

Themen:

- Vaterunser
- Ethik des NT
- Christ im Sozialismus
- Baptistische Identität
- Charismatische Bewegung

Inhalt:

	Seite
<i>Adolf Pohl:</i> Das blockierte Vaterunser	1
<i>Walter Rebell:</i> Die Ethik des Neuen Testaments – Neuere Forschungstendenzen	7
<i>Christian Wolf:</i> Christliche Staatsbürgerschaft in einer sozialistischen Gesellschaft	14
<i>Edwin Brandt:</i> Baptistische Identität – Überlegungen zum Weg und Auftrag	20
<i>Dietmar Lütz:</i> Die Wirklichkeit Gottes	25
<i>Edwin Brandt:</i> Gaben und Dienste – Chancen und Herausforderung	28
Für Sie gelesen	30

Das blockierte Vaterunser

Das Vaterunser stößt beim Gebrauch in den freikirchlichen Gemeinden nicht selten auf innere Blockaden. Natürlich ist dabei niemand glücklich, handelt es sich doch immerhin um das Gebet des Herrn. Der Herr selbst sagte und sagt: „Wenn ihr betet, sollt ihr so beten.“ Wie kann es da Vorbehalte geben? Es gibt sie. Ich stellte mir die Aufgabe, diese Störungen einmal ans Licht zu heben, ob sie sich vielleicht, bei Licht besehen, auflösen lassen. Dabei stieß ich auf vier solche Sperren für das Vaterunser:

1. Der pfingstlich-charismatische Vorbehalt

In den evangelisch-freikirchlichen Gemeinden in der DDR haben wir allein 13 Gemeinden mit 21 Zweiggemeinden, die sich als Teil der Pfingstbewegung verstehen, die Elimgemeinden. Ihre Gliederzahl beträgt 10,8% der Gesamtgliederzahl. Das pfingstlich-charismatische Element ist in unserer Bundesgemeinschaft aber weit darüberhinaus verbreitet.

Im Theologischen Seminar in Buckow studieren regelmäßig auch Brüder aus den Elimgemeinden. Einer von ihnen schrieb 1985 in seiner Abschlusarbeit: „In den Elimgemeinden begegnet mir das Vaterunser in meiner dreijährigen Zugehörigkeit nur zwei- oder dreimal. Und es war dabei stets eine gewisse Befremdung in der Gemeinde zu spüren,

wenn dies Gebet von einem Gemeindeglied begonnen wurde.⁽¹⁾ Nun verstehen sich alle unsere Gemeinden als ein Werk des Heiligen Geistes. Anbetung im Geist und in der Wahrheit ist ein Quellort unserer Gemeinschaft. Jetzt bringe man zusätzlich in Anschlag, daß sich die Elimgemeinden nicht zuletzt als Gebetsbewegung verstehen, aus deren Mitte spontane Rufe, stürmisches Sprachengebet, Chorgebet und Chorgesang emporsteigen. Da nun dieser schmucklose Wortlaut ohne eine Silbe vom Heiligen Geist!

Für die geschilderte Reaktion auf das Vaterunser mögen mehrere Faktoren eine Rolle spielen. An dieser Stelle geht es um das Empfinden eines pneumatologischen Defizits. Schon im 2. Jahrhundert wurde dieses Defizit empfunden. Bei Marcion, der bekanntlich dem Lukas-Text folgte, beginnt das Gebet: „Vater, es komme dein Heiliger Geist auf uns und reinige uns.“⁽²⁾ Aus der üblichen Eröffnungsbitte um die Heiligung des Namens Gottes war also die Bitte um die Heiligung des Gläubigen durch das Kommen des Geistes geworden.

Dabei muß man nicht wie Marcion Irrlehrer sein, um so zu beten. Theologisch anstößig kann diese Bitte nicht sein. Wenn sie auch literarisch zuerst bei ihm erscheint, dürfte er sie nicht erfunden haben. Im 4. Jahrhundert haben wir ein Zeugnis, daß auch Gregor von Nyssa, eine Säule der Rechtgläubigkeit, so betete, und auch eine Evangelienhandschrift aus dem Mittelalter bringt diesen Wortlaut (P 700). Diese Bitte hat also eine Heimstatt auch in rechtgläubigen Texten und Kreisen. Sie paßt zu einer Tendenz in der Alten Kirche, die das Vaterunser stark verinnerlichend auslegte. Der Name Gottes möge geheiligt werden? Gewiß, aber weniger in der Weltöffentlichkeit vor allen Völkern als im Innern der Gläubigen. Sein Wille geschehe? Aber ja, im Himmel und auf Erden, vor allem jedoch in Geist und Lebensführung der Christen. Und was hat im Gebet des Herrn eine Bitte um Brot vom Bäcker zu suchen, womöglich noch mit Butter und Wurst darauf? Selbstverständlich meinte der Herr das himmlische Brot, das Gott uns in der Eucharistie durch den Priester spenden läßt, so meinte man damals. Typisch übersetzt die Vulgata das „tägliche Brot“ in Matthäus 6,11: panem supersubstantialem, das über-

wesentliche Brot, das die Transsubstantiation hinter sich hat.

Für diese Auslegungstradition stehen im 2. bis 4. Jahrhundert so erhabene Namen wie Tertullian, Origenes, Cyprian von Karthago, Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nyssa, Ambrosius und Augustin. In diesem Rahmen wäre dann auch der Vaterunsertext von Marcion zu sehen. Wenn er die Bitte um den Geist zur Reinigung der verweltlichten Gemeinde bevorzugte, mag sie ihm aus der damaligen Vaterunserauslegung bekannt gewesen sein, wenn sie ihm nicht als Randglosse in einer Bibelhandschrift vorlag.

Die Bibel verknüpft den Geist nicht so einseitig mit Innerlichkeit, sondern bezeugt ihn als Schöpfer und Neuschöpfer von Himmel und Erde, als den großen Verwirklicher und Praktiker Gottes. Als solcher steht er nicht im prinzipiellen Gegensatz zur sichtbaren Welt, wohl zur chaotischen Welt, was dann allerdings auch inneres Chaos einschließt. Wir haben uns mindestens zu fragen, ob wir jener Tendenz zur falschen Verinnerlichung aufgesessen sind und deswegen am biblischen Realismus des Vaterunser Anstoß nehmen.

Doch auch für den Fall, daß wir nicht an dieser Verengung kranken, bleibt die sachliche Frage nach der Beziehung des Vaterunser zur Wirklichkeit des Heiligen Geistes. Die Frage kann aus einer gesunden biblischen Pneumatologie gestellt werden.

Eine erste Antwort liefert der Zusammenhang bei Lukas. Nach dem Zitat des Vaterunser geht dort die Gebetskatechese weiter. Es folgen die Bildreden vom bittenden Freund und vom bittenden Sohn, um dann in V. 13 auszumünden: „Wenn nun schon ihr, die ihr böse seid, euren Kindern gebt, was gut ist, wieviel mehr wird der Vater im Himmel den Heiligen Geist geben denen, die ihn bitten.“ Das vermißte Stichwort ist also plötzlich da: der Heilige Geist als einzig genannter Gebetsgegenstand, als Zusammenfassung alles Guten, das man von Gott begehren kann. So steht das Vaterunser nicht etwa mit dem Rücken zur Wahrheit vom Heiligen Geist, sondern ist auf sie ausgerichtet und ihr blanker Spiegel.

Ein zweiter Hinweis. Nach Lukas 11,1 wurde Jesus angesichts seines eigenen Betens nach einem Beten für seine Jünger gefragt. Joa-

chim Jeremias hat die 19 überlieferten Gebetstexte Jesu untersucht und vermutet, daß Jesus in der Regel die Gebetsanrede „Abba“ verwendete.³⁾ Der offizielle Begriff für Vater war „Ab“, wogegen „Abba“ als Lallwort des Kleinkindes aufgekommen ist. Damit wandte sich das Kind an seinen Vater, wenn es ein Ei, einen Brotfladen oder einen Fisch haben wollte. Die recht vertrauliche Vater-Anrede war also für Jesus typisch, gegen die jüdische Gebetssitte, so daß er nicht nur anders lehrte als die Schriftgelehrten, sondern auch anders betete.

Nun sagt der Herr praktisch zu seinen Jüngern: Mein Vater ist euer Vater (vgl. Joh 20,17). Darum, wenn ihr betet, macht's nicht so feierlich. Steigert euch in nichts hinein, zupft nicht erst eure Kleidung zurecht, nehmt nicht automatisch die Hände an die Hosennaht. – All dies Unnatürliche ist ja so natürlich, wenn der Mensch vor den Ewigen tritt. Aber Jesus bürstet seine Jünger gegen den Strich: Wenn ihr betet, sagt einfach „Abba!“

Matthäus hat dieses „Abba“ vielsagend ausgelegt: „Vater unser im Himmel!“ (6,9) Gott bleibt für Jünger durchaus Gott in der Höhe. Aber dieser Hohe ist eben unglaublicherweise auch der Nahe und Allerniedrigste. Ermächtigt durch Jesus, dürfen wir zu ihm „Abba“ sagen. Er ist wahrhaftig der Gott bei uns und für uns. Das Außerordentliche dieser Anrede schlug sich auch in der Liturgie des orthodoxen Gottesdienstes nieder, indem dort das Beten des Vaterunser folgendermaßen eingeleitet wird: „Und würdige uns, o Herr, daß wir es freudig und unvermessen wagen, dich, den himmlischen Gott, als Vater anzurufen und zu sprechen: Unser Vater, geheiligt werde dein Name . . .“

Gott ist Vater! Diese Botschaft ist das eigentliche Ereignis des Vaterunser, auch die äußerliche und theologische Mitte der Bergpredigt. Alles andere findet sich im Alten Testament und im Judentum. Bei Jesus aber ist es überwältigt von diesem „Abba“. Das „Abba“ ist die Einleitung nicht nur zum ganzen Gebet, sondern auch zu jeder einzelnen Bitte. Das Vaterunser ist „gänzlich durchseelt von der Abba-Anrede“⁴⁾. Sie hinterließ auch einen so unauslöschlichen Eindruck, daß die Apostel sie gelegentlich sogar in griechischen Texten als aramäisches Fremdwort stehen-

ließen, zusätzlich zur Übersetzung, und es auf diese Weise allen Jüngern Jesu in der weiten Welt vermittelten.

Auch bei Paulus ist „Vater“ „das eigentliche und beherrschende Gebetswort“ geworden.⁵⁾ Zweimal erscheint es bei ihm auch in dieser aramäischen Form. Diese beiden Abba-Seiten sind für unsere Frage wichtig, weil sie Pneuma (Heiliger Geist) und „Abba“ zusammenbringen.

Zunächst Galater 4,6: „Weil ihr aber Söhne seid, entsandte Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen, der schreit: Abba, lieber Vater!“ Der Abba-Schrei aus unseren Herzen zu Gott hin ist also eine pneumatische Erfahrung. Durch den Heiligen Geist erfahren wir unsere Adoption bei Gott und werden wir zugleich zur Antwort im „Abba“ inspiriert. Die andere Stelle ist nicht so feurig, aber dafür sachlich ergiebiger. Da schreit nicht der Geist selbst, sondern wir schreien als die, in deren Geist der Geist Gottes hineingestoßen ist (Römer 8,16). Die Stelle lautet (Römer 8,15): „Denn ihr habt nicht den Geist der Knechtschaft empfangen, daß ihr euch immer noch fürchten müßt, sondern ihr habt einen Geist der Sohnesannahme empfangen, durch den wir schreien: Abba, lieber Vater!“ Auch hier das lauthals Schreien, diese urwüchsige Form der Äußerung. Man beachte das lautmalende „krazein“ im griechischen Text: krächzen, krakeelen, krähen. Ohne Rücksicht und Vorsicht bricht es heraus. Das Kind schreit einfach los, der Knecht murmelt betreten. Wir sind erlöst vom angstbesetzten Gottesverhältnis. Der Abba-Schrei ist Kindschaftsschrei und als solcher Freiheitsschrei. Das Netz ist zerrissen, das Vögelin schwingt sich empor ins Freie, in den Himmel Gottes.

Wir fassen diesen ersten Punkt zusammen. Es ist wirklich nichts mit der Geistlosigkeit des Vaterunser. Dieses Gebet ist nur so umflort vom Pneumatischen. Allerdings gilt dies erst vom ausgelegten Vaterunser, nicht von einem in sich ruhenden, magischen Wortlaut. Matthäus, Lukas und Paulus haben, wie der Herr selbst, nicht mit Auslegung gespart. Auch wir sollten es nicht als Text an sich einimpfen, als hätten wir damit schon Christentum verbreitet, sondern dieses Gebet des Herrn als integralen Teil der Guten Nachricht lehren und gebrauchen.

2. Der heilsgeschichtliche Vorbehalt

Dieser zweite Vorbehalt erweitert den ersten: Der Wortlaut des Vaterunser ist nicht nur vorpfingstlich, sondern auch vorösterlich. Es hat kein Wort vom Kreuz, überhaupt keine Christologie. Damit fehlt Mitte und Norm des Christlichen. Wie kann er dann das Gebet der christlichen Gemeinde sein? Schon in meiner Kindheit hörte ich: Nicht das Vaterunser ist unser Gebet, sondern das Gemeindegebet des Paulus in Epheser 3,14–21. Es wäre schon reizvoll, die Berührungspunkte zwischen diesen beiden Gebeten herauszusuchen. Aber ohne Frage sind das sehr verschiedene Texte. Die Anfragen an das Vaterunser sind von daher nicht kleinkariert, so daß man sie ein wenig belästigt und ungeduldig abtun dürfte. Einer Gemeinde, die ihre Bibel nicht nur als Spruchbuch liest, sondern auch ihrer heilsgeschichtlichen Linienführung folgen möchte, kann man nur gratulieren. Ihr ist man auch theologische Arbeit schuldig.

Also: Wie kann eine vorösterliche Gebetsbelehrung für die nachösterliche Christusgemeinde wegweisend sein? Ich beginne mit Gegenfragen: Wie kann die Jüngerbelehrung des irdischen Herrn überhaupt, etwa die Bergpredigt, von der das Vaterunser doch nur ein Teil ist, heute noch gelten und in der Gemeinde tradiert werden? Wie kann der neutestamentliche Kanon fast zur Hälfte aus den Evangelien bestehen, also aus Überlieferungen vom vorösterlichen Jesus? Und wie konnten die Christen von Anfang an die alttestamentlichen Psalmen beten? Das alles steht doch nicht auf der Höhe von Ostern und damit noch nicht im Anbruch der Neuschöpfung, dem sich die Christusgemeinde zugeordnet weiß. War das alles Fehlentwicklung?

Hier muß man wohl Ostern richtig ermessen. Die Auferstehung Jesu hatte nicht nur Bedeutung für ihn selbst, denn er war nicht einer nur für sich selbst. Er war zunächst einer für Gott, einer wie keiner. Deswegen war auch seine Auferstehung zugleich ein Aufstand der Gottheit Gottes ohnegleichen, der eine neue, nicht mehr anzuhaltende Bewegung in die alte Schöpfung brachte. Dann aber stand er auch ganz für Israel, war Israel

im wahrsten Sinn des Wortes. Was immer an Gottesgeschichte mit Israel gewesen war, war nun mehr als nur Gewesenheit und der Vergangenheit entrissen. Mit ihm war das ganze Alte Testament dem Tode entrissen und ein erfülltes, erst jetzt so recht sprechendes und in Kraft gesetztes Buch geworden. Schließlich waren auch alle seine Worte, die er im Erdenleben gesprochen hatte, mitauferstanden. Sie schwächten sich nicht etwa mit dem Quadrate der Entfernung ab. Voll rehabilitiert traten sie in ihr eigentliches Wirkungsstadium ein und begannen sich als Geist und Leben zu erweisen.

Darum ihre Überlieferung im großen Stil. Ich wies schon auf den beträchtlichen Umfang der Evangelien im Apostelkanon hin. Die Erfahrung, das derselbe Jesus, der damals seine Jünger lehrte, wieder da ist, ließ jene Worte aus den Grenzen des Damals heraus- und mitten unter die Urchristen treten. Alte Worte zwar, aber von Ostern beatmet. Eines dieser Stücke ist also das Vaterunser. Zugegeben, wir könnten es auch liberal lesen und beten, als Gegengebet zu den christologischen Gebeten des Neuen Testaments, in denen Jesus als der Erhöhte Ehre, Preis und Lob empfängt. Das Vaterunser könnte uns als Ausweichtext willkommen sein, weil wir im Grunde den Berichten von der Erscheinung des Erhöhten vor seinen Jüngern noch nie so richtig Glauben schenkten. Doch wir könnten mit diesen Zeugnissen auch ins Reine kommen. Wir könnten erfahren, wie dadurch der Abbaschrei in unseren Herzen aufbricht und in diesem Sinn das Vaterunser betbar wird, wie Jesus es gelehrt hat. –

Es ging um heilsgeschichtliche Anfragen an das Vaterunser. Tatsächlich sollte uns der geschichtliche Sinn beim Lesen der Bibel nicht verlassen. Wir sollten dieses Buch nicht als einen allgemeinen religiösen Sums ansehen. Da gibt es wirklich Anfänge, Fortgänge und Erfüllungen, Neues und Altes, ein „vorher“ und ein „nachher“, ein „noch nicht“ und ein „erst jetzt“. Das alles ist schon der Rede wert. Auch der Evangelist Johannes konnte einmal nüchtern anmerken: „Der Geist war noch nicht da, denn Jesus war noch nicht verherrlicht“ (7,39). Auf der anderen Seite sollte uns aber auch nicht der Sinn für das Übergeschichtliche der Auferstehung Jesu verlassen. Ich meine damit: der Sinn für

die Sinnfülle, Sinnüberfülle, sinngebende Fülle dieses Geschehens, das nach allen Seiten überfließt, lebendig macht und erneuert. „Siehe, ich mache alles neu!“ kann auch einmal einschließen: Siehe, ich mache Altes neu, so z. B. das Alte Testament und das Gestern des Jesus von Nazareth, eben auch sein Gebet.

3. Der evangelikale Vorbehalt

Er richtet sich gegen den nur formelhaften Gebrauch des Textes, gegen Vatergebet ohne Gotteskindschaft.

Fast jeder Europäer, den es noch einmal in eine kirchliche Veranstaltung verschlägt, ob anlässlich einer Beerdigung, einer Trauung oder einer Orgelmusik, kann diesen christlichen Restbestand noch einigermaßen mit-sprechen; wenigstens wenn ein paar praktizierende Christen in der Nähe Schlepperdienst tun. So betet es dann dumpf im gotischen Raum: „Vater unser . . .“ Das kann auch noch ziemlich jeder mit Sinn füllen. Nur, mit welchem? Zu unserm abendländischen Erbe gehört eben auch die griechische Philosophie, etwa die Stoa, die da sagt: Wir alle haben Gott zum Vater. Mit Gott ist dabei eine Art Vorsehung gemeint, ein Weltgeist, ein universales Sein, das uns mit allem Geschaffenen verbindet.

Die Veräußerlichung des Vaterunsers setzte schon früh ein. Die Didache zeigt es für das beginnende 2. Jahrhundert in Syrien. Zunächst ist dort vom Fasten die Rede: „Eure Fastentage sollen nicht gleichzeitig mit denen der Heuchler stattfinden (womit die Juden betitelt sind). Sie fasten am zweiten und fünften Wochentag, Ihr aber sollt am vierten Tag und am Rüsttag fasten“ (also am Mittwoch und Freitag statt am Montag und Donnerstag; VIII,1). In diesem Zusammenhang und in gleicher Oberflächlichkeit geht es dann weiter: „Betet auch nicht wie die Heuchler; sondern ihr sollt so beten, wie es der Herr im Evangelium geboten hat: Vater unser . . .“ (Text nach Matthäus; VIII,2). Es folgen nicht wie bei Matthäus und Lukas nähere Erläuterungen zum Beten, sondern die Anweisung: „Dreimal täglich sollt ihr so beten.“ Den Abschluß machen drei weitere Ge-

betstexte, speziell für den Gebrauch bei der Mahlfeier, so daß das Vaterunser als Gebet unter Gebeten, nicht als Leitgebet für christliches Beten überhaupt erscheint.

Ich habe der Didache eben Oberflächlichkeit zur Last gelegt. Sie verdient aber auch Bemühung um ein geschichtliches Verständnis. Sie spricht in eine ganz bestimmte Entwicklungsphase hinein. Die Gemeinde der Gläubigen schwamm noch zwischen Synagoge und Christentum. Gewohnheitsmäßig behielt man die jüdischen Fastentage bei und benutzte morgens, mittags und abends die üblichen jüdischen Hauptgebete. Aber dieses Beibehalten jüdischer Fasten- und Gebets-sitten verhinderte die Identitätsfindung. Der Verfasser der Didache spürte das Ver-wischen grundsätzlicher Trennungslinien. Darum drängte er auf Klärung des Glaubens durch konkretes Bekennen, durch Flaggezei-gen auch in der Frömmigkeitspraxis. Zu diesem Zweck führte er das Herrengebet ein. Der Text wird voll mitgeteilt, ein Hinweis, daß er bis dahin diese Funktion noch nicht ausgeübt hatte.

Hier liegt nun auch die Nähe zur Mitteilung des Vaterunsers bei Lukas und Matthäus. Auch hier geht es außer einer Einführung in wahres Beten um äußeres Flaggezeigen. Die Jünger stehen zwischen einer Reihe vitaler religiöser Bewegungen. Bei Lukas wird der Täuferkreis genannt, bei Matthäus die Frömmigkeitsgestalt der Pharisäer. Jede dieser Gruppen war an ihrer Gebetspraxis erkennbar. Da erbitten die Jünger von ihrem Meister ebenfalls solch ein Erkennungszeichen: „Herr lehre uns beten, wie auch Johannes seine Jünger lehrte!“ Jesus wurde um das Auswendiglernen eines Textes angegangen.⁶⁾ Zu diesem Zweck folgt das Vaterunser. Es soll zugleich abgrenzen und die Bekennenden fester zusammenschließen. Darum auch der Plural: „Unser Vater“, und dann immer wieder „uns, uns, uns“. Das Vaterunser, gerade auch das gemeinsam gesprochene Vaterunser ist „gemeindebildend“.⁷⁾

Diesen Dienst kann es aber auch heute tun, z. B. wenn Gläubige aus verschiedenen Kirchen versammelt sind. Als unisono gesprochener Text hat es seine gute Funktion. Mindestens für den Augenblick des Betens legt es die bedauerlichen Zäune untereinander nieder und läßt die eine Gemeinde unter dem

einen Hirten erfahren. Es geschieht, was Paulus Römer 15,6 schreibt: „damit ihr einmütig mit *einem* Munde Gott lobt“.

In diesem Fall sollten Evangelikale die Formelhaftigkeit nicht monieren, sondern für diese Möglichkeit dankbar sein. Sie sollten nicht aus reinem Individualismus nach dem „freien“ Gebet rufen. Freie Gebete aus purer Ichversunkenheit, Ichverliebtheit und Gemeinschaftsunfähigkeit sind fragwürdig. Dann wäre vielmehr ein gemeinsam gesprochenes Vaterunser oder ein Psalmengebet eine wahre Erholung.

4. Der feministische Vorbehalt

Natürlich wollen wir in diesem Zusammenhang nicht feministische Theologie überhaupt erörtern. Es geht um einen einzigen Punkt, daß „Vater“ als Negativbegriff gilt. Deswegen stößt dann dies von der Vater-Anrede geprägte Gebet ab.

Nun ist das heutige Unbehagen am Patriarchalismus weiter verbreitet als die Anhängerschaft der feministischen Theologie. Spätestens seit Sigmund Freud gehört die Vaterkritik zur Moderne. Mitscherlich sah unsere ganze Kultur vom Vaterkult verfremdet und forderte programmatisch die „vaterlose Gesellschaft“. ⁸⁾ Eingedenk dieser geistigen Situation werden wir nicht ungeschützt und oberflächlich im Vater-Begriff schwelgen. Ja, wir entdecken plötzlich, daß auch Jesus selbst den autoritären Vater sehr wohl kritisch wahrgenommen hat. Erst unter dieser Voraussetzung erscheint sein „Abba, lieber Vater“ im richtigen Licht.

Im Lukasevangelium steht die Kritik an den irdischen Vätern gleich ein paar Verse hinter dem Vaterunser. Dort spricht Jesus uns Väter direkt an: „Wo ist euch ein Vater, der seinem Sohn, wenn der ihn um einen Fisch bittet, eine Schlange für den Fisch bietet?“ Dann der bereits zitierte Vers 13: „Wenn nur ihr (Väter), die ihr böse seid, euren Kindern könnt gute Gaben geben . . .“

Mit welcher Selbstverständlichkeit heißt es hier: Väter sind böse! Das ist nicht schmeichelhaft, und man muß schon nach Luft schnappen.

Aber es kommt noch krasser: „Zu einem anderen sagte er: Folge mir nach! Der erwiderte: Laß mich zuerst heimgehen und meinen Vater begraben. Jesus sagte zu ihm: Laß die Toten ihre Toten begraben; du aber gehe hin und verkünde das Reich Gottes“ (Lukas 9,59–60). Umgeben von Traditionen der Pietät diese Absage an die Pietät um der Nachfolge willen! Nur im Munde Jesu fanden sich damals solche Töne. Seinen eigenen Vater wies er zurück: „Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meinem (himmlischen) Vater gehört?“ (Lukas 2,49) In seinem Jüngerkreis schafft er die Vater-Anrede ab: „Ihr sollt euch nicht Vater nennen“ (Matthäus 23,9). Er kann seinen Jüngern sogar ein Wort wie dieses vorlegen: „Wenn jemand zu mir kommt und haßt nicht seinen Vater . . . kann er nicht mein Jünger sein“ (Lukas 14,26).

Wenn Jesus dann doch das irdische Wort „Vater“ für Gott wählte – schließlich mußte er irdische Begriffe verwenden – machte er damit noch lange nicht irdisches Vätertum, wie wir es kennen, zur Analogie für die Gottheit Gottes, sondern umgekehrt: Der himmlische Vater steht im Widerspruch zu den irdischen Vätern und ihren Machtstrukturen. Eduard Schweizer meinte bezeichnenderweise, bei dem Vater des verlorenen Sohnes in Lukas 15 handle es sich um einen „antiautoritären“ Vater⁹⁾ So ist die Ausrufung der Vaterschaft Gottes praktischer Bekehrungsruf für uns verkehrte Väter: Kehrt um, werdet andere Väter, werdet richtige Väter, seid vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist! (Matthäus 5,48) Der himmlische Vater herrscht, indem er dient. Er ist nicht für sich da, sondern sorgt sich um seine Kinder, ob sie nun gut oder böse sind, ob sie zu ihm kommen oder von ihm weglaufen (Matthäus 5,45–48 Lukas 15,11–32).

Gewiß ist auch der himmlische Vater eine Autorität, aber eine „Autorität der Freiheit“¹⁰⁾ Die Freiheit benötigt nämlich in dieser Welt eine Schutzmacht. Fortwährend wollen Mächte von außen oder von innen sie eindringen. Um zu bestehen in der Freiheit, zu der uns Christus befreit hat, rufen wir Gott unsern Vater an und bitten um seinen Namen, sein Reich und seinen Willen, flehen um seine Versorgung, Vergebung, Bewahrung und Erlösung. Darum stimmen wir heilfroh in die Doxologie ein: „Dein, o Vater, ist

das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit.“ –

Anmerkungen

- 1) Lutz Reiherdt, Das Chorgebet als eine Form des gemeinsamen Betens, Theologisches Seminar Buckow, Maschinenschrift, S. 24 f.
- 2) Nach der Rekonstruktion von Th. Zahn, in: Th. Zahn, Das Evangelium des Lukas, Leipzig 1913, KNT 3, Zweite Hälfte, S. 768 ff.
- 3) J. Jeremias, in: ThWNT V, S. 985; ders., Neutestamentliche Theologie, Gütersloh 1971, Erster Teil: Die Verkündigung Jesu, S. 68.
- 4) H. Schürmann, Das Gebet des Herrn als Gebets- und Lebensschule, Leipzig, 6. verbesserte und erweiterte Auflage 1981, S. 167, vgl. S. 22. 23.
- 5) J. Jeremias, aaO. S. 33.
- 6) R. Riesner, Jesus als Lehrer, Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung, Tübingen 3., erweiterte Auflage 1988, S. 446 (WUNT, 2. Reihe 7).
- 7) H. Schürmann, aaO. S. 37.
- 8) W. Kohler, Der Vater und die Väter, in: Die Mitte des Neuen Testaments, FS für E. Schweizer, Göttingen 1983, S. 119–130.
- 9) E. Schweizer, Wer ist Jesus Christus? in: ThLZ 99, 1974, S. 724–726.
- 10) W. Kohler, aaO. S. 123.

Adolf Pohl
Ernst-Thälmann-Str. 26
Buckow
DDR-1276

Das Vaterunser

Vater unser im Himmel.
Geheiligt werde dein Name.
Dein Reich komme.
Dein Wille geschehe,
wie im Himmel, so auf Erden.
Unser tägliches Brot gib uns heute.
Und vergib uns unsere Schuld,
wie auch wir vergeben unseren Schuldigern.
Und führe uns nicht in Versuchung,
sondern erlöse uns von dem Bösen.
Denn dein ist das Reich und die Kraft
und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen.

Matthäus 6, 9-13

Die Ethik des Neuen Testaments

Neuere Forschungstendenzen

Es soll in den folgenden Ausführungen darum gehen, die rege Diskussion der letzten Jahre zum Thema „Neutestamentliche Ethik“ ein wenig aufzuarbeiten. Die wichtigste neu erschienene Literatur wird kurz vorgestellt, in der Absicht, die hauptsächlichsten gegenwärtigen Forschungstrends erkennbar zu machen. Den Abschluß dieser orientierenden Übersicht bilden Überlegungen zur Rolle des Neuen Testaments bei der heutigen ethischen Entscheidungsfindung.

1. Gesamtdarstellungen der neutestamentlichen Ethik

Nachdem es lange Zeit an Gesamtdarstellungen zur neutestamentlichen Ethik gemangelt hat, sind in jüngerer Zeit immerhin vier solche Werke erschienen: 1982 die „Ethik des Neuen Testaments“ von W. Schrage, 1986/88 die zweibändige „Sittliche Botschaft des Neuen Testaments“ von R. Schnackenburg, 1987 die „Neutestamentliche Ethik“ von S. Schulz und 1988 die „Theologische Ethik des Neuen Testaments“ von E. Lohse.¹⁾

W. Schrage: „Ethik des Neuen Testaments“

Ohne daß der Wert der anderen Bücher damit geschmälert sei, soll von den vier genannten Werken dasjenige von Schrage als das wichtigste bezeichnet werden. Schrage schafft es, auf relativ begrenztem Raum (sein Buch zählt 340 Seiten, das von Schulz 681) eine umsichtige, ausgewogene Darstellung des gesamten ethischen Stoffes des Neuen Testaments zu bieten; er legt dabei eine um-

fassende Kenntnis des Forschungsstandes zu allen Einzelproblemen und ein treffsicheres theologisches Urteilsvermögen an den Tag. Die Gliederung des Buches ist historisch und nicht systematisch, d. h. es wird von einer Pluralität ethischer Konzeptionen im Neuen Testament ausgegangen, und die Darstellung schreitet von Schriftengruppe bzw. Einzelschrift zu Schriftengruppe bzw. Einzelschrift fort, um die ethischen Konzeptionen der verschiedenen Schriftengruppen bzw. Einzelschriften jeweils getrennt zu erheben, wobei auch Abschnitte über Jesus und die frühen Gemeinden nicht fehlen. Die sachliche Mitte der Ausführungen Schrages bildet die christologische Ethik des Paulus; interpretiert wird Paulus vom Paulusverständnis E. Käsemanns her. Gegenüber dem Paulusteil kommen andere Teile zu kurz weg (vor allem die Abschnitte über die Synoptiker), und die paulinische Theologie und Ethik sind offenbar auch – was nicht unproblematisch ist – der Maßstab, an dem das übrige Neue Testament gemessen wird. Bei einer solchen Position bleibt es nicht aus, daß z. B. über den Jakobusbrief abfällige Werturteile geäußert werden; so wird dieser „lehrhaften Mahnschrift“ beispielsweise eine „defizitäre Begründung und Motivierung ihrer Ethik“ vorgeworfen.²⁾ Ganz anders sieht dagegen das Urteil von W. Popkes über den ethischen Ansatz des Jakobusbriefes aus: „Was Jakobus unternimmt, ist allemal mehr als lediglich ‚moralische Zurechtweisung‘ oder ‚normativ-ethische Disziplinierung‘. Vielmehr übt er Seelsorge am Menschen, der erst dann zur ‚Wahrheit‘, zur Echtheit, zu seiner Eigentlichkeit gelangt, wenn er sich von Gott zu dessen Ebenbild formen läßt.“³⁾ – Schrages Ethik-Buch muß also auch, wie man sieht, hier und da kritisiert werden, was aber dem hervorragenden Gesamteindruck, den es hinterläßt, keinen Abbruch tut. Positiv zu vermerken ist nicht zuletzt, daß dieses Buch allgemeinverständlich geschrieben ist, sich somit auch an Nichttheologen wendet und nicht nur für den Fachmann instruktiv ist.

