätzung genießt wie vor 20 Jahren, daß aber die Wertschätzung der Familie unvermindert groß geblieben ist. Der Fehler von Engels war nämlich der, daß für ihn die materielle Versorgung die einzige Funktion von Ehe war, während wir immer schon gewußt haben, daß die geistliche Versorgung, die emotionale Versorgung, die Erziehung, die sexuelle Versorgung, daß das alles Leistungen sind, die der Industriestaat nicht erbringen kann. Ein staatlicher Erziehungsbeamter kann dem Kind niemals so schön ein Märchen erzählen, wie eine Mutter das tut. Wir erkennen, daß Ehe und Familie eher eine Funktionsverlagerung erfahren haben, aber nicht einen Funktionsverlust.

Daran müssen wir arbeiten, d. h. wir müssen diese Funktionen, die heute gefragt sind, ernster nehmen. Deswegen ist die Hausandacht so wichtig. In Deutschland aber haben wir das Problem, daß die Eltern sich weigern, den Kindern ihren Glauben weiterzugeben. Sie behaupten, das sei eine Sache der Kinder und stehe ihnen nicht zu. Nein, so erzieht man Kinder nicht, und das wissen wir auch. Mir scheint, daß es deshalb wieder neuen Bedarf nach Stabilität der Ehen geben wird. Wenn ich meine Kinder ansehe: die wollen eine Ehe fürs Leben eingehen. Warum? Weil sie es bei ihren Eltern gesehen haben. Aber auch anderer Leute Kinder wollen eine Ehe fürs Leben eingehen, gerade weil sie dies bei ihren Eltern nicht gesehen haben. Das gesamte Thema ist überhaupt noch nicht erforscht, aber es ist im Kommen. Warum aber gerade bei den Kindern dieser Welt? Weil die aus leidvoller Erfahrung wissen, wie wichtig eine stabile Ehe ist, während wir mit unserem Schatz in irdenen Gefäßen manchmal dabei sind, die irdenen Gefäße zu zertrümmern und den Schatz auszuschütten. Wir haben einen Schatz in irdenen Gefäßen: religiöse Kindererziehung und Hausandacht, eheliche Treue, Elternschaft.

Es gibt allerdings noch ein weiteres rechtspolitisches Thema. Das ist die Bestimmung des Verhältnisses von Ehe und Familie. Wenn wir als Christen von Ehe und Familie reden, meinen wir etwas anderes, als die Welt

meint. Wir verwechseln sie nicht mit der sog. nichtehelichen Lebensgemeinschaft, die nach meinem Dafürhalten Hurerei ist. Jene machen nämlich den anderen zum Objekt, indem sie ihm letzte Verbindlichkeit verweigern. Dadurch wird der Konkubinatspartner zum Gebrauchsobjekt, zur Unperson. In der Ehe dagegen sage ich dem anderen: „Du kannst dich auf mich verlassen.“ Das ist das Wichtige an der Ehe, die Verbindlichkeit.

Dieses Leitbild Ehe wird heute in Frage gestellt, insbesondere durch die nichteheliche Lebensgemeinschaft. Unverbindlichkeit wird zur Tugend erklärt. Doch sind diesen Angriffen rechtliche Grenzen gezogen. Die Ehe ist nämlich festgeschrieben durch das Gesetz. Was eine nichteheliche Lebensgemeinschaft ist, wissen wir nicht so genau. Aber wir wissen genau, was eine Ehe ist. Eine Ehe kommt nur dadurch zustande, daß die Verlobten vor einem Standesbeamten erklären, daß sie die Ehe eingehen wollen. Wir haben einen sog. Typenzwang für die Eingehung der Ehe. Und nur das ist eine Ehe, was beim Standesbeamten so vollzogen worden ist. Alles andere ist keine Ehe. Und nun gründeten wir in unserer christlichen Vorstellung auf dieses Eheverständnis unseren Familienbegriff. Und darum geht der Kampf. Man sagt, zwar sei die Ehe gesetzlich definiert, nicht aber der Begriff der Familie. Familien seien vielmehr „auf Dauer angelegte Lebensgemeinschaften eines oder mehrerer Erwachsener mit einem oder mehreren Kindern“. Was in dieser Definition nicht vorkommt, ist die Ehe. Das bedeutet: Man soll eine Familie haben können, ohne eine Ehe schließen zu müssen. Auch eine homosexuelle Verbindung sei eine Familie. Wenn es gelingt – und der Kampf geht demnächst erst los –, den Familienbegriff von dem Begriff der Ehe abzukoppeln, dann können sämtliche Lebensformen einschließlich des Konkubinats Grundrechtsschutz beanspruchen, indem sie sich als Familien definieren. Man sagt dann: Familie sei eigentlich alles, was überhaupt irgendwie zusammenlebt. Auf Art und Dauer des Zusammenlebens soll es nicht ankommen dürfen. Deshalb ist die Definition des Familienbegriffs heute das interessanteste rechtspolitische Thema. Statt dem entschlossen nachzugehen, diskutiert man in der öf-

fentlichen Rechtspolitik anderes: Abtreibung und Schwangerschaftsberatung, Stiftung „Mutter und Kind“, Ausbau der Familienberatung. Das ist offiziell in der Planung für diese und die nächste Wahlperiode, vor allem die Neuregelung des (Alten-)Pflegerechts. Das sind alles Themen, die sehr wichtig sind, die uns aber nicht so unmittelbar betreffen, wie die Frage: Was ist eine Ehe und eine Familie?

Prof. Dr. jur. Hans Hattenhauer  
Olshausenstr. 40  
2300 Kiel 1

# Der Dienst des Pastors / der Theologischen Mitarbeiterin aus der Sicht der Gemeinde (1)

## Einleitung

So sehr dieses Thema nach einer theologischen Reflexion verlangt, bei der das Verhältnis von Gemeinde und Pastorendienst zu klären wäre im Kontext unserer freikirchlich geprägten Ekklesiologie, so unverkennbar hat dieses Thema eine persönliche Dimension, die dem Verfasser bei der Aufgabenstellung auch aufgegeben war. Im Folgenden handelt es sich um den Versuch, die ekklesiologischen Überzeugungen mit pastoraltheologischen Akzentuierungen zu verbinden. Dabei stehen Erfahrungen im Hintergrund, die von einem starken Vertrauensverhältnis zwischen Pastor und Gemeinde sprechen, das für unsere Gemeindebewegung wesentlich typischer ist als das Gegenüber von „Amt und Gemeinde“, wie es etwa in der Geschichte der „Amtskirche“ zu erkennen ist.

*„Jedes einzelne Mitglied sollte bedenken, daß sein größter Wohltäter auf Erden, nächst dem Herrn, der Prediger seiner Gemeinde ist; jeder sollte sich bestreben, das vom Herrn selbst eingesetzte, so segensreiche Predigtamt gehörig zu schätzen und zu fördern.“*

Das Vertrauen, von dem Moritz Geißler (1831-1885) hier spricht, dieses einander zugeordnetsein, ist die Perspektive, die es immer wieder zu gewinnen gilt auf der Grundlage der biblischen Aussagen über die Gemeinde und ihre Dienste, über die dem Reich Gottes gemäßen Strukturen und Verhaltensweisen.

## 1. Die Theologische Mitarbeiterin/der Pastor vor den Erwartungen der Gemeinde

1.1 Die Erwartungen der Gemeinde an uns und unseren Dienst, die wir leicht als Überforderung und Druck empfinden, gehören streng genommen in den Kontext unserer Berufung. Sie bringen einerseits viel von dem Vertrauen der Gemeinde gegenüber zum Ausdruck, die unseren Dienst bewußt erbitet und sich im Namen Jesu gefallen läßt. (Wir müssen nicht Pastoren ohne Gemeinde sein!)

1.2 Andererseits nötigen sie uns ständig zu intensiver Prüfung der eigenen Identität, zur Vergewisserung der empfangenen Sendung, zur bewußten Annahme unserer Abhängigkeit von Christus, unserem Auftraggeber. Er hat uns zu seinem Dienst, zum Dienst an seiner Gemeinde berufen.

1.3 Allein im Gehorsam seinem Auftrag gegenüber liegt unsere Souveränität, unsere Unabhängigkeit von allen möglichen – fremden und falschen Erwartungen – der Gemeinde begründet. Das gilt es mit der Gemeinde immer wieder zu klären und zu konkretisieren, um ihrer selbst und um ihrer Sendung willen.

1.4 Diese nötige Freiheit der Gemeinde gegenüber wird von ihr in dem Maß akzeptiert,

wie sie uns unsere Liebe zu ihr abspürt und unsere fröhliche Dienstbereitschaft erfährt. Paulus hat seine Unabhängigkeit von der Gemeinde und seine liebevolle Zuwendung zur Gemeinde gelebt und theologisch geklärt, siehe 2.Kor. 1,24; 2,17; 4,5; 5,11-6,13; 10,18.

1.5 Von dem Leistungsdruck und den Zwängen, unter die wir uns selber stellen, können wir nur befreit und geheilt werden, wenn wir uns immer wieder vor Christus unserer spezifischen Berufung vergewissern und in seiner Nähe auch unsere Grenzen akzeptieren lernen. Das „Maß der Gabe Christi“ (Eph 4,7; cf. Röm 12,3) werden wir für uns herausfinden müssen, um auch einer „geistlich verbrämten“ Vermessenheit und Maßlosigkeit zu begegnen.

## 2. Die Theologische Mitarbeiterin/der Pastor als Gemeindeglied

2.1 Es ist gar keine Frage: Von unseren theologischen Überzeugungen her verstehen wir uns als ein Glied neben anderen Gliedern am Leib Jesu Christi. Denn: „Das allgemeine Priestertum aller Gläubigen ist die der christlichen Gemeinde von ihrem Herrn gegebene Grundstruktur“ (RvG Teil 2,I,V). Unsere bevorzugte Stellung in der Gemeinde soll diese Aussage nicht unterlaufen.

2.2 Wir müssen aber zugeben, daß wir (eher als wir wahrhaben wollen) in eine Position geraten, die uns der Gemeinschaft der Gemeinde zu entheben droht. Häufig wird ohne unser Zutun aus dem Miteinander von Gemeinde und Pastor ein Gegenüber. Ein Gemeindepastor kann sehr einsam werden, wobei das häufig weniger in dem besonderen Auftrag als vielmehr in unserer mangelnden Bereitschaft zu wirklicher *communicatio* begründet ist.

2.3 So notwendig in manchen Situationen um der Ausrichtung des Wortes Gottes willen das Gegenüber von Botschafter und Gemeinde ist – keine falsche, nur zu bequeme Anpassung des Evangeliums! – so unnatürlich wäre eine dauernde Isolierung und Di-

stanzierung von Pastor und Gemeinde. Hier haben wir eine Bringschuld der Gemeinde gegenüber, um solche Fehlentwicklungen frühzeitig zu korrigieren. Dabei sind wir auf den Dienst unserer Ehepartner ebenso angewiesen wie auf den seelsorgerlichen Rat von Kollegen und anderen, die die nötige Distanz zu der jeweiligen Situation haben. Der Seelsorger Martin Luther spricht von dem *mutuum colloquium* und der *consolatio fratrum* (Schmalk. Art. IV), die jeder Dienstträger in Anspruch nehmen darf und soll.

2.4 Folgende Fragen können uns dafür sensibilisieren:

– Wissen meine Gemeindeglieder, daß ich meinen Gaben keine höhere Bedeutung beimesse als ihren Gaben, daß ihre Dienste für die Auferbauung des Leibes Christi ebenso wichtig sind wie mein Dienst?

– Habe ich die Gemeinde wissen lassen, daß ich ihre bisherige Geschichte mit Gott dankbar respektiere und bei allen Ideen und persönlichen Vorstellungen die Gemeinde nicht „nach meinem Bilde“ schaffen will?

– Was sind für mich die biblischen Texte, von denen ich mein Berufsbild ableite? Z. B. Eph 4,11+12; Apg 20,28; 1.Petr 5,1-5; 1.Kor 2,1-5; 3,5-15; 9,16-23; 2.Kor 4,1-6; 5,11-20; Mt 20,25-28; 1.Thess 2,5-13 und Pastoralbriefe.

– Welche anderen Faktoren und Leitvorstellungen – aus Kirche und Gesellschaft – prägen mein Berufsbild?

– Wann habe ich in der Gemeinde zu erkennen gegeben, daß ich die biblische Erkenntnis und das geistliche Urteilsvermögen meiner Gemeindeglieder wirklich zu achten bereit bin?

– Spüren sie, daß mir an ihren geistlichen Erfahrungen, am gemeinsamen Austausch über Fragen des Glaubens und Lebens liegt oder beobachten sie eher bei mir die Überlegenheit und Distanz des „Theologen“, der der Meinung der „Laien“ nur eine begrenzte Kompetenz zubilligt?

– Wie bewußt beziehe ich den Erfahrungsschatz meiner Gemeindeglieder aufgrund der Herausforderungen ihrer Berufe mit den verschiedenen Verflechtungen in gesellschaftliche, politische und wirtschaftliche Zusammenhänge – wo sie mir überlegen sind – in die gemeinsame Bibelauslegung ein?

– Können meine Gemeindeglieder mir abnehmen, daß ich selber auch Seelsorge brauche und in Anspruch nehme? Daß ich Korrektur und Kritik benötige, erbitte und gelten lasse?

– Wann habe ich konkret – z. B. in der Gemeindeleitung – Vergebung erbeten und in Anspruch genommen?

– Empfiehlt die Gemeinde, daß ich biblische Texte predige als einer, der zunächst selber unter dem Anspruch, dem Gericht und dem Zuspruch des Wortes Gottes gestanden hat?

– Wie bleibe ich vor der spezifischen Gefahr unseres Berufes bewahrt: der frommen Routine und der Sicherheit derer, die ihre Materie beherrschen und die wissen, was und wie man „ankommt“?

– Habe ich Schwestern und Brüder in der Gemeinde, denen ich mich mit den typischen Anfechtungen unseres Berufes, z. B. mit der quälenden Last der Erfolglosigkeit und der mangelnden Aufweisbarkeit meiner Arbeit anvertrauen kann?

– Mit wem können mein Ehepartner und ich über die Belastungen der Pastorenehe sprechen?