R. Schnackenburg: „Sittliche Botschaft des Neuen Testaments“

Wenden wir uns nun dem Buch von R.

Schnackenburg zu. Es handelt sich hierbei um die tiefgreifende Überarbeitung eines Buches, das 1954 in erster, 1962 in zweiter, verbesserter Auflage erschienen ist. Wie schon die Disposition anzeigt (Jesus – Urkirche – urchristliche Verkündiger), geht Schnackenburg in seiner „Sittlichen Botschaft“ genau wie Schrage und übrigens auch Schulz, historisch und nicht systematisch vor. In Kauf genommen wird bei einem solchen Ansatz, daß die Einheit der neutestamentlichen Ethik nicht recht sichtbar wird; wenn z. B. die verschiedenen neutestamentlichen Aussagen zum Thema „Mann und Frau“ nicht „synoptisch“ nebeneinandergesetzt werden, läßt sich kaum ein Bild davon gewinnen, was denn nun das Neue Testament als Ganzes zu diesem Problemkreis zu sagen hat. Andererseits ist möglicherweise das historisch orientierte Vorgehen beim Abfassen einer neutestamentlichen Ethik doch der bessere Weg, weil nur so die einzelnen Schriften bzw. Schriftengruppen mit ihrer jeweils besonderen Akzentuierung des betreffenden ethischen Sachverhalts zu ihrem Recht kommen.

Befassen wir uns nach diesen grundsätzlichen Überlegungen wieder mit Schnackenburgs Werk selbst. Von besonderer Wichtigkeit ist für ihn die Rückfrage nach Jesus und dessen Ethos, da er – Schnackenburg – heutige christliche Moral insbesondere von der Botschaft Jesu her entwickelt sehen will. Im Vorwort seines ersten Bandes der „Sittlichen Botschaft“ erklärt der Altmeister der katholischen Exegese die Rückfrage nach Jesus für theologisch legitim und historisch durchführbar; und der erste Teil dieses ersten Bandes hat sich dementsprechend ausgewachsen zu einem gediegenen Jesusbuch auf dem neuesten Forschungsstand, das den enormen Fortschritt, den die katholische Exegese in den letzten zweieinhalb Jahrzehnten zu verbuchen hat, augenfällig demonstriert. Insgesamt gesehen hat der Entwurf Schnackenburgs in der Neufassung sehr gewonnen, nicht zuletzt durch ein Einführungskapitel zu allgemeinen hermeneutischen Fragen der neutestamentlichen Ethik.

S. Schulz:

„Neutestamentliche Ethik“

Was man bei Schnackenburg begrüßt und was im übrigen auch Schrage bietet – nämlich Überlegungen zu allgemeinen hermeneutischen Fragen der neutestamentlichen Ethik –, vermißt man schmerzlich bei S. Schulz. Nur im Vorwort, auf einer halben Seite, handelt er diese Probleme ab; dann springt er sofort in medias res, d. h. er beginnt mit einem Abschnitt über die Ethik Jesu. – Der besondere Reiz des Werkes von Schulz ist, daß in vielen Einzelpunkten eigene Wege beschritten werden. So meint der Zürcher Neutestamentler z. B., daß im Markusevangelium die Parusie-Naherwartung kategorisch abgelehnt werde. Es komme hier (also nicht erst bei Lukas!) zu einer Dehnung der Zeit, zu einem Historisierungsprozeß und damit zu einem Ethisierungsprozeß; mit dem Wegfall der Naherwartung fordere Markus nämlich die ethische Einstellung auf Dauer als christliche Bewältigung der Gegenwart und Gestaltung des Alltags.

Interessant ist, daß Schulz seine frühere Position zum Frühkatholizismus offenbar aufgegeben hat. Sie war verbunden mit einer – in der exegetischen Diskussion singular dastehenden – massiven Abwertung einer ganzen Reihe neutestamentlicher Schriften. In seinem Ethik-Buch verzichtet Schulz auf solche Hyperkritik, er kann allen neutestamentlichen Schriften in ethischer Hinsicht etwas abgewinnen.

E. Lohse: „Theologische Ethik des Neuen Testaments“

Die jüngste zu besprechende Gesamtdarstellung der neutestamentlichen Ethik ist die von E. Lohse. Vom Umfang her ist dieses Buch bedeutend knapper angelegt als die anderen Bücher: es kommt mit 145 Seiten aus. Leider muß man sagen, daß Lohse auch inhaltlich-qualitativ weniger bietet als die anderen Autoren. Sein Buch ist zwar in einer Reihe erschienen, die bewußt als Lehrbuch-Reihe konzipiert ist („Theologische Wissenschaft“) und in der allgemeines Forschungswissen didaktisch aufbereitet dargeboten werden soll, aber deshalb hätte Lohse nicht darauf verzichten müssen, seinem Werk ein

eigenständiges Profil zu geben. Wie blaß es ihm geraten ist, zeigt nicht zuletzt der Vergleich mit seinen beiden anderen in der Reihe „Theologische Wissenschaft“ erschienenen Bänden, die sehr viel mehr Profil haben.⁴⁾

In einem einführenden Abschnitt „Aufgabe und Methode“ spricht Lohse kurz einige wichtige Gesichtspunkte an, die man, wenn man sich mit neutestamentlicher Ethik beschäftigt, nie aus den Augen verlieren darf, so z. B. die Situationsbezogenheit urchristlicher Ermahnungen. In diesem Abschnitt gibt Lohse auch Rechenschaft über den Aufbau seines Buches. Er erörtert die Probleme, die einerseits das historisch orientierte Vorgehen mit sich bringt und andererseits das systematische, und schreibt dann: „Um die Nachteile des einen wie des anderen Vorgehens soweit wie möglich zu vermeiden, soll ein mittlerer Weg gewählt werden, indem die grundsätzliche Orientierung sowohl durch Aufweis der religionsgeschichtlichen Voraussetzungen wie der leitenden systematischen Motive vorgenommen wird, in der Beschreibung der einzelnen ethischen Gedankenzusammenhänge aber den Besonderheiten der jeweiligen Zeugen Rechnung getragen wird.“⁵⁾ Einen ersten Eindruck, wie dieses Vorhaben praktisch durchgeführt wird, erhält man, wenn man sich das Inhaltsverzeichnis ansieht; die Hauptüberschriften lauten: I. Ethische Überlieferungen in der Umwelt des Neuen Testaments. II. Die christologische Begründung urchristlicher Ethik. III. Die Herrschaft Gottes. IV. Die neue Gerechtigkeit. V. Weisungen für den Alltag der Christen. VI. Die neue Schöpfung im Leben der Glaubenden. VII. Weltlichkeit des Glaubens. VIII. Gebot und Gesetz. IX. Bewährung im Leiden. X. Urchristliche Ethik in der spätantiken Welt.

2. Lexikonartikel

Unser Thema „Neutestamentliche Ethik“ ist in der letzten Zeit zweimal lexikalisch behandelt worden, und zwar in der Theologischen Realenzyklopädie, Bd. 10 (1982, von W. Schrage), und im neuen Evangelischen Kirchenlexikon (3. Auflage), Bd. 1 (1986, von O. Merk).

Wer schnell und gründlich über alle Hauptprobleme der Ethik des Neuen Testaments informiert werden möchte, sollte den Artikel Schrages heranziehen; eine wirklich gründliche Information kann der Artikel von Merk nicht bieten, und zwar deshalb nicht, weil er im Vergleich mit Schrages Artikel sehr kurz ist (2 Spalten gegenüber 27 Seiten). Aber immerhin: einen allerersten Zugang zum Thema gewinnt der Leser auch durch den Artikel von Merk. Vergleicht man Merks Darlegungen mit dem Ethik-Artikel der 2. Auflage des Evangelischen Kirchenlexikons, zeigt sich ein bedeutender Fortschritt. Kam im Ethik-Artikel der 2. Auflage das Neue Testament nur als Bezugsgröße heutigen ethischen Fragens in den Blick, stellt Merk unter einer eigenen Teilüberschrift „Neutestamentliche Ethik“ wirklich die neutestamentlichen Schriften als solche mit ihren ethischen Grundaussagen kurz vor.

Zu Schrages Artikel braucht nicht viel gesagt zu werden. Er ist angelehnt an die im selben Jahr erschienene (und weiter oben besprochene) monographische Ethik-Darstellung des Verfassers, er ist gewissermaßen eine Kurzausgabe dieses Buches für den eiligen Leser.

3. Spezialliteratur zu einzelnen Themen

Lexikonartikel und Gesamtdarstellungen der neutestamentlichen Ethik bemühen sich naturgemäß um einen ausgewogenen Gesamtüberblick. Spezielle Forschungstrends werden eher in der übrigen Literatur faßbar, in Büchern zu Spezialthemen und in Aufsätzen. Wenn man diese Publikationen durchforstet, stellt man ein neuerdings stark zugenommenes Bemühen fest, drängende Fragen zu aktuellen, ethischen Problembereichen wie z. B. „Frieden“, „Ökologie“, „Armut – Reichtum“ oder auch „Homosexualität“ vom Neuen Testament her zu beantworten. Schauen wir uns in der Literatur zu diesen vier Bereichen ein wenig um und zeichnen wir einige der inhaltlichen Hauptlinien nach, auf denen sich die Diskussion zur Zeit bewegt!

„Frieden“

Was Neutestamentler in den letzten Jahren

zum Thema Frieden geschrieben haben, ist kaum zu überblicken. Dabei sind die Positionen, die bezogen worden sind, sehr unterschiedlich. Weil eine auch nur annäherungsweise vollständige Aufführung der einzelnen Arbeiten hier nicht möglich ist, seien exemplarisch zwei Ansätze herausgegriffen, die sehr verschieden sind und damit das Spektrum, in dem die Debatte geführt wird, einigermaßen kennzeichnen:

Vom Siegener Neutestamentler I. Broer stammt eine Aufsatzsammlung mit dem Titel „Friede durch Gewaltverzicht?“⁽⁶⁾ Durch eine sorgfältige Exegese der für die Friedenthematik einschlägigen neutestamentlichen Stellen (wie Mt 5,39 ff.) gelangt Broer zu folgenden vorsichtigen Schlußfolgerungen: „Jesus würde auch heute noch zuraten, Gewalt im privaten Bereich durch Gewaltlosigkeit zu begegnen. Und im öffentlichen Bereich, im Staat? Ich wage nicht zu sagen, daß Christen sich gewaltsam umbringen lassen müssen, ohne sich zu wehren, daß Christen einen Staat tendenziell immer wehrlos machen müssen . . . Ich meine . . ., daß die These vom gerechten Krieg zwar viel zu weit geht, daß aber da, wo ein Nachgeben gegenüber der Gewalt nicht zur Verhinderung von Gewalt, sondern nur zu stetig sich fortzeugender Gewalt führt . . . ein sich Wehren von Christen gerechtfertigt sein könnte.“⁽⁷⁾

Läßt sich die Position von Broer als konservativ bezeichnen, so will der Bochumer Neutestamentler K. Wengst mit seinem Buch PAX ROMANA⁽⁸⁾ ganz bewußt den christlichen Teil der Friedensbewegung unterstützen. Wengst analysiert die politische Gesamtsituation zur Zeit Jesu, die wegen ihrer Stabilität (es herrschte damals jahrzehntelang Frieden) gelegentlich das „Goldene Zeitalter“ genannt wird. Daß dieser lang andauernde Friede, die „Pax Romana“, ihren Preis hatte, d. h. auf Kosten der kleinen Leute brutal durchgesetzt und aufrechterhalten wurde, wird meist nicht gesehen. Gegenüber diesem durch Waffen geschaffenen und gesicherten Frieden Roms haben Jesus und ein Teil der Urchristenheit, so sagt Wengst, ein völlig anderes Friedensverständnis: Friede wird durch prinzipielle Gewaltfreiheit hergestellt. In der sachlichen Mitte des Neuen Testaments, nämlich im Zeugnis von Tod und Auferweckung Jesu, prallen zwei entgegenge-

setzte Weisen von Frieden aufeinander. Für die römischen Behörden war die Kreuzigung Jesu ein Akt der Friedenssicherung; Jesus, als Verkünder eines gewaltfreien Friedens, wurde das Opfer eines Friedens, der auf Macht basierte.

„Ökologie“

Zur Ökologiekrise liegt aus dem Bereich der neutestamentlichen Ethik ein Aufsatz von H. Hegermann vor, in dem versucht wird, angesichts unserer „ruinösen Maßlosigkeit“ theologische Grundentscheidungen der Urkirche (u. a. bezüglich der Verantwortung des Menschen für die Schöpfung) neu zur Geltung zu bringen.⁹⁾ – Um Verantwortung für die Schöpfung geht es auch in der Untersuchung zu Röm 8, 18-27 von W. Bindemann,¹⁰⁾ dessen Analyse dieses Abschnitts zeigt, daß Leiden und Glaube eine Einheit bilden und richtig aufgefaßtes Leiden nicht zur Weltflucht, sondern zur Weltverantwortung führt.

„Armut – Reichtum“

Wenn es aus neutestamentlicher Sicht um das Thema „Armut – Reichtum“ geht, wird zumeist das Lukasevangelium herangezogen. Von der sozialgeschichtlichen Exegese ist Lukas als derjenige Theologe im Neuen Testament erkannt worden, der die schärfste Kritik am Reichtum übt, der sich am nachdrücklichsten auf die Seite der Armen und Unterdrückten stellt, der möglicherweise geradezu eine „soziale Ethik“ entwickelt hat. Das jedenfalls meinen L. Schottroff / W. Stegmann in ihrem stark parteilich angelegten Buch „Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen“¹¹⁾; die Jesusbewegung wird hier verstanden als radikale Emanzipationsbewegung, die uns heute dazu befähigen soll, uns den politischen und ökonomischen Zwängen, denen wir ausgesetzt sind, zu widersetzen.

Ausgewertet worden ist bei der Erhebung der sozialen Ethik des Lukas u. a. die Nazarethperikope (Lk 4,16-30). R. Albertz hat in einem Aufsatz nachgewiesen, daß Lukas hier – durch eine geschickte Neuakzentuierung alttestamentlicher Zitate in 4,18f. – deutlich macht, daß die Sendung Jesu auch und gerade den sozialen Aspekt einschließt.¹²⁾ Die

Verse 4,18f. zielen nach Albertz auf wirtschaftlich Ruinierte, auf Menschen in sozialer Not. Es heißt in diesen Versen: „Der Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat; er hat mich gesandt, Armen die frohe Botschaft zu bringen, Gefangenen Befreiung zu verkünden und Blinden das Augenlicht, Zerbrochene in Freiheit zu entlassen und ein angenehmes Jahr des Herrn zu verkünden.“

Das soziale Moment in der Theologie des Lukas ist eine ethische Konsequenz seines Jesusbildes der Wundergeschichten mit dem – gegenüber den anderen Evangelien – ganz besonders akzentuierten Zug an Jesus, daß von ihm Erbarmen und Wohltätigkeit ausgehen. Läßt man sich auf den lukanischen Entwurf ein, wird man motiviert zur konkreten sozialen Zuwendung zum anderen, zum Teilen des Besitzes, zur Fürsorge, zum karitativen Handeln. Man darf selber Jesus erleben als den eschatologischen Propheten, der voller Erbarmen in das eigene Leben eingreift und auch in anscheinend hoffungsloser Lage den Menschen gegen jegliche Not ins Recht setzt (vgl. z. B. Lk 7,11-17, Auferweckung des Jünglings von Nain). Man ist aber auch in die Pflicht genommen, ebenso wie Jesus dem anderen Menschen seinerseits Erbarmen und Wohltätigkeit zukommen zu lassen.

„Homosexualität“

Wenden wir uns nun dem Thema „Homosexualität“ zu. Wie wird es aus neutestamentlicher Sicht angegangen? – Es gibt eine ganze Reihe von exegetischen Beiträgen zu diesem Problembereich, was ein Beweis dafür ist, daß Neutestamentler „heiße Eisen“ keineswegs scheuen. In einem der letzten Hefte der „Zeitschrift für Evangelische Ethik“ haben sich gleich drei Neutestamentler zur Homosexualität geäußert: J. Becker, H. Balz und K. Wengst.¹³⁾ Interessant und zugleich verwirrend ist, daß diese drei das Phänomen höchst unterschiedlich bewerten.

J. Becker faßt seine Untersuchungsergebnisse wie folgt zusammen: „Homosexualität ist im Urchristentum unter die Laster gezählt, also als Tat des Menschen, die er vollzieht, gesehen. Wie von anderen Lastern, so muß der Christ auch von diesem lassen. Es wird vorausgesetzt, daß er das grundsätzlich kann.

Der Fall nicht unterdrückbarer Neigung oder Veranlagung ist kein neutestamentliches Problem.¹⁴) Eine homosexuelle Verbindung darf deshalb niemals gleichberechtigt neben die eheliche Beziehung gestellt werden (wie es heute vielfach geschieht). Zwar ist es nicht die Aufgabe der Gemeinde, in Fällen von Homosexualität zu richten, wohl aber, seelsorgerlich zu raten.

Ganz anders als J. Becker sieht K. Wengst die Sache. Auch er räumt ein, daß die Homosexualität im Neuen Testament verworfen wird. Aber er gibt folgendes zu bedenken: 1. In neutestamentlicher Zeit galt Homosexualität als Folge und Begleiterscheinung des Götzendienstes; unter dieser Voraussetzung ist es verständlich, daß sie a limine abgelehnt wird. „Wie steht es aber mit dieser Plausibilität, wenn heute Homosexualität nicht im Zusammenhang von Götzendienst auftritt, sondern wenn Menschen, die sich ausdrücklich als Christen bekennen, sich als Homosexuelle zu erkennen geben?“¹⁵) 2. Paulus setzt in Röm 1 voraus, „daß sich homosexuell handelnde Menschen willentlich und wider besseres Wissen von der auch ihnen eigentümlichen Heterosexualität abwenden. Nur unter dieser Voraussetzung kann er auch Schuldhaftigkeit homosexuellen Handelns annehmen. Genau diese dem Paulus ganz selbstverständliche Voraussetzung steht heute in Frage.“¹⁶) Für Wengst folgt aus diesen Überlegungen, daß es heute in der christlichen Gemeinde analog dem Paulus-Satz „Hier gibt es nicht Männliches und Weibliches“ (Gal 3,28) heißen muß: „Hier gibt es nicht Heterosexuelles und Homosexuelles.“

Eine Mittelstellung zwischen J. Becker und K. Wengst nimmt bei der Bewertung der Homosexualität H. Balz ein. Er meint, daß homosexuelle Partnerschaften, die von den Betroffenen mit ihrer ganzen Person getragen und in Liebe verantwortet werden, durchaus biblisch gerechtfertigt werden können. Eines seiner Argumente lautet: „Heterosexuelle Christen dürfen nicht über homosexuelle Christen richten und ihnen damit Anstoß geben, sondern nach Röm 15,7 sollen wir uns untereinander annehmen, wie Christus uns angenommen hat. Zudem sind nach Gal 3,27-29 die Unterschiede, die vor den Menschen gelten, aufgehoben, und es sind alle einer in Christus, also auch die Homosexuel-

len. Sie können auch in ihrer spezifischen „klesis“ (Stand) berufen sein (1.Kor 7,20).“¹⁷) Balz warnt allerdings (mit Berufung auf 1. Petr 2,16) vor einer schrankenlosen Selbstentfaltung. Es bleibe dabei, daß – grundsätzlich gesehen – homosexuelle Partnerschaften dem Schöpfungswillen Gottes nicht entsprechen, nur im Sinn eines Zugeständnisses können sie unter bestimmten Umständen geduldet werden.

Soviel zur Debatte über Homosexualität. Ich will darauf verzichten, selber in sie einzugreifen – das würde zu weit führen und den Charakter dieses Aufsatzes sprengen. Gewonnen werden soll allerdings aus dieser höchst kontroversen Diskussion eine entscheidende hermeneutische Grundeinsicht: Man hat nicht unbedingt bereits dann eine neutestamentliche Antwort auf ein ethisches Problem in der Hand, wenn das, was im Neuen Testament steht, lediglich nachgesprochen wird. Zu berücksichtigen sind bei der Interpretation eines neutestamentlichen Textes auch die sozialen und historischen Rahmenbedingungen, und es muß geprüft werden, ob die Voraussetzungen, die zu einer neutestamentlichen Weisung geführt haben, heute dieselben sind wie damals – nur dann hat die Weisung in ihrem Wortsinn Geltung für heute. Auch andernfalls bleibt das, was im Neuen Testament steht, für uns verbindlich, aber die Umsetzung seiner ethischen Weisungen ist dann weitaus schwieriger. Und damit sind bei unserem vierten und letzten Gliederungspunkt angelangt:

4. Das Neue Testament und die heutige ethische Entscheidungsfindung

Wenn die ethischen Verhaltensnormen, die das Neue Testament bietet, nicht in jedem Fall wortwörtlich übernommen werden können, das Neue Testament aber dennoch seine Autorität für uns nicht verlieren soll, welche Rolle hat es dann bei unserer eigenen ethischen Entscheidungsfindung zu spielen? – Nach W. Schrage ist die Mitte der neutestamentlichen Ethik „die befreiende und in Anspruch nehmende Person Jesu Christi“.¹⁸) Prägnanter als durch diese an Barmen II erin-

nernde Formulierung kann die neutestamentliche Relation zwischen Soteriologie und Ethik nicht zum Ausdruck gebracht werden. Zugleich ist deutlich gemacht, daß für die heutige ethische Entscheidungsfindung der Christen das Neue Testament nicht primär als Lieferant materialer ethischer Normen angesehen werden kann. Heutige ethische Entscheidungsfindung hat vielmehr ebenfalls in der Begegnung mit dem lebendigen Herrn zu geschehen, der befreit und in Anspruch nimmt. Das Neue Testament ist in diesem Prozeß in der Weise in Anschlag zu bringen, daß es die Richtungen und Tendenzen der zu treffenden Entscheidungen vorgibt.

Ähnlich wie Schrage bestimmt auch K. Berger das Verhältnis von Soteriologie und Ethik im Neuen Testament: „Christliches Handeln gibt es nur als Auswirkung des schon geschehenen Heils . . . Die Wirkung Jesu Christi besteht . . . in einer sehr tief begründeten Einheit von Angebot und Forderung.“¹⁹⁾ Das Heil, das die Christen empfangen haben, gibt ihnen keine übergeschichtlichen Normen in die Hand, wohl zeigt es die Richtung des Handelns an: Christliches Handeln soll Heilung bewirken und sich stets in einer „Tendenz auf Leben hin“ äußern.²⁰⁾ In einem solchen hermeneutischen Ansatz ist die Fremdheit der neutestamentlichen Texte, die sich bei einer sachgemäßen Exegese fast immer einstellt, kein prinzipielles Problem mehr. Bei der Lösung heutiger ethischer Fragen ist man nicht auf kompatible neutestamentliche Situationen und Antworten angewiesen, sondern kann sich von dem im Neuen Testament zu findenden Richtungssinn leiten lassen und aus spontaner Solidarität heraus handeln.

Die komplexen und gegenüber der neutestamentlichen Zeit wesentlich veränderten Situationen, in die wir heute als Christen gestellt sind, machen es nötig, häufig über das Neue Testament hinauszudenken. Viele Probleme, mit denen wir uns heute auseinandersetzen müssen und in denen wir uns als Christen zu bewähren haben, kennt das Neue Testament noch nicht, und es hält hier auch keine Antworten parat. Unsere Lösungen solcher Probleme haben wir selber zu suchen, freilich gilt – wie bereits angedeutet –, daß uns das Neue Testament die Richtung unse-

res Denkens und Handelns vorgibt. Anders gesagt: In vielen Fällen, in denen ethische Entscheidungen zu treffen sind, dürfen/müssen wir uns die Antworten, die wir brauchen, selber geben, im Geist Jesu und des Urchristentums.

Machen wir uns das Hinausgreifen über den Horizont der neutestamentlichen Autoren an einem Beispiel klar. Im Urchristentum ist der Blick sehr stark auf den einzelnen Menschen gerichtet, auf seine individuellen Nöte und Bedrängnisse, auf seine Verfehlungen, auf seine Sünde. Wir müssen heute, in einer veränderten Situation, unbedingt auch global denken. Die Gemeinde Jesu muß heute auch einen Blick haben für Sünde, die in Strukturen steckt, die sozusagen institutionalisiert ist. Ungerechten Ausbeutungsverhältnissen und der permanenten Versündigung an der Schöpfung Gottes ist nicht allein durch Appelle an den einzelnen Menschen beizukommen; zugleich müssen lebenszerstörende Strukturen verändert und Institutionen in die ethische Pflicht genommen werden. Längst nicht nur J. Moltmann²¹⁾ und die Befreiungstheologen²²⁾ argumentieren so, sondern durchaus auch evangelikale Christen. So schreibt U. Weidner: „Nun begründen wir Evangelikalen unsere Einseitigkeit gerne noch theologisch: Christen hätten sich nur um Änderung des einzelnen zu bemühen, die Änderung politischer Strukturen würde dann ‚automatisch‘ erfolgen. Vertreten läßt sich diese These genaugenommen nur, wenn man eine Christianisierung der Welt, eine Identifizierung von Staat und Gemeinde erhofft, die biblisch nirgends verheißen ist. Die Verantwortung, die der Christ mit seinen Mitbürgern teilt, in der er aber weiterhin unter dem Gehorsam Christi steht, wird ihn auch vor die Entscheidung stellen, welche Strukturen er bewahren und welche er ändern helfen soll.“²³⁾

Wenn das Neue Testament bei der heutigen ethischen Entscheidungsfindung nicht (oder nicht primär) als Lieferant materialer ethischer Normen angesehen werden kann und wir unsere Entscheidungen fällen müssen, indem wir die Begegnung mit dem lebendigen Herrn suchen und uns von ihm inspirieren lassen, bedeutet das einerseits Verunsicherung – verbindliche, das Handeln exakt normierende Anweisungen fehlen (oftmals), wir

sind auf uns selber gestellt; es bedeutet aber andererseits auch Freiheit – Gott traut uns zu, daß sich aus uns selbst heraus, geweckt durch die Begegnung mit Christus, Antworten auf die drängenden ethischen Fragen unserer Zeit entbinden. Daß sich dabei unter den Christen heftige Diskussionen um den richtigen Weg ergeben werden, ist ganz natürlich (etwa bezüglich der hier angesprochenen Probleme „Homosexualität“ und „politisches Engagement“); schon das Neue Testament kennt äußerst kontroverse Debatten (vgl. z. B. Apg 15). Geführt werden sollten diese Diskussionen allerdings in dem Bewußtsein einer letzten, tiefen Einheit; der Geist Jesu lebt in allen an der Diskussion Beteiligten, und er wird es auch sein, der zu schöpferischen Lösungen befähigt, auch und gerade dort, wo die Debatte festgefahren zu sein scheint.²⁴⁾

Anmerkungen

- 1) Hier die exakten bibliographischen Angaben der vier genannten Werke: W. Schrage, Ethik des Neuen Testaments (GNT 4), Göttingen 1982; R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Bd. I: Von Jesus zur Kirche (HTk Suppl. I), Freiburg i. Br. 1986; Bd. II: Die urchristlichen Verkündiger (HTk Suppl. II), Freiburg i. Br. 1988; S. Schulz, Neutestamentliche Ethik (Zürcher Grundrisse zur Bibel), Zürich 1987; E. Lohse, Theologische Ethik des Neuen Testaments (ThW 5,2), Stuttgart 1988.
- 2) Schrage, Ethik des Neuen Testaments, a. a. O., S. 267.
- 3) W. Popkes, Adressaten, Situation und Form des Jakobusbriefes (SBS 125/126), Stuttgart 1986, S. 207.
- 4) E. Lohse, Die Entstehung des Neuen Testaments (ThW 4), Stuttgart 1983; ders., Grundriß der neutestamentlichen Theologie (ThW 5,1), Stuttgart 1984.
- 5) Lohse, Theologische Ethik des Neuen Testaments, a. a. O., S. 12.
- 6) I. Broer, Friede durch Gewaltverzicht? Vier Abhandlungen zu Friedensproblematik und Bergpredigt (Kleine Reihe zur Bibel 25), Stuttgart 1984.
- 7) Ebd., S. 35f.
- 8) K. Wengst, PAX ROMANA. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum, München 1986.
- 9) H. Hegermann, Biblisch-theologische Erwägungen eines Neutestamentlers zum Problemkreis Ökologie, in: ThZ 39 (1983), S. 102-118.
- 10) W. Bindemann, Die Hoffnung der Schöpfung, Röm 8,18-27 und die Frage einer Theologie der Befreiung von Mensch und Natur (NStB 14), Neukirchen 1983.
- 11) L. Schottruff / W. Stegemann, Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen, Stuttgart 1981.
- 12) R. Albertz, Die „Antrittspredigt“ Jesu im Lukasevangelium auf ihrem alttestamentlichen Hintergrund, in: ZNW 74 (1983), S. 182-206.
- 13) J. Becker, Zum Problem der Homosexualität in der Bibel, in: ZEE 31 (1987), S. 36-59; H. Balz, Biblische Aussagen zur Homosexualität, in: ebd., S. 60-72; K. Wengst, Paulus und die Homosexualität. Überlegungen zu Röm 1,26f., in: ebd., S. 72-81.
- 14) Becker, Zum Problem der Homosexualität in der Bibel, a. a. O., S. 56.
- 15) Wengst, Paulus und die Homosexualität, a. a. O., S. 74f.
- 16) Ebd., S. 77.

- 17) Balz, Biblische Aussagen zur Homosexualität, a. a. O., S. 69.
- 18) W. Schrage, Zur Frage nach der Einheit und Mitte neutestamentlicher Ethik, in: U. Luz / H. Weder (Hrsg.), Die Mitte des Neuen Testaments. Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie. Festschrift für Eduard Schweizer zum 70. Geburtstag, Göttingen 1983, 238-253, hier: S. 250.
- 19) K. Berger, Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung, Heidelberg 1984, S. 255.
- 20) Ebd., S. 257.
- 21) J. Moltmann, Der gekrönte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1981, bes. S. 27.
- 22) Vgl. z. B. H. Kessler, Reduzierte Erlösung? Zum Erlösungsverständnis der Befreiungstheologie, in: I. Broer / J. Werbeck (Hrsg.), „Auf Hoffnung hin sind wir erlöst“ (Röm 8,24). Biblische und systematische Beiträge zum Erlösungsverständnis heute (SBS 128), Stuttgart 1987, S. 119-148, bes. S. 135f.
- 23) U. Weidner, Alternativer Lebensstil in politischem Kontext, in: B. Weidner / U. Weidner, Alternativer Lebensstil. Christsein mit politischem Horizont, Wuppertal 1979, S. 13-50, hier: 41.
- 24) Nachbemerkung: Der vorliegende Aufsatz, eine Auftragsarbeit, berührt sich an einigen Stellen mit einem Aufsatz, den ich vor einiger Zeit für die „Zeitschrift für Evangelische Ethik“ geschrieben habe und der ebenfalls eine Auftragsarbeit war: Neutestamentliche Ethik – Anmerkungen zum gegenwärtigen Diskussionsstand (ZEE 32 [1988], 143-151). Um dem Leser zu ermöglichen, einen gewissen Eindruck dieses meines anderen Aufsatzes über neutestamentliche Ethik zu gewinnen, sei hier seine Gliederung angeführt: 1. Lexikonartikel zur neutestamentlichen Ethik. 2. Hermeneutische Fragen. 3. Gesamtdarstellungen. 4. Zur Ethik Jesu und der Evangelien. 5. Zur Ethik des Paulus. 6. Sozial-ethik.

Prof. Dr. Walter Rebell

Forellstr. 59

4350 Recklinghausen

Christliche Staatsbürgerschaft in einer sozialistischen Gesellschaft

Vortrag in der Studienkommission des Baptistsischen Weltbundes „Christliche Ethik“ am 14.07.1988 in Nassau (Bahamas)

Wie verhält man sich als christlicher Staatsbürger in einer sozialistischen Gesellschaft? Das Verb weist auf die Praxis. Wie soll man sein christliches Leben in Übereinstimmung mit Gottes Verheißungen und Geboten in einer Gesellschaft, die durch eine Regierung gelenkt wird, deren Wurzeln nicht in der christlichen Tradition und den christlichen

Prinzipien liegen, gestalten? Das Problem ist freilich nicht auf sozialistische Gesellschaften begrenzt. Vielmehr muß man es im weiteren Horizont des modernen säkularen Staates insgesamt sehen. In diesem Jahrhundert leben wir nicht in einer sog. christlichen Gesellschaft. Das konstantinische Zeitalter ist vorüber. Die Trennung zwischen Kirche und Staat ist eine Tatsache, auch trotz des Rückfalls in einigen wenigen islamischen Staaten. Nach biblischer Ansicht ist der Christ ein Fremdling in jederlei Gesellschaft. Die Frage, der wir nachzugehen haben, ist nicht, wie wir eine säkulare Gesellschaft in eine christliche verwandeln sollten oder könnten. Die Frage ist vielmehr, mit dem biblischen Gedankengut auf unserer Seite: In welcher Weise und zu welchem Grade kann sich der Christ oder die Kirche zu einer säkularen, in diesem Fall sozialistischen Gesellschaft in Beziehung setzen?

Biblische Ethik ist nicht eine philosophische Theorie, die die Idee des Staates diskutiert. Jesus oder Paulus machten sich keine Gedanken über den Ursprung und das Wesen des römischen Reiches oder das Regime des Herodes. Was sie taten, war, daß sie ihre Zuhörer dahin brachten, in einer gegebenen soziopolitischen Situation zu agieren und zu reagieren, von der sie annahmen, daß sie unter Gottes Kontrolle stehe. Diese Anleitung setzte das öffentliche Recht in das Licht der Regeln des Reiches Gottes. Insofern tun die baptistischen Staatsbürger aus sozialistischen und anderen Kontexten gut daran, ihre staatsbürgerlichen Probleme mit der größten christlichen Gemeinschaft zu teilen in der Erwartung, daß sie ethische Leitlinien finden, um in christlicher Weise ein Verhältnis zur übergreifenden säkularen Welt zu finden.

Die andere Seite des Problems entsteht gerade aus der Tatsache, daß die biblische Ethik nicht als ein abstrakter philosophischer Traktat erscheint. Sie zielt immer auf die Praxis. Aus diesem Grunde erscheinen die Leitlinien zum Handeln in biblischen Texten niemals in zeitloser Formulierung, sondern vermischt mit konkreten historischen Situationen. Wir müssen daher nachfragen, was eine heutige sozialistische Gesellschaft ist und wer derjenige ist, der sein christliches Staatsbürgersein in ihr zu leben versucht.

1. Sozialistische Gesellschaft und die Kirche

Das Thema verlangt eine soziologische und theologische Behandlung. Um sozial-ethische Handlung zu erzielen, müssen beide miteinander verbunden werden. Die Kirche ist die Kirche des Glaubens, die unsichtbare Kirche. Ihr Wesen und ihre Identität werden durch theologische Kategorien definiert. Nichtsdestoweniger erscheint die Kirche als eine gesellschaftliche Institution in der Gestalt verschiedener Denominationen. Marxistische Analytiker beklagen manchmal die vielfachen Identifikationen, die die Kirche besonders im Protestantismus erhält, während sie für sich ein relativ uniformes ideologisches System behaupten. Der Dialog mag deswegen für die Christen einfacher als für ihre sozialistischen Partner sein.

Die Behandlung der christlichen Kirchen in einer sozialistischen Gesellschaft hängt ferner von zwei methodologischen Aspekten ab, dem synchronen und dem diachronen. Das bedeutet, daß wir einen historischen Prozeß und verschiedene gesellschaftliche Ebenen einbeziehen müssen, wenn wir verstehen wollen, was in der gegenwärtigen Situation geschieht.

1.1 Die sozialistische Gesellschaft

Sie ist nicht homogen. Geschichtlich gesprochen blickt die UdSSR auf eine 70jährige Geschichte zurück. Sie begann mit einer langen gewalttätigen Revolution, die das von zahlreichen Nationen besiedelte Land aus dem Mittelalter in die moderne Zeit warf. In die mitteleuropäischen Staaten kam der Sozialismus als Ergebnis des Zweiten Weltkriegs. Er wurde durch den sozialistischen Partner der Siegermächte vor über 40 Jahren eingeführt. Die Unterschiede des kulturellen Hintergrunds und der ökonomischen Voraussetzungen zwischen den sozialistischen Nationen waren enorm und haben ihre Auswirkungen noch heute auf ihre Homogenität. Auch die Einstellung gegenüber der Religion war und ist in den verschiedenen Staaten

unterschiedlich. Sie reicht vom ersten selbsternannten atheistischen Staat Albanien bis hin zur polnischen Berücksichtigung einer starken katholischen Kirche mit einem dort geborenen Papst.

Das Prinzip der Trennung zwischen Staat und Kirche gab den Minderheitskirchen, wie den Baptisten, gleiche Rechte, welche sie niemals zuvor hatten. Seit jener Zeit ist die Herausforderung kontinuierlich angewachsen, wie sie ihre neue Position nützen können, um ihrer Verantwortung auf allen Ebenen der Gesellschaft nachzukommen. Auf der anderen Seite wurde das Prinzip der Trennung von seiten des Staates benutzt, um ungehindert den Atheismus voranzutreiben, von dem wichtige pädagogische Handbücher Zeugnis geben.¹⁾

In jüngster Zeit sieht sich die sozialistische Welt durch neue Ideen konfrontiert, die Reform und die Öffnung, die Michael Gorbatschow einführte; das ist eine Revolution, die mit der von 1917 vergleichbar ist, aber sie verläuft weich und friedlich, obwohl auch sie Konflikte in sich birgt. Das Zentralkomitee der Sowjetischen Kommunistischen Partei hat sich für ein neues Qualitätsniveau ausgesprochen, das das Ziel der Umgestaltung sein müsse, nämlich die Entwicklung von Demokratie und Offenheit, von Kreativität, moralischer Reinigung und „dem Aufbau eines wirklichen Meinungspluralismus und der offenen Konfrontation von Ideen und Interessen.“²⁾

Was die Religion anbetrifft, hat sich die Doktrin gewandelt, daß religiöser Glaube ein Überbleibsel einer Klassengesellschaft sei, der keine Überlebenschance in einer sozialistischen Gesellschaft habe. Neuerdings wird gesagt, daß die Religion sogar im Sozialismus menschliche Probleme löst, und das für unabsehbare Zeit. Begriffe des Humanismus, der Wahrheit, der Freiheit, der Toleranz, des Glaubens und andere werden von marxistisch-leninistischen Philosophen in einem neuen Sinn diskutiert, der die religiösen Staatsbürger nicht als Hindernisse des Fortschritts abstempelt, sondern zugesteht, daß ihr Glaube und Dienst hilfreich für das Überleben der Menschheit sind. Freilich bleibt auch angesichts dieser radikalen theoretischen Veränderungen die Tatsache bestehen, daß in jeder Art von sozialistischer Ge-

sellschaft die kommunistische Partei die Führungsrolle für sich beansprucht, auch abgesehen von ihrer jeweiligen Einstellung gegenüber der Religion.

Das Volk Gottes nimmt diese Tatsache als historisch gegeben, wie das auch im Fall des Babylonischen oder Römischen Reiches geschah. Die Kirche muß nicht notwendigerweise den Sozialismus mit dessen eigenen Augen sehen; sie muß ihn vielmehr von der Perspektive des Reiches Gottes betrachten. Aus dieser Sicht ist der Sozialismus keineswegs ewig. Seine Doktrinen sind nicht unveränderlich, und seine Praktizierung der religiösen Angelegenheiten steht nicht immer in Übereinstimmung mit seiner Theorie. Mit anderen Worten: Die geglaubte Kirche und die Kirche des Glaubens überlebt und existiert in gleich welcher Art von Gesellschaft einschließlich der sozialistischen, weil Gott die Geschichte regiert, wie das in China nach der Kulturrevolution und gerade jetzt in der Ära der Perestroika sichtbar wird. Unbeschadet des Herrseins Gottes muß die Kirche überall bedenken, *wie* sie überlebt, existiert, agiert und reagiert in der Gesellschaft.

1.2 Die Kirche in der sozialistischen Gesellschaft

Die Kirche in der sozialistischen Gesellschaft ist von ähnlicher Vielgestaltigkeit wie ihr gesellschaftliches Umfeld. Christliches Staatsbürgersein wird durch russische, bulgarische oder rumänisch-orthodoxe Tradition in einer ziemlich anderen Weise betrachtet als durch polnische römisch-katholische oder mitteleuropäisch-protestantische Kirchen. Folgende Beobachtung wurde einmal durch Christen aus der Sowjetunion getroffen: „Ihr im Westen seid Martha. Ihr seid immer beschäftigt, Dinge zu erledigen. Wir im Osten sind Maria. Wir beten und halten Gottesdienst zu den Füßen Jesu.“³⁾ Gewiß würden die meisten protestantischen und evangelischen Kirchen in Ungarn, der Tschechoslowakei und in der DDR nicht zustimmen, daß man sie so in einen reinen Maria-Typus des Glaubens einschließt. Andererseits sagt diese Formulierung doch etwas darüber aus, wie unterschiedlich man die Frage einer sozial-ethischen Beteiligung von einer mehr orthodoxen oder protestanti-

schen Tradition aus angeht. Trotz ihrer Vielgestaltigkeit haben die Kirchen in Osteuropa einige Charakteristika und Umstände gemeinsam, sowohl soziologisch als auch theologisch gesprochen.

1.2.1 Die Kirche in einer sozialistischen Gesellschaft ist schwach. Sie hat keine Einflußmacht. Von der DDR aus gesprochen, sind ungefähr drei Prozent der Bevölkerung praktizierende Christen, also eine Minderheit, nur ein Teilausschnitt der Gesellschaft, aber doch mit einem besonderen Status, weil die Kirche die einzige nichtsozialistische Institution darstellt. Dieser zuletzt genannte Umstand erklärt das relativ große Interesse am christlichen Zeugnis und Dienst in der Öffentlichkeit trotz des institutionellen Niedergangs der früheren Staatskirchen. Den Kirchen ist keine ideologische Funktion überlassen worden, um die Gesellschaft und den Staat zu legitimieren und zu interpretieren. Während der einzelne Christ in Übereinstimmung mit dem institutionellen Recht der religiösen Freiheit aufgefordert wird, „zu planen, zu arbeiten und zu regieren zusammen mit der Gesellschaft“, hat die Kirche als Institution keine Rechtsgrundlage, an Entscheidungen beteiligt zu sein. In dieser Hinsicht kann sie gegenüber dem Gesetz und der öffentlichen Ordnung nur reaktiv sein.

Unter den Bedingungen, daß die institutionellen Differenzen zwischen Staat und Kirche so enorm groß sind, hängt die Gestaltung des christlichen Staatsbürgerseins im Sinne der Beziehung zwischen Kirche und Staat in hohem Maße vom Dialog zwischen Personen ab. Christen müssen Kontakte mit den Verantwortlichen auf allen Ebenen suchen, Ideen und Kritik austauschen, Aktionen des öffentlichen Interesses koordinieren, um so „der Stadt Bestes zu suchen“. Besonders für Baptisten in Osteuropa ist das eine fremde neue Aufgabe, weil sie traditionellerweise in den Hinterhof der Gesellschaft gedrängt wurden und sich daran gewöhnten.

Aber ist nicht die Gestalt der schwachen Kirche in der sozialistischen Gesellschaft ähnlich der des Gottesvolkes in der Babylonischen Gefangenschaft oder in den Diasporakirchen der neutestamentlichen Zeit? Werden nicht unsere täuferischen Vorväter im Licht der Geschichte gerechtfertigt, als sie sich für eine autonome Kirche von wahren

Gläubigen einsetzten, die „der Stadt Bestes sucht“? Sie litten unter einer Kirche, die sich damals mit dem Staat verband und die ideologische Rechtfertigung für dessen Gewaltanwendung und Verbrechen lieferte, die sie in das Ghetto zwang und fast aus der Geschichte auslöschte. Den Täufern wurde nicht erlaubt, ihr Prinzip, „Salz und Licht der Erde zu sein“, als produktive Kraft der Gesellschaft zu verwirklichen. Und doch ging ihre Saat auf. Wir lernen von diesen Kirchen, die die Zukunft vorausnahmen, daß die christliche Kirche immer auch die Kirche des Gekreuzigten ist, der gemarterte Leib Christi, „vor dem die Menschen ihr Angesicht verhüllen“ (Jes 53,3). Die Kirche wird zur Nichtkirche, sobald sie glaubt, daß sie ihr eigener Schöpfer, Heiland und Vollender ist. Der charakteristische Dienst der Kirche lautet: „Wenn ich schwach bin, so bin ich stark“ (2.Kor 12,10).

1.2.2 Die Kirche in einer sozialistischen Gesellschaft ist stark. Ihre Stärke leitet sich aus dem Kreuzcharakter ab. Der gekreuzigte Jesus hing am Kreuz, um die Welt zu erlösen. So wird auch die Kirche in gleich welcher Gesellschaft bedeutungslos sein, wenn sie „für sich selbst lebt“ und nicht für ihn, „der um ihretwillen starb“ (2. Kor 5,15), und das heißt, daß sie für „die geringsten dieser seiner Brüder“ (Mt 25,40) lebt, mit denen er sich identifiziert. Die Kirche muß „Kirche für andere“ (Dietrich Bonhoeffer) sein.

Ein Wunder geschah. Trotz des Verlustes der formalen Macht wuchs die geistliche Kraft der Kirche. Je mehr sie erkannte, daß ihre Position in der sozialistischen Gesellschaft (und das dauerte einige Jahrzehnte) darin bestehe, daß sie eine Gemeinschaft des Zeugnisses und Dienstes in, nicht gegen die oder neben der Gesellschaft sei, desto attraktiver wurde die christliche Anwesenheit für das Volk. Das betrifft nicht nur den traditionellen, institutionalisierten Dienst des Heilens und der Fürsorge für die Kranken, Alten und Behinderten und Randexistenzen; dieser Dienst wird durch die Bevölkerung und durch den Staat stark anerkannt. Es gibt viele Menschen, die durch die Undurchsichtigkeit, kalte Bürokratie und Anonymität der gesellschaftlichen Vorgänge frustriert sind. Sie suchen nach warmer menschlicher Ge-

meinschaft, wo sie über ihre Probleme spontan, unzensuriert und in Toleranz reden können. So bieten die Kirchen eine Freizone der Sicherheit, der gesellschaftlichen Kritik und manchmal auch des Protestes für zumeist junge Leute, während die Mehrheit der in der Mitte ihres Lebens stehenden „glücklichen Pragmatiker“⁽⁴⁾ zufrieden mit ihrem sinnlosen Materialismus lebt.

An diesem Punkt wird die Stärke der Kirche in zweifacher Weise herausgefordert. Einmal benötigt sie für das Zeugnis und den Dienst von Mensch zu Mensch Leute, die mit dem Geist Christi erfüllt sind, die in der biblischen Botschaft zu Hause sind und denen die Probleme der Welt bewußt sind. Zweitens muß der Gottesdienst in Übereinstimmung mit Gruppenaktivitäten gebracht werden. In der DDR gewannen Hauskirchen und themenzentrierte Gruppen große Attraktivität, während der monologisch strukturierte Gottesdienst an Interesse verliert. Viele dieser Gruppen bieten echte christliche Gemeinschaft und Interaktion an. Weil sie eine Menge von frustrierten Nichtchristen anziehen, entsteht die Gefahr einer asymmetrischen Einstellung gegenüber der Gesellschaft in dem Sinne, daß das Staatsbürgersein als total negativ betrachtet und die Kirche in eine (diesmal nicht staatsverbundene, sondern antistaatliche) politische Bewegung verwandelt würde.

Im Vergleich dazu muß sich das christliche Staatsbürgersein als eschatologische Existenz mit einer prophetischen Vision zeigen, weder in totaler Angleichung an die, noch in totaler Ablehnung der Gesellschaft. Anliegen der Gruppe haben auf der Tagesordnung der zentralen Gemeindeversammlungen zu stehen und ebenso in der Predigt und im Gebet. Die Behandlung von sozialem Problemen hilft der Kirche, eine Autonomie beizubehalten, die produktiv ist. Autonomie ohne die Herstellung von gesellschaftlichen Verbindungen bedeutet Ghetto.

Auf der anderen Seite kann die christliche Kirche niemals eine sozialistische Kirche sein. Es ist nicht möglich, den Ausdruck „christlicher Sozialismus“ von anderen Kontinenten in den osteuropäischen Kontext zu übersetzen, wo der Atheismus nach wie vor ein elementarer Bestandteil des Marxismus-Leninismus ist. In den Augen sowohl von

Marxisten als auch Christen ist ein „christlicher Marxist“ ein Widerspruch in sich selbst.

Wir betrachteten die Stärke einer schwachen Kirche, die in einer sozialistischen Gesellschaft gegenüber den Nöten und Problemen der Menschen reaktiv ist. Ich möchte hier nur erwähnen, daß die Kirchen auch eine aktive Einstellung entwickeln können. Viele Christen fühlen sich für Frieden, Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung verantwortlich. Einige ihrer Wünsche und Vorschläge, die früher von den staatlichen Behörden kritisiert und zurückgewiesen wurden, stehen nun auf deren politischer Tagesordnung. Ebenso trifft es für nicht-sozialistische Gesellschaften zu, daß die prophetische Stimme der Kirche, die „gute Botschaft den Armen, Befreiung für die Gefangenen und Freiheit für die Unterdrückten“ predigt, dazu führen kann, daß man sie wie Jesus in Nazareth (Lk 4,18–29) den Hügel hinabwirft. Wie können wir „im Licht des Herrn wandeln“ (Jes 2,5), wie er „mitten durch die Menge hinweggehen“ (Lk 4,30), wenn nicht in enger Gemeinschaft mit ihm? Die geistliche Stärke, christlicher Staatsbürger zu sein zwischen der totalen Angleichung und der totalen Ablehnung, kommt aus dem Herzen des christlichen Glaubens. Gemeinschaft mit Christus macht die Kirche zum Tempel Gottes und des Geistes (1. Kor 3,16; 6,19), verleiht ihr Wert und Kraft und eine Mission, die Hingabe an Gottes geliebte Welt bedeutet (Joh 3,16), Hingabe in manchen Formen, von der Zusammenarbeit über Protest bis hin zum Widerstand.

Die geistliche Wirklichkeit, die aktiv hinter der Bewältigung des christlichen Staatsbürgerseins steht, geht über die gesellschaftlichen Statistiken und Vorhersagen hinaus. A. James Reichley schrieb in „Political Science Quarterly“: „Die Modernität schreibt keine unausweichliche Progression des religiösen Niedergangs fest. Die Erfahrungen in den Vereinigten Staaten belegen das.“⁽⁵⁾ Das trifft auch für die sozialistischen Länder zu, wenn man das Wort „religiös“ nicht nur im Sinne der Soziologie, Statistik und des zahlenmäßigen Gemeindegewachstums nimmt. Auf der anderen Seite muß religiöse Erweckung nicht notwendigerweise der Feind der Modernität im Sinne der gerechteren, friedlicheren und menschlicheren Gesellschaft sein.

2. Personal-ethische Folgerungen

Unsere Frage lautete, wie ein Christ, der in jeder Art von Gesellschaft Fremdling ist, sich gegenüber der sozialistischen Gesellschaft verhalten soll. Wegen der Bandbreite sowohl im Sozialismus als auch im Christentum haben wir uns den elementaren Beziehungen zwischen Staat und Kirche zugewandt. Innerhalb dieses Rahmens sind die Entscheidungen, die der einzelne Christ zu treffen hat, zahlreich und von unterschiedlicher Art. Sie stehen notwendigerweise in Beziehung zur spezifischen historischen Situation. Aus diesem Grund brauchen wir dringend die Zusammenarbeit zwischen Ethikern und Seelsorgern.

Welche Folgerungen sollte ein Christ ziehen, wenn er an die heutige Straßenecke der Geschichte kommt, wo der Sozialismus entlanggehen muß? Ich möchte nicht mit Lehrsätzen antworten, sondern einige Passagen eines Filmes beschreiben, der kürzlich in der DDR erschien und mit einem ersten Preis ausgezeichnet wurde. Dieser Film wurde von der nationalen Filmgesellschaft hergestellt; die Regie führte ein früherer Theologiestudent. Der Titel ist biblisch, indem Gal 6,2 zitiert wird: „Einer trage des anderen Last“.

2.1 Ein kommunistischer Polizist und ein protestantischer Vikar, die beide an derselben Krankheit leiden, müssen in einem Krankenhauszimmer lange Zeit miteinander leben. Weil sie beide Bekenner sind, hängt der eine ein Porträt von Stalin an die Wand, der andere ein Bild des gekreuzigten Christus. Beim Rasieren singen sie im Wettstreit miteinander die Internationale und Luthers „Ein feste Burg ist unser Gott“. Sie bemühen sich eifrig darum, getrennt zu werden. Aber da gibt es den Direktor des Krankenhauses, ein früheres Mitglied der Nationalsozialistischen Partei, der nun bereit ist, der kommunistischen Bewegung beizutreten. Er sagt: „Um meinen Beruf zu retten und um eine Möglichkeit zu haben, meine Berufung zum Heilen auszuführen, werde ich egal welcher Partei beitreten!“ Er ordnet an, daß die bei-

den Streithähne sich einigen müßten für das gemeinsame Überleben.

Das ist genau die Situation, in der wir uns gegenwärtig befinden. Inmitten einer weiten agnostischen und pragmatischen Mehrheit in einer hospitalisierten Gesellschaft werden zwei Minderheiten von Bekennern, die Kommunisten und die Christen, zusammengesteckt. Sie sitzen im selben Boot; was müssen sie nun tun? Sollen sie einander verdammen und verfolgen, oder sollen sie sich bemühen um das Überleben ihrer selbst und der Gesellschaft?

2.2 In dem Film organisiert der Kommunist ein Parteitreffen in dem Sanatorium, der Vikar Bibelstunden. Der Kommunist verleiht seine Schreibmaschine, damit der Christ seine Predigt schreiben kann. Der Kommunist steht dieser Predigt kritisch gegenüber, weil sie die marxistische Ideologie kritisiert. Er verläßt den warmen Raum, um im Schnee draußen spazieren zu gehen, obwohl er einen starken Husten hat, um ein Rendezvous zwischen dem Vikar und dessen Freundin zu ermöglichen. Als die junge Frau, in die sich der Kommunist verliebt hat, schwer krank wird und stirbt, endet sein verzweifertes Rennen durch die Wälder in der Kirche, wo der Vikar mit ihm trauert und schweigt im Angesicht des Rätsels des Todes und schließlich für ihn betet.

Eines Tages erfährt der Kommunist, wie schwerkrank er ist und zugleich, daß er Hilfe bekommen könnte durch eine Medizin, die im Westen hergestellt wird. Aber nur wenige Packungen dieser Medizin sind für privilegierte Personen, die in Konzentrationslagern gelitten hatten, verfügbar. Der Tod scheint unausweichlich für den jungen Mann, der doch die Gesellschaft verwandeln und für eine bessere Welt arbeiten wollte. Überraschenderweise erhält er dennoch die Medizin. Nach seiner Gesundung erfährt er durch Zufall, daß die Medizin eine Gabe des Vikars war, der sie durch eine ökumenische Unterstützungsorganisation für seine eigene Heilung erhielt.

Der christliche Staatsbürger mag eine Reihe von Folgerungen aus diesem Film ziehen. Vor allem werden wir daran erinnert, daß wir

der Sauerteig der Gesellschaft sein sollen (Mt 13,3). Das bedeutet, daß wir sie von innen her verändern sollen.⁶⁾ Wir sind nicht der Teig und haben nicht die Aufgabe, eine Alternative zum sozialistischen System anzubieten. Wir sollen das Salz und nicht das Brot sein. Das Brot ist Jesus Christus selber, der seine Herrschaft ankündigt. Salz des Gottesreiches und Sauerteig der Welt zu sein, markiert die ethische Basis für unser christliches Staatsbürgersein.

Es geschah oft, daß die Christenheit durch die Kultur, die sie anführte, transformiert wurde. Wir müssen durch Gott transformiert werden und ihm dann folgen, der die Gesellschaften aller Arten die Geschichte hindurch transformiert. Wir müssen keinen ideologischen Konsens mit den Kommunisten erwarten. Auf der anderen Seite sollten wir den philosophischen Dissens nicht hochspielen, sondern lieber zuerst die Person sehen. Die Agape, unser christliches Instrument, wirkt in persönlicher Weise, sogar wenn wir mit-helfen, gesellschaftliche Strukturen zu verändern. Wir sollen auf den Kommunisten mit den Augen des rettenden Gottes sehen. Auch er gerät an seine Grenzen, wenn es dazu kommt, daß er leiden oder sterben muß. Wir sollten von ihm lernen, daß es etwas gibt, das von außen nach innen geändert werden sollte. Wir sollten lernen, eine Gesellschaft in Balance zu halten und das Überleben der Welt zu sichern. Wir sollten ihnen sagen, daß wir von innen her nach außen transformiert werden müssen, um diese Aufgabe vollenden zu können.

Am Ende des Filmes tippt der kommunistische Bürger die Predigt des christlichen Bürgers. Dieser hat inzwischen einen anderen Bibeltext gewählt, nämlich folgenden: „Wenn möglich, soweit es von euch abhängt, lebt in Frieden mit jedermann“ (Röm 12,18). Ist das ein unerreichbares Ideal? Oder andererseits die Resignation von christlichen Prinzipien? Weder das eine noch das andere, sondern das ist ein praktischer Weg der Verantwortlichkeit. Er ist es wert, in eine Ethik der Jüngerschaft einbezogen zu werden. „Soweit es von euch abhängt“ – damit wird unsere Grenze angezeigt. Die Christen haben nicht „alle Gewalt im Himmel und auf Erden“ (Mt 28,18). Aber Jesus Christus herrscht, auch in einer sozialistischen

Gesellschaft. Unter seiner Herrschaft entdecken wir, was von uns abhängt, und das tun wir ohne Furcht und Zorn.

Anmerkungen:

- 1) K. Feiereis, Philosophie in der DDR, in: Theol. Bulletin 20 (1988) S. 1–35.
- 2) Thesen des ZK der KPdSU zur XIX. Unionspartei-konferenz: Neues Deutschland v. 28./29. Mai 1988, S. 9.
- 3) Review and Expositor (Louisville, Ky, USA) 82 (1985) S. 237.
- 4) Detlef Pollack, Religion und Kirche in der DDR, in: KMU Leipzig, Wiss. Zeitschrift, Gesellschaftswiss. Reihe 37 (1988) S. 1, S. 100.
- 5) Zitiert in: Dialogue 3 (1988) S. 47.
- 6) G. E. Mann, Of Yeast and Myths: A Fresh Look at Christians and Government. BWA Ethics Commission Study Paper, July 13, 1982, Nairobi (Kenia).

Christian Wolf
Klara-Zetkin-Str. 20
Buckow
DDR-1276

Baptistische Identität

Überlegungen zum Weg und Auftrag der Gemeinden im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland

Der nachstehende Text ist als Vorlage für ein Gespräch im Plenum der Bundesleitung erarbeitet worden. Daraus ergibt sich die Thesenform mit den weiterführenden Fragestellungen. Der engagiert geführten Aussprache in der Bundesleitung am 5. November 1988 in Wildbad ging noch ein Korreferat voraus, in dem Günter Balders den deutschen Baptismus in frömmigkeitsgeschichtlicher Hinsicht skizzierte.

Mit diesem Aufsatz grüße ich Bundesdirektor Manfred Otto in Dankbarkeit. Manfred Otto wird seinen Dienst mit der Bundesratstagung in Karlsruhe im Mai 1989 beenden. In den 20 Jahren seines Dienstes als Bundesdirektor stand ihm das Wunder der Gemeinde Jesu

Christi in ihrer Vielfalt wie in ihrer Einheit lebhaft vor Augen. Ebenso galt sein Bemühen der Verständigung innerhalb unserer Bundesgemeinschaft, insbesondere der Verbindung zwischen Baptisten- und Brüdergemeinden, sowie der Verwirklichung des Missionsauftrags der Gemeinde Jesu in Wort und Tat.

1. Zur historischen und konfessionskundlichen Einordnung

1.1 In Aufnahme und konsequenter Weiterführung reformatorischer Erkenntnisse ging es den Puritanern im England des ausgehenden 16. Jahrhunderts darum, das gesamte kirchliche und gesellschaftliche Leben von der Bibel her zu ordnen. Das geschah in der Bereitschaft, der Heiligen Schrift auch gegen eine jahrhundertealte kirchliche Tradition zu folgen, und mit der Überzeugung, daß dem geistlichen Leben nicht weniger Bedeutung beizumessen sei als der rechten Lehre.

1.2 Im Zuge dieser theologischen Klärung und geistlichen Bewegung kam es zu Beginn des 17. Jahrhunderts zur Entstehung der ersten Baptistengemeinden, wobei die geistige Übereinstimmung mit den Täufern der Reformationszeit weithin offenkundig ist.

1.3 Die ersten Baptisten nahmen bewußt in Kauf, von Kirche und Gesellschaft als Nonkonformisten bezeichnet zu werden.

1.4 Daneben ist zu beachten, daß der deutsche Baptismus – wie die Brüdergemeinden – im Kontext der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts entstanden ist und manche Elemente des lutherischen Pietismus in Theologie und Praxis aufgenommen hat.

2. „Allein die Schrift!“ Das Bibelstudium als Initialzündung

2.1 Grundsätzlich gilt für den Baptismus, daß er durch das persönliche Bibelstudium einzelner Christen entstanden ist, die in der

Schrift das Wesen der neutestamentlichen Gemeinde entdeckten und zu verwirklichen suchten.

2.2 Sie waren dabei von der Überzeugung geleitet, daß sich die Heilige Schrift unabhängig vom kirchlichen Lehramt dem Bibelleser unter Anleitung des Heiligen Geistes erschließt und ihn zu geistlichem Urteilsvermögen befähigt.

2.3 Schriftauslegung ist darum nicht Privileg eines Theologenstandes, sondern Recht und Aufgabe der Gemeinde.

2.4 Damit die alleinige Geltung der Heiligen Schrift nicht beeinträchtigt wird, haben Bekenntnisschriften im Baptismus immer nur einen geringen Stellenwert. Die Verpflichtung auf eine Bekenntnisschrift ist für Baptisten undenkbar.

2.5 Wenn der Baptismus seinem Wesen nach **Bibelbewegung** ist, schließt das heute folgende Konkretionen ein:

- Wir haben in unseren Gemeinden viel zu investieren für solide biblische Grundlegung und Einführung in biblisches Denken wie in gesamtbiblische Zusammenhänge.
- Der Anfälligkeit verschiedenen frommen Trends gegenüber ist nur recht durch biblische Lehre und gesundes geistliches Leben zu begegnen.
- Es gilt, zum Leben mit der Bibel anzuleiten und angesichts gegenwärtiger Herausforderungen den Zugang zu biblischen Texten und Themen zu erleichtern.
- Eine individualistische Schriftauslegung bedarf der Korrektur durch die Schwestern und Brüder in der Gemeinde; das setzt ein gemeinsames Arbeiten mit der Bibel voraus und ein Achten der Erkenntnisse der anderen.
- Eine heilsindividualistische Engführung (was sagt der Text mir?) ist zu ergänzen durch das gemeinsame Fragen nach dem Willen Gottes heute für die Gemeinde und die Welt.
- Wir brauchen Vertrauen zur Theologie, die zum verantwortlichen Umgang mit der Schrift, zum genaueren Lesen und

Verstehen helfen will. Ein Rückzug auf einen fundamentalistischen Umgang mit der Bibel kommt für uns ebensowenig in Frage wie ein unverbindlicher Subjektivismus, der den Offenbarungscharakter der Schrift leugnen würde. Der Dienst der Theologie besteht gerade darin, unter Berücksichtigung der geschichtlichen Dimension biblischer Texte das Vertrauen zum Wort Gottes zu stärken und so den Bibelleser zur Verantwortung des Glaubens zu ermutigen.

3. Wesen und Gestalt der Gemeinde

3.1 Die Baptisten sind über der Frage nach dem Wesen und der Gestalt der Gemeinde zur Erkenntnis und Praxis der Glaubenstaufe gekommen. Nur im Kontext von Glaube und Gemeinde ist über die Taufe recht zu reden.

3.2 Das erwählende Handeln Gottes begründet die Zugehörigkeit zum Volk Gottes. Dabei ist der Mensch nicht willenlos Objekt. Wie ernst Gott den Menschen in seiner Entscheidung nimmt, zeigt sich in dem Ruf Jesu zur Nachfolge, den jeder für sich hören und beantworten muß. Der Heilige Geist befähigt den Menschen zum verantwortlichen Ja des Glaubens, mit dem er auf die rettende Gnade Gottes antwortet. Der Glaube gehört konstitutiv zur Taufe, durch die der Glaubende in den Leib Jesu Christi eingegliedert wird.

3.3 Da die durch Gottes Geist Wiedergeborenen alle zum Dienst begabt und berufen sind, ist das allgemeine Priestertum die charismatische Grundstruktur der Gemeinde. Sie schließt eine Überordnung des „Amtes“ über die „Laien“ aus.

3.4 Nach dem Verständnis des Kongregationalismus ist die versammelte Gemeinde die maßgebliche Größe. Die Ortsgemeinde ist selbständig. In der Gemeindeversammlung hat jedes Glied gleichberechtigt Sitz und Stimme. Ein hierarchisches System hat hier keinen Raum.