2.5 Zu unserem Dienst in der Gemeinde gehören immer auch Leitungsaufgaben. Gerade an diesem sensiblen Punkt sind wir herausgefordert, die geistliche Ebene durchzuhalten und keine fremden Verfahrensweisen aufkommen zu lassen. Das beginnt mit dem Beachten des Umgangs miteinander (vgl. dazu Phil 2,1-4) und setzt sich fort bei der Gewichtung und Behandlung einzelner Tagungsordnungspunkte. Das Konsensprinzip erfordert viel Zeit und ein wirkliches Offensein für das Wirken des Heiligen Geistes in der Gemeinschaft, schafft aber eine starke Vertrauensbasis und hohe Identifikationsbereitschaft. Neben der Integration wird es immer auch unsere Aufgabe sein, mit dem Leitungskreis den Kurs und Weg der Gemeinde zu bedenken und für neue, vom Geist Gottes vorbereitete Entscheidungen die richtigen Weichen zu stellen.

2.6 Unsere Aufgabe im Leitungskreis der Gemeinde wird immer auch die sein, einem Gemeindeegoismus zu wehren, dem es nur um Bestätigung und Erhalt des Bestandes

geht. Statt dessen gilt es, die Dimensionen des Reiches Gottes bei allen Gemeindeberatungen aufleuchten zu lassen und in diesem Horizont nach der Konkrektion unserer Sendung zu fragen. Nur so kann es zu theologisch begründeten und geistlich motivierten Aufbrüchen und Aktionen kommen, die dem Wesen der Gemeinde, Licht und Salz der Welt zu sein (Mt 5,13-16), entsprechen. Natürlich kennen wir in unserem Dienst die Beanspruchung durch den „laufenden Betrieb“ einer Ortsgemeinde, die uns kaum Zeit läßt, darüber hinaus zu denken. Wir werden aber aufgrund intensiver theologischer Arbeit und wacher Zeitgenossenschaft die prophetische Dimension unseres Dienstes entdecken müssen, um der Gemeinde auf ihrem Weg nicht Entscheidendes schuldig zu bleiben.

### 3. Das geistliche Leben der Theologischen Mitarbeiterin/des Pastors

Die Arbeit des Theologen hat Luther mit den Begriffen oratio, meditatio und tentatio beschrieben. Ausgehend von Ps 119 sieht er im Gebet, in dem intensiven Nachsinnen über Bibeltexte wie in der Anfechtung Wesensbeschreibungen des Theologen und seines Dienstes; J. A. Bengel und mit ihm der Pietismus sind dem Reformator darin entschieden gefolgt. Die theologia ascetica oder die ethica pastoralis sollten bei der Pastorenausbildung darauf hinarbeiten, daß der Theologe bei seinem Bemühen um die rechte Lehre nicht die Frage nach dem eigenen Leben, die praxis pietatis, die pastorale Spiritualität aus dem Blick verliert. Wie wenig sich das von selbst versteht, zeigt die Theologenausbildung der Vergangenheit. Freilich gehört für unsere freikirchlichen Ausbildungsstätten mit ihren Studienkonzepten die Frage nach der Person des Theologen, nach seinem geistlichen Leben, nach seiner geistlichen Reife und Integrität unverzichtbar zur theologischen Ausbildung wie zu einer pastoralen Tätigkeit.

3.1 Zu unserem Beruf gehört wesentlich eine ausgeprägte Außenseite. Wir wissen, daß wir beobachtet werden und nicht einfach die Anonymität einer „Privatperson“ für uns bean-

sprechen können. Unser Leben spielt sich in der Öffentlichkeit der Gemeinde und unserer Gesellschaft ab. Es ist wichtig, daß wir der Außenseite unseres Dienstes die nötige Beachtung schenken.

3.2 Doch darüber dürfen wir die Pflege der Innenseite nicht vernachlässigen. Wieviel Zeit investieren wir für das, was nicht unmittelbar „publikumswirksam“ ist? Ständig werden wir gefragt, um ein Wort, einen Rat gebeten. Ob bei Hausbesuchen oder vor der Gemeinde – wir sollen und möchten das Wort Gottes ausrichten. Doch wie intensiv sind wir Redner selber Hörer? (Jes 50,4+5). Nur als Hörende bleiben wir „Diener des Wortes Gottes“. Unser Beten in der Öffentlichkeit bedarf in besonderer Weise eines reichen persönlichen Gebetslebens, um unsere Gebetsprache vor inflationärem Gerede zu schützen. Welche Formen haben wir entwickelt, um dem geistlichen Leben bei uns Raum zur Entfaltung zu schaffen? Nach wie vor bleibt Julius Schniewind: „Die geistliche Erneuerung des Pfarrerstandes“ (1947) lesens- und bedenkenswert. Ebenso ist hier auf die neueren Aufsätze von Gerhard Ruhbach und Manfred Seitz zu verweisen, die wichtige Impulse gegeben haben.

3.3 Die Gemeinde kann m. E. zu Recht nach unseren Erfahrungen fragen und Hilfestellung erwarten, ohne daß wir uns von ihr zu „Musterchristen“ machen lassen müßten. Wir sollten den Mut haben, anstelle der üblichen Appelle zu vermehrtem Bibellesen und Beten der Gemeinde konkrete Formen zu nennen und praktische Anleitung zum Umgang mit der Bibel, zur „Stillen Zeit“, zur Überwindung der Kargheit und Armseligkeit des Betens allgemein zu geben.

3.4 Viele Gemeindeglieder sind unzufrieden mit ihrem „durchschnittlichen“ Christsein, das manches Mal seine Ursache in unserer Verkündigung hat, die die Gemeinde einfach unterfordert. Unsere Angst vor Gesetzmäßigkeit und Perfektionismus hat unserer Verkündigung und Seelsorge Defizite beschert, die manche auf uns fremden Wegen auszugleichen versuchen. Hier sind wir persönlich gefragt, um zu einem Leben in der Heiligung zu ermutigen und dabei konkrete Anleitung

zu geben, wie der Glaube dem Leben Gestalt und Format geben kann (freilich ohne Schablonisierung und unter sorgfältiger Differenzierung von Rechtfertigung und Heiligung; wir reden von der Heiligung als von der Wirkungskgeschichte der Rechtfertigung!).

3.5 In diesem Zusammenhang gewinnen auch unsere Erfahrungen in der Gestaltung von Ehe und Familie angesichts zunehmender Orientierungslosigkeit und Bindungsfähigkeit an Bedeutung. Wir dürfen uns hier nicht verweigern. Trotz der eigenen Unvollkommenheit gilt es, mit anderen „Müttern und Vätern in Christus“ den nachwachsenden Generationen durch unser Vorbild Mut zu einem Leben nach Gottes guten Ordnungen zu machen. Unser persönliches Leben in Ehe und Familie ist Kommentierung unserer Verkündigung (vgl. dazu 1.Thess 2,8).

## 4. Die Transparenz unserer theologischen Arbeit

4.1 Mit der Reformation und dem Pietismus verbinden wir den biblischen Gedanken des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen mit der Forderung nach dem persönlichen Bibelstudium jedes Christen, die ihren Grund in der Klarheit und Eindeutigkeit der Heiligen Schrift hat. Für unsere Gemeindebewegung war und ist die Gewißheit und Erfahrung charakteristisch, daß jeder Mensch – unabhängig von Bildung und theologischen Vorkenntnissen – beim Lesen der Heiligen Schrift unter der Leitung des Heiligen Geistes zum Glauben an Jesus Christus geführt werden kann.

4.2 Der Stand der Theologen ist immer in der Gefahr, ein Monopol im Blick auf die rechte Auslegung der Schrift zu beanspruchen. Auch wir freikirchlichen Theologen sind davon nicht ausgenommen, obwohl wir eine solche Entwicklung als unnatürlich ansehen würden. Die zunehmend spezieller gewordenen, verfeinerten Methoden der Schriftauslegung, die fraglos einen Gewinn für Verstehen und Verkündigung bedeuten, bewirken leicht einen vermehrten Abstand zwischen

ausgebildeten Theologen und den Gemeindegliedern.

4.3 Unsere Aufgabe ist es, mit allem Nachdruck der Entfremdung zwischen der theologischen Arbeit und der gelebten Frömmigkeit zu wehren. Das geschieht allerdings weniger durch verbale Kraftakte als vielmehr durch unseren persönlichen Umgang mit der Schrift, durch den wir zu rückhaltlosem Vertrauen zur Bibel einladen und ermutigen. Dazu gehört die Transparenz unserer exegetischen Arbeit. Das Handwerkzeug, das wir erlernt haben und mit gutem Grund anwenden, brauchen wir nicht zu verleugnen, so wenig wie wir andererseits unsere Methoden und handwerklichen Fähigkeiten zum bestaunten Inhalt unserer Verkündigung zu machen hätten.

4.4 Entscheidend bleibt unsere Bereitschaft, biblische Texte mit der Gemeinde zu lesen und auszulegen und dabei die Erkenntnisse der Gemeindeglieder, die nicht Theologie studiert haben, als durchaus sachgemäße Erläuterung des Wortes zu achten. Von uns aus werden wir dafür sorgen müssen, daß das Prüfen dessen, „was der Wille Gottes ist“ (Röm 12,2; Eph 5,10.17; Phil 1,10), wirklich ein gemeinsamer Vorgang in der Gemeinde ist, bei dem wir miteinander auf das Lehramt des Heiligen Geistes vertrauen. Von der Gemeinde aus wird uns häufig zu leicht die alleinige Kompetenz zugebilligt; hier ist deutliche Korrektur unsererseits erforderlich. Damit ist neu die Bibelstunde, das Bibelgespräch als unverzichtbarer Raum angesprochen, wo das gemeinsame Arbeiten mit biblischen Texten und der Austausch von Erkenntnissen und Erfahrungen aller praktiziert werden kann.

4.5 Wenn nach unserem Verständnis die Verantwortung der biblischen Lehre bei der Gemeinde liegt, werden wir verstärkt darauf hinarbeiten müssen, daß unser „Vorsprung“ aufgrund der theologischen Ausbildung von der Gemeinde als Hilfe und Anleitung zum eigenen Bibelstudium angenommen werden kann und nicht zu ihrer Entmündigung führt. Was wir in der Gemeindegliederarbeit investieren hinsichtlich der Transparenz unserer theologischen Arbeit und der Anleitung zu ver-

trauensvollem, differenziertem Umgang mit der Schrift, wird langfristig Frucht bringen.

4.6 Das gemeinsame Verantworten der biblischen Lehre mit der Gemeinde bedeutet für uns nicht nur Entlastung, sondern auch ein heilsames Korrektiv, insofern die Grenzen unseres eigenen theologischen Horizontes (mit unserer Vorliebe für bestimmte biblische Positionen und unserer Zurückhaltung anderen Bibeltexten gegenüber) durch die biblischen Erkenntnisse unserer Gemeindeglieder erweitert werden.

4.7 Für diesen Prozeß gemeinsamer theologischer Arbeit werden wir sicher nicht gleich die ganze Gemeinde gewinnen; manche werden zusätzliche Mühen und Zeitaufwand scheuen; doch hier sollten wir nicht müde werden und uns auch durch negative Einzelerfahrungen nicht entmutigen lassen. Ideologisch besetzte Kampfparolen lassen einen solchen Prozeß allerdings sofort ersterben. Wenn Vertrauen zum Pastor gewachsen ist, wenn seine Liebe und Treue zur Schrift nicht in Frage stehen, kann er sehr wohl solche Räume im Gemeindeleben schaffen und geeignete Arbeitsformen entwickeln, wo das gemeinsame Bibelstudium in einer Atmosphäre der Offenheit und Toleranz möglich ist, in der auch schwierige biblische Themen durchdacht und besprochen werden können. Ein fundamentalistischer Umgang mit der Bibel, der Texte simplifiziert und verkürzt, ist für unsere Gemeindebewegung nicht typisch. Wir haben immer darauf vertraut, daß Gottes Geist für die rechte Auslegung seines Wortes sorgt und das Lehramt des Heiligen Geistes so in unseren Gemeinden immer wieder auch erfahren. Darum hat dieser beschriebene Weg Verheißung. Ich wüßte nicht, wie wir sonst Orientierung, Klärung und Vergewisserung des konkreten Auftrags erfahren sollten!

## 5. Unsere Liebe zu Jesus und unsere Liebe zur Gemeinde

5.1 Manche notvollen Erfahrungen mit der Gemeinde haben ihre Spuren in unserem Gemeindebild wie in unserem Gemeindedienst

hinterlassen. Unbewältigte Enttäuschungen und Verwundungen tragen wir – ungewollt – in die jeweilige Gemeindesituation hinein. Wir brauchen Heilung durch eine neue intensive Hinwendung zu Christus und eine Erneuerung und Bestätigung unserer Berufung. Das können wir uns nicht selber sagen. Hier sind wir auf das „mutuum colloquium“ und die „consolatio fratrum“ (Luther, Schmalk. Art.) angewiesen. Wie stark nehmen wir unsere Bruderschaft, die Erfahrungen der älteren Kollegen, den neuen Schwung der jüngeren Kollegen für uns in Anspruch?

5.2 Manchmal benötigen wir auch eine Zeit des Schweigens, der Reiraite. Ob Gemeinden dafür nicht Verständnis aufbringen würden, wenn ihr Pastor sich für eine bestimmte Zeit der Stille und Neubesinnung zurückziehen möchte? Unsere Liebe zu Jesus soll sich ja auch konkretisieren in der Liebe zu der bestimmten Ortsgemeinde, die wir als Leib des Hauptes Jesus Christus neu achten lernen wollen (Joh 21,15-19).

Edwin Brandt  
Kramerkoppel 4  
2000 Hamburg 70

## Der Dienst des Pastors aus der Sicht der Gemeinde (2)

Wenn der Dienst des Pastors aus der Sicht der Gemeinde bedacht werden soll, dann mag es sinnvoll sein, daß einer das Wort ergreift, der nicht selbst den Beruf eines Pastors ausübt, jemand, der wohl in der Gemeinde lebt und dort auch sein Arbeitsfeld sieht, dem Gott aber von Berufs wegen einen anderen Platz zugewiesen hat (in meinem Fall am Seminar für Alte Geschichte der Universität Hamburg). Aus der „Sicht der Gemeinde“ kann ich mich allerdings nur in einem sehr bestimmten Sinne äußern. Ich kann hier weder die Gesamtheit noch die Mehr-

heit unserer Gemeinden vertreten, zumal ich nur einen kleinen Ausschnitt aus unserer Bundesgemeinschaft persönlich kenne; aber ich möchte sprechen als einer, der in der Gemeinde lebt und aus dieser Perspektive den Dienst des Pastors miterlebt und mitträgt. Wenn ich dabei ein wenig abgekürzt vom „Dienst des Pastors“ spreche, dann möchte ich ausdrücklich die Theologischen Mitarbeiterinnen einschließen. Es geht hier ja um den Dienst, nicht um Statusfragen, und da kann ich die Theologischen Mitarbeiterinnen nur voll einbeziehen. – Bei einer letzten Vorbemerkung möchte ich mir doch zu trauen, sie im Namen der Gemeinden zu machen: Wir sind dankbar, daß Gott immer wieder Menschen zum besonderen Dienst des Pastors beruft. Unsere Gemeinden wissen, daß der Dienst unserer Pastoren unverzichtbar ist für ein gedeihliches Gemeindeleben und für die Wahrnehmung unserer Aufgaben in der Welt, auch wenn selbstverständlich nicht alles im Gemeindealltag vom Pastor abhängt. Wir wissen, wie wichtig der Dienst unserer Pastoren ist, und wir danken Gott, daß es sie gibt.

Wenn ich versuche, in einem Satz zusammenzufassen, was ich trotz der unterschiedlichen Persönlichkeiten und der vielfältigen Dienstscherpunkte von einem Pastor immer erwarte, so ist es dies: daß sein Zeugnis von seiner persönlichen Berufung durch Gott sich in der konkreten Art, wie er seinen Dienst gestaltet, bestätigt. Das Stichwort „Berufung“ hat für mich zentrale Bedeutung, wenn es um den Dienst des Pastors geht. So möchte ich auch den folgenden Ausführungen diesen **Leitgedanken** voranstellen: **Die Gemeinde darf erwarten, daß in Leben und Dienst des Pastors seine Berufung durch Gott sichtbar wird.**

1. Die entscheidende **Grundlage für den Dienst des Pastors ist seine persönliche Berufung durch Gott**. Sie gehört zur Lebensgeschichte unserer Pastoren. Sie alle haben eine solche Berufung bezeugt, und andere haben dieses Zeugnis angenommen – bei der Aufnahme auf das Seminar, bei der Vermittlung im Dienste unseres Bundes und bei der Berufung durch die einzelnen Ortsgemeinden. Berufung ist nun aber kein Vorgang, der nur in

der Vergangenheit vorkommt, gleichsam als eine einmalige Weichenstellung. Vielmehr findet eine Berufung im Alltag des Dienstes ihren Niederschlag und wird dort sichtbar. Sollte es anders sein, sollte in der konkreten Arbeit eines Pastors seine Berufung nicht zu spüren sein, dann nützt es herzlich wenig, wenn er sich selbst und anderen gegenüber mit Worten auf eine in der Vergangenheit liegende Berufung verweist. Die persönliche Berufung durch Gott ist die bleibende Grundlage für den Dienst eines Pastors. *Sie hat, so meine ich, eine allgemeine und eine spezifische Seite:*

a) Inhaltlich handelt es sich um *die Berufung zum Dienst für Gott an den Menschen – in und mit der Gemeinde*. Damit scheint mir das weite Aufgabenfeld eines Pastors zusammenfassend umschrieben zu sein. So gilt es für jeden, auch wenn der einzelne nach seinen Gaben und Möglichkeiten eigene Schwerpunkte setzen und Grenzen einhalten muß. Eben diese Seite der Berufung gilt aber nicht nur für den Pastor, sondern *er teilt sie mit allen anderen Gemeindegliedern*. Sie charakterisiert nicht ausschließlich seinen Dienst, sondern verbindet ihn mit den anderen Geschwistern; diese Seite der Berufung gilt für alle gemeinsam. Daneben sehe ich eine spezifische Komponente in der Berufung zum Dienst des Pastors.

b) *Die besondere Berufung des Pastors besteht darin, den eben umschriebenen Dienst vollzeitlich und hauptamtlich zu tun*. Damit hängt ja zusammen, daß es für diesen Dienst in der Regel eine besondere Zurüstung in Gestalt einer fachlich theologischen Ausbildung gibt; und das ist nur gut so.

**2. Die besondere Berufung des Pastors verleiht ihm eine besondere Autorität in der Gemeinde, sie gibt ihm besondere Wirkungsmöglichkeiten und legt ihm eine besondere Verantwortung auf.** Daran erinnert Paulus beim Abschied in Milet die Ältesten von Ephesus: „Habt acht auf euch selbst und auf die ganze Herde, in der euch der Heilige Geist zu Vorstehern gesetzt hat, die Gemeinde des Herrn zu weiden, die er sich erworben hat durch sein eigenes Blut“ (Apg 20,28). Ein geordnetes Berufungs- und Anstellungsverfahren seitens der Gemeinde behält ihr Recht, aber das allein macht niemanden zum

Pastor. Immer gehört die andere Seite dazu, daß Gott selbst den Pastor in sein Aufgabenfeld „gesetzt“ hat. Das begründet eine nicht wegzudiskutierende Autorität des Pastors, und sie wird nach meinen Erfahrungen auch in aller Regel von den Gemeinden an ihre Pastoren herangetragen (oft sogar viel stärker, als diesen lieb ist), eben weil die Gemeinden den Pastorendienst nicht einfach im Sinne eines vertraglichen Arbeitsverhältnisses sehen, sondern ihren Pastor in seiner Berufung ernst nehmen. Sie sehen ihn als einen von Gott Beauftragten, und sie haben ihn ja auch ganz konkret für sich von Gott erben.

Wichtig erscheint mir, daß die besondere Autorität eines Pastors nicht einfach formal beansprucht wird, sondern vom Inhalt her geistlich gefüllt ist, d. h. aus einer von Gott bestimmten Persönlichkeit und Arbeit des Pastors entspringt. Verkommt sie zu einer formal beanspruchten Autorität („Als Pastor sage ich dir ...“ – ein so begonnener falscher Satz wird ja nicht besser durch seine Einleitung!), dann antwortet die Gemeinde meistens sehr bald mit einer geschäftsmäßigen Erwartungshaltung, daß „der Mann da oben“ eben auch für ein zufriedenstellendes Gemeindeleben zu sorgen habe. Beides wäre ein Kurzschluß und ginge am Dienst des Pastors ebenso vorbei wie am Wesen der Gemeinde.

Die Berufung zum vollzeitlichen Dienst gibt einem Pastor auch besondere Möglichkeiten. Wenn ich an meine persönliche Situation denke, dann muß ich immer wieder feststellen, daß ich, verglichen mit unserem Gemeindepastor in Hamburg-Rahlstedt, viel geringere Möglichkeiten habe, in der Gemeinde zu arbeiten. Ich muß ja zunächst einmal meinen Beruf am Seminar für Alte Geschichte gewissenhaft wahrnehmen. Selbst wenn ich noch so gute Ideen für die Gemeindegemeinschaft habe oder noch so klar sehe, was unbedingt getan werden müßte, so habe ich mich doch zunächst über weite Strecken in der Woche den Dienstaufgaben in einem ganz anderen Bereich zu stellen. Ein vollzeitlich tätiger Pastor arbeitet – glücklicherweise! – unter anderen Bedingungen, er hat besondere Möglichkeiten. Ein Pastor kann nach meiner Erfahrung das Gemeindeleben posi-

tiv in einem Ausmaß fördern, wie dies wohl kein anderes Gemeindeglied tun kann. Aber auch die Umkehrung gilt. Ein Pastor kann das Gemeindeleben auch in einem Grade schädigen, wie es wohl für andere Gemeindeglieder nicht gilt. Auch das gehört zu meinem Erfahrungshintergrund aus dem Gemeindealtag, daß man, selbst wenn es dringend wichtig wäre, am Pastor vorbei einer Gemeinde nicht helfen kann.

Aus den besonderen Möglichkeiten, die Gemeinde zu fördern oder zu belasten, erwächst eine besondere Verantwortung des Pastors. Über sie ist im nächsten Punkt weiter nachzudenken.

**3. Die Berufung des Pastors läßt sich nicht begrenzen auf die Wahrnehmung der Dienstaufgaben, sondern schließt seine ganze Lebensführung ein. Der Pastor ist Vorbild für die Gemeinde.** Ob ein Pastor das schön findet oder nicht, seine Gemeinde sieht auf ihn. Sie hört, was er verkündigt, und sie achtet auf sein Lebenszeugnis. Ich denke, das ist auch legitim, denn Verkündigung und Leben sind weder in der Gemeinde noch beim Pastor auseinanderzureißen. Es geht hier nicht darum, den Pastor zu überfordern und ihm eine unerträgliche Last aufzubürden. So kann und darf es nicht gemeint sein. Ein Pastor muß nicht einen lupenreinen Lebenswandel vorweisen können und sich in seiner Gemeinde in jeder Hinsicht makellos verhalten. Ein Pastor darf Fehler machen und versagen, er lebt wie jeder Christ von der Vergebung Gottes. Nicht der Druck, fehlerfrei sein zu müssen, lastet auf dem Pastor, wohl aber die nicht eigentlich von der Gemeinde, sondern – wie ich meine – von Gott ausgehende Zumutung, daß sein Leben in seinen Dienst einbezogen ist. Ein Pastor führe sein Leben getrost unter der Herrschaft Jesu Christi, wie es jeden anderen Gemeindeglied auch aufgegeben ist. *Wichtig ist nicht, daß er vollkommen ist, wohl aber, daß er die Aufgabe, Vorbild zu sein, von Gott her annimmt.*

4. Als **inhaltliche Schwerpunktbereiche des Pastorendienstes** möchte ich nennen

- a) die **Verkündigung** (missionarische Predigt, Lehre, Erbauung der Gemeinde),
- b) den **Hirtendienst** (Betreuung der Geschwi-

ster, missionarisches Bemühen, diakonische Hilfeleistung),

c) die **geistliche Leitung der Gemeinde** (laufendes Bedenken des Gemeindelebens, Vermitteln von Impulsen).

Die Klammervermerke sollen andeuten, daß jeder Bereich sehr vielfältige Aufgaben einschließt und in sehr unterschiedlicher Weise Gestalt gewinnen kann. Hier möchte ich mich darauf beschränken, den ersten Punkt, der mir persönlich besonders am Herzen liegt, etwas genauer anzusprechen.

Dankbar erinnere ich mich an eine Vielzahl guter und zum Teil sehr guter Predigten, die ich in unseren Gemeinden gehört habe. Durch sie ist Gottes Anrede bei mir ganz persönlich angekommen; und sie haben bewirkt, daß ein bestimmtes Stück des Wortes Gottes in meinem Leben dauerhaft verankert wurde. Das bedeutet für mich eine große Bereicherung, für die ich dankbar bin. Eben deshalb möchte ich hier auch eine Bitte aussprechen, die aus dem Erleben vieler Bibelistunden und Gottesdienste erwachsen ist: Sie sollten vielfach gründlicher und vor allem redlicher theologisch erarbeitet werden. Gemeint ist nicht unbedingt die Länge der Vorbereitungszeit, sondern die theologisch redliche Erarbeitung und Weitergabe biblischer Texte. Hier ist nach meinem Eindruck vieles verbesserungsfähig und auch verbesserungsbedürftig. Mit Recht betonen wir ja, daß Glaube und Leben nicht auseinanderfallen dürfen. Das gilt auch für Glaube und Denken! Die Aufgabe, hier Hilfestellung zu leisten, kommt unter uns zu kurz. Dabei ist sie in meinen Augen heute besonders wichtig, vor allem im Blick auf die jungen Leute in unseren Gemeinden. Sie nutzen in der Regel ein sehr viel höheres und umfangreicheres Bildungs- und Ausbildungsangebot als vor 20 oder gar 40 Jahren. Sie wachsen in sehr viel weitere und komplexere geistige Horizonte hinein. Auch für sie besteht die Aufgabe, die Welt, in die sie hineinwachsen, aus dem Glauben an Jesus Christus heraus zu bestehen, Glaube und Denken zusammenzuhalten; und wir sollten nicht meinen, das schaffe jeder schon ganz alleine für sich. Aus meinem persönlichen Werdegang weiß ich, daß der ideale Ort für solche Hilfestellung die

Tätigkeit des Gemeindepastors ist. Darum ist mir so wichtig, daß gerade er theologisch sachgerecht arbeitet. Wieder geht es mir nicht darum, jemanden zu überfordern. Auch im Blick auf eine gründliche theologische Vorbereitung von Verkündigungs- und Lehrdiensten kann keiner mehr tun, als ihm gegeben ist. Aber jeder kann seine Möglichkeiten gewissenhaft ausschöpfen. Wer eine theologische Ausbildung erhalten hat, der sollte die nicht bei Dienstbeginn vergessen, sondern für seinen Dienst nutzen. Und manchmal hat Gott auch anderen Geschwistern in der Gemeinde auf theologischem Gebiet Fähigkeiten gegeben, die den Dienst des Pastors fördern können und der Gemeinde zugute kommen sollten.

Vorsichtshalber möchte ich zum Stichwort „geistliche Leitung der Gemeinde“ noch anmerken, daß es mir hier nicht um eine Konkurrenz zwischen Pastor und Gemeindeleiter geht. Ich möchte vielmehr die Konsequenz aus den Möglichkeiten ziehen, die ein vollzeitlicher Dienst bietet. In der Regel hat kein Gemeindeleiter und kein anderes Gemeindeglied so sehr wie der Pastor Gelegenheit, das Ganze des Gemeindelebens im Blick zu haben. Bewußt wahrzunehmen und im Gespräch mit der Gemeindeleitung zu verarbeiten, was sich in der Gemeinde tut und was geschehen sollte, das ist der Beitrag, den ich mir vom Pastor wünsche.

5. Nachdem ich die Aufgabenbereiche des Pastorendienstes so vielfältig aufgefächert habe, findet mein nächster Satz wohl sehr schnell Zustimmung: **Kein Pastor kann und muß alle diese Aufgaben mit seiner Begabung und Arbeitskraft allein abdecken. Er teilt die Berufung zu solchem Dienst ja mit den Geschwistern in der Gemeinde und soll sie in der Dienstgemeinschaft mit ihnen wahrnehmen. Unerläßlich ist deshalb die Bereitschaft des Pastors zur Zusammenarbeit mit anderen Gemeindegliedern.** So kann sein Dienst fruchtbar geschehen. Der Pastor ist verwiesen an andere in seiner Gemeinde, die seinen Dienst mittragen. Auch für die unter uns zunehmend als wichtig erkannte Seelsorge an Pastoren kann ein solches Miteinander in der eigenen Gemeinde ein Ort sein, an dem sie ganz selbstverständlich geschieht. Ich möch-

te unsere Pastoren ermutigen, in ihren Gemeinden Gesprächspartner zu suchen, und ich denke dabei an eine langjährige enge Dienstgemeinschaft, die mich mit einem Pastor in Rahlstedt verbunden hat und die nicht nur für uns beide, sondern ebenso für die ganze Gemeinde förderlich war.