3.5 Das Glaubensverständnis hat zur Folge, daß die Baptisten für Glaubens- und Gewissensfreiheit jedes Menschen eintreten. Es entspricht der dem Menschen von Gott verliehenen Würde, daß er in Fragen des Glaubens und der Gewissensentscheidung von niemandem bevormundet werden darf oder vertreten werden kann. Damit ist ein Grundrecht des Menschen betont, das hier theologisch begründet ist und nicht – wie im Zuge der Aufklärung geschehen – gegen die Kirche durchgesetzt werden muß.

3.6 Die Gemeinde Jesu ist eine analogielose Größe in dieser Welt. Die Trennung von Kirche und Staat ergibt sich aus dem Wesen der Gemeinde. Sie ist von den Baptisten auch gegen massiven Druck behauptet und gelebt worden. Diese Trennung ist als Freiheit für das Evangelium zu verstehen und darf weder zum Minderheitskomplex noch zu gesellschaftlichem Desinteresse führen.

3.7 Wenn der Baptismus seinem Wesen nach **Gemeindebewegung** ist, schließt das heute folgende Konkretionen ein:

- Wir haben aus der Fülle der neutestamentlichen Bilder und Aussagen zur Gemeinde Grundsätzliches, aber nicht alles übernommen; wir brauchen die Ergänzung durch die anderen Kirchen mit ihrer Theologie und Spiritualität.
- So wenig ein falsches Exklusivitätsdenken zum Baptismus gehört, so wichtig ist die profilierte Darstellung unseres theologischen Beitrags im ökumenischen Gespräch.
- In den ökumenischen Debatten müssen wir den Unterstellungen wehren, als würden wir eine biblische Sonderlehre über Gebühr strapazieren; wir folgen dem Neuen Testament, wenn wir im Zusammenhang von Glaube, Nachfolge und Gemeinde die Frage der Taufe beantworten.
- Da der persönliche Glaube an Christus für uns im Vordergrund steht, haben wir selbstverständlich geistliche Gemeinschaft mit Christen anderer Denominationen intensiv gepflegt, unabhängig von einer Übereinstimmung in der Sakraments- oder Ämterlehre.
- Wichtig für unsere Gemeindeftheologie und -praxis ist, daß wir unsere Christus-

nachfolge nicht nur mit der Entscheidung der einzelnen begründen, sondern hier bewußt nach dem Handeln Gottes fragen. Die Glaubensstaufe ist nicht einfach auf eine „Entscheidungsstaufe“ zu reduzieren.

- Die Erfahrung des Heiligen Geistes schließt für uns auch die Bereitschaft ein, geistliche Leitung in unseren Gemeinden anzuerkennen. Ob es das Ältestenkollegium, der Leitungskreis, die Frauen und Männer in verantwortlicher Leitung unserer vielen Gemeindegruppen, die „Mütter und Väter in Christo“ sind – wir haben geistliche Autorität unter uns gelten lassen und auch entsprechende Strukturen dafür geschaffen. Wichtig bleibt dabei für uns, daß wir geistliche Leitung zu prüfen bereit sind. Ziel des Heiligen Geistes ist Klarheit, Zustimmung, Einmütigkeit, niemals jedoch Nötigung der Gewissen und Entmündigung der Gemeinde.
- Die Forderung der Glaubens- und Gewissensfreiheit ist im jeweiligen gesellschaftlichen Kontext zu konkretisieren und gilt auch im innergemeindlichen Raum.
- Für die Qualität der Gemeinschaft in unseren Gemeinden können wir kaum zu viel investieren; hier liegt ein wichtiges Potential, das Gott für viele gebrauchen will. Dabei wollen wir jedoch nicht übersehen, daß die Gemeinde Setzung Gottes ist und nicht von unseren Sympathien für- einander lebt.
- Unsere guten Erfahrungen mit der Autonomie der Ortsgemeinde dürfen nicht dazu führen, daß wir uns auf die Ortsgemeinde fixieren lassen. Die Dimension des Reiches Gottes ist die notwendige Weite, in die auch die Arbeit einer Ortsgemeinde gestellt ist.
- Unsere kongregationalistische Gemeindeverfassung trägt starke demokratische Züge, ist aber letztlich pneumatologisch zu begründen. Auch wenn wir bei Meinungsbildungsprozessen und Abstimmungen parlamentarische Regeln beachten, gilt es, das Reden des Heiligen Geistes zu hören und auf seine Wirkungen zu achten. Wenn wir Einmütigkeit anstreben, erwarten wir dieses Wunder vom Heiligen Geist, der zur Einheit führt, nicht jedoch aufgrund der Uniformität unserer Meinungen.

- So problematisch ein „Grundkonsens“ in unseren Gemeinden heute geworden ist, so deutlich stehen wir vor der Herausforderung, im gemeinsamen Arbeiten an der Bibel und Wahrnehmen der Leitung durch den Heiligen Geist die Wahrheit des Evangeliums so zu formulieren, daß sie von uns gemeinsam vertreten werden kann. In dem Maße, wie die biblische Lehre defizitär ist, wächst das individualistische Denken in unseren Gemeinden.

4. Rechtfertigung und Heiligung

4.1 Allein aus Gnaden sind wir gerechtfertigt aufgrund des Verdienstes Jesu Christi. Der Gott, der uns gerechtspricht, heiligt uns und befähigt uns zu einem Leben zu seiner Ehre. Der „Christus für uns“ lebt durch die Kraft des Heiligen Geistes in uns.

4.2 Baptistische Gemeindegeseelsorge versucht, die schöpferische Kraft des Geistes Gottes im Leben des Gerechtfertigten im Blick zu haben und den einzelnen auf die „neue Schöpfung“ hin anzusehen und anzusprechen.

4.3 Die verbindliche Mitgliedschaft in der Gemeinde gilt uns als Voraussetzung dafür, daß wir einander helfen können, in der Christusgemeinschaft zu wachsen und in unserer Nachfolge die Christusherrschaft zu leben.

4.4 Dabei geht es nicht um die gesetzliche Enge, die ängstlich auf die Beachtung eines von uns aufgesetzten Normengefüges drängt, sondern um den Mut und den Gehorsam, Licht und Salz in der Welt zu sein und bewußt als Kontrastgemeinschaft zu leben.

4.5 Wenn der Baptismus seinem Wesen nach **Heiligungsbewegung** ist, schließt das heute folgende Konkretionen ein:

- In der Gemeindekatechese haben wir bewußt auf die Zusammengehörigkeit von Rechtfertigung und Heiligung hinzuweisen. So deutlich sie theologisch zu unterscheiden sind, so wenig dürfen wir sie von-

einander trennen. Wir verstehen die Heiligung als Wirkungsgeschichte der Rechtfertigung.

- Der drohenden Gefahr der Gesetzlichkeit wie einer krampfhaften „Werkerei“ ist durch eine deutliche Betonung der Pneumatologie zu begegnen.
- Leitendes Motiv ist die Liebe zu Jesus und das Vertrauen zum Heiligen Geist, nicht aber die Angst vor Gott oder die Sorge um unser Heil.
- Anstelle der Abhängigkeit von gesellschaftlicher Moral müssen wir eine Ethik entwickeln, die aus dem Geist des Evangeliums kommt und der Freiheit der Kinder Gottes entspricht.
- In unseren Gemeinden muß Raum dafür sein, daß wir in einzelnen Schritten konkret einüben, was zur Christusnachfolge heute gehört, damit wir die einzelnen nicht überfordern und allein lassen, sondern tatsächlich eine Kontrastgemeinschaft in dieser Gesellschaft bilden.

5. Die Sendung der Gemeinde

5.1 Die Gemeinde Jesu lebt nicht um ihrer selbst willen, es darf ihr nicht um Sicherung ihres Bestandes gehen. In allen ihren Lebensäußerungen hat sie den Auftrag vor Augen, den sie bis zur Wiederkunft Jesu Christi ausrichten soll. Mission ist nicht eine Aufgabe unter anderen, sondern der Auftrag der Gemeinde.

5.2 Baptistische Gemeinden bemühen sich um eine missionarische Existenz, der die umfassende Sendung Jesu als Vorbild dient. Die Verkündigung des Evangeliums an alle Menschen gehört ebenso dazu wie der diakonische Einsatz für den Menschen. Mission ist umfassend gemeint, geschieht aber unverwechselbar im Zeichen des Kreuzes.

5.3 In besonderer Weise gilt die Sendung der Gemeinde den Schwachen, wie immer das im jeweiligen gesellschaftlichen oder politischen Raum aussehen mag; hier ist die Gemeinde gerufen, sich zum Anwalt derer zu machen, die von anderen übersehen oder verachtet werden.

5.4 Die Sendung der Gemeinde schließt das Wächteramt gegenüber der Politik ein. Wir haben die prophetische Dimension der biblischen Botschaft zur Geltung zu bringen und an Gottes Recht, an Gottes Ordnungen und seine Ziele mit dieser Welt zu erinnern. Ein Rückzug auf Innerlichkeit oder Apolitismus würde unsere Sendung verleugnen.

5.5 Die Sendung der Gemeinde steht im Horizont des Reiches Gottes, um dessen Kommen wir mit allen Christen aller Kirchen beten und dem wir uns mit unserer Geschichte und unserem Auftrag zur Verfügung stellen.

5.6 Bei aller Unterschiedlichkeit der Baptistengemeinden weltweit ist ihre Verpflichtung zur Mission, zum Wahrnehmen der Sendung Jesu im jeweiligen gesellschaftlichen und politischen Kontext das Verbindende. Auch für unsere Bundesgemeinschaft gilt, daß wir die Sendung Gottes für uns erkennen und gemeinsam leben müssen, wobei wir voneinander und auch von unseren Mitgliedsunionen lernen sollten.

5.7 Wenn der Baptismus seinem Wesen nach **Missionsbewegung** ist, schließt das heute folgende Konkretionen ein:

- Zur Aufarbeitung unserer Geschichte, soweit sie vom Pietismus her geprägt ist, gehört, daß wir unser Missionsverständnis von der umfassenden Sendung Jesu her beschreiben und bestimmen lassen. Wenn Mission Mitteilung des Evangeliums ist, ist sie nicht auf einen verbalen Akt zu reduzieren.
- Es gibt in der baptistischen Geschichte eindrucksvolle Beispiele dafür, daß Mission wirklich in umfassender Weise verstanden wurde; lassen wir uns hier nicht auf falsche Alternativen ein!
- So selbstverständlich baptistische Gemeinden diakonisch gearbeitet haben und mit hoher Sensibilität auf Problempunkte der Zeit reagiert haben, so wichtig wird es sein, daß wir die Gemeindediakonie neu entdecken, wo der Wohlfahrtsstaat zunehmend an seine Grenzen gerät.
- Wenn die Gesellschaftsdiakonie zum Auftrag der Gemeinde Jesu gehört, welche Bereiche haben wir in unserer eigenen Tradition bisher ausgeklammert?

- Hinsichtlich der politischen Dimension unserer Sendung haben wir einigen Nachholbedarf; können wir hier biblisch sorgfältig genug argumentieren, oder setzen sich modische Trends durch?
- Dem Evangelium geht es um die Rettung des verlorenen Menschen. Verstehen wir uns in unseren Gemeinden als Leute, die zur Rettungsmannschaft Gottes gehören?

Edwin Brandt
Kramerkoppel 4
2000 Hamburg 70

Die beiden folgenden Beiträge befassen sich mit dem Thema „Charismatische Bewegung“. Ursprünglich war daran gedacht, eine Kommentierung der Stellungnahme des Arbeitskreises „Charisma und Gemeinde“ (DIE GEMEINDE v. 14.2.1988) durch mehrere Autoren vorzunehmen. Das ließ sich leider nicht verwirklichen. D. Lütz' Beitrag nimmt indirekt auf die „Stellungnahme“ Bezug; auch erklärt sich der Umfang aus der Form der vorgesehenen Kurzkommentierung. Öffentlich diskutiert wurde die Thematik auf der Bundesratstagung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden am 12.5.1988 in Siegen unter der Überschrift „Gaben und Dienste – Chancen und Herausforderungen“. E. Brandts Beitrag dort wird hier in überarbeiteter Form wiedergegeben.

W. P.

Die Wirklichkeit Gottes

Einige Anfragen an die Charismatiker und Anticharismatiker unter ihren Verächtern

Der verborgene Gott

„Die Unsichtbarkeit macht uns kaputt.“⁽¹⁾
Mit diesen Worten hat Dietrich Bonhoeffer

seinerzeit das Leiden vieler Christen an ihrer Kirche beklagt. Die Unsichtbarkeit Gottes, eine Last! Selbstverständlich sprach Bonhoeffer nicht von der Unmöglichkeit, Gott mit bloßem Auge wahrzunehmen. Nein, wonach der damals 25-jährige sich sehnte, das waren Anzeichen der wirklichen Wirklichkeit Christi und seiner wirklichen Gegenwart in der Kirche: „Dies wahnwitzige, dauernde Zurückgeworfenwerden auf den unsichtbaren Gott selbst – das kann doch kein Mensch mehr aushalten.“⁽²⁾

Man möchte Bonhoeffer rechtgeben: Gott ist in der Welt verborgen. Wohin man schaut – nichts als Welt, kleine, grosse, tragische, lächerliche, gewichtige, stille oder lärmende, aber immer – Welt. Zwar wird gewaltig geredet von Gott, sein Name klebt auf Plakattwänden und Stoßstangen, beeindruckend die Massenaufläufe zu „seiner“ Ehre, bewunderungswürdig die Anstrengungen zu seiner Proklamation in allen Landen, aber ach: nähert man sich dem Regenbogen, bleiben Wassertropfen; greift man nach dem Klang, hält man die stumme Saite zwischen den Fingern. An keiner Stelle wird man Gottes habhaft, nirgends ist er zu fassen. Und kommt er tatsächlich in diese Welt, so wird er ausgerechnet genau so ein Stück Welt, ein Mensch wie wir, aller Göttlichkeit entäußert, von Menschen nicht zu unterscheiden.

Das ist doch wohl gerade die Unsichtbarkeit Gottes, daß er nur als Welt in diese Welt eintritt, nur als „weltlich Ding“ in der Welt erkannt und gekannt wird, daß seine Finger- und Fußabdrücke – wenn überhaupt – stets als nur menschliche verkannt werden können.

Kein Zweifel daran, daß der Herr der Welt und der Geschichte sich offenbart in Welt und Geschichte (warum heiße er sonst ihr Herr?), aber auch daran ist kein Zweifel, daß er die Welt nie als HERR besucht, sondern immer in Knechtsgestalt, nie in der Eindeutigkeit unverhüllter Herrlichkeit, sondern in der Verborgenheit menschlicher Ohnmacht und Leiderfahrung (Joh 1,18). Das Kreuz ist die Erhöhung! (Die Auferstehung zwar auch, aber bereits jenseits von Welt.) Wohl gibt es das Wunder als Gottes Eingreifen in den Ablauf der Geschichte, aber: erstens war das Mirakel niemals eine Prärogative der Diener des lebendigen Gottes, und zweitens muß

allen Ernstes gefragt werden, was uns Menschen eigentlich dazu berechtigt, überhaupt von „Wundern“ zu sprechen, wo uns doch so völlig das Verständnis dafür abgeht, wie denn nun Gott in dieser Welt wirkt; vielleicht ist das „Normale“, das schlicht Alltägliche, das eigentlich Wunderbare.

Wenn es nun Gott gefallen hat, dieser Welt im Verborgenen zu begegnen, verkannt und verfolgt, wenn es ihm nun gefällt, zu seiner Zeit zu wirken, auf seine Weise und dort, wo er es will, mit welchem Recht sagen dann Menschen: hier oder dort, da oder dann sei Gott nicht am Wirken. Sollte man etwa annehmen müssen, daß alles, was sich Menschen sehnsüchtig wünschen und erhoffen, immer dann, wenn es eintrifft, auf ein Gotteseingreifen zu unseren Gunsten zurückzuführen ist, während das Nichteintreffen zu dem Schluß zwingt, Gott hätte tatenlos zugesehen? Das sei ferne!

Sollte man es also besser unterlassen, von der Wirklichkeit Gottes zu sprechen? Nein, das hieße ja, gerade seine Wirklichkeit verachten, wenn man ihn verschweigt. Vielmehr geht es gerade darum, von Gott und seinem Wirken in einer Weise zu sprechen, die das Mißverständnis ausschließt, es handele sich um einen Götzen. Ein funktionierender Gott, ein Automat, ein Glücklichermacher, ein Erfolgspender, ein Zukunftsgarant, ein Gott, der unsere Rachegelüste befriedigt, ein Gott, der seine Lieblingskinder tätschelt, all das ist ein Götze. Die Anbetung solcher Götzen und die Proklamation ihrer Herrschaft ist nun allerdings die perfekte Mißachtung der Wirklichkeit Gottes. Nicht zufällig steht im Hintergrund solcher „Götter“ fast immer das Geld, der Mammon. Denn: Ist es wirklich „Gott“, der einer bundesrepublikanischen Gemeinde die Millionen für einen Prunktempel „schenkt“, seinen Kindern in Westafrika jedoch selbst die Miete für ein primitives Lehmhaus „verweigert“? Ist Gott zuständig für die Gewährung von Krediten für „seine“ Häuser? Nein, wer von der Wirklichkeit Gottes redet, sollte dies mit der größten Scheu tun, mit Zurückhaltung, Vorsicht und stiller Dankbarkeit, flüsternd statt mit Lautsprechern. Pharisäerdank (Lk 18,11) ist die subtilste Form des Götzendienstes. Letztlich gehört alles Reden von Gott in die Zwiesprache mit ihm, und darum beginnt und endet

jede rechtschaffene Theologie mit Gebet. Haben wir vergessen, daß Bekenntnis, Dank, Lob, Bitte, Klage, Zeugnis und Evangelium keine Reklame sind für Gott, sondern Gottesdienst vor ihm? Mit Gottes Wirklichkeiten läßt sich nicht prahlen, das hieße sie gründlich zu verachten. Dagegen trifft hier das Wort Ebelings zu, der einmal schrieb: „Man kann nicht anders beweisen, daß man mit der Wirklichkeit Gottes rechnet, als indem man zu ihm betet.“³⁾

Der sich offenbarende Gott

Nun haben wir allerdings bisher nur von den „Wirklichkeiten“ Gottes gesprochen, die ein Ausdruck seiner Verborgeneheit sind in der Welt. Wie steht es jedoch mit seiner Wirklichkeit in der Offenbarung?

In der Tat, Gott selbst tritt gelegentlich aus dem Dunkel der Vieldeutigkeiten weltlicher Wirklichkeit heraus. Mit seinem Wort stellt er sich neben die Realitäten, ordnet, klärt, ja erklärt sich selbst als zuständig. „Ich, Jahwe, habe dies getan!“ So redet Gott durch den Mund der Propheten und fügt dem Ereignis das klärende Gotteswort hinzu. Aber auch damit ist keine letzte Unzweideutigkeit gegeben, denn es gibt falsche Propheten. Beide, der falsche wie der echte Prophet behaupten – mit vollster Überzeugung – im Namen Gottes die Geschehnisse zu deuten. Sofern nun das Wort dem Ereignis voraussetzt, entlarvt sich der falsche Prophet schlichtweg dadurch, daß sein Spruch sich nicht erfüllt (s. Mose 18,22). Liegt das Deutewort jedoch zeitlich später als das Geschehen, so bleibt die Echtheitsfrage wieder in der Schwebe und harret eschatologischer Klärung. Seit 2000 Jahren leidet die christliche Kirche am Kampf der „echten“ gegen die „falschen“ Propheten. Alle erheben Anspruch auf Authentizität. Jede Partei hat ja scheinbar die Wirklichkeit Gottes auf ihrer Seite. Dabei lassen sich die Kämpfer grob etwa so charakterisieren: die Einen sind unerschütterlich in der Vergangenheit verankert, dort wo Gottes Wirklichkeit „wirklich“ greifbar und unverwechselbar anschaulich geworden ist. Das Bibelwort gilt ihnen als der Garant dieser Wirklichkeit. „Damals, ja damals hat Gott

tatsächlich gesprochen; heute bleibt uns nur der blinde Glaube!“ Was die Schrift verheißt, hat sich bereits erfüllt, oder wird sich noch erfüllen, dermaleinst. Mit einem Riesensprung setzen sie von der Vergangenheit in die Zukunft und stehen trotzig und starr mit einem Bein in der vergangenem und mit dem anderen Bein in der zukünftigen Ferne. Die Gegenwart wird nur ertragen.

Nicht so die Anderen: sie leben voll im Heute, beziehen alle Worte der Schrift auf sich und auf das Jetzt und erwarten jederzeit die „mögliche“ Wirklichkeit Gottes. Ihr Weltbild ist ego-zentrisch, Gott scheint nur für sie selbst da zu sein! Zufälle, Unklarheiten, Zweifel und Fragen werden in einem euphorischen Gottesgegenwartsjubel ertränkt, und das Leidvolle, das Böse, das Ärgerliche und das Peinliche werden als „vermeidbare Krankheiten“ bedroht und ausgetrieben.

Wer möchte über diese Parteien zu Gericht sitzen? Daß die zweite Gruppe im Verlauf der Kirchengeschichte immer eine Minorität darstellte, die zu allen Zeiten von der etablierten Kirche mit Mißtrauen beübt und mit Schärfe verfolgt wurde, das setzt sie weder ins Recht noch ins Unrecht. Welche Haltung wird denn der Wirklichkeit Gottes besser gerecht: die realistische Festgläubigkeit der Mehrheitskirche oder der charismatische Spiritualismus der Minderheiten, mögen sie nun Montanisten, Schwärmer, Wiedertäufer oder Pfingstler geheißen haben? Es will mir einfach nicht einleuchten, warum die Frage nach der Wirklichkeit Gottes zu einer Polarisierung von Schrift und Geist führen muß, mit anderen Worten: Warum die Charismatiker unter den Christen ihren Platz nur als Unruhestifter behaupten können. Statt hier allerdings zu einer Antwort Anlauf zu nehmen, möchte ich mit einigen Fragen schließen. Sie richten sich an jeweils eine der beiden Parteien und haben nur ein Thema: die *Wirklichkeit Gottes*.

Einige Anfragen

1. Darum also zunächst einige *Fragen an die Anti-Charismatiker unter den Verächtern der Wirklichkeit Gottes*:

a) Wenn es stimmt, daß Jesus Christus derselbe ist, gestern, heute und in Ewig-

keit, warum sollte sein Wirken unter den Menschen heute nicht völlig dem entsprechen, was in apostolischen Zeiten die Kirche gründete und wachsen ließ?

b) Wenn es stimmt, daß schon im Neuen Testament das Wirken des Heiligen Geistes sehr platt als Folge erhöhten Alkoholkonsums angesehen wurde, mit welchem Recht darf dann behauptet werden, das Treiben in charismatischen Gottesdiensten sei nichts als seelische Eruption?

c) Wenn es stimmt, daß gemäß dem Neuen Testament die Wirklichkeit des Geistes Gottes, das Charisma, der Gemeinde zu ihrer Stärkung gegeben wurde, warum sperrt sich dann so manche Gemeinde gegen diese Hilfe von „oben“?

d) Wenn es stimmt, daß selbst die Pforten der Hölle die Gemeinde Jesu nicht überwinden können, woher kommt dann die merkwürdige Angst vor einer „Wirklichkeit“ von „unten“?

e) Wenn es stimmt, daß Gott die einzelnen Teile des Leibes Christi unterschiedlich begabt, warum dann die Verachtung der Wirklichkeit Gottes in der Schwester, in dem Bruder?

2. Aber nicht nur Anti-Charismatiker gehören zu den Verächtern der Wirklichkeit Gottes. Darum also ebenso einige *Fragen an die Charismatiker unter den Verächtern der Wirklichkeit Gottes*:

a) Wenn es stimmt, daß Jesus Christus derselbe ist, gestern, heute und in Ewigkeit, woher nehmt ihr dann die Haltung, als hätte die Kirchengeschichte erst mit euch angefangen und als wäre Gott bisher außerstande gewesen, in und durch die Gemeinden eurer Väter zu wirken?

b) Wenn es stimmt, daß Jesus Christus Herr ist im Himmel und auf Erden, woher nehmt ihr die Überzeugung, dieser Herr hätte sich in seinem Wirken spezialisiert auf Fremdsprachen, Prophezeiungen und Beinverlängerungen?

c) Wenn es stimmt, daß das Neue Testament auffordert, den Propheten gegenüber kritisch zu sein (Mt 7,15; 1. Kor 14,29), woher kommt dann die naive Kritiklosigkeit gegenüber euren Leitern und woher andererseits die Empfindlichkeit gegen Kritik anderer Mitchristen?

d) Wenn es stimmt, daß wir durch den Geist alle zu einem Ganzen gefügt sind, woher dann eure Abneigung gegen „normale“ Gottesdienste, wo eurer Meinung nach „nichts los“ ist?

e) Wenn es stimmt, daß ewiges Leben *das* Charisma schlechthin ist (Röm 6,23), woher kommt dann die Vorstellung, es gäbe auch Nicht-Charismatiker unter den Christen?

f) Wenn es stimmt, daß der Heilige Geist ein Geist der Einheit ist, gibt es euch dann nicht zu denken, daß die charismatische Bewegung sich vielerorts spalterisch ausgewirkt hat?

Anmerkungen:

- 1) Dietrich Bonhoeffer in einem Brief an H. Rössler vom 18.10.1931 in: D. Bonhoeffer, Gesammelte Schriften, Bd. I, S. 61.
- 2) Ebd.
- 3) Gerhard Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens I, S. 202.

Dr. Dietmar Lütz
Postfach 12 62
6380 Bad Homburg

Gaben und Dienste – Chancen und Herausforderungen

Welchen Beitrag kann die Theologie leisten, daß die charismatische Erneuerungsbewegung zu einer Erneuerung und Neubelebung unserer Gemein- den führt?

1. Die Theologie will diesen Prozeß weder stören noch bremsen, sondern vielmehr

begleiten und fördern. Das kann dadurch geschehen, daß die Theologie dafür sorgt, daß wir unser Reden vom Heiligen Geist überprüfen. Wir können vom Heiligen Geist nicht mehr erwarten, als wir durch Jesus Christus empfangen haben. Gott kann uns mit dem Heiligen Geist nicht mehr geben, als er uns mit seinem Sohn Jesus Christus gegeben hat. Das bedeutet, daß unser Reden vom Heiligen Geist wirklich trinitarisch eingebunden sein müßte. Die Theologie muß dafür sorgen, daß unser Reden vom Heiligen Geist und unser Denken darüber ein biblisches Reden und Denken ist. Es ist immer der Geist Gottes bzw. der Geist Jesu Christi, mit dem wir es zu tun haben.

2. Das „Wort vom Kreuz“ ist nicht zu ersetzen. Als Paulus im 1. Korintherbrief den Inhalt des Evangeliums auf das „Wort vom Kreuz“ zuspitzt, hat er das nicht als ein Minimalevangelium gemeint. Es ist das ganze Evangelium, auch wenn es in einer bestimmten Gemeindegemeinschaft so pointiert als Wort vom Kreuz bezeichnet wird (1. Kor 1,17–2,5). Unser Reden vom Heiligen Geist wird niemals das Wort vom Kreuz überhöhen oder ersetzen können. Wir haben nicht mehr zu verkündigen als den gekreuzigten und auferstandenen Christus. Daß wir das nur in der Kraft des Heiligen Geistes tun können und daß es sich uns im Heiligen Geist als gegenwärtig erweist, steht unter uns außer Frage.
3. Ein weiteres wichtiges Kriterium sehe ich darin, daß der Heilige Geist niemals ohne das Bibelwort „herumgeistert“. Rechte geistliche Bewegungen führen immer zur Schrift und zum Gehorsam dem Wort Gottes gegenüber. Es ist schon interessant, daß die vielen geistlichen Bewegungen im Laufe der Geschichte, die nicht zu Bibellesebewegungen geführt haben, irgendwie im Sande verlaufen sind. Die Theologie will daran erinnern, daß die Bibel niemals überflüssig wird. Gott hat uns nichts Neueres zu sagen, als was er uns in seinem Wort bereits gesagt hat. Aber der Heilige Geist sorgt dafür, daß dieses Wort uns neu anredet und trifft, daß das Bibelwort heute verstanden und aktuell wird.

4. Genau daraus werden sich dann auch die Kriterien zur Beurteilung der jeweiligen Bewegungen ergeben. Aufgrund der Orientierung an der Heiligen Schrift kann es zur Gabe der Geisterunterscheidung kommen, um die wir Gott bitten müssen. Wenn wir die Geisterfahrungen in Beziehung zum Wort Gottes setzen und an seinen Aussagen prüfen, bleiben wir nicht hilflos verschiedenen Strömungen ausgesetzt, sondern können sie an dem geoffenbarten Willen Gottes messen. Weil Gott sich nicht widerspricht, kann sein Reden im Geist nicht im Widerspruch zum Bibelwort stehen.
5. Entscheidend wird weiter sein, daß die Theologie daran erinnert, daß das Ziel der Gaben immer die Auferbauung der Gemeinde ist. Eine Verselbständigung von Gaben, die dann mehr mir selber und meiner Selbstdarstellung dienen, widerspricht dem Wort, das die Auferbauung des Leibes Jesu Christi im Auge hat. Sicher müssen wir in unseren Gemeinden auch deutlicher davon sprechen, daß die vielfältigen Gaben wirklich in der Gemeinde vorkommen und hier ihren Platz haben. Wir müssen das Betätigungsfeld für die geistlichen Gaben nicht außerhalb der Gemeinde suchen, vielmehr werden sie in ihrer Unterschiedlichkeit und in ihrer Ergänzungsbedürftigkeit erst in der Gemeinde ihren Raum zur Entfaltung finden. Vielleicht müssen wir – um ein Beispiel zu nennen – mit unseren Gemeindegliedern viel konkreter über Gaben des Geistes sprechen, damit wir unseren Horizont nicht einengen lassen. Wenn wir unsere Täuflinge vorher informieren, daß wir nach der Taufe unter Handauflegung für sie beten und um konkrete Gaben des Heiligen Geistes, um das bestätigende Zeugnis des Geistes Gottes bitten, werden sie viel bewußter und erwartungsvoller sich darauf einstellen können. Wir haben in unserer Lehre die „Geistestaufe“ nicht von der „Wassertaufe“ getrennt, aber das muß im Gemeindeleben auch deutlicher zum Ausdruck gebracht werden. Das Segensgebet unter Handauflegung ist eben nicht nur eine Formsache bei der Aufnahme der neuen Mitglieder in der Gemeinde, sondern es geschieht in der Überzeugung, daß Gott den „Gehorsam des Glaubens“ durch die konkrete Erfahrung des Heiligen Geistes und die Mitteilung seiner Gaben bestätigt. Ohne daß wir Gott vorschreiben wollten, welche Gabe er dem einzelnen geben müßte, halten wir uns als Gemeinde mit den Täuflingen dafür bereit, daß Gott segnen wird und die Kraft des Heiligen Geistes zum Leben in der Christusgemeinschaft schenken will.
6. Eine große Gefahr sehe ich darin, daß in manchen Geistbewegungen Herrschaft von Menschen über Menschen ausgeübt wird. Hier müssen wir achtgeben. Wenn der einzelne entmündigt wird, weil ein anderer ihm mit dem Anspruch des Heiligen Geistes etwas sagt, das er einfach zu akzeptieren hat, ist das nicht in Ordnung. Der Heilige Geist bindet uns an Christus, aber nicht an Menschen. Es ist geradezu sein Kennzeichen, daß er Menschen von fremden Ansprüchen befreit und sie in das Freiheitsverhältnis der Gotteskindschaft stellt. Wenn es in unseren Gemeinden zu Abhängigkeiten von geistlichen Führern kommt, die Menschen an sich binden, weil sie angeblich eine größere Vollmacht haben, müssen wir dem entgegenhalten, daß der Anspruch des Heiligen Geistes immer zu prüfen ist. In der glaubenden Gemeinde ist das Prüfen von Geisterfahrungen ein Kennzeichen der geistlichen Mündigkeit der Gemeinde. Dann erleben wir es auch, daß Erfahrungen oder Aussagen einzelner als Weisungen Gottes angenommen und bereitwillig nachvollzogen werden, weil die Gemeinde darin die Führung Gottes erkennen konnte. Nicht umsonst fordert Paulus die Christen in den Gemeinden immer wieder auf, aufgrund des persönlichen Geistzeugnisses das zu prüfen, was von einzelnen im Auftrag Gottes gesagt wird.
7. Wo wir es mit dem Geist Gottes zu tun bekommen, leuchtet etwas von der Weite des Reiches Gottes auf. So sehr er uns in die Gemeinschaft des Leibes Christi in einer konkreten Gemeinde einbindet, so deutlich läßt er uns auch die Vorläufigkeit konfessioneller Grenzen erkennen. Damit

ist nicht einer geistlichen Heimatlosigkeit oder einer Geringschätzung der konfessionellen Identität das Wort geredet. Doch die Auferbauung des Leibes Christi erinnert uns an Dimensionen, die die von Menschen errichteten Grenzen überwindet.