**6. Einige Punkte, die für eine lebendige Dienstgemeinschaft von Pastor und Gemeinde wichtig sind,** möchte ich hier noch anfügen.

a) Soll die Dienstgemeinschaft mit der Gemeinde gelingen, so ist es erforderlich, *daß der Pastor seine Begabung und seine Möglichkeiten voll einsetzt. Eine nachlässige Arbeitshaltung ist geeignet, die Berufung zu verdecken.* Ein Pastor hat sehr weitgehende Freiheit in der Gestaltung seiner Zeit. Das ist von der Sache her notwendig und positiv, wahrscheinlich aber auch eine Quelle der Anfechtung. Man kann ja auch alles sehr ruhig angehen lassen! Auch hier gilt: Die Gemeinde sieht auf ihren Pastor. Von mir selbst weiß ich, daß es mich ermutigt, treu in der Gemeinde mitzuarbeiten, wenn ich sehe, daß auch der Pastor sich voll einsetzt. Umgekehrt fällt es mir schwer, nach meinem Dienst selbstverständlich für die Gemeindegliedern zur Verfügung zu stehen, wenn ich vom Pastor den Eindruck gewinne, sein Hauptinteresse sei, nur keine Überstunden machen zu müssen. Wieder ist einem möglichen Mißverständnis vorzubeugen. Ich meine nicht, ein guter Pastor müsse immer an Überarbeitung leiden und kurz vor dem Zusammenbruch stehen. Nach meiner Erfahrung wollen auch unsere Gemeinden nicht die Überlastung des Pastors. Oft genug habe ich die Frage gehört: Muß denn unser Pastor alles selbst machen? Wenn dagegen in einer Gemeinde die Frage laut wird, was der Pastor denn eigentlich tue, und niemand sie recht zu beantworten weiß, dann ist eine Korrektur im Blick auf die Arbeitshaltung dringend geboten.

b) Eine lebendige Dienstgemeinschaft läßt sich nicht an grünen Tisch verordnen, sondern braucht den Gesprächsprozess. *Wichtig ist, daß Begabungsschwerpunkte und Aufgabenverteilung im ständigen Gespräch zwischen dem Pastor und anderen Mitarbeitern in der Gemeinde geklärt werden.*

c) *Das Miteinander muß in geschwisterlicher Gemeinschaft geschehen.* Vor einigen Jahren beschrieb ein Artikel in unserer Zeitschrift „Die Gemeinde“ amerikanische Gemeindeleitungsverhältnisse. Der Pastor dirigierte die Gemeinde gleichsam als Manager in der Chefetage, die Mitarbeiter führten seine Anweisungen aus und erledigten die Kleinarbeit vor Ort. Ich glaube nicht, daß ein solches „Modell“ geeignet ist, Dienstgemeinschaft zu verwirklichen. Dasselbe gilt auch von der Umkehrung, wenn eine Gemeinde sich als Arbeitgeber fühlt und ihrem Angestellten, dem Pastor, die Dienstanweisungen erteilt.

d) *Eine lebendige Dienstgemeinschaft erfordert, daß der Pastor konstruktive Kritik nicht als Herabsetzung seiner Person, sondern als Hilfe im gemeinsamen Dienst aufnimmt.* Dasselbe gilt natürlich auch für die Mitarbeiter, aber hier geht es ja um den Dienst des Pastors, deshalb spreche ich ihn besonders an. Ihm mag die positive Aufnahme von Kritik besonders schwer fallen, wenn sie nicht von Kollegen, sondern von „einfachen Gemeindegliedern“ kommt. Umso wichtiger ist es, die hier angesprochene Fähigkeit im Gemeindealltag zu üben und zu pflegen.

e) Nachdem ich das Miteinander von Pastor und Gemeinde in der Dienstbereitschaft so stark betont habe, muß ich einen weiteren Gesichtspunkt nicht als Gegensatz, sondern als notwendige Ergänzung anfügen. *Für die Dienstgemeinschaft ist wichtig, daß der Pastor nicht einfach zum weisungsabhängigen Angestellten der Gemeinde wird, sondern durch die Gebundenheit an Jesus Christus seine Freiheit gegenüber den Geschwistern behält.* Ein Pastor bleibt immer auch ein Gegenüber zur Gemeinde. Er darf sich nicht einfach von ihren Wünschen und Vorstellungen vereinnahmen lassen, sondern muß die Freiheit von den Geschwistern behalten; und er gewinnt sie in dem Maße, wie seine Gebundenheit an Jesus Christus für die Gemeinde sichtbar wird.

Mancher, der diesen Ausführungen zur Dienstgemeinschaft von Pastor und Gemeinde inhaltlich zustimmt, mag im Blick auf seine Gemeinde vielleicht wehmütig denken, daß die Verhältnisse dort nicht so aussehen. Auch ich kenne keine Gemeinde, in der alle Glieder nur auf die Dienstgemeinschaft

mit dem Pastor warten. Aber in allen Gemeinden, die ich kenne, gibt es eine Mehrzahl von Geschwistern, die dafür offen sind. Daher rate ich jedem Pastor, mit diesen Geschwistern zu beginnen. Solch ein Anfang wird dann weitere Kreise ziehen.

Meine zweite Empfehlung an den Pastor lautet, er wolle nicht vollkommen sein. Die Gemeinde erwartet das nicht von ihm, und Gott auch nicht. Wer lernt, sich seine Grenzen einzugestehen, der muß auch nicht unsicher werden, wenn andere sie merken. Die Bereitschaft, eigene Fehler – gerade auch als Pastor – zuzugeben und von den Geschwistern zu lernen, fördert wesentlich die Zusammenarbeit in der Gemeinde.

Schließlich eine letzte Bitte an den Pastor: Er sei nicht fixiert auf die Frage, wie er in seiner Gemeinde ankommt, sondern greife die Aufgaben an, die Gott ihm vor die Füße gelegt hat, zusammen mit den Menschen, die Gott ihm an die Seite gestellt hat. Alles andere wird Gott Schritt für Schritt mehr tun.

Prof. Dr. Joachim Molthagen  
Köderheide 20  
2000 Hamburg 73

## Kirchenbau – biblisch betrachtet

### I. Zur Geschichte und zum Problemfeld

Schon die Überschrift zeigt ein Problem an: „Kirche“? Traditionell sprechen Baptisten immer noch lieber von der „Kapelle“. Heute sind Ausdrücke wie „Gemeindezentrum“ beliebt. Die Brüdergemeinden reden von der „Versammlung“ und vom Versammlungs-ort. Manchmal hört man etwas selbstironisch auch Ausdrücke wie Tempel, Dom, Heiligtum und dergleichen. In meiner Heimatge-

meinde Ihren ist über dem Eingang zu der Kapelle, wie ich sie immer noch nenne, aus dem Jahr 1854 die Inschrift angebracht: „Haus zum Gottesdienst“. Ich habe diese Bezeichnung immer sehr geliebt. Die Begrifflichkeit läßt ein uraltes Sachproblem deutlich werden, das schon im alten Israel existierte. Was soll solch ein Bauwerk? Welcher Sinn, welcher Zweck ist damit verbunden? Was bringt es zum Ausdruck? Wofür wird es verwendet? Was ist seine Funktion und seine Symbolik? In der Tiefe reicht diese Frage hinein in das Problem der Religionsgestalt des biblischen Glaubens. Alle Religionen kennen besondere Kultgebäude verschiedenster Art: Sakralbauten in der einen oder anderen Weise, Tempel, Anbetungsstätten usw., zum Teil als Haus, so daß Menschen darin sein können, zum Teil aber auch als heilige Stätten in der freien Natur, wie z. B. Opferplätze, heilige Steine usw. Zum Teil haben sie ein Instrumentarium (Altar, Chor, Glocken). Solch ein Gebäude hängt ganz unmittelbar mit dem Selbstverständnis einer Glaubensgemeinschaft zusammen. Trifft sich hier ein Kultverein, eine Betgemeinde, eine Dienstgemeinschaft, ist es ein Lehrhaus? Damit ist die grundlegende Frage verbunden: Ist der biblische Glaube nur eine Religionsform neben anderen, oder ist er nicht doch etwas völlig anderes, etwas Singuläres? Damit wird zugleich die Frage nach dem biblischen Gottesverständnis und dem Verständnis des Gottesdienstes gestellt.

Bekanntlich fehlen im Neuen Testament kultische Ausdrücke für den Gemeindegottesdienst und für die Funktionsträger der Gemeinde.<sup>1</sup> Die Ausdrücke des Wortfeldes „Priestertum“ werden (abgesehen von der Verwendung für Christus selber) im Neuen Testament nur kollektiv für die ganze Gemeinde verwendet (1. Petrus, Johannes-Offenbarung). Das frühe Christentum hat demgegenüber ganz bewußt profane Ausdrücke vorgezogen wie Diakone, Episkopen, Vorsteher. Zum Teil hat sie Ausdrücke aus der jüdischen Synagoge übernommen; besonders: Älteste. Aber schon die Synagoge ist kein Kultort im Sinne eines Tempels, wo Opfer dargebracht werden und wo Priester den Kult versehen müssen. Die Synagoge ist ein Bet- und Lehrhaus. Ähnliches klingt in

Jesu Kritik am Jerusalemer Tempelkult an, wenn er sagt im Namen Gottes: „Dieses Haus soll ein Bethaus sein für alle Völker.“

Schon im Alten Testament verbinden sich mit unserem Thema höchst brisante Fragen. Bekanntlich wurde David von Gott der Tempelbau verwehrt, den erst Salomo dann ausführen durfte. Erhebliche innere Widerstände waren vorhanden. Eine doppelte Frage stellte sich:

(a) Wie kann Gott in einem Haus wohnen, wo doch die Erde sein Fußschemel ist und der Himmel sein Thron (Jesaja 66,1)? Das gleiche sagt 1. Könige 8,27 ff. Gott ist viel zu groß, um in einem von Steinen durch Menschenhände gebauten Haus lokalisierbar zu sein. Gott ist doch nicht in vier Wände einsperrbar!

(b) Nach 2. Samuel 7 wird auch die Mobilität Gottes betont. Der Gott der Bibel ist gewissermaßen ein beweglicher Gott. Als das Volk Israel auf der Wanderschaft war, diente die Stiftshütte als zentrales Heiligtum. Die Stiftshütte konnte man leicht wieder zusammenlegen, unterwegs mitnehmen und anderen Orts wieder aufstellen. Das Heiligtum war also nicht geographisch festgelegt, kein fixierter Kultort. Wir wissen aus der Einwanderung Israels in das gelobte Land um die Problematik der bestehenden Kultorte, vor allen Dingen dann der sog. Höhenkulte und anderer traditioneller Kultstätten. Mit dem Tempelbau in Jerusalem waren natürlich viele Aspekte verbunden, auf die wir jetzt nicht eingehen können. Auf die Länge bedeutete der Tempelbau ein Zurückdrängen der lokalen und privaten oder regionalen Kulte, also eine Kultzentralisation und Kultvereinheitlichung.

Im Alten Testament wie auch in der nachfolgenden Zeit reißt die Kritik am Opferkult nicht ab (vgl. Amos, Hosea, Jesaja 1). Der Opferkult war nichts völlig Selbstverständliches. Von den Propheten wurde er immer wieder mit einem sehr viel tiefer gehenden Gottesdienst konfrontiert, und dieser Gottesdienst bestand in der Einhaltung der Bundesvorschriften Gottes im Ausüben von Ge-

rechtigkeit, Barmherzigkeit und Liebe. Diese Kultkritik lebte fort durch die Jahrhunderte. In hellenistischer Zeit verband sie sich teilweise mit aufklärerischen Tendenzen. Ein Nachklang im Neuen Testament ist die Stelle Römer 12,2. Dort redet Paulus vom logischen bzw. vernünftigen Gottesdienst. Der Ausdruck für „Gottesdienst“ hier (latreia) ist ein Kultausdruck und nicht identisch mit dem, was wir mit der gottesdienstlichen Versammlung am Sonntagvormittag meinen. Die Formulierung in Römer 12 verrät eine Kritik an einem unangemessenen Gottesverhältnis. Paulus stellt dem die Hingabe unserer Personen als „lebendiges Opfer, heilig, Gott wohlgefällig“ entgegen und verbindet damit die Erneuerung unseres Denkens. Das Volk Israel hat durch die Jahrhunderte seit dem babylonischen Exil und auch später nach der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 bis in unsere Zeit hinein ohne Tempel religiös überleben können. Die Gottesbeziehung Israels gründet letztendlich nicht im Tempelkult. Das Gotteshaus Israels vielmehr wurde die Synagoge als Lehr- und Bethaus. Jesus suchte, wie Lukas 4,16 ff. notiert, nach seiner Gewohnheit die Synagoge am Sabbat auf.

Die christliche Gemeinde hat aus ihrer Anfangszeit viel von der jüdischen Synagoge übernommen. Das spiegelt sich vor allen Dingen in der Form des Gottesdienstes mit Schriftlesung und Auslegung, Lobsprüchen, Psalmen usw. An einen Kirchenbau war in den ersten Jahrhunderten überhaupt noch nicht zu denken. Die christlichen Gemeinden versammelten sich an verschiedenen Orten, und die Frage ihres Versammlungsortes stellte sich weitgehend als rein praktisches Problem. Apostelgeschichte 2 läßt uns wissen, daß man sich teils im Tempel, teils in Privathäusern traf. Man hatte Freiluftmeetings; Taufen wurden sicher in freier Natur, dort, wo es genügend Wasser gab, vollzogen. Die paulinischen Briefe (1. Korinther u. a.) lassen uns von Privathäusern wissen. Gemeindeglieder, die über ein größeres Anwesen verfügten, waren Gastgeber von Gemeindeversammlungen. Überhaupt spielt das Haus (oikos, oikia) eine große Rolle; vgl. auch „Hausgemeinde“. Das Haus bot eine Art Herberge für die christliche Gemeinde.<sup>2</sup> Eine wichtige Information gibt uns auch der

Plinius-Brief (ca. 110-112 n. Chr.). Dort wird gesagt (so geben Christen als Auskunft), daß man sich vor Tagesanbruch an einem bestimmten Tage treffe und einen Lobgesang auf Christus anstimme und sich wie mit einem Eid verpflichte, nichts Böses zu tun. Dann gehe man an die Tagesarbeit, um abends wieder zusammenzukommen, um Speise zu sich zu nehmen. Diese Versammlungen erfolgten teils im Haus, teils auch wahrscheinlich irgendwo in der freien Natur. Über lange Zeit veränderte sich diese Lage nicht. Erst die konstantinische Wende brachte auch in dieser Hinsicht eine Veränderung. Eine andere Versammlungs- und Baupraxis trat ein.<sup>3</sup> Wichtig wurde vor allen Dingen die Basilika, d. h. das königliche Haus.<sup>4</sup> Die Basilika bedeutete eine alte Form des öffentlichen Hauses. Sie war zugleich Tribunalplatz für die Rechtsprechung, zum Teil aber auch mit religiösen Praktiken verbunden. Ebenfalls diente sie Marktzwecken, stellte also insgesamt so etwas wie ein Zentralgebäude einer Ansiedlung dar. Die christliche Gemeinde übernahm diese Form als wichtigstes Modell für ihre Kirchenbauten.

Wir wollen uns jetzt jedoch nicht weiter der Geschichte des Kirchenbaues zuwenden. Immer aber ist der Kirchenbau Spiegel des Verständnisses von (a) Gemeinde und Gottesdienst, (b) des allgemeinen Weltempfindens – z. B. der Mystik, der Scholastik, der Gotik – und (c) von praktischen Aspekten (vgl. z. B. die Wehrkirchen). Diese drei Faktoren haben weitgehend den Kirchenbau zumindest in unseren Regionen bestimmt. Dabei spielten natürlich immer auch angrenzende Faktoren eine Rolle, nämlich althergebrachte Traditionen und auch ästhetische Gesichtspunkte.

Zwei Haupttypen in der Gestaltung des Versammlungsortes lassen sich aufgrund des Verständnisses von Gemeinde und Gottesdienst noch unterscheiden.<sup>5</sup> Auf der einen Seite dient der Gottesdienst der Gemeinde zum Wortempfang. Das ist überwiegend das protestantische Verständnis. Dabei wird das Kirchengebäude zum Auditorium und übernimmt damit auch bauliche Aspekte des Theaters. Der Redner steht im Mittelpunkt, herausgehoben, gut hörbar. Die Kanzel – un-

ter Umständen mit einem Schalldeckel versehen – ist der Mittelpunkt des Geschehens. Der Hauptfunktionsträger des Gottesdienstes ist der Prediger. Darin spricht sich ein Verständnis des Gottesdienstes aus, das die Bewegungsrichtung von oben nach unten hat. Von oben kommt die Offenbarung, das Wort Gottes, die Unterweisung. Durch den Mund des Predigers gelangt dieses Wort in die Ohren und möglichst auch in die Herzen der Hörer, die es dann mitnehmen in ihren Alltag. Auf der anderen Seite ist der Gottesdienst die Gelegenheit für die Gemeinde, zur Anbetung und zur Begegnung mit dem Heiligen zusammenzukommen. Im Mittelpunkt des Geschehens hier steht der Altar. Der Hauptfunktionsträger des Gottesdienstes ist der Priester, der die Begegnung des Volkes mit Gott ermöglicht. Er ist ein Zwischenträger in anderer Richtung, so daß hier der Geschehensablauf von unten nach oben geschieht. Die Gemeinde wird geheiligt, Sünden müssen zuvor gesühnt werden, der Priester führt das Volk in Gottes Heiligtum. In unseren Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden haben wir traditionell beide Formen, wobei die erste mehr der baptistischen Tradition entspricht, die zweite der Tradition der Brüdergemeinden. Im Mittelpunkt des baptistischen Gottesdienstes steht immer noch die Predigt; die Brüdergemeinden hingegen feiern in erster Linie das Brotbrechen, allerdings ohne einen Priester oder dergleichen. Die Funktion des Priesters wird, nach dem Verständnis der Brüder, unmittelbar vom Heiligen Geist übernommen. Im Vordergrund steht dort jedoch die Anbetung Gottes, das Hinzutreten zum Heiligtum Gottes.

Diese beiden Haupttypen spiegeln letztendlich die alte jüdische Doppelpraxis wider, nämlich die beiden Brennpunkte Synagoge und Tempel. Diese Spannung ist nichts anderes als das Ringen um die wahre Gestalt des Gottesdienstes. Die Spannung zeigt sich auch bei den alttestamentlichen Propheten und in den neutestamentlichen Aussagen über den vollendeten Gottesdienst im Himmel. Nach Aussage des Propheten Jesaja wie der Johannes-Offenbarung wird in der Vollendung kein Tempel und kein Altar mehr nötig sein, weil Gott selber zugegen ist (Offb

21,3: Siehe da die Hütte Gottes bei den Menschen). Die Hütte ist mit einem Ausdruck des Alten Testaments bezeichnet, der des näheren „Zelt“ bedeutet und damit die Stiftshütentradition weiterführt, also das bewegliche, nicht ortsgebundene, mobile Heiligtum. So drückt es auch der Johannes-Prolog aus: „und das Wort ward Fleisch und zeltete unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit“ (Joh 1,14). 2. Sam 7 stellt die bewegliche Stiftshütte gegenüber den festen Steintempeln. Auf der anderen Seite haben wir die Erwartung beim Propheten Hesekiel, daß der vollendete Gottesdienst einen Tempel hat und Kultgottesdienst darstellt. Die letztendlich dominierende Linie ist m. E. eher die in Offb 21 ausgesprochene, nämlich die tempellose Linie, die ihr Symbol in der Hütte Gottes bei den Menschen hat.

Man kann diese Spannung auch in unserer Gemeindegeschichte verfolgen, etwa in dem Übergang zwischen einer beweglichen Zeltmission und einer lokalen Festlegung, wenn eine Gemeinde ihr Gebäude errichtet. Einmal ist der Akzent stärker ein Missionsplatz, der zu den Menschen hinkommt, zum anderen eine Festlegung auf einen bestimmten Ort, an dem man sich dann trifft. Das hat, nebenbei besehen, konkrete Folgerungen. Ein Pastor unseres Bundes schlug vor Jahren vor, der Bund solle sich eine oder mehrere Holzkirchen zulegen, die man nach einiger Zeit auch wieder abbauen und woanders wieder aufbauen kann, um so mit der Bevölkerungswanderung zu gehen.

## II. Überlegungen zur Methode

Architekten wollen gern etwas zum Ausdruck bringen. Wir berühren damit einen sehr schwierigen Fragenkreis, der aus den Faktoren Gestalt, Symbolik, Ästhetik und Funktion zusammengestellt ist. Diese Faktoren stehen nicht unbedingt in Konkurrenz zueinander, können es jedoch. Welcher Faktor gibt letztlich den Ausschlag? Ich kenne gottesdienstliche Gebäude, die von einer sehr starken Symbolik her konzipiert sind. So etwa die Seminarkapelle in Rüslikon. Sie ist in Zeltgestalt (aber aus sehr massiven

Materialien) errichtet, bekommt das Licht von oben, hat vier Türen, die in alle vier Himmelsrichtungen zeigen. Sie hat also das Symbol der Stiftshütte, ist aber nicht in einer beweglichen, sondern einer durchaus massiven Weise erbaut. Die Probleme mit den vier Türen liegen auf der Hand, obwohl in der Regel nur zwei von ihnen wirklich als Ausgang dienen. Aber wie wir es auch von anderen Stellen her erleben, ist die Problematik die, daß sich die Gemeinde in zwei Gruppen aufteilt, die eine Gruppe geht hierhin, die andere Gruppe geht dorthin.

In der Geschichte der Kirchenbaukunst zeigt sich sehr deutlich, welche Symbolik zu welchen Zeiten bestimmte allgemeine weltanschauliche und ästhetische Aspekte zum Tragen bringt. In der gotischen Baukunst beispielsweise wird das Kirchengebäude zum Symbol des Kosmos. Die Struktur ist aufstrebend, zu Gott hin ausgerichtet, das Gebäude wird ein Ort der Anbetung, wo die Seele sich zu Gott hinaufschwingen kann.<sup>6</sup> In die Ornamente werden auch die Pflanzen- und Tierwelt einbezogen, zum Teil sogar in Gemäldeform. Ein ganz anderes Symbol ist beispielsweise in dem Gemeindezentrum der Ev.-Frei. Gemeinde Oldenburg i. O. zum Ausdruck gekommen. Dort ist die Front zur Straße hin fast ausschließlich in Glas gehalten, um so die Offenheit der Gemeinde zur Welt hin zu demonstrieren. Wie stark die Kirchenbauten durch Symbolik bestimmt sind, kann man in verschiedenster Weise in der Geschichte studieren, wir brauchen darauf weiter nicht einzugehen. Daß sich mit der Symbolik sehr stark auch ästhetische Gesichtspunkte verbinden, liegt auf der Hand.

Der generelle Konflikt bei Kirchenbauten scheint mir hier zu liegen, ob nämlich die Symbolik oder die Funktionalität den Ausschlag gibt, wobei, das sei noch einmal vermerkt, die Faktoren nicht unbedingt in Konkurrenz zueinander treten müssen. Auch eine funktional gute Lösung kann ja ästhetisch sehr wohl befriedigen. Einige Vorbehalte zur Dominanz der Symbolik seien hier nicht verschwiegen. Einmal nämlich ist die Symbolik in der Bibel gar nicht so eindeutig, wie manche das vielleicht meinen, und zum anderen sind die Funktionen so vielfältig

und müssen auch flexibel genug gehandhabt werden, daß die symbolische Gestalt diese nicht beeinträchtigen darf. Bei aller Respektierung von symbolischen und ästhetischen Gesichtspunkten meine ich doch, daß der Kirchenbau von den Funktionen her konzipiert werden muß. Und dieses ist ein biblisch-theologisches Urteil. Welche Funktionen stehen dann im Vordergrund? Auch hier ist es erforderlich, daß wir geschichtlich denken.

Das bedeutet: (a) Jeder, auch jede Ortsgemeinde und jede Konfession hat ihre bzw. seine Geschichte; das kann man leicht anhand der Konfessionskunde demonstrieren. So prägt sich im lutherischen Kirchenbau, sofern die Kirchen nicht aus der vorreformatorischen Zeit übernommen wurden, das Kirchenverständnis der *Confessio Augustana*, Abschnitt VII, aus, daß nämlich die Kirche eine Versammlung der Heiligen ist, die zusammenkommt, um das Evangelium gelehrt zu erhalten und die Sakramente zu empfangen. Deshalb steht in den lutherischen Kirchen der Altar in höherem Ansehen neben der Kanzel, als das beispielsweise in der reformierten Tradition der Fall ist. Was steht bei uns im Vordergrund? Das Hören der Predigt, das Loben Gottes, die Vielfältigkeit musikalischer Ausdrucksformen durch Chor und Instrumente? Oder welche Möglichkeiten sind auch beispielsweise für das Zeugnis des einzelnen gegeben oder für Gebetsgemeinschaften im Gottesdienst? Was muß plenar verlaufen, was kann in kleinen Gruppen passieren? Wir alle kennen die Probleme, wenn eine gottesdienstliche Versammlung plötzlich in kleine Gruppen, sogenannte Bienenkörbe, aufgeteilt werden soll. Wie schwer fällt es dem einzelnen hervorzutreten, um einen persönlichen Beitrag zu geben? Das alles hängt natürlich mit den baulichen Gegebenheiten zusammen. In der Geschichte unserer Gemeinden ist ein deutlicher Wandel dahingehend zu registrieren, daß in den letzten Jahren viel mehr Gruppenräume für Unterweisung und Gemeinschaft errichtet wurden; und in letzter Zeit kommt auch der Aspekt des Familiengottesdienstes wieder stärker zum Ausdruck. Es ist jedoch noch gar nicht so lange her, daß man eine Trennung zwischen Frauen- und Männerseite hatte.

Vor etwa 200 Jahren drückte sich das noch dahingehend aus, daß Männer und Frauen sogar auf zwei verschiedene Ebenen, also oben und unten, sich versammelten, wie man das auf Bildern von methodistischen oder baptistischen Kapellen in Großbritannien studieren kann. In der Regel dienen unsere Versammlungshäuser den Gottesdiensten am Sonntag und für kleinere Gruppen während der Woche an einzelnen Abenden. Tagsüber sind sie, wie die meisten protestantischen Häuser, für den Publikumsverkehr geschlossen. Das ist in der katholischen Tradition anders. Dort kann man ohne weiteres in die Gotteshäuser hineingehen und für einige Zeit still beten. Leider ist dies durch Diebstähle in der letzten Zeit auch anders geworden.

(b) Jeder steht in einer bestimmten Zeitgeschichte. Wie groß ist die Schwellenangst, die es zu überwinden gilt, wenn man einen Kirchenraum betritt? Ist es möglich, einfach einmal zum Kennenlernen in einen Gottesdienstraum zu gehen? Inwiefern ist es möglich, eine Begegnungsstätte zur Verfügung zu stellen, die es schon von den Baulichkeiten, aber natürlich auch von den Öffnungszeiten her ermöglicht, die Schwellenangst herabzusetzen? Natürlich hängt damit auch zusammen, wie stark man gleich in eine Gruppe vereinnahmt wird oder nicht. In diesen Fragen äußert sich das Problem der Mission. Bringen wir die Gemeinde auch in der Form der Baulichkeiten den Leuten nahe oder nicht? Man geht eben heute nicht mehr ohne weiteres in eine Kirche. Und viele unserer Zeitgenossen sind noch nie richtig darin gewesen. Was erwartet sie dort? Wie offen machen wir die Gemeinde auch in der Gestalt ihrer Gebäude?

Methodisch gilt es also, die Funktionen der Gemeinde, des Volkes Gottes, sorgfältig zu besehen und nicht vorschnell von bestimmten Symbolen oder von Begriffen her ein Gebäude zu konzipieren. Mir scheint, daß in der Nachkriegszeit, speziell im landeskirchlichen Bereich, viel zu schnell von bestimmten Symbolen her gebaut wurde. Eine Zeitlang war es üblich, die Kirchen als Zufluchtsorte und Trutzburgen im Sinne des Liedes „eine feste Burg ist unser Gott“ aufzubauen; Stein-

burgen, Betonbauten wurden daraus. In katholischen Kirchen verbindet sich damit der Gedanke des Mysteriums. Viele Kirchenräume sind bewußt dunkel gehalten, um „das Geheimnis“ zu unterstützen. Es gibt Kirchen, die in der Form eines großen überdachten Marktplatzes ausgestaltet wurden (so z. B. die katholische Wallfahrtskirche in Velbert im Rheinland). Solche Symbolik kann leicht durch zeitgeschichtliche Entwicklungen in Probleme geraten, wie z. B. durch die Ölkrise, die die Beheizbarkeit mancher dieser Symbolkirchen in große Probleme gebracht hat. Aus meiner geschichtlichen Beobachtung möchte ich also den Architekten hier ein deutliches Warnzeichen vor Augen stellen, nicht vorschnell aus bestimmten symbolisch-ästhetischen Gesichtspunkten her ein Gotteshaus zu konzipieren. Bei der Funktionsbeschreibung können wir natürlich nicht absehen von unserem geschichtlichen Erbe und von der heutigen Einbettung unserer Gemeinden. Unser Gemeindeverständnis und auch unser Missionsverständnis müssen hier genügend Berücksichtigung finden und das auch in der geschichtlichen Perspektive nach vorne hin, so daß die Entwicklungsmöglichkeiten nicht im wortwörtlichen Sinne verbaut werden. Eine Gemeinde muß auch in dieser Hinsicht, soweit es nur geht, flexibel bleiben. Diese Elemente, die unser Gemeindeverständnis bestimmen, sollten, soweit es irgend geht, zum Ausdruck gebracht werden. So gilt es beispielsweise, einmal zu überlegen, wie man (um meinen Buchtitel zu verwenden) die Gemeinde als „Raum des Vertrauens“ architektonisch darstellen kann.