Edwin Brandt
Kramer-koppel 4
2000 Hamburg 70

Für Sie gelesen

Walter Rebell, Psychologisches Grundwissen für Theologen.

Ein Handbuch. München (Kaiser-Verlag) 1988, 285 S. DM 49,-

Das Buch füllt eine echte Marktlücke. Rebell, gleichermaßen kompetent in Theologie und Psychologie, stellt das gesamte Feld der Psychologie übersichtlich, informativ und verständlich vor und bringt es in Relation zur theologischen Praxis. Entsprechend ist das Buch gegliedert.

Hauptteil I (15-147) gibt einen „Überblick über die Arbeitsgebiete und Richtungen der Psychologie“, darunter (neben „Psychologie als Wissenschaft“) z. B. Entwicklungs-, Persönlichkeits- oder Klinische Psychologie.

Hauptteil II (149-263) befaßt sich mit der „Anwendung psychologischer Erkenntnisse in der theologischen Praxis“, und zwar: Religions- und Pastoralpsychologie, Sozialpsychologie im kirchlichen Bereich, psychologische Bibelauslegung und Psychologie der Predigt.

Ebenfalls geboten werden Literaturangaben zu den einzelnen Kapiteln sowie Sach- und Personenregister.

Das Spektrum reicht von Motivation bis Intelligenztests, von „moralischer Entwicklung“ bis Verhaltenstherapie, von Religionspsychopathologie bis Führungsverhalten, von Seelsorgekonzeptionen bis Bibliodrama, von Eduard Thurneysen bis Eugen Drewermann, von „alternativen Formen der Gemeindestruktur“ bis „Predigt und Lernpsychologie“. R. informiert glänzend und mit der nötigen kritischen Distanz, z. B. über „Predigt und Lernpsychologie“ (249-253), wenn er sowohl erstmal erhebliche Relativierungen bringt, um dann das Brauchbare sehr praktisch vorzuführen. Man studiert mit Freude und Gewinn in dem Buch; so etwa die „Bemerkungen zur gegenwärtigen Psychotherapie-Szene“ (144-147) oder den Abschnitt „falsche Götterbilder“ (165-169); ein Zitat daraus soll seinen Standpunkt aufzeigen: „Der Aufbau eines positiven Gottesbildes, der Hand in Hand geht mit der Bewußtmachung des negativen, falschen Gottesbildes, darf nicht mißverstanden werden als ein rein psychologischer Prozeß. Das ist er nur in der Durchführung. Inhaltlich geht es hier darum, das Gegenüber zu jenem Gott hinzufügen, der sich in Jesus Christus offenbart und dort seine ganze Liebe zum Menschen gezeigt hat“ (169). Summa: nimm und lies!

W. P.

Klaus Berger, Carsten Colpe, Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament. (NTD Textreihe Bd. 1), Göttingen (V & R) 1987, 328 S., Kart. DM 48,-.

Nach einer gedrängten Einführung über Bedeutung, Aufbau, Zielsetzung und Kategorien bei der Erarbeitung eines solchen Buches (S. 11-26, mit Literaturhinweisen) werden in 17 §§ Materialien zu den Büchern des NT gebracht (darunter speziell auch zur Logienquelle und zum Sondergut des Mt bzw. Lk), und zwar den Texten entlang jeweils zu einschlägigen Versen oder Abschnitten. Hilfreich sind die detaillierten Quellenangaben, sogar mit Datierung, und die dem Zitat folgenden Erläuterungen. Problematisch ist dabei jedoch, daß der Zusammenhang des Zitats und der Charakter der Quelle nicht näher beschrieben werden. Die Vergleichstexte entstammen zwar vorzugsweise der heidnischen Umwelt, aber auch dem Judentum u. a.

Entscheidend für die Auswahl war, „ob die Beziehung zwischen biblischem und außerbiblischem Text interessant, aufschlußreich, methodisch wichtig und zur Ergänzung des methodischen Gesamtspektrums förderlich war“ (S. 15). Der Umfang des Buches erlaubte nur eine exemplarische Auswahl. Als Beispiel diene hier der Philipperbrief (S. 286-289); bedacht werden 1,21 (Plato-Text); 2,6-11 (Brief des Hippokrates; Poimandres; Ascensio Jesaiae) und 3,20 (Heraklitbrief). –

Eine Beurteilung fällt schwer. Was erwartet man, womit vergleicht man? Vergleicht man das „Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte“ (NTD Ergänzungsreihe Bd. 8), so fragt man sich, ob nicht eine thematische Anlage wie dort mehr gebracht hätte. Die jetzige Anlage legt Vergleiche mit der Sammlung von H. Braun „Qumran und das Neue Testament“ nahe, von Strack-Billerbeck gar nicht erst zu reden. Was gewinnt der Ausleger des NT an Erkenntnissen über einige Anregungen „zum Nachdenken und Forschen“ hinaus (S. 16)? Belassen wir die Rezension mit diesem offenen Fragezeichen. W. P.

Jürgen Hoeren/Michael Kessler (Hrsg.), Gottesbilder. Die Rede von Gott zwischen Tradition und Moderne., Stuttgart, Verl. Kath. Bibelwerk, 1988, 224 S., DM 22,80

Der Südwestfunk Baden-Baden veranstaltete von Mai bis Oktober 1988 eine Sendereihe zum Thema „Gottesbilder“. Die 13 Beiträge liegen hier gedruckt vor. Die Herausgeber vermerken, daß sich die Positionen nicht auf einen Nenner bringen lassen. „Problemsichten“ werden vorgestellt, die für das Weiterdenken wichtig sind. „Und wenn das Ergebnis der Beschäftigung mit dieser Frage, das hier vorgelegt wird, auch nur dieses mit sich brächte, daß die Frage hernach anders, drängender, informierter, vielleicht sogar richtiger gestellt werden können als zuvor, dann wäre allein dies schon viel“ (8).

Je zwei Aufsätze befassen sich mit Gott im Alten Testament (E. Zenger) und Neuen Testament (O. Knoch). Schon die Überschriften sind richtungsanzeigend: „Der Gott Israels eifert mit heiligem Eifer um sein Volk“,

„Ich schreie zu dir, und du erwidertest mir nicht“, „Die revolutionäre Botschaft Jesu über Gott“, „Gott und Vater Jesu Christi . . .“. Die Kirchenväter Origenes (!) und Augustinus behandelt H.-J. Vogt unter dem Titel „Gott als Arzt und Erzieher“. Die Reformatoren bleiben leider unberücksichtigt; das ist ein kaum verständlicher Mangel. Ebenso vermißt man wenigstens ein oder zwei Theologen der Neuzeit. Drei Beiträge sind der Philosophie gewidmet: Aufklärung, speziell Voltaire (A. Raffelt), L. Feuerbachs Religionskritik (M. Walter) und E. Bloch (M. Kessler). C. Liesenfeld stellt A. Einstein und W. Heisenberg als Vertreter der modernen Physik vor, R. Funk E. Fromm für die Tiefenpsychologie. Zwei Aufsätze behandeln die moderne Literatur (K.-J. Kuschel) und Kunst, speziell A. Hrdlicka (F. Mennekes). Den Abschluß bildet H. Meyer-Wilmes' Darstellung des feministischen Gottesbildes als „Beispiel des Ringens um eine ‚weibliche‘ Spiritualität“. Mehrere Beiträge sind durch Literaturhinweise ergänzt. Eine Gesamtrückschau erfolgt nicht; der Charakter der Sendereihe wurde auch insofern beibehalten. Das Buch liest sich vorzüglich; es ist instruktiv und anregend, ggf. auch zum Widerspruch. Daß die behandelte Thematik von zentraler Bedeutung ist, steht außer Frage. Das Buch bietet dazu eine Fülle von Impulsen. W. P.

Von Adolf Pohl, dem Verfasser des Artikels „Das blockierte Vaterunser“ auf Seite 1 ff. liegen folgende Neuerscheinungen vor:

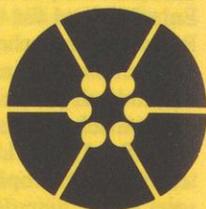
Wuppertaler Studienbibel

Neues Testament, Ergänzungsband „Markus“, 608 Seiten, R. Brockhaus Verlag Wuppertal. Preis geb. DM 68,-; Pb DM 48,-

Stauen, daß Gott redet

Die Bibel im Rahmen der Offenbarung Gottes, 96 Seiten, ABCteam Taschenbuch Nr. 3350, DM 6,95, Oncken Verlag Wuppertal und Kassel

Mitarbeiter- Zeitschrift



Die MITARBEITERZEITSCHRIFT hat fünf (auch einzeln zu abonnierende) Teile.
Gesamtredaktion: Hinrich Schmidt

• **BLICKPUNKT GEMEINDE**

Hilfen zum Mitdenken und Mitarbeiten. Verantwortlicher Redakteur: Hinrich Schmidt. Erscheinungsweise vierteljährlich, 32 Seiten. Bezugspreis: DM 4,- pro Heft (+ Versandkosten). Verlag: J.G. Oncken Nachf.

• **GEMEINDEBIBELSCHULE**

Arbeitshefte für Bibelstudium und Gruppengespräch. Verantwortlicher Redakteur: Dr. Günter Wieske. Erscheinungsweise vierteljährlich, 36 Seiten. Bezugspreis: DM 4,- pro Heft (+ Versandkosten). Verlage: Bundes-Verlag/J.G. Oncken Nachf.

• **PRAXIS DER VERKÜNDIGUNG**

Mitarbeiterhilfe für Predigtendienst und Gemeindebibelschule. Verantwortlicher Redakteur: Hinrich Schmidt. Erscheinungsweise vierteljährlich, 32 Seiten. Bezugspreis: DM 4,- pro Heft (+ Versandkosten). Verlag: J.G. Oncken Nachf.

• **THEOLOGISCHES GESPRÄCH**

Freikirchliche Beiträge zur Theologie. Verantwortlicher Redakteur: Dr. Wiard Popkes. Erscheinungsweise halbjährlich, 32 Seiten. Bezugspreis: DM 4,- pro Heft (+ Versandkosten). Verlag: J.G. Oncken Nachf.

• **VON B BIS Y**

Materialhefte für Gemeindejugendarbeit. Verantwortlicher Redakteur: Olaf Kormannshaus. Erscheinungsweise vierteljährlich, 32 Seiten. Bezugspreis: DM 4,- pro Heft (+ Versandkosten). Verlag: J.G. Oncken Nachf.

Alle Zeitschriften können bei Einzelbezug im Jahresabonnement bezogen werden. Dann gelten die Preise zuzüglich Versandkosten. Bei Bezug über Sammelbezieher (Zeitschriftenwarter) gilt der zuerst angegebene Preis (die Versandkosten entfallen).
Hinrich Schmidt



Theologisches Gespräch

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

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

GESPRÄCH, von B BIS Y, GEMEINDEBIBELSCHULE.

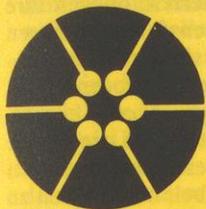
Gesamtredaktion: Hinrich Schmidt, Oncken Verlag.

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 00 99-0.

Druck: Data-Convert.



Themen:

- **Wesen und Mission der Kirche**
- **Taufe als Durchgangsritus**
- **Säkularisierung und Gemeindeaufbau**
- **Wiederheirat Geschiedener**

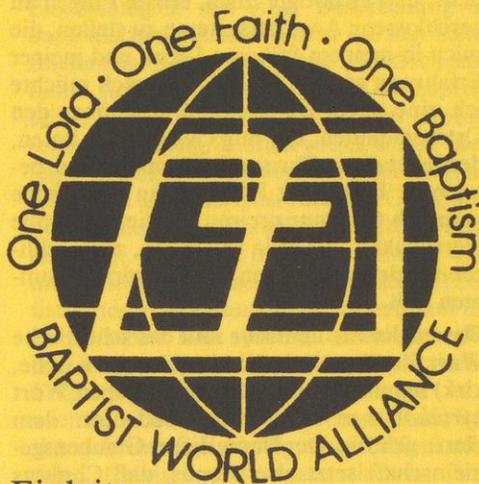
Inhalt:

Seite

<i>Gerald Borchert:</i> Eine baptistische Ansicht über das Wesen und die Mission der Kirche	1
<i>Adolf Pohl:</i> Taufe als Durchgangsritus	14
<i>Hans Guderian:</i> Säkularisierung und missionarischer Gemeindeaufbau	22
<i>Hans Hattenhauer:</i> Wiederheirat Geschiedener in der Gemeinde Jesu	27
<i>Buchhinweise</i>	31

Eine baptistische Ansicht über das Wesen und die Mission der Kirche

Referat für die Konsultation zwischen Lutherischem und Baptistischem Weltbund, November 1988; leicht gekürzte und überarbeitete Übersetzung



Einleitung

Jede Epoche der Kirchengeschichte scheint neue Interessen mit sich zu bringen. So war z.B. die frühe Zeit der Kirche hauptsächlich mit der Natur Christi und mit der Beziehung zwischen Christologie und Gotteslehre beschäftigt. Dieses Anliegen produzierte ein entsprechendes Interesse an der Trinität und resultierte in der Formulierung der christolo-

07. AUG. 1989

gischen Glaubensbekenntnisse. Im Mittelalter gab es ein wachsendes Interesse an der Versöhnungslehre, und dieses zeigte sich auch beim Entstehen der Reformation. Mit dem wachsenden Interesse an der Vernunft wurde die Frage der Autorität schärfer gestellt. So wurde der Dialog über die Schrift zu einer Lehrfrage. Diese Fragen bringen immer noch eine Menge an Debatten mit sich, speziell im Hinblick auf das Aufkommen des Fundamentalismus. Aber das Thema „Kirche“ ist ebenfalls eine der Zentralfragen des 20. Jahrhunderts.

Jeder, der sich mit dem Thema „Kirche“ beschäftigt, sieht sich alsbald mit einem wesentlichen Problem konfrontiert, nämlich mit der Tatsache, daß die Kirche, die doch als Kirche Gottes bezeichnet wird und insofern ein göttliches Ideal darstellt, in der Wirklichkeit selten das Ziel erreicht, das ihr Meister ihr gesetzt hat.

Kaum ein anderes Buch hat mich in diesem Zusammenhang so stark beeinflußt wie das Buch von B. H. Streeter „The Primitive Church“, das verschiedene Modelle von Kirche vorstellt. Ich las das Buch schon als Student, und es nötigte mich, ernste Fragen an geschlossene Ansichtssysteme zu stellen, die mich in meinem früheren Leben und meiner Erfahrung geprägt hatten. Dennoch möchte ich eine echte Dankbarkeit gegenüber den Ortsgemeinden, die mir Gelegenheit boten, den lebendigen Christus kennenzulernen, bekennen. Trotz aller Probleme in der Kirche kann ich Gott nur preisen für die übergroße Herrlichkeit, die er in endlichen, zerbrechlichen, irdenen Gefäßen zum Ausdruck kommen läßt.

Das englische, deutsche und das schottische Wort für Gemeinde/Kirche (church, Kirche, kirk) leiten sich von dem griechischen Wort *kyriakon* her, und dieses bedeutet: dem Herrn gehörig. Der Name dieser Glaubensgemeinschaft setzt also voraus, daß Christus der Herr und Meister der Kirche sein soll, oder anders gesagt, Christus ist der Eigentümer der Gemeinschaft. Christen aller Konfessionen versuchen, eben das Wesen dieser Eigentümerschaft zu verstehen, zu definieren und möglichst treffend zu formulieren. Für die Baptisten ist dabei die Bibel das zentrale Dokument. Baptisten haben zwar geschichtliche Bekenntnisse, aber viele Bapti-

sten, speziell in Nordamerika, pflegen ihre Bekenntnisse oder Glaubensformulierungen zu vergessen, es sei denn, sie werden in theologische Kontroversen hineingezogen. Dann werden die Formulierungen wieder hervorgeholt, um als Instrumente gegen die andere Partei eingesetzt zu werden. Viele Baptisten wenden sich so an die Bibel, um das neu zu formulieren, was ihre Vorväter ebenfalls schon taten. Dahinter steht mehr als nur das Prinzip *sola scriptura*. Für den Außenstehenden erscheint es manchmal so, daß die Baptisten ihre eigenen Traditionen nicht kennen. Das ist in der Tat manchmal traurige Wahrheit, so z.B. hinsichtlich einer Entschließung, die kürzlich in der Southern Baptist Convention gefaßt wurde, wo das Prinzip des allgemeinen Priestertums radikal zurückgeschnitten wurde dadurch, daß man den Pastoren größere Autorität zuweisen wollte. Jemand sagte einmal, wo drei Baptisten zusammenkommen, gibt es mindestens vier verschiedene Meinungen.

Ich möchte versuchen, die baptistische Position hinsichtlich der Gemeindelehre darzustellen. Im besten Fall mag es mir gelingen, die baptistische Position zu formulieren. Vielleicht ist es aber auch nur eine baptistische Position. Manche Lutheraner mögen solch eine Feststellung als Ausdruck der Schwäche betrachten, und das ist in der Tat zum Teil auch der Fall. Auf der anderen Seite ist die Unterschiedlichkeit unter Baptisten teilweise auch eine Quelle ihrer Stärke. Die Baptisten sind im gewissen Sinne ein Volk, das übereingekommen ist zusammenzuarbeiten, auch wenn sie nicht in allen Fragen der theologischen Interpretation übereinstimmen. So setzen sich beispielsweise die Baptisten in Großbritannien aus zwei unterschiedlichen Traditionen zusammen, nämlich aus Calvinisten und aus Arminianern. Außenstehende sollten um diese Unterschiede wissen, andernfalls wird es ihnen schwerfallen, die Baptisten zu verstehen. Um ein anderes Beispiel zu nennen: Die eigentliche Mitte der Southern Baptists in Nordamerika ist ihr Kooperativprogramm. Darin trafen sie sich, und daraus entstand die größte protestantische Missionsgesellschaft und auch die beiden größten theologischen Schulen der Welt. Das gegenwärtige Problem besteht dort darin, daß rechtsgerichtete Gruppen

dem Ganzen eine theologische Uniformität aufzwingen wollen, und das bei einer traditionell konservativen Gemeinschaft, die jedoch in der Vergangenheit ein nicht unbeträchtliches Maß an Unterschiedlichkeit einräumte. Dasselbe beobachteten wir unlängst in der National Baptist Convention, einer der beiden schwarzen Unionen in den USA. Bei all diesen Dingen bin ich doch ein überzeugter Baptist, und meine Bereitschaft, meine eigene Gemeinschaft kritisch zu sehen, erlaubt mir, auch in anderen Konfessionen nichtauthentische Grundsätze zu entdecken.

Das Wesen der Kirche

Das griechische Wort für Kirche, das im Neuen Testament benutzt wird, nämlich *ek-klesia*, setzt sich aus den beiden Wortteilen *ek* und *kaleo* zusammen. Selbstverständlich darf man die hebräischen Wurzeln im Alten Testament nicht übersehen. Die Sinnkomponenten sind neben „Versammlung“ auch „Trennung“ und „Mission“. In seinem Buch „Bilder der Gemeinde“ beschreibt Paul Minear fast 100 Begriffe und Metaphern, die im Neuen Testament für die Gemeinde Verwendung erhielten. Die entscheidenden Begriffe sind dabei am Leben orientiert, vor allem „Volk Gottes“ und „Leib Christi“. Weil die Kirche in erster Linie ein lebendiger Organismus und nicht eine organisatorische Einheit ist, obwohl das Leben auch der Institution bedarf, muß das lebensorientierte Wesen der Kirche betont werden. Deswegen haben die Baptisten in ihrer Gemeindelehre vor allem die Begriffe Leben und Wiedergeburt hervorgehoben. Die Baptisten haben sich energisch dagegen ausgesprochen, daß sich die Mitgliedschaft in der Kirche aus der Blutsverwandtschaft oder aus sonstiger Erbfolge ergibt. Sie berufen sich dabei gern auf das Wort Johannes des Täufers, daß Gott auch aus Steinen Kinder Abrahams erwecken könne (Mt 3,9; Lk 3,8). Die Baptisten haben deswegen bei ihrer Lehre von der Kirche die Wiedergeburt in den Mittelpunkt gestellt, im Gegensatz zu einer Kirchenlehre, die von der Gegenwart eines Bischofs (oder eines Priesters, der in der einen oder anderen Weise in der apostolischen Tradition steht) ausgeht oder von der reinen Verkündigung des Wortes oder der korrekten Verwaltung der Sakra-

mente. Zentral für die Baptisten ist also die Frage des neuen bzw. transformierten Lebens. Die Baptisten sehen deshalb die Kirche als in Personen, und seien es zwei oder drei, gegenwärtig an, Personen, die durch das Wirken des Heiligen Geistes zum Leben gebracht wurden. Das bedeutet in keiner Weise, daß die Wiedergeborenen ohne Irrtum sind. Es gibt unter uns Menschen keine Irrtumslosigkeit und keine absolute Garantie. Die Baptisten, wie sich im folgenden noch zeigen wird, erkennen zwar die Wichtigkeit der authentischen Verkündigung und Lehre an und setzen sich auch für die rechte Verwaltung der göttlichen „Anordnungen“ (sie sprechen lieber davon als von „Sakramenten“), einschließlich der Glaubenstaufe, ein; aber sie erheben diese Mittel der Erneuerung nicht auf eine Rangstufe, die sie in anderen Konfessionen haben, und gewiß bestreiten sie jede automatische Wirksamkeit.

Baptistische Thesen über die Kirche

Man könnte die Analyse der baptistischen Ekklesiologien mit einer Besprechung der baptistischen Ansichten über die sog. Kennzeichen der Kirche beginnen. Und doch empfiehlt sich ein anderer Weg. Die baptistischen Vorstellungen wurzeln in der baptistischen Erfahrung, ähnlich wie es in der Theologie Israels der Fall war, die man auch nur verstehen kann als Ausdruck der Geschichte und der Erfahrung Israels mit Gott. Es hieße also, die Aufgabe mißzuverstehen, wenn man eine systematische Behandlung der baptistischen Vorstellungen nur in bezug auf ihre exegetischen und systematischen Schriften beginnen wolle, ohne auf die baptistischen Erfahrungen zu rekurrieren. Ferner ist es wichtig, sich daran zu erinnern, daß die Baptisten keine Gründerfigur wie z.B. Luther oder Calvin vorzuweisen haben. Vielleicht überrascht es Vertreter anderer Konfessionen, aber für die Baptisten ist es keine Überraschung, daß die wichtigsten Interpreten des Glaubensverständnisses Lehrer und Prediger der Bibel waren. Entscheidend dafür, ob jemand unter Baptisten Anerkennung findet, ist immer die Frage gewesen, wie er/sie mit der Bibel umgeht. Das bedeutet nicht, daß es nicht auch unter Baptisten Kirchengen-

schichtler und Systematische Theologen gegeben hätte. Das baptistische Denken wurde jedoch im allgemeinen durch Lehrer und Verkündiger der biblischen Botschaft voranbewegt, wie z.B. H. Wheeler Robinson, H. H. Rowley und Charles H. Spurgeon. Entscheidend ist, ob es einem gelingt, die Bibel mit der Glaubensgemeinschaft in Beziehung zu setzen. Ich vermute, daß die Situation in der lutherischen Kirche gar nicht so viel anders ist, sich vielleicht jedoch mit unterschiedlichen Akzenten darstellt. Man kann es auch so formulieren, daß die Baptisten von den vier traditionellen „Säulen“ in der theologischen Meinungsbildung zwei besonders bevorzugt haben, nämlich die Schrift und die Erfahrung. Gewiß haben sie die Vernunft und die Tradition nicht völlig verworfen, haben ihnen aber nicht die gleiche Autorität zukommen lassen. Vielmehr erscheinen sie eher als unterstützende Kräfte der beiden anderen genannten Säulen.

I. Eine Baptisten-Gemeinde setzt sich aus bekennenden wiedergeborenen, baptistischen Gläubigen zusammen.

Diese Formulierung ist keine Tautologie, sondern möchte das hervorheben, was nach baptistischem Verständnis wichtig ist, nämlich, daß die Mitgliedschaft in der Kirche auf der Wiedergeburt beruht. Die baptistischen Glaubensbekenntnisse bringen das im allgemeinen klar zum Ausdruck in dem Sinne, daß die Gemeinde eine Gemeinschaft der bekennenden, getauften Gläubigen ist. Das bestätigt z.B. bereits das Erste Londoner Bekenntnis von 1644: „Die Kirche ist eine Gemeinschaft der sichtbaren Heiligen, gerufen aus der Welt und von dieser ausgesondert, zum sichtbaren Bekennen ihres Glaubens an das Evangelium, getauft in diesen Glauben hinein und mit dem Herrn verbunden und auch miteinander durch gegenseitiges Einverständnis.“ Ähnlich drückt sich auch die New Hampshire Confession aus, wenn sie davon spricht, daß „eine sichtbare Gemeinde Christi eine Gemeinschaft von getauften Gläubigen ist, die sich durch den Glaubensbund und in der Gemeinschaft des Evangeliums zusammenfindet“. H. W. Tribble führt dazu aus, daß nur die, die die erlösende Gnade Gottes in ihren Herzen erfahren haben, zur Gemeinde hinzugelassen wer-

den sollten. Und er fügt hinzu, daß die „Kirche Christi nur in den Herzen von Gläubigen errichtet werden kann, die durch den Geist Gottes erleuchtet wurden und Christus vor der Welt bekannt haben.“ Will man die baptistische Ansicht von der Kirche verstehen, so muß man wissen, daß die Baptisten von Anfang an versucht haben, die sichtbare Kirche nach neutestamentlichem Standard wieder herzustellen, indem sie die Mitgliedschaft möglichst identisch mit der unsichtbaren Kirche gehalten haben. Diese Ansicht wendet sich nicht nur gegen eine Staatskirchlichkeit, sondern ebenfalls gegen einen Glauben von unmündigen Kleinkindern oder sonstige Vorstellungen von einer Mitgliedschaft vor dem Gläubigwerden. Die unsichtbare Kirche, so wird einmal formuliert, umfaßt den Leib Christi, der alle Erlösten aller Zeiten einschließt. Zusammengefaßt heißt das: Mitgliedschaft in einer Ortsgemeinde umfaßt im allgemeinen Wiedergeburt, Bekenntnis des lebendigen Glaubens und Gläubigentaufe.

II. Die baptistische Gemeindestruktur beruht auf der individuellen Kompetenz in Beziehung auf Gott und auf religiöse Fragen.

Mit anderen Protestanten sehen sich die Baptisten in der Betonung des allgemeinen Priestertums vereinigt. Jedoch haben sie selber die Vorstellung der individuellen Kompetenz in religiösen Fragen immer hervorgehoben. So schreibt z.B. W. R. McNutt, daß der einzelne Christ „durch göttliche Gabe und göttliches Recht in sich selber die Kapazitäten hat, die ihn kompetent machen, allen Anforderungen, mit denen echte Religion ihn konfrontiert, gerecht zu werden.“ Solch ein Mensch braucht keinen Priester, der für ihn vor Gott eintritt oder für ihn in Gewissensfragen entscheidet. Diese Vorstellung erscheint in baptistischen Schriften nicht selten als „Seelenfreiheit“ und erweist sich als Kernbegriff für das baptistische Gemeindeverständnis. Als beispielsweise die North American Baptist Conference, der Zusammenschluß der aus Deutschland stammenden Baptisten, ihre theologischen Ansichten zusammenstellte, setzte sie „Seelenfreiheit“ an die erste Stelle in der Präambel ihrer Verfassung. Man mag das von kritischer Seite als Reflex des Individualismus des 19. Jahrhun-

derts ansehen, zumal wenn man weiter sieht, daß erst der Artikel 2 mit der Schrift und erst Artikel 4 mit der Christologie beschäftigt sind. Aber für ein verfolgtes Volk, das aus der Unfreiheit des damaligen Deutschland floh und in Amerika die Freiheit fand, war der Begriff „Seelenfreiheit“ ein tiefer Ausdruck seines Selbstverständnisses. Der Begriff „Seelenfreiheit“ oder besser gesagt „individuelle Kompetenz“ hat, wie A. H. Strong meint, drei grundlegende Bedeutungen.

a) Der erste Aspekt betrifft den *einzelnen und die Gemeinde*. Die kirchliche Organisation und Institution ist Gefäß für das Bekennen des Glaubens und soll dem dienen; zugleich soll sie den Organismus Kirche, dessen Haupt Christus ist, in Annäherung repräsentieren. Die Leiter der Kirche sind mit allen anderen Mitgliedern Christus unterworfen. So schreibt Strong: „Weil jedes Mitglied sich in erster Linie Christus verpflichtet weiß, muß die Kirche als Gemeinschaft Christus als den einzigen Gesetzgeber anerkennen. Die Beziehung des einzelnen zur Kirche darf seine Beziehung zu Christus nicht verdrängen, sondern soll diese fördern und zum Ausdruck bringen.“ Natürlich kann eine individualistische Verzerrung leicht in eine Praxis führen, die von der Herrschaft Christi wegführt. Die Gemeinde wird dabei schwach und selbstzentriert. Wo jedoch die Gemeindeglieder zusammen nach dem Willen Christi fragen durch die Leitung des Heiligen Geistes, da kann die Gemeinde sehr durch einen echten Sinn der individuellen Verantwortlichkeit dem Herrn und der Aufgabe der Kirche gegenüber gesegnet werden.

b) Das zweite Anliegen umfaßt *Gleichheit*. Gleichheit ist eine fundamentale Voraussetzung für echte Gemeinschaft und Einheit. Strong meint: „Weil jeder Wiedergeborene in jedem anderen einen Bruder in Christus erkennt, stehen die Mitglieder untereinander sich absolut gleich.“ Das, was man als baptistische demokratische Gemeindestruktur bezeichnen kann, baut auf dem Grundsatz auf, daß jeder als wiedergeborenes Gemeindeglied den gemeinschaftlichen Sinn Christi zum Guten der ganzen Glaubengemeinschaft sucht. Zudem hat im Prinzip der Pa-

stor keine größere Autorität als irgendein anderes Gemeindeglied, und manche Pastoren haben schon bei Abstimmungen in Gemeindeversammlungen die Wirklichkeit der gleichen Autorität in der Weise erfahren müssen, daß sie auch aus ihrem Amt herausgewählt wurden. Die Autorität des Pastors wird also dadurch hergestellt, daß die Gemeinde in ihrer Einmütigkeit beschließt, die Autorität auf ihn bzw. sie zu übertragen. In einigen baptistischen Kreisen hat das in der letzten Zeit dazu geführt, daß man auch mehr Autorität auf den Pastor überträgt.

c) Der dritte Aspekt bezieht sich auf die *Rechtsprechung und auf Autorität außerhalb der Ortsgemeinde*. Die Baptisten haben sich nicht nur für die individuelle Kompetenz, sondern, weil jede Ortsgemeinde direkt Christus untersteht, auch für die Unabhängigkeit der Ortsgemeinde eingesetzt. Einmischung in die örtlichen Angelegenheiten, sei es durch andere Gemeinden oder gar durch den Staat, haben die Baptisten traditionellerweise verworfen. Trotz allen Einsatzes für die Unabhängigkeit wenden sich die meisten Baptisten jedoch nicht gegen kooperative Aktivitäten. Ihr Einsatz für die Unabhängigkeit rührt aus zwei Hauptmotivationen: Einmal aus ihrer klaren Erkenntnis der individuellen Verantwortlichkeit Gott gegenüber und zum anderen aus ihrer existentiellen Erfahrung der Repression in Gewissensfragen durch religiöse Autoritäten anderer Bekenntnisse oder von staatlicher Seite. Daraus ergab sich, daß die Baptisten die Macht der konfessionellen Führungsgremien begrenzt haben und sich deutlich für das Prinzip der *Religionsfreiheit* stark gemacht haben.

Wenn man das baptistische Erbe verstehen will, muß man wissen, daß die Baptisten eine Gemeinschaft sind, die sich für diese Art von Freiheit mit Vehemenz eingesetzt hat. Schon 1644 versuchte das Londoner Bekenntnis (in den Artikeln 49 und 50), den Unterschied zwischen der Loyalität als Staatsbürger und der Gewissensfreiheit zu klären. Die Baptisten beriefen sich dabei immer wieder auf Jesu Worte in Mk 12,17 par. über die Steuerfrage: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist. Besonders anschaulich läßt sich der Punkt an der Entstehungsgeschichte der Vereinigten Staaten von Ame-

rika darstellen. Die Baptisten setzten sich dafür ein, daß die Religionsfreiheit in der Verfassung verankert werden sollte. Daraus wurde ein Prinzip, das später als Trennung zwischen Staat und Kirche bekannt wurde. Beim Kontinentalkongreß 1774 schlug Isaac Backus, dessen Mutter aufgrund ihrer Bekehrung ins Gefängnis gesteckt worden war, ein nationales Konzept der Religionsfreiheit vor. John Adams, der spätere Präsident, sagte zu Backus und den Baptisten, daß sie genauso gut versuchen könnten, das Sonnensystem zu ändern, wie zu meinen, daß sich das Massachusetts-Establishment verändern ließe. Aber der baptistische Traum nach der Religionsfreiheit in den Vereinigten Staaten, der in Rhode Island mit Roger Williams und John Clarke begann, ließ sich nicht zurückschneiden. Die Menschenrechtserklärung wurde angenommen. Die Prinzipien der Religionsfreiheit und der Trennung von Kirche und Staat werden jedoch nach wie vor durch solche Leute angefochten, die nach eigenen Vorteilen suchen, und durch solche, die andere Menschen in eine Konformität zwingen möchten. Deswegen gründeten die Baptisten in den USA ein Komitee für Öffentlichkeitsfragen mit dem Zweck, daß es wie ein Wachhund über die Einhaltung der Religionsfreiheit wache. Die Stellungnahmen dieses Komitees sind nicht bei allen Baptisten, die es zu öffentlichen Ehren und Ämtern gebracht haben, immer populär, speziell wenn man vergißt, daß Baptisten einen hohen Preis zahlten, als sie noch eine Minderheit waren. Jedoch bleibt der Einsatz für die Religionsfreiheit ein zentraler Faktor des baptistischen Lebens.

Wir alle tun gut daran, uns immer wieder daran zu erinnern, daß die meisten religiösen Gruppierungen, wenn sie selber zur Macht kamen, in der Regel dahin tendieren, Druck und sogar Verfolgung über Andersgläubige auszuüben, um sie in ihre eigenen Ansichten hineinzupressen oder sie aus der Gesellschaft durch Einkerkung, Tod oder Verstoßung herauszuwerfen. Religionsfreiheit gehört zu den zerbrechlichsten Aspekten menschlicher Gemeinschaft. Wir sehen das heutzutage z.B. im Nahen und Mittleren Osten oder in Nordirland. Der schrecklichste Fall war natürlich die Ermordung der Juden durch das NS-Regime in Deutschland. In der Geschich-

te begegnet uns das Phänomen in der einen oder anderen Heftigkeit. Dazu gehört auch die Behandlung der Baptisten durch die lutherischen und anderen Kirchen im Europa früherer Zeiten. Dazu gehört auch das Verhältnis zwischen Weißen und Schwarzen in Amerika, auch unter Baptisten.

III. Die baptistische Gemeindestruktur betont zwar den Einsatz für die individuelle Kompetenz, sie umfaßt jedoch auch den Grundsatz der freiwilligen Vereinigung.

Schon das Zweite Londoner Bekenntnis (1677 und 1688) unterstreicht, daß Gemeindeglieder „freiwillig übereinstimmen, dem Gebot Christi zu folgen, indem sie sich selber dem Herrn und dem anderen übergeben.“ E. T. Hiscox meint: „Alle menschlichen Gemeinschaften sollten soviel Autorität haben, wie nötig ist, um ihre Mitglieder innerhalb der Grenzen der Beziehungen der Vereinigungen zu halten.“ „Deswegen“, so fährt er fort, „geben Menschen, die sich einer Gemeinde anschließen, freiwillig einige persönliche Privilegien auf zugunsten des organischen Ganzen.“ Solch eine Autorität kann jedoch eine Kirche nur über ihre eigenen Mitglieder ausüben. Was verbleibt also den Vereinigungen jenseits der Ortsgemeinde? Es wäre ganz falsch zu meinen, daß die frühen Baptisten kooperationsunwillige Separatisten gewesen wären. Vielmehr haben die Baptisten immer nach Gemeinschaft zwischen den Kirchen gesucht und dabei auch Erfolg gehabt. Der Zweck solcher zwischenkirchlichen Gemeinschaften sollte, wie Torbet sagt, sowohl im Sinne von Gemeinschaft als auch von Mission gesehen werden. Er listet dazu eine ganze Reihe solcher Aktionen in Großbritannien auf. Das Glaubensbekenntnis von 1644 sagt dazu: „Obwohl jede besondere Gemeinde für sich existiert, sollen sie doch alle nach ein und derselben Regel wandeln. Und sie sollen auf jegliche Weise mit allen Mitteln zusammenkommen, um zu beraten und sich gegenseitig zu helfen als Mitglieder eines Leibes im gemeinsamen Glauben unter Christus, dem einzigen Haupt.“

Die Geschichte der Kooperation zwischen baptistischen Gemeinden kann im einzelnen als Geschichte des Suchens nach einer Balance zwischen völliger Unabhängigkeit und au-

toritärer Beherrschung geschrieben werden. Blickt man auf den nordamerikanischen Kontinent, so hatten die Treffen in den frühen Jahren der Kolonien stärker den Charakter der gemeinsamen Beratung über Fragen wie z. B. die Ordination. Im 19. Jahrhundert kam, wie übrigens auch bei den Methodisten, eine stärkere Individualisierung auf. Dabei zeichneten sich auch negative Tendenzen ab. Sie wurden vor allen Dingen durch drei Faktoren gefördert. Einmal nahm die Zahl der Baptistengemeinden dermaßen rapide zu, daß eine ganze Reihe von wenig qualifizierten oder entsprechend ausgebildeten Führungskräften in den Gemeinden zur Geltung kam. Übrigens besteht ein ähnliches Problem nach wie vor bei den Southern Baptists, wo nur etwa 60 % der Pastoren auf den Seminaren ausgebildet werden. Zum zweiten trennte die Sklavenfrage nicht nur die Nation schon vor dem Bürgerkrieg, sondern auch die Baptisten. Die Spannungen trugen sich z. T. als „Stellvertreterkriege“ auch auf theologischen Nebengebieten aus. Zum dritten brachte die spekulative Theologie bei den konservativen Gemeinden manche Fragen der theologischen Glaubwürdigkeit bei anderen auf. (Besonders waren folgende Bibeltex-te Gründe für die Spaltungen: 1. Tim 6,3–5; 2. Tim 2,17–24; 2. Kor 6,14–17; Röm 16,17).

Auf einige Besonderheiten sollten wir hinweisen. Im allgemeinen ist das Eigentum an Grund und Gebäuden in der Hand der Ortsgemeinden, und die Leitungsgremien der Bünde haben darauf wenig Einfluß. (Dieses gilt nach wie vor für den nordamerikanischen Bereich). Anders verhält es sich mit den Seminaren. Die Seminare und ihr Eigentum werden von Leitungsgremien kontrolliert. Diese werden meistens auf den Bundesversammlungen gewählt bzw. bestimmt. Eins der stärksten Bindeglieder ist seltsamerweise, besonders in Nordamerika, die Pensionskasse der Union. Das gilt jedoch nicht für alle Gebiete in anderen Kontinenten.

Im einzelnen hat das Prinzip der Vereinigung unter den Baptisten zu recht unterschiedlichen Ergebnissen geführt. Am einen Ende des Spektrums stehen unabhängig ausgerichtete Baptistengruppen. Sie gestatten ihren überörtlichen Vereinigungen nur eine

lose organisierte Gemeinschaft. Andere Gruppierungen sehen in ihren regionalen Treffen mehr als nur Gemeinschaftsveranstaltungen. Sie entsenden von ihren Gemeinden Delegierte oder Repräsentanten, die jedoch nicht überall in gleicher Weise von den Gemeinden gewählt werden. So ist nicht in allen Gebieten immer vorherzusagen, wieviele Delegierte tatsächlich eine Bundesversammlung besuchen werden. Das demokratische Prinzip der *Demos*-Herrschaft, also des Volkes im allgemeinen, ist in einigen Gebieten in Amerika nach wie vor gängig. Andere Gruppen haben sich speziell in den letzten Jahren stärker und enger organisiert, mit einem regelrechten Repräsentationssystem. Diese Repräsentanten werden auf Treffen innerhalb von Städten, Staaten, Ländern oder Regionen ausgewählt.

Die Arbeitsabteilungen der Bünde verrichten mehr die laufenden Geschäfte, während dann manche Bundesversammlungen sich weniger dem Geschäftlichen als der Gemeinschaft und der Mission zuwenden. Die Baptisten in Ost-Europa organisieren sich im allgemeinen nach Gemeinschaftsstrukturen, aber die Rolle der Führungsorgane ist aufgrund der Notwendigkeiten in der Gesellschaft relativ weit entwickelt.

Aus dem Vorigen wird deutlich, daß es unter Baptisten mancherlei Arten und Weisen der Vereinigung und Organisation gibt. Das gilt umso mehr noch für die zwischenbaptistischen Beziehungen, wie z.B. im Baptistischen Weltbund oder vergleichbaren Organisationen. Was für die zwischenbaptistischen Beziehungen gilt, macht sich noch stärker in den zwischenkirchlichen Beziehungen geltend. Einige baptistische Gruppierungen, z.B. in Ost- oder West-Europa oder in Nordamerika, sind in manche kooperative Aktivitäten, beispielsweise des ökumenischen Rates der Kirchen, involviert, andere dagegen haben aus theologischen Gründen wenig oder gar keinen Kontakt zu solchen ökumenischen Vereinigungen. Es muß hinzugefügt werden, daß der Name Baptist in keiner Weise rechtlich oder anders geschützt ist. Er kann durch allerlei Personen benutzt werden, die sich um das allgemeine baptistische Erbe überhaupt nicht scheren, sondern nur einen Namen für ihre Unabhängigkeit und ihr allgemeines Gemeindeverständnis benötigen.

IV. Im allgemeinen treten die Baptisten für die traditionellen Kennzeichen der Kirche ein.

Auf dem Hintergrund des aufgezeigten baptistischen Erfahrungshorizontes ist es wichtig zu betonen, daß die Baptisten generell die traditionellen Kennzeichen der Kirche befürworten. Wenn sie das tun, geschieht das jedoch aus dem Kontext ihrer eigenen Geschichte und ihrer Vorstellungen des christlichen Glaubens.

a) Heiligkeit

Als Jesus für die Bewahrung seiner Jünger betete (Joh 17, 11 ff), bat er nicht darum, daß die Jünger in eine keimfreie oder sündlose Umgebung gestellt würden; vielmehr bat er darum, daß sie vor den Anschlägen des Bösen bewahrt würden. Er bat ebenfalls darum, daß sie in der Wahrheit geheiligt würden (17, 17). Die Baptisten meinen, wie E. T. Hiscox schreibt, daß „nur solche Menschen, die durch den Geist geboren wurden und neue Kreaturen in Jesus Christus wurden, dazu geeignet sind, im vollen Sinne des Wortes Mitglieder der Gemeinde zu werden.“ Hiscox gilt in der Geschichte der Baptisten in den Vereinigten Staaten als eine der großen Autoritäten. Henry Cook, der in der Tradition der britischen Baptisten steht, findet keine Probleme zu schreiben, daß nach baptistischer Meinung die Kirche „die heilige Gemeinschaft der an unseren Herrn Jesus Christus Gläubigen ist.“ Beide Autoren wissen jedoch sehr wohl darum, daß diese Heiligkeit in einer Ortsgemeinde immer nur annähernd erreicht wird. Wie die anderen Kennzeichen der Kirche auch, ist Heiligkeit sowohl eine Gabe Gottes an die Kirche als auch etwas, was Gott von der Kirche erwartet, also eine Aufgabe.

b) „Katholizität“

Vor einigen Jahren warf Hiscox einigen kirchlichen Einrichtungen vor, daß sie zwar Universalität beanspruchten, dieser Anspruch jedoch ohne Basis sei. Nach seiner Meinung ist „jede Gemeinschaft von evangelischen Jüngern eine katholische Kirche“, wenn man unter Katholizität folgendes versteht: „die Anerkennung der wesentlichen, geistlichen Einheit des Glaubens im ganzen erlösten Volk Christi und eine Bereitschaft, die Heiligkeit jedem Namen und jeder Na-

tion, die das Bild Christi tragen und den Geist ihres Herrn haben, zuzuerkennen.“ Die Baptisten begrenzen also im allgemeinen ihre Definition von Katholizität auf die geistliche bzw. unsichtbare Kirche. Es ist jedoch nötig, daß die Baptisten und auch andere Konfessionen ihre geistlichen Grundsätze in die Herausforderung durch die pragmatischen Beziehungen mit anderen christlichen Konfessionen, mit anderen Rassen und wirtschaftlichen Verhältnissen stellen. Das Evangelium ist wahrhaft weltweit; aber oft tun sich die Christen und die Kirchenvertreter schwer, ihre Realität mit dem Ideal in Einklang zu bringen.

c) Apostolizität

Nach der Auffassung einiger Traditionen wird die Apostolizität durch die Sukzession der Ordinationen garantiert. Die Baptisten haben, wie H. Wheeler Robinson formulierte, kaum eine Hoffnung darauf, daß solch ein menschliches Mittel wirklich die Einheit mit den Aposteln in ihrer Lehre und ihren Dienstvorstellungen sicherstellt. Die Baptisten stellen vielmehr ihr Vertrauen auf die Bibel und auf die Leitung des Heiligen Geistes bei der Interpretation der Bibel in den Vordergrund, um apostolische „Werktreue“ zu garantieren. Die Dienstträger (Pastoren und andere) werden durch die Heilige Schrift beurteilt. Nach der baptistischen Tradition ist die Initialzündung für einen Dienst in der Regel die Berufung durch Gott. Um mögliche Selbsttäuschung auszuschließen, muß diese Berufung zunächst durch die Gemeinde bestätigt werden, in der die betreffende Person Mitglied ist, und dann durch einen Rat, der sich aus anderen Dienstträgern, aber auch aus Laien aus verschiedenen Gemeinden zusammensetzt. Dieses bedeutet jedoch nicht, wie R. C. Walton argumentiert, daß „der Dienst durch die Kirche geschaffen wird; vielmehr ist er Gabe Gottes an die Kirche“. Es ist in der Tat wichtig zu verstehen, daß nach baptistischer Ansicht „die Autorität des Dienstes durch das Volk Christi kommt, nicht von Christus durch seine Dienstträger.“ Trotz Berufung, theologischer Ausbildung und Examinierung wissen die Baptisten gut genug, daß die Ergebnisse keineswegs perfekt sind. Die kirchlichen Dienstträger sind ebenso wie alle anderen Gemein-

demitglieder deshalb der Beurteilung durch die Bibel und den Heiligen Geist unterworfen, und zwar in dem Sinne, ob sie das authentische Wort präsentieren und das auch mit einem entsprechenden Lebensstil bezeugen. Trotz aller menschlichen Schwächen haben aber die Baptisten immer wieder in wunderbarer Weise die Einheit mit den Aposteln im Dienst verspürt.

d) Einheit

Joh 17,21 stellt die Einheit der Kirche in den Vordergrund. Dieser Vers wurde ein Schlüsseltext für die moderne ökumenische Bewegung. Ebenso kann man kaum den Epheserbrief lesen, ohne diese Betonung der Einheit des Leibes Christi zu vernehmen. Aber man muß nicht ein Experte in der Kirchengeschichte sein, um zu wissen, daß ein großer Mangel an Liebe und Einigkeit zwischen den christlichen Gemeinschaften besteht. H. Cook, der diesen traurigen Tatbestand kommentiert, kommt zu der Schlußfolgerung, daß das Problem darin bestehe, daß wir „die Einheit der Unterschiedlichkeit gegenüberstellen, während wir doch tatsächlich stärker erkennen sollten, daß wir zueinander gehören und einander durchdringen“. Er vergleicht damit den biologischen Bereich, wo die niedrigsten Lebensformen ihre Einheit durch ganz einfache Schemata aufrecht erhalten, während der komplexe Körper des Menschen sich in eine geradezu grenzenlose Unterschiedlichkeit der Aufbaustrukturen untergliedert. Auch wenn die verschiedenen Christen sich als biblisch korrekt und der Geschichte getreu betrachten mögen, werden sie vielleicht doch eines Tages lernen, daß es unmöglich ist, den anderen von der eigenen Meinung zu überzeugen, und vielleicht werden sie dann den echten Sinn einer Familie verspüren, die füreinander sorgt, ohne den anderen durch Verdächtigungen, wie sie so häufig in unseren Beziehungen auftreten, zu lähmen. Die Baptisten betonen zwar die Einheit, aber in den Wirklichkeiten des Lebens haben sie damit erhebliche Probleme, sogar untereinander! Die Baptisten, die ich so gern ihres missionarischen und evangelistischen Eifers rühmen, müssen sich an das Gebet Jesu in Joh 17,21 erinnern und erkennen, daß Einheit und Mission dort aufs engste miteinander verbunden werden. Gewiß kön-

nen wir unsere Unterschiede nicht einfach beiseite räumen, als ob die Geschichte irrelevant wäre; aber wir müssen alle lernen, wie wir mit diesem Gebet Jesu für die Einheit in aller Aufrichtigkeit umgehen.

e) Die rechte Verkündigung des Wortes

Die rechte Verkündigung des Wortes Gottes hat unter den Baptisten immer eine strategisch entscheidende Stelle gehabt. Die Interpretation des Wortes, die im fleischgewordenen Wort als Erlöser und Herr ihren Mittelpunkt hat, besitzt in den baptistischen Gemeinden eine zentrale Stelle. Das spiegelt sich auch im Kirchenbau unter den Baptisten, wobei in der Regel die Kanzel im Mittelpunkt steht. Hiscox schreibt dazu: „Der wahre Gegenstand und das eigentliche Anliegen der Verkündigung ist die Errettung von Sündern und Auferbauung der Heiligen.“ Wie schon oben dargelegt, ist die rechte Verkündigung und die Lehre des Wortes der Testfall dafür, ob baptistische Führungspersonen in ihrer Gemeinschaft Anerkennung finden. Manchmal degeneriert heute die Verkündigung durch Manipulationstricks und dadurch, daß man eher *über* die Bibel als *aus* dem Worte Gottes predigt. Aber trotz solcher Fehlerscheinungen, wie sie in einigen baptistischen Kreisen sichtbar waren, bleibt doch gültig, daß die authentische Verkündigung des Wortes Gottes ein Merkmal der baptistischen Gemeindelehre ist.

f) Die rechte Verwaltung der göttlichen Anordnungen

Einige Baptisten, wie z. B. in Großbritannien und anderen Gebieten in Europa, haben sich mit dem Begriff „Sakramente“ angefreundet; aber viele Baptisten in Nordamerika und anderswo lehnen diesen Terminus ab und ziehen einen Begriff wie „göttliche Anordnungen“ vor. Nach Meinung dieser Baptisten bezeichnet Sakrament zu leicht eine Verdinglichung der Gnade und eine Behandlung der Gnade als magische Übertragung von Macht. Die Baptisten akzeptieren im allgemeinen die beiden Grund-„Anordnungen“, wie das auch bei den meisten Protestanten der Fall ist. Die baptistischen Ansichten über Taufe sind bekannt und stellen für Traditionen, die die Säuglingstaufe pflegen, ein Problem dar. Nach baptistischer Ansicht verlangen die

neutestamentlichen Texte (wie z. B. Römer 6 und Kol 2–3) die Priorität eines persönlichen Glaubensbekenntnisses vor dem Vollzug der „Anordnung“ der Taufe. Ähnlich denkt man über die Voraussetzungen der Teilnahme am Tisch des Herrn. Nach baptistischer Ansicht ist für die korrekte Verwaltung des Abendmahls entscheidend, daß jemand im Glauben daran teilnimmt. Deshalb werden nach baptistischer Tradition die Teilnehmer dazu aufgefordert, sich zu prüfen, damit sie nicht in unwürdiger Weise essen und trinken. Falls jemand dennoch ohne Vorbereitung und Selbstprüfung daran teilnimmt, so ist das nicht nur nutzlos, sondern auch eine schädliche Verletzung des Willens Gottes (1. Kor 11,28–32). Aufgrund der Bedeutung der gläubigen Teilnahme lehnen die Baptisten Begriffe wie Transsubstantiation und Konsubstantiation ab.

g) Die Dienste des Pastors und des Diakons

Liest man das Neue Testament als Ganzes, so scheint die Leitungsweise in der frühen christlichen Kirche vor allen Dingen an Funktionen orientiert gewesen zu sein. Leitungspersonen waren Menschen, die von Gott mit *seinen* Gaben bzw. *Charismata* ausgerüstet waren (1. Kor 12,8 ff.). Diese Gaben wurden in einer solchen Weise verliehen, daß die Empfänger als Menschen galten, die für bestimmte Zwecke in der Gemeinde mit Gaben ausgestattet waren. Die Liste der so begabten Personen bzw. Rollen umfaßte Apostel, Propheten, Lehrer, Wundertäter, Heiler, Helfer, Verwalter und Ekstatiker, wie z.B. die Menschen, die in Zungen reden (1. Kor 12,27ff. vgl. Eph 4,11–16). Im Zuge der Entwicklung von Ortsgemeinden und Hauskirchen scheint die Leiterschaft vor Ort sich auf zwei Dienste konzentriert zu haben, nämlich den Dienst des Bischofs und des Diakons. Vergleicht man die verschiedenen neutestamentlichen Texte, so scheint es, daß der Ausdruck „Bischof“ mit der Rolle des „Ältesten“ (Apg 20,17) und mit der funktionalen Rolle des „Hirten“ (1. Petr 5,1–2, Tit 1,5 u. 7) austauschbar ist.

In der baptistischen Praxis wird der Ausdruck Bischof fast gänzlich vermieden; man hat dort vielmehr den funktionalen Titel Pastor/Hirt vorgezogen, um den hierarchischen Assoziationen, die der Titel Bischof in der

römisch-katholischen Tradition hat, zu entgehen. Aufgrund ihres Einsatzes für die Gleichheit aller Gläubigen gehört es zur baptistischen Tradition, alle hierarchischen Unterschiede zwischen ihren Pastoren abzulehnen, auch wenn manche in ihren Denominationen administrative Funktionen besitzen. Traditionell wird die Rolle dieser Funktionäre im Kontext des Prinzips des freiwilligen Zusammenkommens, wie wir das oben darlegten, gesehen. Eine Bedrohung dieses Prinzips stellt heute das Fernseh-Kirchentum dar, wo manche Pastoren durch die Massenmedien ihre eigene Kirche aufbauen und sich dort wie Großfürsten geben und so charismatische Sprecher für andere Dienstträger werden, die sich ohnmächtig fühlen und meinen, daß ein Anschluß an solche Leiterfiguren ihr persönliches Prestige steigern könnte. Eine Schwäche der baptistischen Struktur besteht darin, daß solche Vorkommnisse u. U. sogar gefördert werden.

Auch die Rolle des Diakons ist in der baptistischen Tradition ein wichtiger funktionaler Dienst. Diese Rolle umfaßt die geistliche Leitung der Gemeinde und Verantwortlichkeit in der Fürsorge und Verwaltung der ganzen Glaubensgemeinschaft. Die Baptisten haben freilich nicht immer ganz die biblischen Implikationen der Diakonenrolle beachtet. Nach Apg 6,1ff. werden Menschen dazu gewählt, um am Tisch Dienst zu tun. Manche Baptisten hingegen sehen im Diakon vor allen Dingen einen Verwaltungsmanager der Gemeinde. Diese Rolle wird dann durch den *trustee* (im Deutschen ist der Ausdruck „Vorstandsmitglied“ verwandt) versehen. Das ist aber kein Terminus, der so in der Bibel genannt wird. Manche Baptisten sehen sogar in ihren Vorstandsmitgliedern im wesentlichen gute Geschäftsleute und weniger geistliche Leiter. Das schlägt sich darin nieder, daß bei den Wahlen weniger auf die geistlichen Qualitäten geachtet wird. Die Qualifikationen, die in 1. Tim 3,8–13 genannt werden, gelten freilich nicht nur für die sog. geistlichen Leiter, sondern auch für die Verwaltungsbeauftragten einer Ortsgemeinde. Die Größe und Komplexität mancher heutiger Baptistengemeinden bringt auch eine komplexe Dienststruktur mit sich, die durchaus über die in der Bibel vorgezeigte hinausgehen kann. Die geistlichen Qualifikationen jedoch, die in der

Bibel für Philippus oder Stephanus genannt werden, machten aus ihnen etwas Größeres als nur die Betriebsinteressenverwalter der frühen Gemeinde. Sie waren vielmehr in die Verkündigung des Evangeliums involviert.

Die Baptisten betonen also den Dienst des Pastors und Diakons, wissen jedoch ebenfalls, daß die frühe Gemeinde sich nicht auf diese beiden Dienst beschränkte, sondern auch eine Plattform für charismatische, d.h. begabte Personen, die aus ihrer Mitte heraus wuchsen, bot, um der Gemeinde zu dienen. Die frühe Gemeinde mußte freilich auch bald die Schwierigkeit erkennen, solche charismatischen Führungskräfte zu beurteilen, besonders wenn sie zum Typ des Wanderpredigers gehörten. So hat man bereits in früher Zeit Handbücher mit Ratschlägen für die Behandlung solcher Menschen geschrieben (vgl. Didache 12–14). In der baptistischen Tradition hat es im allgemeinen Raum für charismatische Leitertypen wie Billy Graham gegeben, der es leichter fand, im baptistischen Kontext Anerkennung zu finden als in seiner vorigen Denomination. Der charismatische Leitertyp unter Baptisten beschränkt sich freilich in der Regel auf die spezifische Rolle des Evangelisten. Andre Charismatiker, insbesondere Ekstatiker, finden nur sehr schwierig Anerkennung. Von besonderem Interesse sind hier die Erfahrungen der russischen Baptisten; aufgrund ihrer Union mit verwandten Denominationen haben sie auch die Rolle des Ekstatikers in ihrer Tradition. Sie haben dazu einige Verhaltensprinzipien entwickelt, die sehr instruktiv sind.

h) Die Notwendigkeit des Gottesdienstes

Mit anderen Christen wissen die Baptisten um die Notwendigkeit, daß man persönlich und in der Gemeinde Gottesdienst hält. Die versammelte Gemeinde der Gläubigen ist für den gemeinsamen Gottesdienst der Brennpunkt. Das Leben der versammelten Gemeinde konzentriert sich sehr deutlich auf den gemeinsamen Gottesdienst. Bei den Baptisten finden sich verschiedene Weisen der gottesdienstlichen Praxis, darunter Lob, Danksagung und Anbetung. Die Baptisten haben verschiedene Ausdrucksmöglichkeiten im Gottesdienst, darunter Musik, Gebet,

Verkündigung usw. Das Wort Liturgie wird im allgemeinen vermieden, besonders in Nordamerika; und manchmal führt der Wunsch, aus hochkirchlichen Traditionen zu fliehen, dazu, daß man unstrukturierte Gottesdienstformen entwickelt. Fast überall spielt die Musik eine zentrale Rolle im baptistischen Gottesdienst. Das Gesangbuch ist wahrscheinlich das reichste Quellenwerk für die baptistische Tradition. Die Baptisten haben zwar keine bindenden Glaubensformulierungen, jedoch haben sie Glaubensbekenntnisse als Ausdruck ihres Denkens entwickelt. Das vollständigste ist das Zweite Londoner Bekenntnis, das sich bewußt eng an das Westminster-Bekenntnis anschließt, abgesehen von der Gemeindelehre und dem Verständnis des Glaubens und der Mitgliedschaft. Christen aus anderen Konfessionen vermissen vielleicht im baptistischen Gottesdienst einen liturgischen Ausdruck des Sündenbekenntnisses und des Zuspruchs der Vergebung. Die Begegnung mit der Realität der Sünde geschieht in baptistischen Gottesdiensten vielmehr bei der Gelegenheit der Einladung zum Glauben bzw. zur Wiederhingabe an Christus. Solche Einladungen können manchmal fast eine sakramentale Rolle in einigen baptistischen Gemeinden erhalten.

i) Die Notwendigkeit einer Liebesgemeinschaft

Wie die anderen Christen, sind sich auch die Baptisten bewußt, daß das Bekenntnis zur Liebe Gottes ohne die Dimension einer lebendigen Liebesgemeinschaft untereinander den Bereich der geistlichen Erfahrung entscheidend beschneiden würde. Beim Bemühen der frühen Christen, ihre Gemeinschaft zum konkreten Ausdruck zu bringen, beobachten wir Experimente wie die Gütergemeinschaft in Apg 2,4ff. Solche Experimente mögen für die heutige Gesellschaft auf die Dauer nicht anwendbar erscheinen. Ebenso zerbrachen die frühchristlichen Liebesmähler an menschlichen Unzulänglichkeiten (1. Kor 11,17ff). Dennoch bleibt die Aussage Jesu in Joh 13,35 bestehen, daß es die Liebe der Christen untereinander ist, woran die Welt erkennt, daß wir wahrhaft seine Jünger sind. Wenn in der Vergangenheit Versuche, solche Liebesgemeinschaft zur konkreten Form zu führen, scheiterten, so bedeutet das

nicht, daß Christen deshalb die Frage, wie sie die Liebe in echter Weise zum Ausdruck bringen können, aufgeben dürften. Es gehört vielmehr zu den wichtigen Kennzeichen, daß die Liebe untereinander Gestalt gewinnt.

k) Die Wichtigkeit der Gemeindezucht

Christen leben in einer gefallenen Welt zwischen den Dimensionen der Sünde und des Gehorsams. Deshalb benötigen sie immer wieder Vergebung und Versöhnung. Die Wirklichkeit lehrt uns jedoch, daß nicht alle Menschen die Vergebung suchen (vgl. 1. Kor. 5–6). In solchen Fällen ist es erforderlich, daß Menschen, die sich den Wegen des Herrn verweigern und Zerbrüche in der Gemeinde bewirken, Gemeindezucht erfahren. Das baptistische Prinzip der individuellen Kompetenz eines jeden Glaubenden macht freilich die Gemeindezucht manchmal zu einem Problem. Die Baptisten wissen, daß Gemeindezucht wichtig ist und daß sie im Sinne des Heilens und nicht der Strafe erfolgen darf; dennoch bedürfen sie dringend der Wiederentdeckung des lebendigen Charakters einer erneuernden Gemeindezucht.

V. Die Daseinsberechtigung einer Baptistengemeinde ist aufs engste mit der Ausbreitung des Evangeliums auf Erden verbunden.