### III. Funktionen der Gemeinde und des Gottesdienstes

In diesem Abschnitt beziehe ich mich teilweise auf Aussagen in einem Aufsatz von Eduard Schweizer „Gottesdienst im Neuen Testament und Kirchenbau heute“.<sup>7</sup> Der Einfachheit halber möchte ich die Form einer Bibelarbeit über ausgewählte zentrale Stellen des Neuen Testaments benutzen und dabei stichworthaft wichtige Punkte hervor-

heben. Die Auswahl der Bibelstellen ist zunächst einmal nicht auf eine bestimmte Systematik oder Rangfolge abgestimmt. Diese Bibelstellen sollen uns dazu dienen, Lebensweise, Lebensäußerungen und Daseinsverständnis der neutestamentlichen Gemeinde zu erkennen.

## Apostelgeschichte 2,42

„Sie blieben aber beständig in der Apostellehre, in der Gemeinschaft, im Brotbrechen und im Gebet.“

Vier Begriffe kennzeichnen hier das Leben der jungen Gemeinde, die gerade ihren ersten missionarischen Zugewinn zu verzeichnen hatte;

1. *Lehre der Apostel.* Die Unterweisung, die Lehre, ist für die Gemeinde ein wichtiges Lebenselement. Geistliche Erfahrungen werden weitergegeben. Eine intensive Kommunikation kennzeichnete also das Gemeindegeschehen. Dafür müssen in den Gebäuden Möglichkeiten geschaffen werden. Nach heutigen pädagogischen Erkenntnissen sind dazu auch Rückfragemöglichkeiten, Lernprogramme, Besprechungen usw. eingeschlossen.

2. *Gemeinschaft.* Gemeinschaft, Koinonia, bedeutet Teilgabe und Teilhabe, Austausch in mancherlei Weise, also auf jeden Fall mehr als ein bloßes gemütliches Zusammensein. Wie gelingt es uns, diese Austauschmöglichkeiten zu schaffen? Der Austausch umfaßt sicher ideelle Gesichtspunkte, wie: Rat geben, das Aussprechen von Not und Empfangen von Trost. Der Austausch umfaßt aber auch materielle Gesichtspunkte, nicht nur Geld, sondern auch bis hin zu Kleidung und Nahrung (vgl. Jak 2). Der Gottesdienstraum wird damit zu einem großen Treffpunkt zum Zweck des Gebens und Nehmens, wobei alle Lebensbereiche grundsätzlich eingeschlossen sind. Man vergleiche auch Apg 2,46 ff. und 4,32 ff. „die Gemeinde war ein Herz und eine Seele, hielt alles gemeinsam und sorgte füreinander“. Das braucht nicht nur in einem einzigen Raum zu geschehen, vielmehr ist das Gesamtgebäude auf diese Faktoren hin zu gestalten.

3. *Brotbrechen.* Nach V. 46 kann dieses auch in den Häusern geschehen. Die Gemeinde kommt also zu einem gemeinsamen Essen

zusammen. Damit ist sicher auch, aber nicht nur das Abendmahl gemeint und sicher nicht nur in der uns geläufigen ritualisierten und reduzierten Gestalt.

4. *Gebete.* Es gibt bekanntlich mancherlei Weisen des Gebetes: die Anbetung, das Lob Gottes, die Fürbitte, die Bitte, Klagegebete, Segensgebete, Psalmengebete. Die Gemeinde ist eine große Betgemeinschaft.

## Römer 12

Dieses Kapitel enthält eine große Menge von Gesichtspunkten, die das Leben einer Gemeinde charakterisiert.

1. V. 1 und 2 betonen den umfassenden Einsatz unseres ganzen Lebens, der ganzen Person für Gott, und zwar nicht nur am Sonntag, sondern auch im Alltag. Unser ganzes Leben soll Gott geheiligt werden, insbesondere durch die Erneuerung des Denkens. Die Zusammenkünfte der Gemeinde müssen deswegen in einer solchen Umgebung passieren können, daß die Basis für ein solches Leben auch im Alltag geschaffen wird.

2. Die Verse 3-8 entfalten die Gaben Gottes anhand des Bildes vom Leib Christi. Wir sollen einander dienen und sollen Zurüstung empfangen für den jeweils eigenen Dienst in der Welt. Die Gemeinde ist eine Dienstgemeinschaft aneinander und nach außen hin. Genannt werden hier u. a. Prophetie, Diakonie, Lehre und Zuspruch (Seelsorge). Man kann die Liste durch diejenigen in 1. Kor 12 und Eph 4 ergänzen. Die Listen sind nicht festgelegt, betonen aber immer wieder ganz bestimmte Punkte, darunter: die Weisung von Gott her, die Lehre, gegenseitige Hilfe und Seelsorge.

3. Die Verse 9 ff. nennen eine Fülle von Einzelaspekten, die das Leben der christlichen Gemeinde kennzeichnen, u. a. Liebe, die Ehre, mit der man einander begegnen soll, Hilfe in Not, Gefühlsäußerungen (Weinen und Freude), das Halten des Friedens. Für alle diese Lebensäußerungen muß auch durch den Versammlungsraum eine Basis geschaffen werden.

## Kolosser 3,16

Hier wird auf kurzem Raum in wundervoller Weise das Wesen des christlichen Gottesdienstes zusammengefaßt.

1. Das Wort Christi wohne reichlich unter

euch. Die Gemeinde bedarf der Verkündigung. Das evangelistische Wort ist erforderlich, ebenfalls das Bekenntnis und ähnliches.

2. Wir sollen einander lehren, zurechtweisen in Weisheit. Unterweisung und Seelsorge sind hier angesprochen.

3. Mit Psalmen, Hymnen und geistlichen Lobliedern sollen wir Gott singen im Herzen und auch aus dem Herzen. Die versammelte Gemeinde ist eine Gemeinschaft des Lobpreises, der Anbetung. Was geschieht, wenn Gemeinde zusammen ist, muß in diesem Sinne wohlklingen.

## 1. Korinther 11,17 ff.

Aus diesen Versen, in denen Paulus auf die Probleme beim Mahlfeiern in Korinth zu sprechen kommt, seien zwei Aspekte genannt:

1. „Wenn ihr zusammenkommt“. Gottesdienst ist ein Zusammenkommen der Gemeinde. Dieser Ausdruck ist im Neuen Testament wichtig. Der Gottesdienstort ist also der Ort des Zusammenkommens oder, wie es auch anders ausgedrückt wird, wo man zusammengeführt wird (vgl. Mt 18,20: Wenn zwei oder drei in meinem Namen beisammen sind; 1. Kor 11,20, Apg 2,44: zum selben Zweck zusammensein). Das Gotteshaus ist insofern ein Ort der Sammlung, der Konzentration, der Zusammenführung.

2. „Ihr kommt zusammen, um das Mahl zu feiern.“ Dieser Gesichtspunkt begegnete uns bereits mehrfach. Beim gemeinsamen Essen wird auch die Sozialstruktur der Gemeinde deutlich. Paulus bemängelt ja hier, daß man nicht aufeinander wartet und aufeinander Rücksicht nimmt. Möglicherweise wurden damals auch noch andere Unterschiede in der sozialen Stellung dadurch deutlich, daß die Bessergestellten an ihren eigenen Tischen zusammenkamen und insofern auch Unterschiede in der Gemeinde deutlich wurden. Der Gottesdienstraum spiegelt, genau gesehen, auch die Sozialstruktur der Gemeinde wider.

## 1. Korinther 14,23 ff.

Auch dieser Abschnitt gehört zu den zentralen für das Verständnis des neutestamentlichen Gottesdienstes.

1. Wieder begegnet uns hier der Ausdruck „Zusammenkommen“. Einheit, Gemein-

schaft wird hergestellt und ermöglicht. Inwiefern fördern unsere Versammlungshäuser die Einheit, die Gemeinsamkeit, oder beherbergen sie doch nur eine Ansammlung von Individuen, die aber wenig Gemeinschaft miteinander pflegen?

2. Auch Randleute und Uneingeweihte können in die Versammlung kommen. Sie können zuhören und sollen dabei Gott erfahren. Wahrscheinlich geschah damals die Missionsverkündigung überwiegend auf Marktplätzen oder in allerlei Häusern. Aber auch die versammelte Gemeinde ist immer eine missionarische Gruppe. Wie stark schließen unsere Gebäude Menschen aus oder laden sie ein? Sind sie offen genug auch zu dem Zweck, daß man nur mal eben zuhören kann bzw. zuschauen kann?

3. „Wenn ihr zusammenkommt, so bringt jeder etwas mit.“ Paulus nennt hier Psalmen, Lehre, Offenbarung, Sprachenrede, Auslegung. Auch hier kommt es nicht auf die Vollständigkeit einer Liste an, sondern darauf, daß Gaben zusammengetragen werden und auch zur Entfaltung kommen können. Das alles soll dem Aufbau dienen, d. h. dem Aufbau der ganzen Gemeinde wie auch der einzelnen Schwester und des Bruders. Gaben werden ausgetauscht, man hat daran teil und gibt teil zum Aufbau des Ganzen.

## IV. Folgerungen

Die soeben vorgeführte kurze Skizze ausgewählter Stellen des Neuen Testaments besagt, meine ich, genügend über die Funktionen der Gemeinde und über ihre Lebensgestalt. Wesen und Auftrag der Gemeinde werden damit deutlich. Sie sollen im Gottesdienst zum Ausdruck kommen, und dafür wiederum müssen die Gebäude ihrerseits Voraussetzungen und Bedingungen schaffen. Ich führe noch einmal die wichtigsten Aspekte auf und nenne sie ohne eine bestimmte Rangfolge.

1. Das Gemeindehaus (ich bleibe jetzt einmal bei diesem Terminus) ist *Stätte des Zusammenkommens*. Dort vereinigen sich die verschiedenen Gaben und Erfahrungen. Jeder bringt etwas mit, jeder kann etwas beitragen. Dieser Umstand bedingt vielfältige

Kommunikations- und Austauschmöglichkeiten für die Anbetung, für die Lehre, für die Beratung, für die Seelsorge, für das Erbitten und Geben von Hilfe bis hin zu konkreten materiellen Anliegen. Das Neue Testament redet in diesem Sachzusammenhang gerne vom Leib Christi, von der Interrelation der Glieder. Für den Architekten kommt es darauf an, dieses Geschehen in seinen räumlichen Aspekten zu schauen, so daß Menschen einander begegnen können, Austausch stattfindet, Einheit und Gemeinschaft gefördert werden. Betroffen davon sind u. a. die Sitzordnung im Hauptversammlungsraum, dazu allerlei Gruppenräume, aber auch – und nicht zuletzt – das Foyer, wo Menschen zusammenstehen, vielleicht auch zusammensitzen können.

2. Das Gemeindehaus ist *Stätte der Zurüstung*, des Aufbaus. Die Zurüstung erfolgt durch das Wort Jesu, durch Orientierung, Lehre, Weisung, Verkündigung allerlei Art. Diese Verkündigung ersetzt nicht die Verkündigung, die draußen in der Woche geschieht, vielmehr soll sie dazu befähigen. Das Gemeindehaus wird so zu einem Zurüstungshaus, zu einer Art Zeughaus, um es im alten Wortgebrauch zu sagen. Daraus folgen Anforderungen an die Flexibilität der Räumlichkeiten, denn die Umstände und Anforderungen werden wechseln. Es kann zeitweise durchaus eine evangelistische Zurüstung für alle im Vordergrund stehen oder eine Lehre für ganz verschiedene Gruppen. Hauptraum und Nebenräume sollten hier möglichst variabel und zueinander schaltbar konzipiert werden.

3. Das Gemeindehaus ist *Stätte des Anbetens*. Hier wird Gott gelobt, hier wird zu seiner Ehre gesungen, werden Psalmen angestimmt. Hier wird gebetet im Sinne der Fürbitte, des Segens, der Bitte und auch der Klage, Weinen und Lachen und sonstige Gefühle sollen hier zum Ausdruck kommen können. Daraus ergeben sich Anforderungen an die Sitzordnung und an den Klangcharakter der Räume bzw. des Hauptraumes. Wer singt, wer betet, wer musiziert wo? Dabei ist es auch wichtig, daß man sich im Geist vereinen kann, sich zum Gebet zusammenfinden kann. Das kann teils im Plenum, teils aber

auch in einzelnen Gruppen geschehen. Nicht zu vergessen ist auch, daß die Stätte der Anbetung ein Ort der Sammlung und auch der Ruhe sein kann. Sicher ist das etwas sehr Schwieriges, daß eine Räumlichkeit sowohl zum geistlichen Ausruhen einladen soll wie auch zum munteren Austausch.

4. Das Gemeindehaus ist *Stätte des Mahlfeierns*, nicht nur im kultisch stilisierten Sinn. Man kann dort zu Tische sitzen. Allerlei Feste, wie Hochzeiten, Familienfeste oder auch Nachfeiern bei Beerdigungen können in diesen Räumen abgehalten werden. Es ist in der Geschichte unserer Gemeinden eine Selbstverständlichkeit, daß ein Gemeindehaus u. a. über Küche und sanitäre Räume verfügt. Traditionell ist das bei den Landeskirchen überhaupt nicht der Fall. Die Multifunktionalität der Räume kommt hier noch einmal in den Blick, dabei auch die Bestuhlung. Je variabler die Bestuhlung ist, desto einfacher kann man einen Raum umfunktionalisieren. Feste Bänke, angeschraubte Stuhlreihen usw. sind hier eher hinderlich. (Die feuerpolizeilichen Auflagen müssen natürlich berücksichtigt werden.) Etwas anderes ist es, wenn man ein Gemeindehaus primär als Auditorium konzipiert, möglichst noch mit ansteigendem Boden. Dann muß man schon über sehr viel Nebenräume verfügen, damit die anderen Funktionen ebenfalls genügend Raum haben.