Will man die Zwecksetzung der Gemeinde weiter beschreiben und über die zuvor genannten Aspekte hinausgehen, so kann man sich der Formulierung von Harold Graves anschließen. Er beschreibt die Aufgabe der Gemeinde als Verkündigung und Zeugnis, Ausbildung und Wachstumshilfe und Dienst an der gesamten Menschheit in allen ihren Nöten.

a) Verkündigung und Zeugnis

Es kann aufgrund des Vorhergesagten nicht überraschen, daß die Baptisten, wie eine ihrer Äußerungen besagt, „die Verpflichtung und das Privileg eines jeden Nachfolgers Christi und jeder Gemeinde des Herrn Jesus Christus empfinden, alles daran zu setzen, alle Nationen zu seinen Jüngern zu machen.“ In früheren Zeiten war dieses Verständnis nicht überall unter den Baptisten selbstverständlich. Einen entscheidenden Durchbruch schuf 1792 William Carey mit seinem Aufruf zur Heidenmission. Seitdem gibt es in

vielen Baptistengemeinden zumindest jährlich einen besonderen Tag der Außenmission, um immer wieder daran zu erinnern, wie wichtig es ist, daß das Evangelium des Heils in Christus all denen verkündet wird, die noch nicht ihr Vertrauen auf Christus gesetzt haben. Manche Gemeinden verwenden den Ausdruck Erweckung (*revival*), und generell sind sich die Baptisten bewußt, daß Evangelisation und Erweckung das Werk des Heiligen Geistes sind. Das missionarische Anliegen bezieht sich nicht nur darauf, daß man denen, die in der Nachbarschaft wohnen, das christliche Zeugnis zukommen läßt; vielmehr ist es den Baptisten ebenfalls wichtig, nationale und kulturelle Brücken zu schlagen.

b) Ausbildung und Hilfen zum Wachstum

In den achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts gab William Fox, ein baptistischer Diakon, dem Gedanken von Robert Raikes konkrete Gestalt, eine Sonntagsschule zu entwickeln. Er wurde damit der Hauptvorantreiber einer Bewegung in England, die „Sonntagsschulgeseellschaft“ genannt wurde. Die erste Sonntagsschule in den Vereinigten Staaten wurde durch drei Frauen der First Baptist Church in Philadelphia begonnen. Seit jenen Jahren besteht unter den Baptisten ein starkes Interesse an christlicher Ausbildung und Wachstumshilfe. Unter den Baptisten in den USA ist es sogar üblich, die Größe einer Gemeinde nicht nach der Gesamtmitgliederzahl oder der Zahl der Gottesdienstbesucher anzugeben, sondern nach der Zahl derer, die aktiv in der Sonntagsschularbeit beteiligt sind. Untersuchungen in den USA haben ergeben, daß die Stärke einer Gemeinde direkt in Verbindung steht mit den Menschen, die sich ernsthaft am gemeinsamen Bibelstudium beteiligen. Natürlich kann man solche Verhältnisse nicht ohne weiteres auf andere Länder wie z. B. die Sowjetunion, wo es keine Sonntagsschulen in diesem Sinne gibt, übertragen. Die Baptisten sind sich (wie auch die Lutheraner und andere Christen) bewußt, daß die Dynamik einer christlichen Gemeinschaft zu einem erheblichen Teil darauf beruht, wie die Mitglieder im Glauben weitergeführt werden. Christliches Wachstum hängt davon ab, welche Wachstumshilfen eine Gemeinde bietet, um Menschen in dem Prozeß zu un-

terstützen und zu ermutigen, in dem sie aufgrund ihres neuen Lebens in Christus stehen.

c) *Der Dienst an den Nöten der Menschheit*

Christlicher Dienst hat, wie Harold Graves schreibt, zwei Brennpunkte. Zunächst: die Liebe in Jesu Namen zum Ausdruck zu bringen; und zweitens bedeutet Dienst, daß man sich aller Nöte der Menschen – geistlicher und physischer, individueller und kollektiver Nöte – annimmt. Die Geschichte der Baptisten, wie auch der anderer Konfessionen, ist in dieser Hinsicht sicher nicht immer christusgemäß gewesen, was diesen Aspekt der Aufgabe der Kirche betrifft. Gewiß, die Baptisten haben ihren Martin Luther King in den Vereinigten Staaten gehabt, ihren William Knibb in England, ihren John Clough in Indien, ihr Philadelphia Convention Meeting 1844, das sich gegen die Sklaverei aussprach und den baptistischen Bund schon 15 Jahre vor dem Bürgerkrieg spaltete. Aber trotz dieser und anderer Bemühungen müssen die Baptisten bekennen, daß ihr Augenmerk nicht immer genügend deutlich bei den z. T. schlimmen Nöten gewesen ist, über die Walter Rauschenbusch aus seiner Arbeit in den Slums in Amerika schreibt: „Ich sah, wie Menschen ihr Leben lang sich abplagten und doch am Ende ihres Lebens es zu nichts hatten bringen können. Ich sah, wie starke Männer um Arbeit bettelten und sie nicht bekommen konnten. Ich sah, wie kleine Kinder starben – oh, diese Beerdigungen von Kindern! Sie drehten mir das Herz um.“

Abschließende Bemerkung

W. O. Carver schrieb über das Wesen der Gemeinde und ihren Dienst in seinen Tagen folgendes: „Zu oft besteht unter Protestanten eine Verwirrung über die Beziehung der Kirche zum Heil, zum Evangelium und zu den politischen und gesellschaftlichen Institutionen. Die Kirchen haben die Verantwortung übernommen, darauf zu achten, daß das Evangelium wahrhaft gepredigt und die göttlichen Anordnungen oder Sakramente recht verwaltet würden. Sie haben jedoch zugelassen, daß diese Funktionen die Primärverantwortung der Kirche überschatteten, die darin besteht, das Heil in Christus bis ans Ende der

Erde zu verkünden.“ Die Rolle der Kirche und dieses Verständnis von Heil war nach Carvers Meinung nicht eng begrenzt. Darin war das Geben eines Bechers Wasser im Namen des Herrn eingeschlossen wie auch die Heilung eines Blinden und die Vergebung der Sünden. Heute umfaßt dieser Auftrag die Hilfe an Flüchtlingen und die Verurteilung der politischen Irrsinnigkeiten, die solches Schicksal herbeiführen. Heute umfaßt der Auftrag auch die Konfrontation mit den gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten in der Welt, die die Suche nach echtem Frieden und die Verkündigung des „anderen Weges“ in Christus Jesus. Das bedeutet nichts anderes als „das ganze Evangelium für die ganze Welt!“ Nichts geringeres sollte das Ziel der Baptisten sein, und nichts geringeres als das Heil der Welt sollte auch die Blickrichtung unseres theologischen Dialogs zwischen Lutheranern und Baptisten sein. Wenn wir das sind, was wir sein sollen, bedeutet das, daß wir auch selbstkritisch sein müssen. Das bedeutet, daß wir bereit sein müssen, das Urteil unseres Herrn gegenüber ihm nicht gemäßen Worten, Aktionen und Institutionen zu akzeptieren. Es bedeutet ferner, daß wir willens sein müssen, unsere Sünden zu bekennen, und immer wieder die gestaltende Kraft Christi finden, die in der Lage ist, uns und unsere Kirche in der Weise anzurühren, daß wir in Tat und Wahrheit der Leib Christi sind, das Volk Gottes und die Kirche, die sich vom Heiligen Geist leiten läßt.

Literaturverzeichnis

- George R. Beasley-Murray, *Die christliche Taufe* (Kassel 1968).
Baptists and Ecumenism, ed. W. J. Booney and G. A. Igleheart (Valley Forge: Judson Press, 1980).
Gerald Borchert, *Assurance and Warning* (Nashville: Broadman Press, 1987).
Gerald L. Borchert, *The Nature of the Church: A Baptist Perspective*, American Baptist Quarterly, 1 (1982) 160–178, and the statement drafted by G. Borchert and L. Folkimer which was passed by the participants of the Baptist-Lutheran Dialogue at its final meeting, *Church and Ministry*, American Baptist Quarterly, 1 (1982), S. 108–111.
G. Borchert, *The Lord of Form and Freedom: A New Testament Perspective on Worship*, Review and Expositor, S. 80 (1983).
Gerald L. Borchert, *Today's Model Church: A Pattern from the New Testament* (Forest Park, IL: Roger Williams Press, 1971).
Emilie Cailliet, *The Christian Approach to Culture*, New York: Abingdon-Cokesbury, 1953) and *The Dawn of Personality* (Indianapolis: Bobs-Merrill, 1955).
W. O. Carver, *The Furtherance of the Gospel* (Nashville: Sunday School Board, 1935).

The Lord's Supper: A Baptist Statement, ed. R. L. Child (London: Carey Kingsgate Press, 1951).

Henry Cook, *What Baptists Stand For* (London: Carey Kingsgate Press, 1958).

Baptist Relations with Other Christians, ed. James Leo Garrett (Valley Forge: Judson Press, 1974).

Harold Graves, *The Nature and Functions of a Church* (Nashville: Convention Press, 1963).

Stanley J. Grenz, *The Baptist Congregation: A Guide to Baptist Belief and Practice* (Valley Forge: Judson Press, 1985).

The Baptist Heritage in Review and Expositor, 84.4 (1987) written by Robert Handy, W. R. Estep, E. Frank Tupper etc.

Edward T. Hiscox, *The Hiscox Guide for Baptist Churches* (Valley Forge: Judson Press, 1964).

Edward T. Hiscox, *The New Dictionary for Baptist Churches* (Philadelphia: Judson Press, 1894).

Herschel H. Hobbs, *The Baptist Faith and Message* (Nashville: Convention Press, 1971).

W. L. Howse and W. O. Thomason, *A Church Organized and Functioning*, rev. ed. (Nashville: Convention Press, 1963).

Winthrop Hudson, *Baptists in Transition: Individualism and Christian Responsibility* (Valley Forge: Judson Press, 1979).

K. S. Latourette, *A History of Christianity* (New York: Harper & Brothers, 1953).

William Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith* (Philadelphia: Judson Press, 1959).

Norman Maring and Winthrop Hudson, *A Baptist Manual of Polity and Practice* (Valley Forge: Judson Press, 1963).

D. A. McGavran, *Understanding Church Growth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980).

W. R. McNutt, *Polity and Practice in Baptist Churches* (Philadelphia: Judson Press, 1935).

Paul S. Minear, *Bilder der Gemeinde* (Kassel 1964).

Dale Moody, *Baptism: Foundation for Christian Unity* (Philadelphia: Westminster Press, 1967).

Josef Nordenhaug, *Annual Lecture Series of North American Baptist Seminary*, unpublished manuscript, Sioux Falls, SD, March 1974.

Cecil and Susan Ray, *Cooperation: The Baptist Way to a Lost World* (Nashville: The Southern Baptist Convention, 1985).

F. Reid, *Baptist Heritage Minutes in the series Baptist Heritage Resources* (Valley Forge: Judson Press, o. d.).

Reports of the North American Baptist General Conference (Forest Park, IL: NABGC, 1961).

H. Wheeler Robinson, *Baptist Principles* (London: Carey Kingsgate Press, 1925).

H. Wheeler Robinson, *The Life and the Faith of the Baptists* (London: Kingsgate Press, 1946).

B. H. Streeter, *The Primitive Church*. (London: Macmillan, 1929).

A. H. Strong, *Systematic Theology* (Philadelphia: Judson Press, 1907).

Robert Torbet, *Ecumenism . . . Free Church Dilemma* (Valley Forge: Judson Press, 1968).

Robert Torbet, *A History of the Baptists* (Philadelphia: Judson Press, 1950).

Toward a Common Experience of Faith: *A Black North American Perspective*, *American Baptist Quarterly*, 4 (1985).

H. W. Tribble, *Our Doctrines* (Nashville: Convention Press, 1963).

Robert C. Walton, *The Gathered Community* (London: Carey Press, 1946).

Prof. Dr. Gerald Borchert
c/o Southern Baptist Seminary
2825 Lexington Road
Louisville, Kentucky 40280
U.S.A.



Taufe als Durchgangsritus

Einleitung: Aufstellung der These

„Die Taufe gehört zum Gesamtkomplex der Waschungen . . . mit der konkreten Bedeutung des Reinigens . . .“¹

„Reinigung ist das primäre Ziel jeder Taufe in allen religiösen Kreisen, die sie geübt haben.“²

Die „für das paulinische wie überhaupt für das neutestamentliche Verständnis der Taufe grundlegende Vorstellung (ist) die des reinigenden Bades.“³

„Der Sinn der Taufe kann aber wohl kein anderer gewesen sein als der der Johannes-taufe, . . . d. h., die Taufe war ein mit Buße verbundenes Bad der Reinigung . . .“⁴

„Zweifelloos war die Taufe der Jünger gleich der des Johannes . . . ein Wasserbad, das vom Bisherigen reinigt.“⁵

Gegen dies in der Geschichte und Gegenwart verbreitete Grundverständnis sowohl der johanneischen als auch der christlichen Taufe als Reinigungsriten spricht schon ihre äußere Durchführung. Diese Taufen

- sind unwiederholbar, wogegen man sich nicht nur einmal im Leben wäscht;
- bedürfen eines Täufers, wogegen man sich in der Regel selber wäscht;
- werden öffentlich an bekleideten Menschen vollzogen, wogegen man sich nicht angezogen und nicht vor Zeugen wäscht;
- sind nirgendwo im Neuen Testament an die Dignität des Taufwassers gebunden, wogegen man sich nicht mit jedem Wasser, sondern möglichst in reinem Wasser wäscht.

Diese augenfälligen Unterschiede der Taufpraxis im Vergleich zu den Waschungen im Judentum melden eine völlig andere Funktion der neuen Handlungen, was auch zu einer anderen Interpretation führen müßte. Jedenfalls widerraten sie der üblich gewordenen Einordnung der Taufe in die jüdischen Waschrutuale mit ihrer Reinigungssymbolik. Das Taufverständnis könnte so von vornherein auf ein falsches Gleis geschoben werden. Genausowenig empfiehlt sich der andere Strang der Wassersymbolik, wonach Wasser

Leben spendet. In diesem Fall müßte das Wasser getrunken werden. Lediglich die spätere Form der Taufe als *aspersio* könnte in diese Richtung weisen: Der Täufling wird etwas angespritzt, was haften soll.

Will man überhaupt an Wasserelement und Wasserverwendung anknüpfen, bleibt nur der dritte Strang bildlicher Verwendung: Wasser als bedrohliche Flut. Von daher prüfen wir die These: Die Taufe ist nicht Reinigungsritus, sondern Durchgangsritus.

Wir durchwandern in Siebenmeilenstiefeln die Landschaft des Neuen Testaments. Dabei machen wir gleich bei Johannes dem Täufer als dem Torwächter jeder christlichen Tauflehre halt (1). Wir überhören auch nicht seine Klarstellung zu Wasser- und Geisttaufe (2), um dann die beiden Taufstellen zu würdigen, die im Kontext auf die Durchgangstypologie Bezug nehmen, nämlich 1. Kor 10 (3) und 1. Petr 3 (4). Abschließend wird zu einer neuen Runde exegetischer Arbeit ermuntert, und zwar sowohl zwischenkirchlich als auch innerhalb des baptistischen Werkes (5).

1. Zur Johannestaufe

Während der Kämmerer Apg 8,36 ein beliebiges und zufälliges Wasser für seine Taufe vorschlagen konnte, war die Johannestaufe offenbar lokal gebunden. Als Johannes sein Wirken beginnen wollte, „zog er in die Gegend am Jordan“ und „jedermann kommt zu ihm“ an den Jordan: „Es zogen zu ihm hinaus das ganze jüdische Land und alle Jerusalemer, und sie wurden von ihm getauft im Fluß Jordan“. Auch Jesus kam „aus Galiläa an den Jordan“. Der Jordan war für die gesamte Überlieferung der geographische Mittelpunkt für die Wirksamkeit des Johannes.⁶

Für diese Bindung sprechen keine praktischen Gründe. Der Jordan durchfloß ein nur dünn besiedeltes Gebiet, war unzugänglich und unwirtlich. Die Texte sprechen auch von „Wüste“. Im Unterschied zu Euphrat, Tigris und Nil übte der Jordan ferner keine lebenspendende Funktion aus, die ihm eine besondere Verehrung eingebracht hätte, so daß auch kultische Gründe entfielen.⁷

Auf die richtige Spur mögen dagegen geschichtliche Erinnerungen lenken. Nach dem Zeugnis des Josephus gab es im 1. Jahrhun-

dert eine ganze Reihe jüdischer Führer, die ihre Anhänger gerade an diesen Fluß riefen. Es handelte sich um messianische Propheten. Sie folgten dem Vorbild des Exodus aus der Urzeit Israels und versprachen Wiederholung der Zeichen und Wunder in der Wüste einschließlich der wunderbaren Jordanpassage von Josua 3.⁸ Dabei fungierte der Jordan als Grenzfluß zwischen Wüste und Kulturland, als klassischer „Fluß des Durchzugs“. Dieser Durchzug bildete den Auftakt zur Besitznahme des verheißenen Landes.

In diesem Rahmen wäre also das Auftreten des Johannes zu sehen. Er ist der Wegbereiter in der Wüste, aber auch der Bereiter des Weges durch den Jordan wie vormals Josua. Das Israel zur Zeit Jesu hörte die „Stimme in der Wüste“ und kam heraus, zum Exodus bereit. Es unterwarf sich dort aufs neue den Geboten des Herrn: „Was sollen wir tun?“ und durchzog umkehrwillig und im Vertrauen auf den Anbruch der Gottesherrschaft den Jordan, dies verwirklicht im Durchgangsritus der Taufe.

Nun war der Jordandurchzug schon im Alten Testament ein theologisch gefüllter Begriff. Er stand parallel zum Durchzug durch das Schilfmeer (Jos 4,23; vgl. Ps 114,3–5). Auch das Schilfmeer war Grenzgewässer (Gen 15,18, Ex 23,31), so daß sein Durchschreiten das Überwechseln von einem Machtbereich in einen anderen bedeutete, vom Verderbensbereich Ägyptens in den Heilsbereich des Sinai-Gottes. Zwar hatte Israel schon in der Passanacht seine rechtmäßige Erlösung aus der Knechtschaft erfahren; als es aber durch Überschreiten der Landesgrenze seine neue Freiheit einlösen wollte, bäumte sich die physische Gewalt der alten Herrschaft noch einmal bedrohlich auf. Grenzdurchbrüche sind gefährlich. Das alles verdichtet sich im Durchzug durch das Schilfmeer. Er führte durch bedrohliche Flut, indem Gott „die Tiefen des Meeres zum Weg machte“ (Jes 51,10). Die gleiche „Mitte des Meeres“, die Israels Weg in die Freiheit wurde, wenn auch vom Wasser umgeben und überwölbt, wurde Pharaos Grab (Ex 14,16.22.29). Selbstverständlich galt das Wasser in diesem Zusammenhang nicht als Heilmittel Gottes, vielmehr wurde es als feindliches Element von Gott gespalten oder „zerrissen“, wie die Rabbinen gern sagten. Im übrigen sind die Moti-

ve aus Ex 14–15 bekannt, ebenso ihr Nachhall in Psalmen¹⁰ und Propheten¹¹. Die Rettung am Schilfmeer bekam exemplarischen Rang. Schon in Ex 15,16 können an die Stelle der drohenden Wassermassen die drohenden Völkermassen treten, die Israels Weg in das verheiβene Land rechts und links säumen. Gottes Rettertaten weisen immer wieder ähnliche Strukturen auf. Unter Josua erlebte das Volk Vergleichbares am Jordan. Von Mose an wird der Gerettete „aus dem Wasser gezogen“ (Ex 2,10) und erlebt Rettung „hindurch durchs Wasser“ (Jes 43,2).

Daß Rettung ein Durchwandern von Tod, Gericht, Kampf und Krise ist¹², hat seine Entsprechung darin, daß Gott ein Bahner begehbarer Wege ist¹³. Gerade für eine wandernde Gruppe bedeutet das viel, denn „gehen“ kennzeichnet ja ihr Aktionszentrum: herausgehen, vorangehen, mitgehen, hinterhergehen, hindurchgehen, hineingehen. Insofern hat ein Durchgangsritus für sie einen echten Lebensbezug.

Wenn dieser im Alten Testament breit begründete Vorstellungshintergrund für die Johannestaufe zutrifft, kann man ihn kaum von der christlichen Taufe fernhalten, denn Jesus selbst ließ sich von Johannes taufen und anerkannte dessen Taufen als „vom Himmel“ (Mk 11,30), „von Gott“ (Joh 1,16) Wie sollte er da das Taufen seiner Jünger plötzlich von ganz woanders her füllen!

2. Wassertaufe – Geisttaufe

Daß nach dem Grundsatz „Wie die Urzeit, so die Endzeit“ eine messianische Durchgangstaufe allgemeiner jüdischer Erwartung entsprach, zeigt Joh 1,24–25: Der Messias wird taufen! Doch erfolgt an dieser Stelle eine wichtige Weichenstellung. Johannes widerspricht nicht, präzisiert aber in der Weise, daß er einen doppelten Taufbegriff einführt. Der Messias bringt freilich die eigentliche Taufe, d. h. den eigentlichen Durchgang aus der Knechtschaft in die Freiheit. Aber dazu wird er nicht mit Wasser taufen. Dieser Idee ist der Abschied zu geben. Er wird mit Heiligem Geist taufen. Taufen mit Wasser, nur mit Wasser, ist Sache seines allergeringsten Knechtes. So steht die Wassertaufe zwar in Beziehung zum Messias und dessen Geist-

tauf¹⁴, fällt aber mit ihr keineswegs zusammen.

Die Verdoppelung des Taufbegriffs begegnet dann auch in der Geschichte Jesu selbst. Da war dieser rituelle „Durchgang“ durch den Jordan, aber später auch noch der Durchgang durch das Leiden, das Jesus ebenfalls seine „Taufe“ nannte (Mk 10,38–39; Lk 12,50). Dabei liegt klar am Tage, daß das Tun des Täufers mit Wasser und das Tun der hohen Hand Gottes in der Dahingabe des Menschensohnes in Tod und Auferstehung nicht einerlei ist. Die Jordantaufe diente nach Joh 1,31 seiner öffentlichen Vorstellung bei Antritt seines Weges. Seine Leidenstaufe aber griff tief in seine Existenz ein. Er lernte an dem, was er litt (Hebr 5,8). Er wurde, was er sein sollte. Er wurde „Vorangänger“ für viele auf dem Weg in das Heiligtum“ (Hebr 2,10; 9,8). Ja, er wurde selber „neuer und lebendiger Weg durch den Vorhang hindurch“ (Hebr 10,20; vgl. Joh 14,4; Röm 5,2). Er wurde „Anfänger und Vollender des Glaubens“ für sein erlöstes Volk (Hebr 12,2). Er wurde Geisttäufer. Daß Jesus angesichts seiner Leidenstaufe daran dachte, zeigt der Zusammenhang der Stelle Lk 12,50: „Ich bin gekommen, ein Feuer anzuzünden; was wollte ich lieber, als daß es schon brennte! Aber ich muß mich zuvor taufen lassen . . .“

Es erhebt sich die Frage, ob jene Antwort des Täufers nur eine Augenblicksauskunft war, eng situationsbezogen, und ob der Messias später, nach Ostern, nicht doch zum Taufen mit Wasser übergang, nämlich unsichtbar im Taufen seiner Jünger. Koinzidieren also christliche Wassertaufe und Geisttaufe? Ist die christliche Taufe der eigentliche Durchgang zum Heil, Beginn des geistlichen Lebens?¹⁵ Was gegen diese Sicht spricht, ist m. E. schon die sechsfache Überlieferung des Täuferspruches im christlichen Kanon und seine Gegenwärtigkeit in der nachösterlichen Gemeinde.¹⁶ Dieses sechsfache Veto zu Beginn des Neuen Testaments: „Der messianische Herr tauft, aber nicht mit Wasser, und sein Knecht tauft, aber nicht mit Geist!“ soll immer im Ohr bleiben und von keiner Tauflehre überfahren werden. Wassertaufe ist nicht „Zueignung des Heils“.¹⁷ Ihre Notwendigkeit ist nicht Heilsnotwendigkeit, sondern will anders definiert werden.

Nach Joh 3,25 scheint zwar von Außenste-

henden der Gedanke einer „Reinigung“ auch an die Johannestaufe herangetragen worden zu sein, was aber zum Streit führte. Nach Mt 3,7; Lk 3,7 mußte der Täufer selbst dem Mißbrauch seiner Handlung vorbeugen: Es gibt keinen sichernden und Gott zwingenden Ritus! Nach jenem sechsfach überlieferten Täuferwort ist der Deutung der Wassertaufe die ganze Kategorie des Heilsschöpferischen entzogen. Was positiv von ihr zu sagen ist, bewegt sich auf der Ebene des Rechtsgeschehens: Ein Umkehrwilliger gibt sich vor Zeugen Schuld und gibt Gott Recht (Mk 1,5; Mt 3,6; Lk 7,29f). Als Umkehrtaufe ist sie selbstverständlich „auf Sündenvergebung hin“ ausgerichtet. Die christlichen Taufen in Jerusalem (Apg 2,37–42) zeigen denselben Zusammenhang, nur daß Sündenvergebung dort nicht von einem erst noch angekündigten Anonymus erhofft (Apg 19,4), sondern aufgrund des verkündigten Jesus-Namens gegenwärtig gewußt wurde. So stehen die Wassertaufen am Jordan wie in Jerusalem nicht in einer Zwecknotwendigkeit im Blick auf das Heil (Taufe zur Bewirkung des persönlichen Heils), sondern in einer Folgenotwendigkeit (Taufe vor lauter Heil; bei der Johannestaufe: vor lauter Heilshoffnung). Heil drängt eben auf die Lippen, in die Öffentlichkeit, in die Unwiderruflichkeit und in die Gemeinde.

Eine Taufdeutung auf der Ebene juristischer Begrifflichkeit ist für unsern Individualismus und Spiritualismus einfach nicht „tief“ genug („taufen“ kommt immerhin von „tief“!). Was für uns wesentlich sein will, muß schon individualistisch und personalistisch kommen. Da erscheint Übernahme der Taufe als Bekenntnishandlung als bloße Formalität, als inhaltsleere Pflichtübung, gar als zähneknirschende Konzession an das Übliche. Doch das ist *unser* Problem. Die Urchristenheit erlebte dieses Bekennen vor den Menschen durchaus als einen zusätzlichen und tiefgreifenden geistlichen Vorgang. Er versetzte konkret in Gemeinschaft, damit aber auch in einen Raum des Schutzes und des Vertrauens; er nahm in einen wichtigen Lernprozeß hinein, war Ordination zu Dienst und Zeugnis und verlieh nicht zuletzt erhöhte Verantwortung.

Wie wechselt man also aus dem Machtbereich des Unheils in den des Heils? Wie ge-

schieht der Durchgang in das Sein mit Christus und in Christus, in die Gliedschaft seines Leibes oder in das Leben in Freiheit, Neuheit und im Geist? Hier hat gewiß auch die Taufe ihren Platz, neben gewichtigen und präbaptismalen und postbaptismalen Aspekten. Aber die „Transfer-Terminologie“ (E. P. Sanders) des Neuen Testaments ist jedenfalls breiter, als daß man rundheraus antworten dürfte, wie es in der abendländischen Tradition geschieht: durch die Taufe. Für einen unbefangenen Bibelleser mutet es schon etwas exzentrisch an, aus diesem umfassenden Zusammenhang *einen* Punkt herauszugreifen, nämlich die von uns Menschen anberaumte und durchgeführte Wassertaufe, und unbesehen alle anderen Aspekte in sie einzulegen. Es muß doch wohl entschieden dabei bleiben, daß der dreieinige Gott selbst den Durchgang anführt, begleitet und vollendet und dies im klaren, ja scharfen Gegenüber zu dem, was Menschen dabei tun, sei es Verkündiger, Täufer oder Täufling¹⁸. Die Taufe ihrerseits ist Durchgangsritus: sichtbarer, öffentlicher, aussagekräftiger, verpflichtender und gemeinschaftlicher Ritus, mit dem Menschen dem Exodus-Gott folgen.

3. Zu 1. Kor 10,1–2

Nur indirekt und am Rande berührt diese Stelle die christliche Taufe. Aber auch Beiläufiges sollte nicht übergangen werden, weil es doch bezeichnend sein kann.

Es interessiert uns schon, daß hier die Taufvokabel erscheint, und zwar fern von jedem Bezug auf Waschung und Reinigung und unbestreitbar auf ein Durchgangsgeschehen bezogen: Israel ist „durch das Meer hindurchgegangen“ und wurde insofern „auf Mose getauft“ „in dem Meer“. Dabei war diese Wüstengemeinde Typus der endzeitlichen, auf Jesus getauften Heilsgemeinde (V 6 und 11). Doch diese soll ihre Taufe (und ihr Abendmahl) nicht falsch aufladen. Die Korinther „meinten, durch Genuß der Sakramente vor dem Abfall zum Götzendienst und seinen Folgen geschützt zu sein. Hier mag die in den Mysterienreligionen vertretene Anschauung eingewirkt haben, daß die genossenen Mysterien das Heil sichern . . . Damit ist jedes magische Sakramentsverständnis abgewehrt.“¹⁹

4. Zu 1. Petr 3,20–21

Drei Punkte in dieser gewichtigen Taufstelle haben wir zu erörtern.

a) Steht sie wirklich unter dem Aspekt des Durchzuges? Das wäre nicht der Fall, wenn die Wiedergabe der Guten Nachricht von 1982 im Recht wäre. Am Schluß von V 20, wo es noch um Noah geht, lesen wir: „Nur wenige Menschen, nämlich acht, wurden durch das Wasser gerettet, das die Arche trug.“ Das „durch“ (*dia*) ist also instrumental verstanden, so daß das Wasser bei dieser Rettung eine positive, nicht eine bedrohliche Rolle spielte.²⁰ Jedoch empfiehlt die Tatsache, daß der folgende Vers überhaupt nicht auf eine rettende Wirkung des Taufwassers, sondern auf den Gesamtvorgang anspielt, dieses Verständnis nicht. Der Textteil heißt wörtlich: „Sie wurden hindurchgerettet durch das Wasser.“ Das „durch“ (*dia*) hat sicher den gleichen Sinn wie das „hindurch“ im zusammengesetzten Verb (*diasozo*) des gleichen Satzes und nennt nicht das Mittel der Rettung, sondern den Bereich des Unheils, durch den heil hindurchgebracht wurde.²¹ Dadurch bestätigt sich für die mit der Noahrettung vergleichene Taufe die Vorstellung eines Durchgangs.

b) Die eingeschobene Bemerkung V 21b ist die einzige Stelle im Neuen Testament, die so etwas wie eine „Definition“ der Taufe bringt. Die Taufe ist zunächst „nicht ein Ablegen des Schmutzes des Fleisches“. „Fleisch“ (*sarx*) könnte hier den menschlichen Körper bezeichnen. Dann verwahrte sich Petrus gegen die Auffassung, daß in der Taufe „der Körper vom Schmutz gereinigt wird“, (um wieder die Gute Nachricht zu zitieren). Recht verstanden ginge es – so faßt man nun den Text auf – zwar nicht um leibliche, sondern um geistliche Reinigung, aber um Reinigung. In der Taufe erbittet und empfängt man, was man vor ihr noch nicht besaß, nämlich ein „gutes Gewissen“ (s. unsern Punkt c). Damit ist natürlich der Bildhintergrund vom rettenden Durchgang verschwunden. Nur, wozu dann in diesem Zusammenhang die Noahgeschichte?

Abgesehen von dieser Schwierigkeit, meldet sich noch eine andere. Gab es im 1. Jahrhun-

dert jemand, der im Ernst behauptete, in der Taufe würden die Körper der Täuflinge abgeschrubbt? Diesen grotesken Gedanken kann man sich nur als einen kleinen rhetorischen Scherz eines heutigen Predigers vorstellen, der seine Rede ein wenig auflockern möchte. Was Petrus hier wirklich zurückweist, könnte der Gedanke der Taufreinigung überhaupt sein, so daß auch der anschließende Gedanke nicht in der Symbolik des Abwaschens fortführe.²² „Schmutz des Fleisches“ hätte vielmehr den Sinn: fleischlicher, sündlicher Schmutz“. Daß der Genetiv „des Fleisches“ die Sphäre des Antigöttlichen angibt, ist dem Neuen Testament wohlvertraut.²³ So sollten die Leser in die Taufhandlung nicht eine wundersame Reinigung vom alten, sündlichen Wesen hineinlegen. Das ergibt sich als Anliegen der Stelle. Diese Vorstellung zurückzuweisen, bestand ein echter Anlaß. Wir denken an 1. Kor 10,1–2 zurück, wo Paulus einem ganz ähnlichen Mißverständnis in bezug auf Taufe und Abendmahl entgegenzutreten mußte. Nach Wilckens gab es schon in urchristlicher Zeit „so etwas wie ein ‚Mysteriendenken‘, das weit hinaus über die exklusiven Kreise der Eingeweihten die religiöse Sprache geprägt hat.“²⁴ Die Gefahr einer Verfremdung der christlichen Taufe als Kultdrama mit magischen Wirkungen ist also für jene Zeit nicht von der Hand zu weisen. Im zweiten und dritten Jahrhundert schlug sie voll durch. So dürfte es sich bei dem Einwurf des Petrus um eine antisakramentale Spitze handeln.

c) Aber die hier verhandelten Dinge hängen eng mit der Übersetzung des *eperotema* in der positiven Fortsetzung des Textes und damit auch mit dem „guten Gewissen“ dort zusammen.

Martin Luther gab uns hier die schöne Übersetzung: „sondern (die Taufe) ist der Bund (*eperotema*) eines guten Gewissens mit Gott“. Von dieser Verdeutschung ist man in neuerer Zeit zweifach abgekommen. Erstens wird *eperotema* zumeist mit „Bitte“ wiedergegeben²⁵, obwohl diese Bedeutung der Vokabel in der Literatur nicht belegt ist. Man kann ihr Zustandekommen bei H. Greeven beobachten.²⁶ Zunächst informiert er über den lexikalischen Befund, um ihn dann aber beiseite zu stellen, weil er seiner Meinung

nach „nicht allzuviel Licht“ auf unsere Stelle wirft. Dafür erschließt er sich dann aus seinem Verständnis unserer Stelle eine eigene Bedeutung, eben „Bitte“. Die Tatsache, daß dieser Vorschlag 1935 Aufnahme in ein internationales Standardwerk wie das ThWNT fand (zuvor schon in einigen Kommentaren), verlieh ihm sicher bei Bibelübersetzern und Kommentatoren die notwendige Autorität.

Weicht man aber erst einmal in diesem Punkt vom Luthertext ab, legt sich auch ein anderes Verständnis für den folgenden Genetiv nahe als das lutherische. Statt „Bund eines guten Gewissens“ heißt es nun „Bitte um ein gutes Gewissen“. Die Lutherbibel setzt also das durch den Glauben gereinigte gute Gewissen bei der Taufe schon voraus. Es kann bei dieser Handlung schon tätig werden. Versteht man aber die Taufe erst einmal als Bitte, sucht man auch ein Gebetsanliegen. Der folgende Genetiv vermag es zu liefern: „Wer sich taufen läßt, bittet damit Gott, sein Gewissen von aller Schuld zu reinigen“ (so wieder die Gute Nachricht).²⁷ Damit stehen wir wieder beim Reinigungsritus, den wir schon anfragen mußten und der auch hier nicht zur Voraussetzung in V 20 paßt.