5. Das Gemeindehaus ist *Stätte der Offenheit*. Wir sprachen vorhin über die Schwellenangst. Ein Raum darf nicht zu sehr das Insider-Gefühl betonen. Für den Außenstehenden muß genügend Transparenz, vielleicht im wörtlichsten Sinne des Wortes, bestehen. Die Offenheit umfaßt auch und gerade die Weltzugewandtheit in Mission und Diakonie. Zur Offenheit des Gemeindehauses gehört auch die allgemeine Zugänglichkeit für Besucher im Laufe der Woche. Wieviel Gemeindeleben spielt sich tatsächlich in den Gemeinderäumen ab, bis hin zur privaten stillen Andacht? Ich persönlich beneide hier immer die Katholiken, während protestantische Kirchen und Kapellen in der Regel verschlossen sind. Vielleicht muß man die Baulichkeiten so einrichten, daß zu bestimmten Zeiten wenigstens ein Teilbereich

zugänglich ist. Für die Offenheit spielt sicher auch die Fensteranordnung eine große Rolle, und zwar in beiderlei Richtung beim Hineinschauen wie beim Hinaussehen.

6. Das Gemeindehaus ist auch *Taufstätte*. Die meisten baptistischen Kapellen haben ein eingebautes Baptisterium. Nur in wenigen Fällen noch tauft man heutzutage – wenigstens in unseren Landen – in der freien Natur, wo immer man Wasser findet. Die Anlage des Taufbeckens ist zweifellos ein Charakteristikum unserer Gotteshäuser und bedarf, wo sie schon vorhanden sein muß, der besonderen Gestaltung. Hier kommt noch einmal die Spannung zwischen Funktion und Symbol zur Geltung. Früher deckte man die Taufbecken einfach zu, schob die Kanzel darüber und öffnete das Ganze nach Bedarf. In neuerer Zeit hat man die Taufbecken ständig offen und u. U. mit allerlei Symbolen ausgestattet. In Deutschland ist die Randhöhe der Taufbecken in der Regel ziemlich niedrig, während man in Amerika gut einen Meter höher die Sache anlegt. Das hat den Vorteil der besseren Sichtbarkeit, stört aber wiederum das ästhetische Empfinden mancher, vielleicht ist das aber auch nur eine Frage der Gewöhnung. Wenn ein offenes Taufbecken angelegt ist, bedarf es einer sehr sorgfältigen Planung, daß dieses Symbol, was es dann ja zweifellos ist, für sich genügend Aussagekraft hat.

Abschließend möchte ich noch einmal zum Problemkreis Symbolik und Gestaltung zurückkommen. Wir leben in jeder Kultur und auch im Umkreis der Gemeinde sehr intensiv mit allerlei Symbolik, auf die wir gar nicht verzichten können, stellt doch ein Symbol eine Vermittlung zwischen zwei Wirklichkeiten dar, indem es in bestimmten Sinne an beide Wirklichkeiten partizipiert. Jede symbolische Gestaltung im Zusammenhang des Kirchenbaus muß auf den Herrn der Gemeinde hinweisen, also christozentrisch sein. Traditionell geschieht das durch die Anbringung von Kreuzen bis hin zu ausgestalteten Glasfenstern, Bildern, Ornamenten oder auch Kirchtürmen. Die Frage nach der Symbolik läßt sich auch so formulieren: Welche Sprachen reden die Kirchen? Wie gelingt der Dreiklang zwischen Funktion, Gestalt und

Symbol? Wie können unsere Gotteshäuser von Christus reden in dieser dreifachen Hinsicht? Und zwar in ihrer Außengestalt wie auch in ihrer Innengestalt, als Ganzes – von außen betrachtet – wie auch von den inneren Räumen her, so daß die Gestalt die Funktion nicht begrenzt, sondern eine das andere fördert und zum Ausdruck bringt. Wie gewinnt – so betrachtet – Christus Gestalt in den Räumlichkeiten?

Verschiedene Wege habe ich dazu in der Literatur gefunden. In einem Beitrag in der Zeitschrift „Die Gemeinde“ erörtert Gustav Kannwischer<sup>8</sup> die Frage von der Außenwelt her. Seine Antwort bewegt sich letztlich auf der Bahn des Reformators Melancthon, der in einem berühmt gewordenen Wort formulierte, Christus erkennen heiße, seine Wohltaten zu erkennen. Die guten, heilsamen Wirkungen, die von Jesus ausgehen, sollen also in der Gestalt der Gotteshäuser zum Ausdruck kommen. Eduard Schweizer denkt in seinem erwähnten Beitrag mehr an den Innenraum und geht vom biblischen Bild des Leibes Christi aus.<sup>9</sup> Er erwähnt dabei drei Aspekte: (1) Die Gemeinde muß sich als Leib Christi im konkreten Beieinandersein manifestieren können. (2) Deutlich müsse „die Oberherrschaft des Herrn“ werden. Das käme z. B. darin zum Ausdruck, daß der Abendmahlstisch und die darauf liegende Bibel so plaziert sind, daß die Gemeinde sich um ihn herum als Leib Christi versammelt. (3) Auch die Offenheit zur Welt solle sichtbar werden. Er denkt hier u. a. an offene Fenster, an die Zeltgestalt des Gotteshauses und vor allem an das Kreuz über der Bibel und dahinter die offenen Fenster in die Welt hinein usw. Man erkennt sofort, wie theologische Inhalte für die Gestaltung des Gebäudes wichtig werden. Auf das Problem einer zu einseitigen Ausrichtung auf eine bestimmte Symbolik hatten wir bereits hingewiesen.

Die Größe Gottes und der Reichtum seiner Gaben sowie die Vielfältigkeit der Aufgaben der Gemeinde dürfen auf keinen Fall durch die baulichen Maßnahmen eingeengt werden, sonst tritt die Kirche – in diesem Fall der Kirchenbau – vor den Herrn und verdeckt diesen. Theologisch ist ebenfalls darauf zu achten, daß nicht die Wohltaten des Herrn

wichtiger werden als der Herr selber. Das Gebäude soll die Freude am Herrn fördern und nicht alle Liebe und Aufmerksamkeit auf sich selber ziehen.

Etwas anderes muß jedoch noch einmal zur Sprache kommen, und das ist die Geschichtlichkeit, der die Gemeinde und auch der Kirchenbau unterliegt. Wir haben aus der Geschichte wunderschöne Kunstbauten, aber für die heute lebende Kirche sind sie zum Teil überholt und stellen so etwas wie einen ästhetischen Ballast dar. Die Entwicklung der Bevölkerungsbewegung dort, wo Arbeit ist und wo Menschen wohnen, kann dazu führen, daß beispielsweise in den Innenstädten oder auch in bestimmten Regionen Kirchenräume weithin brachliegen und nur noch wenig genutzt werden. Vielen Kirchengebäuden sieht man es allzusehr an, daß sie Ausdruck einer bestimmten Epoche und auch bestimmten sozialen Verhältnissen gewesen sind. Die Geschichtlichkeit der Gemeinde läßt sich auch in der Weise ausdrücken: „Der Herr geht weiter.“ Wir stoßen damit noch einmal auf das Phänomen der beweglichen Stifftshütte im alten Israel. Der Hebräerbrief formuliert die Sache so: „Wir haben hier keine bleibende Stadt.“ Damit ergibt sich für den Kirchenbau ein nahezu unlösbares Problem, das schon ins Paradoxe hineinreicht. Der Kirchenbau sollte selber etwas von der Vergänglichkeit der irdischen Stadt, vom Transitorischen des menschlichen Schaffens widerspiegeln. Ich weiß, das ist fast ein Widerspruch in sich selbst, etwas zu bauen, das nur begrenzt Bestand hat. Als Symbol will der kirchliche Bau Zeichen der Vollendung sein, aber als ein reales Gebäude gehört er doch zum Vorletzten und d. h. zum Vergänglichen. Als praktische Gegebenheit muß ein Bau solide sein, schon aus Kostengründen; aber er darf die Gemeinde nicht einmauern. Mit diesem Paradox müssen wir leben und müssen die Architekten fertigwerden. Das ist zweifellos eine Zumutung. Aber wer eine Kirche baut, muß sich dieser Spannung, in der wir nun einmal stehen, bewußt sein. Diese Spannung ist uralte und begegnet bereits in den frühen Teilen der Bibel. Wir können sie nicht auflösen. Wir können immer wieder nur versuchen, Christus in uns und unter uns Gestalt werden zu lassen, auch

in dem, was wir in Holz und Steinen und anderen Materialien als Gebäude errichten.

## V. Anmerkungen

- 1 Besonders eingehend informiert darüber Elisabeth Schüssler-Fiorina, *Priester für Gott*, Münster 1972, 4 ff., quer durch die gesamte Theologiegeschichte.
- 2 Vgl. den vorzüglichen Überblick bei Hans-Josef Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, Stuttgart 1981 (SBS 103).
- 3 Ausführliche Darstellungen zur Geschichte des Kirchenbaus bieten RGG<sup>3</sup> III (H. Hampe, F. W. Deichmann, G. Bandmann, W. Hager, O. Bartning, W. Ponomarew, A. Lehmann) 1348-1411 und LThK<sup>2</sup> VI (H. Böhringer, U. Rapp) 199-206.
- 4 Ausführlich dazu E. Langlotz, F. W. Deichmann, Art. Basiliaka: RAC I (1950) 1225-1259.
- 5 Vgl. Hans Luckey, *Das liturgische, mystische und ekstatische Moment im Gottesdienst*, in: Otto Johns u. a., *Grundschötel* 1947, Kassel 1948, 37-68.
- 6 Vgl. G. Bandmann (s. o. Anm. 3) 1366 f.; F. Dambeck, Art. *Gotik*: LThK<sup>2</sup> IV 1066-1070.
- 7 In: E. Schweizer, *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*, Zürich 1970, 249-261.
- 8 Die Sprache von Gemeindehäusern: Die Gemeinde v. 29.3.87, 5 f.; vgl. drs., *Ökologie von Gemeindehäusern*: Gem. v. 5.4.87, 5 f. und den Nachtrag zum ersten Aufsatz: Gem. v. 3.5.87, 14, sowie die Leserbriefe von E. H. Bender (31.5.87, 14) und S. Liebchen (21.6.87, 14). Über das freikirchliche Kirchenbauseminar 1987 berichtet Die Gemeinde v. 9.8.87, 13.
- 9 S. o. Anm. 7; bes. 261.

Dr. Wiard Popkes  
Oberförsterkoppel 10  
2055 Aumühle

## Für Sie gelesen

**Gerhard Lohfink / Rudolf Pesch**  
**Tiefenpsychologie und keine Exegese**  
**Eine Auseinandersetzung mit**  
**Eugen Drewermann**  
**Stuttgart (Katholisches Bibelwerk) 1987**  
**112 S. (Stuttgarter Bibelstudien, Band 129)**  
**DM 26,80, ISBN 3-460-04291-5**

Unter den vielen gegenwärtigen Ansätzen zur psychologischen Bibelauslegung ist der Ansatz des katholischen Theologen Eugen Drewermann der bekannteste und wichtigste, zugleich aber auch der umstrittenste. Drewermann, dessen ungeheure Schaffenskraft (die sich in zahlreichen Büchern niedergeschlagen hat), dessen verblüffende Bele-

senheit und dessen große gedankliche Schärfe man neidlos anerkennen muß, rechnet mit der herkömmlichen Bibelwissenschaft vernichtend ab: die Ergebnisse, die sie zeitige, seien von einer monströsen Belanglosigkeit. Er insistiert doktrinär darauf, daß nur die Tiefenpsychologie Rettung bringen kann. Von dieser Erkenntnis ist er so besessen, daß er sie nicht wissenschaftlich-distanziert vortragen kann, sondern wie eine Heilsbotschaft verkündigen muß. Fast könnte man sagen, daß er ein messianisches Sendungsbewußtsein besitzt.

Die Zunft der Bibelwissenschaftler ist diesem angriffslustigen Autor die Antwort nicht schuldig geblieben. Vorgeworfen worden ist Drewermann, der von Hause aus Systematiker ist, z. B. Unkenntnis der Methodendiskussion in der Exegese. Gerhard Lohfink und Rudolf Pesch nun, deren Namen für exaktes historisch-kritisches Forschen stehen und die zu den bekanntesten katholischen Neutestamentlern zählen, haben gegen Drewermann eine regelrechte Streitschrift verfaßt. Der Hauptvorwurf, den sie an ihn richten, lautet: Drewermann „löst die Bibel – in bester Absicht – als ein Buch geschichtlich ergangener Offenbarung auf und verwandelt sie in eine Sammlung von Identifikationstexten für menschliche Reifungsvorgänge“ (S. 8). Der ganze Ansatz von Drewermann ist, so meinen die Autoren, vergiftet von der Entscheidung, das Christentum als „Religion“ in die Religionen einzuordnen, was sich etwa darin äußert, daß Drewermann ohne Schwierigkeiten Erfahrungen von Schamanen und Erfahrungen des Paulus identifizieren kann. Letztlich laufe Drewermanns Konzeption auf eine christliche Gnosis hinaus; wenn archetypischen Bildern und seelischen Reifungsvorgängen soviel Gewicht beigemessen wird wie bei Drewermann, wird Heilsgeschichte, wie die Bibel sie bezeugt, überflüssig, und damit auch Jesus und die Kirche. Besonders verheerend wirkt sich nach Lohfink und Pesch Drewermanns Vorgehen in der Christologie aus. Die Funktion Jesu Christi werde darauf reduziert, daß er die Seele an ihr wahres Wesen erinnert. Wenn man bei alledem noch hinzunimmt, daß Drewermann an vielen Einzelstellen historisch äußerst fahrlässig arbeitet, daß er Einzelhei-

ten nicht exakt recherchiert (sich z. B. auf fragwürdige Etymologien einläßt und aus ihnen weitreichende Schlußfolgerungen zieht), wird vollends deutlich, daß hier *Eisegese* („Hinein“-legung) und nicht *Exegese* („Aus“-legung) betrieben wird.

Das Urteil von Lohfink und Pesch über Drewermann ist also vernichtend. Dennoch halten die Autoren Drewermann durchaus für einen begabten Theologen (vgl. vor allem S. 112) und haben auch prinzipiell nichts gegen die Tiefenpsychologie im Methodenkanon der Bibelwissenschaft einzuwenden (vgl. S. 70). Freilich meinen sie – und das ist ihr eigentliches Anliegen –, daß alle Bemühungen um das rechte Verständnis der Bibel das konkrete Leben in neutestamentlich verfaßten Gemeinden voraussetzen. Hier macht man Erfahrungen, die denen, von denen die neutestamentlichen Texte handeln, strukturausgesprochen sind; erst dadurch wird recht eigentlich Verstehen möglich. Lohfink und Pesch, die beide von solchen Erfahrungen herkommen (die sie in der „Integrierten Gemeinde“ in München machen), meinen, daß Drewermann mit seinem Ansatz auf Defizite an Erfahrungsmöglichkeiten im normalen kirchlichen Leben reagiert. Aber diese Defizite müßten anders ausgeglichen werden, als Drewermann das meint: nicht durch „Reifungsvorgänge“, die auf das Individuum beschränkt sind, sondern durch das beglückende Miteinander im Raum neutestamentlich verfaßter Gemeinde.

Die Argumentation von Lohfink und Pesch ist – bei aller sachlichen Berechtigung – letztlich ein wenig zu scharf und wird Drewermann auch nicht in allen Punkten gerecht. Drewermann bietet – gegenüber vielem leeren Stroh, das in den üblichen Bibelauslegungen zu finden ist – eine existentielle Umsetzung der Bibel von beispielhaftem Charakter. Wird man Drewermann auch in mancherlei Hinsicht energisch widersprechen müssen, so sollte man das doch mit ein wenig mehr Einfühlungsvermögen in seinen Ansatz tun, als es bei Lohfink und Pesch der Fall ist.

Prof. Dr. Walter Rebell  
Forellstraße 59  
4350 Recklinghausen

**In der Serie „Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament“ (2. Reihe), Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen, erschien in den letzten Jahren eine beträchtliche Anzahl von interessanten Monographien, von denen einige hier vorgestellt seien.**

**Band 13: Karl Theodor Kleinknecht, Der leidende Gerechtfertigte.**

**Die alttestamentlich-jüdische Tradition vom ‚leidenden Gerechten‘ und ihre Rezeption bei Paulus, 1. A. 1984, 2. A. 1987, 422 S.**

Die Tübinger Dissertation (1981, bei Peter Stuhlmacher) hat zwei Hauptteile:

I. Über die Vorgeschichte des Motivs im AT, Judentum und in der vopaulinischen, u. a. markinischen Tradition.

II. Über die paulinische Rezeption.

Der ursprüngliche Plan, das griechische Leidensverständnis ebenfalls darzustellen, mußte weitgehend entfallen. Die Arbeit folgt, jeweils zunächst, soweit es geht, den biblischen und zwischentestamentlichen Schriften, um danach jeweils eine allerdings kürzere Auswertung zu bringen. Das Leidens-thema begegnet in den Paulusbriefen sowohl beim Inhalt der Botschaft (Christus) als auch bei deren Überbringer (Apostel) und Empfänger (Gemeinde). Es ist einerseits ein analoges Leiden; alle drei stehen in der Auseinandersetzung mit den Gottesfeinden als geschmähte und leidende Gerechte. Andererseits ist Jesu Leiden in seiner Heilswirksamkeit analogielos. K. sieht Paulus in einer langen biblischen Tradition stehen, erkennbar bereits an den Zitaten des AT. Die traditions-geschichtliche Untersuchung versteht sich als Beitrag zur Biblischen Theologie. K. beschreitet dabei methodisch den Weg Hartmut Geses, die Traditionsbildung des Alten und Neuen Testaments als zusammenhängendes Ganzes nachzuzeichnen, worin „die Entfaltung der göttlichen Offenbarung in der Geschichte ihren tradierbaren Niederschlag gefunden hat“ (14). Materialmäßig fußt K. auf den Arbeiten von Lothar Ruppert (und dieser seinerseits auf denen von Eduard Schweizer), nur daß er eine Traditions- und nicht bloß Motivgeschichte bieten will. Für Paulus weiß sich K. vor allem den Untersu-

chungen Eberhard Kamlahs und Wolfgang Schrages sowie natürlich seines Doktorvaters verpflichtet. – Insgesamt: eine überaus materialreiche, ausgewogene und umsichtige Studie zu einem der zentralsten Themen der Bibel und speziell des Neuen Testaments.

**Band 18: Peter Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte, 1987, 441 S.**

Die Berner Dissertation (1983, bei Ulrich Luz) besticht durch die Klarheit der Untersuchungsweise ebenso wie durch die Fülle des Materials. L. analysiert (nach einem „Vorspann“ über die Anfänge des stadtrömischen Christentums) zunächst die Topographie (wo wohnten Christen, welche Bevölkerungsschichten herrschten dort vor?), um dann zwei „diachronische Schritte“ vorzunehmen, wobei einmal allgemeine Nachrichten (frühchristliche Schriften, Ausgrabungen usw.) und zum anderen personale Überlieferungen (Prosopographie, darunter Aquila und Prisca, Marcion, Justin usw.) ausgewertet werden. Es folgt ein Teil über die „Fraktionierung der stadtrömischen Christenheit“ (u. a. hinsichtlich Privatbesitzungen, Theologie, Leitungsstruktur). Den Schlußbemerkungen folgen vier Beilagen (u. a. über die Judenschaft), Literaturangaben, Register sowie Abbildungen und Karten. Bei aller Materialfülle liest sich das Buch geradezu spannend. L. versteht es glänzend, sozialgeschichtliche Beobachtungen für die theologische Betrachtung fruchtbar werden zu lassen, – z. B. die Verflechtungen zwischen Bußpraxis (Buße nach der Taufe?), der Integration derer, die von Beruf und Stand wegen in „weltliche Geschäfte“ verwickelt waren, und der Armenversorgung (so 71-78 zu Hermas). Am liebsten führe man mit dem Buch im Gepäck zu einem ausgiebigen Studienaufenthalt in Rom.

**Band 21: Reinhard Feldmeier, Die Krisis des Gottessohnes.**

**Die Gethsemaneerzählung als Schlüssel der Markuspassion, 1987, 299 S. (Dissertation Tübingen, 1986, bei Martin Hengel).** Das Buch ist eine breit angelegte Exegese von Mk 14,32-42. Zunächst (7-63) wird die gesamtneutestamentliche Überlieferung (neben

Mk, Mt und Lk auch Joh und Hebr 5) untersucht und die Mk-Priorität festgestellt. Es folgen Literarkritik und Formgeschichte (65-140) sowie Traditions-geschichte (141-229), bevor eine „zusammenfassende Auslegung“ (231-252) die Studie abrundet. Mehrere Register erleichtern die Lektüre; noch hilfreicher wären freilich Ergebnisse und Überleitungen am Ende der Hauptteile gewesen (trotz der Notiz S. 5). F. verteidigt die literarische Einheitlichkeit des Textes ebenso wie die Historizität des Berichteten. Die Aussagen über die Anfechtung des Gottessohnes (Motive: Tod, Todesfurcht, Klage, Trauer) zeigen deutliche Beziehungen zu AT und Judentum, nicht jedoch zu heidnisch-hellenistischem Denken (z. B. in Dramen und Biographien). Theologisch wichtig ist die Anstößigkeit der Erzählung, die im Zusammenhang der Passionsgeschichte eine „vorwiegend deutende Funktion“ habe (130).

Da F. sich recht ausführlich und kritisch mit meiner Studie „Christus traditus“ auseinandersetzt (221-224), mag eine kurze Bemerkung dazu erlaubt sein. F. plädiert für die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von „ausliefern“ als Prozeßterminus und als theologischer Ausdruck. Aber auf welcher Ebene? Bei Mk oder in der mündlichen Traditionsbildung? M. E. ist für die gesamtneutestamentliche Tradition das letzte Wort noch nicht gesprochen. Tendenziell zutreffend ist, daß man die Beziehung zwischen den Ereignissen der Nacht des letzten Mahles, der Judas-Tat und der theologischen Deutung enger fassen muß; trotzdem sollte man gegenüber monokausalen Ableitungen behutsam sein. (Vgl. des näheren EWNT III, 1983, 42-48, besonders 44f.).

**Band 22: Axel von Dobbeler, Glaube als Teilhabe. Historische und semantische Grundlagen der paulinischen Theologie und Ekklesiologie des Glaubens, 1987, 348 S. (Dissertation Heidelberg, 1984, bei Klaus Berger).**

Die Arbeit hat drei Hauptteile: Glaube als Teilhabe im Blick auf Gottes Handeln (9-96) und auf die Gemeinde der Erlösten (97-277) sowie „Voraussetzungen und Rezeption“ (279-313), dazu ein „Ausblick“ (315f.) und Register (339-348). In den letzten Jahren erschienen verschiedene Studien zum Thema „Glaube“ (vgl. Theol. Gespräch 1/88); v. D.

wendet sich besonders gegen das Verständnis bei Dieter Lührmann, Glaube bei Paulus sei primär vom Geglauten, nicht vom Glaubenden her zu bestimmen. V. D. will demgegenüber zeigen, daß Glaube „eine Teilhabe stiftende Größe ist“, indem „eine personale Beziehung hergestellt wird“ (5), und zwar zugleich zu Gott und zur Gemeinde. Das „interpersonale Geschehen“ ist einem bloßen Fürwahrhalten oder einem „neuen Selbstverständnis“ entgegengestellt. Glaube ist ein „Schwellenphänomen“, „in erster Linie initial-grundsätzlich als Akt der Bekehrung“ verstanden (315), „Partizipation am pneumatisch-charismatischen Verkündigungsgeschehen“ (95). Beide Dimensionen, Zugang zu Gott durch Aneignung der Sühne und „Anteil an dem durch Gerechtigkeit qualifizierten Gemeinschaftsverhältnis“ (275), sind untrennbar miteinander verbunden. Der geistlich-charismatische Aspekt beim Zum-Glauben-Kommen ist für v. D. ebenso wesentlich wie der „Realbezug“ in der soziologischen bzw. ekklesiologischen „Lebenswirklichkeit“ (5). Das alles sind Akzente, die man in der klassischen, lutherisch geprägten Forschungstradition weniger hört und sicher auch Widerspruch hervorrufen werden. Die Debatte wird sich nicht nur mit den Paulus-Texten zu beschäftigen haben, sondern auch mit den Traditionsanalysen; so sieht v. D. neben der von Paulus selbst betonten Abraham-Linie auch Mose-Tradition als wesentlichen Hintergrund (27ff. Wunderwirken des Gottesboten). – Insgesamt eine höchst anregende Studie, deren Lektüre durch hilfreiche Zusammenfassungen erleichtert wird.

**Band 23: Peter Marshall, Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians, 1987, 450 S. (revidierte Fassung der Dissertation Macquarie University, Australien, 1980, bei Robert Banks und Edwin Judge).**

M. geht der Frage nach, weshalb das Verhältnis der korinthischen Gemeinde zu Paulus so bald in Feindschaft umschlug. Was führte dazu, welche Gestalt nahm der Gegensatz an, wie versuchte Paulus die Korinther zurückzugewinnen? M. untersucht diese Fragen auf dem Hintergrund der griechisch-römischen Kulturtradition.

Der Hauptteil I (1-129) – nach einer ausführlichen, zusammenfassenden Einleitung (VII bis XVI) – befaßt sich deshalb mit dem griechisch-römischen Verständnis von Freundschaft und, als deren Gegensatz, Feindschaft.

Im Hauptteil II (130-258) werden die Erkenntnisse auf die Ursache der Probleme zwischen Paulus und den Korinthern angewandt. Hauptursache der Verstimmung Paulus gegenüber war laut M. die Ablehnung der finanziellen Unterstützung von seiten des Apostels. Die Korinther faßten das als Beleidigung auf, zumal Paulus mit den Philippnern hierin Freundschaft pflegte; Paulus wiederum warf der Gemeinde Überheblichkeit usw. vor.

Hauptteil III (259-395) befaßt sich mit praktischen Verhaltensfragen, insbesondere mit Empfehlungsschreiben, mit dem Vorwurf der Schmeichelei und der paulinischen Antwort darauf. – M. sorgt für Zusammenfassungen am Schluß (396-404), aber auch zwischendrin mehrfach; das ist hilfreich für den Leser. Leider bringt er praktisch keine Expositionen und Hinführungen zu Anfang der Abschnitte; das ist nicht nur eine Leserschwernis, sondern läßt auch konzeptionelle Fragen entstehen. M. meint, die Korinther hätten Paulus von ihrer griechisch-römischen Bildung her beurteilt, die ganz bestimmte Verhaltensweisen (eben der Freundschaft) erforderte, denen aber Paulus nach ihrer Ansicht nicht gerecht wurde. Er stellte sich ihnen als unzuverlässige Person, falscher

Freund, Schmeichler und Opportunist dar, weshalb sie sich anderen Leitfiguren zuwandten. Die Gegner sind für Paulus „Hybristen“, nicht Gnostiker; sie litten an Überheblichkeit. Paulus wollte sich zudem aus den Spaltungen in Korinth heraushalten und akzeptierte deshalb keine Finanzhilfe, die zugleich ein Freundschaftsangebot bedeutete. Das Wesen des Streites, ausgefochten auf dem Boden überkommener sozialer Wertvorstellungen, rät uns zur Vorsicht, die theologischen Inhalte (Auseinandersetzung über den Apostolat) nicht zu hoch zu veranschlagen und den polemischen Stil bei der gegenseitigen Charakterisierung nicht zu übersehen. Vieles, was theologisch erscheint, erweist sich als Frage von Bildungsmaßstäben, konventionellen Wertvorstellungen, Verhaltenstraditionen usw.. M. sieht dabei auch Paulus selber, wie auch seine Opponenten, stark in einer Art hellenistischen Bildungsbürgertums verhaftet. – M. erkennt selber einige Problempunkte für seine Studie, so besonders das Faktum, daß die gebräuchliche Freundschafts- bzw. Feindschaftsterminologie in den Paulus-Briefen nicht erscheint. Schwerer wiegt m. E. noch, daß gewichtige theologische Probleme nicht genügend zur Geltung kommen. Darstellungsmäßig begründet M. nicht, weshalb er den Konflikt in dem genannten Kulturbereich ansiedelt; er setzt allzusehr thetisch ein. Wenn man das kritisch berücksichtigt, kann man eine Fülle von interessanten Beobachtungen mitnehmen.

W. P.



## Theologisches Gespräch

Verantwortlicher Redakteur: Dr. Wiard Popkes, Rennbahnstraße 115,  
2000 Hamburg 74, Telefon: 040/6 55 85-0

Das THEOLOGISCHE GESPRÄCH ist Teil der MITARBEITERZEIT-SCHRIFT. Diese besteht aus den selbständig zu abonnierenden Teilen: BLICKPUNKT GEMEINDE, PRAXIS DER VERKÜNDIGUNG, THEOLOGISCHES

GESPRÄCH, von B BIS Y, GEMEINDEBIBELSCHULE.

Gesamtredaktion: Hinrich Schmidt, Oncken Verlag.

Erscheinungsweise: halbjährlich. Bezugspreis 4,- DM 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: Data-Convert.