Diese Lage ist unbefriedigend. Es scheint, daß eine Weichenstellung bei der Übersetzung von *eperotema* liegt. Hätte Petrus die Taufe schlicht eine Bitte zu Gott nennen wollen, hätten ihm dafür geläufige Ausdrücke aus der biblischen Gebetsprache zur Verfügung gestanden, etwa *aitema*, *euche*, *paraklesis*, *deesis*. Er wählte aber den seltenen und hervorstechenden Begriff *eperotema*, ein Hapaxlegomenon in der ganzen griechischen Bibel (NT und LXX). Diesen Begriff sollte man nicht unbedacht einebnen, vielmehr mit einer speziellen Aussage rechnen. Eine Verdeutschung, die davon nichts mehr spüren läßt, ist nicht geraten.

Das zugrundeliegende Verb *eperotao*, zimal im Alten und Neuen Testament vertreten, heißt „fragen“. Höchstens zwei umstrittene Stellen nähern sich der Bedeutung „bitten“. „Auf dieser philologisch schmalen Basis nehmen an unserer Stelle mehrere Exegeten auch für das Substantiv die Bedeutung ‚Bitte‘ an.“²⁸ Aber wie bereits erwähnt, fehlt dafür jeder Beleg. Das Substantiv *eperotema* heißt entsprechend dem Verb entweder „Befragung“, was hier keinen Sinn gibt, oder, was

sich in Texten des zweiten Jahrhunderts belegen läßt, „Gelübde, Versprechen, Zusage, Angelobung“ u. ä. Näherhin ist nach jenen Texten an einen Vertragsabschluß innerhalb eines Rechtsvorganges gedacht: Eine Person, in aller Form befragt, legt eine bejahende Erklärung ab, sie willigt rechtsverbindlich ein. Die Nähe zu „Bekenntnis“ (*homologia*) ist nachgewiesen.

Im Ergebnis werden wir wieder zur Lutherübersetzung zurückgeführt. Die Taufe ist verbindliche Bundeszusage.²⁹ Von seiner Taufe an ist ein Glaubender öffentlich und unwiderruflich Christ, d. h. Gemeindechrist. Glaube rechter Art bleibt eben nicht im Herzenswinkel, in bürgerlicher Privatheit und im Freundeskreis.

Die Taufe geschieht „aufgrund der Auferstehung Jesu Christi“ (Einheitsübersetzung). Jede Taufe hat ihr Worauf: „auf Mose“, „auf Johannes“, „auf Paulus“. Eine christliche Taufe dagegen geschieht auf den lebendigen Herrn Jesus Christus.³⁰ Sein Herrentum, das der folgende Vers 22 feierlich umreißt, ist der tragende Grund dieser Handlung. Schon vor der Taufe hatte dieser Herr dem Täufling gegenüber nicht mit Gnade und Liebe gespart. Erst recht wird er nach dem erfolgten Taufversprechen nicht in Passivität versinken. Daraufhin wagt es der Glaubende, seine alten Sicherungen zu verlassen und im Durchgangsritus öffentlich in den Machtbereich Jesu überzuwechseln. Ihn schreckt nicht ab, daß der neue Machtbereich auch ein Leidensbereich sein wird, wie gerade dieser Brief verdeutlicht.

Rückblickend halten wir den Kernsatz dieser Taufstelle fest: „Die Taufe rettet.“ Wichtig ist nur, bei der Auflösung eines solchen Kürzels dem Zusammenhang, dem es entstammt, treu zu bleiben. In diesem Fall liegt er plastisch vor uns: Da war jene Rettungsgemeinschaft in Noahs Arche. Was rettete sie? Die wunderbare Eigenschaft des Holzes, im Wasser schwimmen zu können? Oder das harzige Pech, das die Ritzen der Arche undurchdringlich verschloß? Das wäre zu flach gedacht. Vielmehr war es Gott und ihr Bekenntnis zu ihm, das im gehorsamen Bau und im Besteigen der Arche manifest geworden war. Das rettete sie durch die bedrohliche Flut. Hebr 11,7 sagt es so: „Durch den Glauben . . . baute Noah die Arche zur Rettung

seiner Familie.“ Aber große Ereignisse werfen ihre Schatten voraus. Diese Gruppe der „wenigen“ in der Urzeit war nur eine Abschattung der großen Rettungsgemeinschaft in der Endzeit. In dieser Erfüllung standen die Leser unseres Briefes. Sie wurden gerettet durch den Herrn Jesus Christus und durch ihr Bekenntnis zu ihm. Bei der Taufe hatten sie ihn grundlegend angerufen, waren eingestiegen in die Gemeinde derer, die seinen Namen lebenslang anrufen. Insofern rettete sie ihre Taufe.

Jede Elementenmagie oder Formelmagie liegt hier fern. Dagegen hat die Rede von der Rettung durch das Anrufen des Namens in der Taufe³¹ oder von der Rettung durch das Bekenntnis³² oder von der Rettung durch den Glauben, der in der Taufe manifest wird³³, im Neuen Testament eine gute Basis.³⁴

5. Ausblick

Bezeichnend ist eine Reaktion von Norbert Brox auf 1. Petr 3,21. Nach gründlicher Herausarbeitung der Textaussagen etwa im Sinne dieses Beitrages meinte er auf Seite 178, eine solche Aussage mute „relativ bedeutungsarm“ an, „das könne auch nicht alles gewesen sein, was der Schreiber des Briefes über die Taufe zu sagen gewußt habe (S.179). Zunächst ist unbestritten und selbstverständlich, daß es sich bei einem einzelnen Vers immer nur um eine Teilinterpretation der Taufe handeln kann. Aber davon abgesehen will unser Vers sicher Grundlegendes und Wegweisendes gesagt haben wie wenige Taufstellen im Neuen Testament. Das beweisen Stil und Inhalt. Das Urteil „relativ bedeutungsarm“ ist sicher ein Fehlgriff.

Und Walter Bauer stellt dem Bekenntnis des Johannes, daß er nur mit Wasser taufe, die Gewißheit entgegen: „Der Täufer hat gewiß nicht geglaubt, nur mit Wasser zu taufen.“³⁵ So kann eine Auslegung, die von einem nach ihrer Meinung nach reichen Taufverständnis herkommt, an den Tauftexten eine gewisse Dürftigkeit empfinden, abgesehen von der relativen Unbetontheit des Taufthemas im Neuen Testament überhaupt. Sollte Taufe nicht mehr sein? Sollte sie nicht noch ein zweites, gar ein drittes Standbein haben, indem sie außer Durchgangsritus auch noch

Waschung und Tränkung ist?³⁶ Aus diesem Empfinden heraus verstößt man dann auch gegen die methodische Disziplin, sich vor allem an die expliziten Belege zu halten, und bezieht flugs alles Nasse im Neuen Testament auf die Taufe. Dabei addiert und addiert man und gelangt in der Tat zu einer nicht geringen Taufherrlichkeit, die sich z. B. im Taufdokument von Lima (1982) in etwa fünfzig Taufbestimmungen niederschlägt. Es entsteht das Bild einer kirchlichen Handlung, von der einfach nicht zuviel gesagt werden kann. Darum haben auch alle Recht, denn sie ist eben alles und gibt alles. Nur, ob die Taufe auf diese Weise wirklich gewinnt? Ob sie so nicht ihr Gesicht, ihr Proprium verliert? Ob nicht dadurch ein Vakuum im geistlichen Leben der Gemeinde entsteht, weil sie ihre sehr präzise Funktion nicht erfüllen kann?

Wenn eine exegetische Überzeugung gar zu selbstverständlich geworden ist, wird es höchste Zeit, sie neu auf die Tagesordnung zu setzen. Eben dies gilt für viel Eingeschliffenes in der Taufexegese.

Aber werfen wir diesbezüglich noch einen Blick auf die Diskussion im baptistischen Werk in Deutschland. Als im Jahre 1837 bzw. 1843 die baptistischen Väter den Behörden auf die Schnelle ein Glaubensbekenntnis vorlegen mußten, taten sie notgedrungen das, was man auch heute tun würde. Sie lehnten sich weitgehend an vorhandene Konzeptionen an, Oncken in Hamburg an die calvinistische, Lehmann in Berlin an die lutherische. Als sie zu ihrem Entsetzen die beträchtlichen Differenzen gerade im Taufartikel bemerkten, kamen sie zusammen und taten wiederum, was man auch heute tun würde: Sie suchten einen Kompromiß. Lehmanns Sohn, der erste Historiker des deutschen Baptismus, schildert: „Durch brünstiges Gebet gelang es endlich, Ausdrücke zu finden, in denen beide Richtungen ihren Sinn finden konnten...“ Im gemeinsamen Glaubensbekenntnis von 1847 sprach man nun mit einer Stimme, aber jeder dachte sich sein Teil. Das mag für den Augenblick weise gewesen sein, aber dieser Kompromißtext wurde 25mal neu aufgelegt und herrschte bald hundert Jahre. Mußte das sein? Die sichtbar gewordene Verlegenheit und die Aufgabe, wenigstens nachträglich gemein-

sam zum Neuen Testament zurückzugehen und vielleicht einen eigenen Beitrag zu finden, statt sich ein Mixtum aus Luthertum und Calvinismus zurechtzumachen, wurde nicht weiter verfolgt. Kein Wunder, daß das nur verdeckte Problem in den siebziger Jahren unseres Jahrhunderts wieder voll aufbrach.³⁷

Wir sollten es nicht zu erledigen suchen durch Zudecken oder Vergessen, sondern durch ruhige, gemeinsame Arbeit an der Bibel.

Anmerkungen

- 1) G. Beasley-Murray, Artikel Taufe, in: TBLNT, S. 1205.
- 2) Ders., Die christliche Taufe, Kassel 1968, S. 140.
- 3) Joh. Behm, Artikel *bapto* in: ThWNT I, S. 538,9ff
- 4) R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen⁹ 1968, S. 41f
- 5) L. Goppelt, Theologie des Neuen Testaments, Teil 2, Göttingen 1976, S. 33f
- 6) Lk 3,3; Joh 3,26; Mt 3,13; Mk 1,5; vgl. K. H. Rengstorf, Artikel *Jordanes*, in: ThWNT VI, S. 615,15f.
- 7) M. Görk, Artikel *Jarden*, in: ThWAT III,901; K. H. Rengstorf, aao, S.611f. Nach S.612,18ff kein Bezug auf Reinigungsriten.
- 8) J. Jeremias, Artikel *Moyses*, in: ThWNT IV 866,5ff; vgl. W. Michaelis, Artikel *prophetes*, in: ThWNT VI 827 u. 839.
- 9) M. Görk, aao. (Anm. 7), S. 905.
- 10) Ps 29,3; 32,6; 46,4; 66,6; 65,8; 69,2-3; 74,13; 77,17-20; 78,13,53; 89,10; 93,3-4; 106,7-10; 114,3,5; 136,13-15.
- 11) Jes 8,7; 17,12-13; 43,2,16f; 50,2; 51,10-11; 63,12-13.
- 12) Auch im Neuen Testament gibt es einen Zusammenhang zwischen Taufe und Anfechtung, gewissermaßen Gotteserfahrung „im Angesicht meiner Feinde“ (Ps 23,5). Ausführlich dazu W. Popkes, Adressaten, Situation und Form des Jakobusbriefes (SBS 125/126), Stuttgart 1986, S.136-146.
- 13) Jes 35,8f; 43,19; 49,11; 57,14; 62,10.
- 14) Der Ausdruck im Neuen Testament nur verbal: „taufen mit Geist (und Feuer)“, insgesamt siebenmal. Hier im Sinne von 1. Kor 12,13 verwendet, also soteriologisch = christliche Grunderfahrung, nicht im charismatischen Sinn wie offenbar Apg 1,5-8 und 11,16 = Empfang von Zeugendynamik. Beide Verwendungen haben ihre alttestamentliche Anknüpfung. Die vier Evangelienstellen über das Täuferwort lassen noch alles offen bzw. fassen den ganzen Komplex der endzeitlichen Geistwirkung zusammen.
- 15) Angefragt sind damit repräsentative Sätze wie: „Denn im Namen Gottes getauft werden ist nicht von Menschen, sondern von Gott selbst getauft werden. Darum ob es gleich durch des Menschen Hand geschieht, so ist es doch wahrhaftig Gottes Werk“ (M. Luther, Großer Katechismus). Oder aus dem zweiten Vaticanum: Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten, so daß, wenn immer einer tauft, Christus selber tauft.“ (Konstitution über die heilige Liturgie 7) In der exegetischen Literatur unserer Tage wird die Passivform von *baptizo* immer wieder als Passivum *divinum* genommen und für diese Sicht vereinnahmt.
- 16) Mt 3,11; Mk 1,8; Lk 3,16; Joh 1,33; Apg 1,5; 11,16.
- 17) Buchtitel von G. Dellling: Die Zeugnung des Heils in der Taufe, Berlin 1961
- 18) Die Erfahrung des „Gott selbst“ nach Hes 34,11.15.23, der sich unter Ablösung des Klerus und ohne Mittler (Gal 3,20) seiner Herde annimmt, gehört wesentlich zum Selbstverständnis der Urchristenheit, konkret in der Geisterfahrung. „Heut schließt er wieder auf die Tür zum schönen Paradies, der Klerus (!) steht nicht mehr dafür, Gott sei Lob, Ehr und Preis!“ Diese Antithetik zwischen dem Hirten und den Hirten prägt auch die Hirtenrede in Joh 10. Jesus ist in einem ausschließenden Sinn Hirt und Tür. Sein Amt duldet keine Einschränkung und Zwischenschaltung. Niemand muß ihn vertreten, vergegenwärtigen, vermit-

eln. Er ist im Heiligen Geist nun selber da. Höchstens wir sind noch nicht ganz da.

- 19) Christian Wolff, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, 2. Teil (ThHNT 7/II), Berlin 1982 S.39.
- 20) Eine Ausgabe von 1971 kehrt diesen Gedanken noch stärker heraus, indem sie einen eigenen Satz bildet: „Das Wasser trug sie und rettete sie.“
- 21) So L. Goppelt, Artikel *hydor*, in ThWNT VIII, S. 254,2f. Noah wurde durch die „(Gerichts-)Wasser der Sintflut hindurch . . . gerettet.“ Er verweist auf 1. Kor 10,1 als Parallele: „Sie gingen alle durch das Meer hindurch“ (dort Anm. 34). Die Kommentare teilen sich in beide Positionen.
- 22) So richtig N. Brox, Der erste Petrusbrief (EKK XXI), Leipzig² 1986, S. 178.
- 23) „Gessinnung des Fleisches“ (Röm 8,6f), „Befleckung des Fleisches“ (2. Kor 7,1), „Begerden des Fleisches“ (Gal 5,16; Eph 2,3; 2. Petr 2,18; 1. Joh 2,16), „Werke des Fleisches“ (Gal 5,19), „Wille des Fleisches“ (Eph 2,3), „Befriedigung des Fleisches“ (Kol 2,23).
- 24) U. Wilckens, Der Brief an die Römer (EKK VI/2), Neukirchen 1980, S. 58.
- 25) Was die Bibelübersetzungen anbetrifft, z. B. die Revidierte Lutherbibel von 1984, Zürcher Bibel, Menge, Wilckens, auch die Revision der Elberfelder Bibel von 1987.
- 26) H. Greeven, Artikel *epetroma*, in: ThWNT II, S. 686f.
- 27) So auch Goppelt, Der erste Petrusbrief (KEK XII/1), Göttingen 1979, S. 258: Der Genetiv „des guten Gewissens“ könne nur ein Genetiv objektivus, nicht subjektivus sein. Bemerkenswert und Ansatzpunkt für eine Überprüfung ist die Begründung: „denn das gute Gewissen . . . wird nach einhelliger Auffassung der ntl. Schriften nicht durch Bekehrung, sondern durch die Taufe vermittelt.“
- 28) Goppelt, aao. S. 259. Auch er selbst folgt diesem Weg. Anders N. Brox, aao. (Anm. 22), S. 178: Niemand könne mit diesem Verständnis „recht glücklich“ sein, während die Übersetzung im Sinne einer verpflichtenden Zusage „recht gut begründet werden kann“. „Das dürfte hier die bessere Interpretation sein.“ Das EWNT entscheidet sich ähnlich für „Versprechen“ (W. Schenk in Band II, Sp 53f). Von Interesse dürfte auch sein, daß Beasley-Murray übersetzt: „sondern ein an Gott gerichtetes Gelübde“, aao. (Anm. 2), S. 343.
- 29) Vg. als Sachparallele 5. Mose 26,18 nach der Guten Nachricht: „Und ihr habt vor ihm die feierliche Erklärung abgegeben, daß ihr sein Angebot annehmen, daß ihr sein Volk sein und all seine Gebote befolgen wollt. Ihr habt Ja dazu gesagt . . .“ – Die Bundes-Typologie ist zwar für die Taufe nirgendwo im Neuen Testament wortwörtlich angesprochen, liegt aber einer Gemeinde nahe, die im Alten Testament lebt und das Abendmahl als Bundesmahl feiert.
- 30) 1. Kor 10,2; Apg 19,3; 1. Kor 1,13. In Bezug auf Christus: Apg 2,38; 8,16; 19,5; Röm 6,3; Gal 3,27; Mt 28,19.
- 31) Apg 2,38-40,47 in Verbindung mit V 21 und 36.
- 32) Hier geht es um das synonyme „Versprechen“ an unserer Stelle und um Röm 10,9 als implizite Taufstelle.
- 33) Mk 16,16, vgl. Zusammenhänge wie Apg 16,30-33.
- 34) Verbindungslinien zur Taufe als Begräbnis (Röm 6,3-4; Kol 2,12) und als Einkleidung (Gal 3,27) kann in diesem Rahmen nicht nachgegangen werden.
- 35) W. Bauer, Das Johannesevangelium (HNT 6),³ 1933, S. 54, zitiert nach M. Barth, Die Taufe – ein Sakrament? Ein exegetischer Beitrag zum Gespräch über die kirchliche Taufe, Zollikon – Zürich 1951, S. 387.
- 36) Es ist nicht auszuschließen, daß ein nicht ursprünglicher Gedanke sich später mit der Taufe verbinden konnte. Man denke nur an Apg 22,16 (eine freilich singuläre Stelle, die überdies sorgfältig untersucht werden müßte). Trotzdem ziehe ich hier meine These etwas rücksichtslos durch gegen den üblichen Hang zur Synthese aller möglichen Aspekte, der die Taufe zum unwirklichen Monstrum macht und das Gefälle aus der Diskussion nimmt.
- 37) Das führte z. B. dazu, daß die „Rechenschaft vom Glauben“ im Bund der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden in der DDR einen anderen Taufartikel formulierte als in den Bänden der BRD, der Schweiz und in Österreich. Aber das Problem liegt nicht so einfach. Beide Positionen haben sicher ihre Basis in allen vier Bänden.

Adolf Pohl

Ernst-Thälmann-Str. 26

DDR-1276 Buckow (Märk. Schweiz)

Säkularisierung und missionarischer Gemeindeaufbau

Referat zum Tag der Heimatmission am Theologischen Seminar in Hamburg-Horn am 21.11.1988

Übersicht

1. Säkularisierung konkret
2. Geistesgeschichtlicher Hintergrund
3. Biblischer Hintergrund
4. Säkularisierung und freikirchliche Gemeindebildung
5. Säkularisierung und missionarischer Gemeindeaufbau heute

1. Säkularisierung konkret

Einige Schlagzeilen aus den letzten Wochen zeigen, wie massiv der Prozeß der Säkularisierung inzwischen in das Leben von Gemeinden und Kirchen eingegriffen hat:

– „Statt Hostien Bier und Frikadellen – Zweckentfremdung ist für viele holländische Gemeinden der einzige Weg zur Rettung leerstehender Kirchen“ (Schlagzeile aus der Süddeutschen Zeitung vom 7. Mai 1988). Da ist die Rede von Kirchen, die in Warenhäuser umgewandelt worden sind, in denen Appartements gebaut wurden, die zu Diskotheken und Restaurants umgestaltet werden, die zu Kunstzentren, psychiatrischen Kliniken oder zu Kindergärten umfunktioniert werden; Kirchen, in denen Moslems beten, und andere, in denen man Fußball oder Tennis spielen kann.

– „Vermietung und Verkauf von Kirchen nicht ausgeschlossen“ (Evangelischer Pressedienst vom 1.11.1988). In dem Bericht über die „Zukunft der Frankfurter Kirche“ wird unter anderem aufgelistet, daß die Zahl der evangelischen Christen in Frankfurt sich von 1960 bis 1985 von 414.000 auf 218.000 fast halbiert hat und voraussichtlich im Jahr 2.000 nur noch rund 150.000 betragen wird.

– „Strukturbedingungen der Kirche auf längere Sicht“ (Studie der Evangelischen Kirche in Deutschland vom Juni 1986). In dieser Studie werden eine Fülle von Daten zur wei-

teren Entwicklung der Evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland zusammengetragen. Die wichtigsten Stichworte für die erwartete zukünftige Entwicklung lauten: Schrumpfung, Verdünnung, Alterung. Gemäß der vorsichtigen Prognose des Modells C wird die Zahl der evangelischen Kirchenmitglieder von 1970 28,5 Mio. auf 1985 25,1 Mio. bis zum Jahre 2030 auf 14,1 Mio. zurückgehen. Gravierender noch ist aber, daß der prozentuale Anteil der evangelischen Christen von heute ca. 45 % auf bis zum Jahre 2030 34,4 % zurückgehen wird.

Es ist unverkennbar und für jeden, der mit offenen Augen die Entwicklungen in Kirche und Welt wahrnimmt, nachvollziehbar: Deutschland ist Missionsland und wird es mehr und mehr. Der Säkularisierungsprozeß geht in unseren Tagen in ungeheurem Tempo weiter und er beeinflußt und beeinträchtigt auch unsere Gemeinden. Unser Gemeindebund ist zwar in den letzten 15 Jahren (sehr schwach) gewachsen, dieses Wachstum betrifft jedoch nicht die Großstadtgemeinden. Wenn unser Bund von 1972 bis 1987 um etwa 1.000 Mitglieder insgesamt gewachsen ist, so ist die Entwicklung in den Großstädten aber genau in die entgegengesetzte Richtung verlaufen: Die Gemeinden in Großstädten sind von 1972 – 1987 um fast 2.000 Mitglieder geschrumpft; allein im Hamburger Raum betrug die Schrumpfung 650 Mitglieder.

Wir sind mitbetroffen. Säkularisierung ist ein Prozeß, der in manchen Gemeinden bereits an die Substanz geht. Deshalb müssen auch wir als freikirchliche Gemeinden uns mit dieser Entwicklung auseinandersetzen, nach den geistesgeschichtlichen und biblischen Hintergründen fragen und Antworten auf die mit der Säkularisierung verbundenen Herausforderungen und Anfragen an uns suchen.

2. Geistesgeschichtlicher Hintergrund

In der kirchengeschichtlichen Rückschau können wir mindestens drei verschiedene Stufen der Säkularisierung erkennen.

(1) Reformationszeit

Die Reformation führt neben der Wiederentdeckung biblischer Wahrheiten und der Be-

freierung von „Papismus“ und „Klerikalismus“ zum Ende der Geschlossenheit des religiösen und zugleich weltlichen Gemeinwesens. Staat und evangelische Kirche, das freie Bürgertum in den Reichsstädten und Wirtschaft und Handel (besonders im Calvinismus) entwickeln sich zu eigenständigen gesellschaftlichen Ordnungen. Vor allem im Westen und Norden Mitteleuropas und besonders stark in den jeweiligen Städten entsteht eine eigene protestantische Kultur.

(2) Aufklärung

In der Zeit der Aufklärung und der nachfolgenden napoleonischen Kriege kommt die äußere staatliche Säkularisierung zu einem vorläufigen Höhepunkt. Als Beispiele seien hier nur die Einführung der Zivilehe, die Möglichkeit zur Ehescheidung und die seit dieser Zeit eingerichtete staatliche Schulaufsicht genannt. Im Reichsdeputationshauptschluß von 1806 werden Kirchengüter und überhaupt große Teile des Kircheneigentums von staatlicher Seite beschlagnahmt. Vor allem aber wird in der Zeit der Aufklärung der Ruf laut nach Befreiung von empfundener kirchlicher Bevormundung des Denkens und der Wissenschaften: Freiheit von Forschung und Lehre! So bedeutet die Aufklärung auch das Ende des Verständnisses der Theologie als der Mutter der Wissenschaften.

(3) Industrialisierung

Im 19. und 20. Jahrhundert schließlich, in der Zeit der immer mehr zunehmenden Industrialisierung, Verstädterung und Entwicklung zu einer offenen Gesellschaft wird Religion mehr und mehr zu einer reinen Privatsache. Jeder kann jetzt nach seiner Fassung selig werden. Das gesamte Leben, im öffentlichen wie auch im privaten Bereich, wird nun mehr und mehr von jeder Art von christlich-kirchlicher Grundlage abgelöst. Auf diesem Hintergrund stellte der Missionswissenschaftler Professor Werner Gensichen kürzlich fest, daß die Säkularisation im modernen Lebensbewußtsein der Deutschen inzwischen soweit vorangeschritten sei, daß sie nicht mehr gegen Gott sich stellen, in negativer kämpferischer Haltung, sondern vielmehr in ihrem Bewußtsein, eine „Nullbestimmung ohne Gott“ (Arnold Loen) vorhanden sei. Gott spielt für viele Menschen

einfach keine Rolle mehr, weder negativ noch positiv.

Muß man in der Säkularisierung also eine negative Entwicklung der Entkirchlichung und Entchristlichung unserer Zeit sehen, eine Bedrohung des Glaubens an den lebendigen Gott?

Nach 1945 hat sich vor allem Friedrich Gogarten um ein differenziertes Verständnis des Prozesses der Säkularisierung bemüht. Für ihn ist die rechtverstandene Säkularisierung auch Frucht des Evangeliums, setzt gerade der christliche Glaube den Menschen frei von Bevormundungen, Mächten und Gesetzen dieser Welt, die ihn knechten wollen. Gogarten unterscheidet allerdings:

- *Säkularisierung bzw. Säkularisation* als vom Glauben her positiv zu sehende Entideologisierung der Welt, Entdämonisierung der Schöpfung, Befreiung der Welt zur wahren Weltlichkeit, der Schöpfung zum wahren Gegenübersein zu Gott, und
- *Säkularismus* als vom Glauben her negativ zu sehende Entwicklung zu einer neuen nunmehr nicht christlichen Ideologie in der das „wagende Nichtwissen von der Welt nicht ausgehalten ist, sondern in dem man meint, das ganze von Welt verwirklichen zu können“ (Gogarten).

3. Biblischer Hintergrund

Säkularisierung erscheint also als ein durchaus ambivalenter Prozeß, der Chancen und zugleich Gefahren für den Glauben, für die Gemeinde beinhaltet. Der biblische Hintergrund uneres Themas bestätigt und vertieft diese inhaltliche Spannung der Säkularisierung in eindrucklicher Weise. Dabei wird in der Bibel natürlich nicht von Säkularisierung gesprochen, sehr wohl aber von der Welt, die Gott als eigenständiger Bereich gegenüber steht.

Vier biblische Leitlinien lassen sich in unserem Zusammenhang formulieren:

(1) Die Welt ist von Gott geschaffen

Anders als in den Mythen z. B. der kanaänischen Völker ist die Welt nach dem biblischen Zeugnis ausschließlich Schöpfung; ihr kommt keinerlei göttliche Qualität zu; sie ist endlich, begrenzt und als Schöpfung deutlich abgesetzt vom Schöpfer, ganz und gar Welt.

Besonders in der Auseinandersetzung mit dem babylonischen Götzenkult bekennt Israel seinen Gott als den Schöpfer, als den seiner Schöpfung ganz gegenüberstehenden Herrn (Genesis 1–2; Jesaja 40,28).

(2) Die Welt steht unter dem Gesetz der Sünde und des Todes

In der Abtrennung von Gott, in dem vergeblichen Verlangen, Leben aus sich selbst heraus, ohne Bezug zu Gott, verwirklichen zu wollen, stellt sich die Welt selbst unter das Gericht, unter das Gesetz von Sünde von Tod, verleugnet sie das Leben. Auf diesem Hintergrund entstehen eine Fülle von inhaltlichen Aussagen über die Gottfeindlichkeit und Gottlosigkeit der Welt (Genesis 2; Römer 3,19; 1.Johannes 5,19).

(3) Die Welt ist Ort der Offenbarung des Heils Gottes

Durch sein Heilshandeln in Christus setzt sich Gott erneut der Welt als liebendes Gegenüber, überwindet in Jesu Tod und Auferstehung Sünde, Teufel und Tod und befreit die Welt aus ihrem Verlorengehenmüssen. Nun lebt die Welt „zwischen den Zeiten“, der bereits geschehenen Christusoffenbarung in Kreuz und Auferstehung und der kommenden Christusoffenbarung in Wiederkunft und Gericht. So ist die Welt durch das Heilshandeln Gottes zugleich auch aus mythologischem Kreislaufdenken zu wahrer für die Zukunft Gottes offener Geschichtlichkeit befreit (Jesaja 52,10; Johannes 3,16; Offenbarung 11,10).

(4) Die Welt ist Ort der Sendung der Gemeinde Jesu

Durch Gottes Schöpferhandeln und sein Erlösungswerk ist die Welt trotz ihrer Schuld neu als Gegenüber Gottes positiv qualifiziert. Sie soll nun vom Heil Gottes in Christus durch die Sendung der Gemeinde erfahren. Diese Sendung führt die Gemeinde mit hinein in die Welt, bewahrt sie aber zugleich vor dem Gesetz der Sünde und des Todes, von der Verfallenheit an sich selbst. Die Gemeinde Jesu ist *in* der Welt, aber nicht *von* der Welt (Johannes 17,15–18). Jesus, der auferstandene Herr, hat nun die Rahmenbedingungen beschrieben, unter denen die Sen-

dung der Gemeinde Jesu zu geschehen hat: Auf die Frage nach der Realität des Reiches Gottes, der Verwirklichung der Gottesherrschaft, antwortet er mit dem Hinweis auf die sichtbare Präsenz der Gemeinde und seine Beauftragung zum Zeugendienst in der Welt. Seither gilt: Jesus – Gemeinde – Welt; so verwirklicht Jesus zeichenhaft durch seine Gemeinde sein Reich mitten in der Welt (Apostelgeschichte 1,6–8).

4. Säkularisierung und freikirchliche Gemeindebildung

Für Freikirchen ist das Gegenüber von Gemeinde und Welt, die durch das Evangelium ermöglichte echte Weltlichkeit der Welt, geradezu eine Grundvoraussetzung ihres Selbstverständnisses und Dienstes. Weil eben nach freikirchlichem Verständnis Staat und Kirche keine untrennbare Einheit bilden, deshalb ist Evangelisation lebensnotwendig, deshalb sammeln wir Gemeinde als Gemeinde der Gläubigen. In Deutschland haben sich konsequent gerade im 19. Jahrhundert, in der Zeit der neuauflebenden Säkularisierung, Freikirchen entwickelt. Dabei hat oft gerade der säkulare Staat freikirchliche Gemeinden vor Angriffen und Anfeindungen von landeskirchlicher Seite geschützt. Das Verständnis einer Gott gegenüberstehenden, unerlösten Welt setzte in unseren Gemeinden Motivation zu Evangelisation und Diakonie überhaupt erst frei.

Im 19. Jahrhundert begriffen viele freikirchliche Gemeinden die Säkularisierung als eine Chance zur Gemeindebildung im Gegensatz zum nachwirkenden Corpus-Christianum-Denken der Landeskirchen. Im 20. Jahrhundert, in unserer Zeit heute, scheinen wir uns dagegen schwer zu tun, die Säkularisierung als Chance zur Mission und zur Gemeindebildung zu sehen und anzunehmen.

Wir tun uns schwer und stehen in Gefahr, die Sendung der Gemeinde Jesu in die Welt aufzugeben

- indem wir einerseits Evangelisation mißverstehen als vergebliche Bemühung um Rückeroberung kirchlichen Einflusses, um zumindest Anteilhabe an kirchlicher Macht;
- indem wir andererseits vor der Gottlosigkeit der Welt resignieren und uns zurückzie-

hen auf ein rein introvertiertes Gemeindeleben;

– indem wir schließlich mitunter vor der Gottlosigkeit der Welt wie auch vor der Anstößigkeit der Gemeinde resignieren und uns dann ganz und gar zurückziehen nur noch auf unser eigenes frommes Seelenheil.

Ist es nicht seltsam? Rein rational haben wir für unsere Zeit ein ausgezeichnetes biblisch fundiertes Konzept: Freiwillige Entscheidung des einzelnen, Glaubensstufe, Unabhängigkeit vom Staat, allgemeines Priestertum, Eigenständigkeit der Gemeinde.

Müßten die Menschen nicht in großer Zahl auf unsere Gemeinden aufmerksam werden? Müßten nicht unsere so geprägten Gemeinden ganz besonders anziehend für Außenstehende sein? Und doch bleiben in Wahrheit viele Menschen unseren Gemeinden fern, auch viele Christen, erweckte Jünger Jesu. Warum tun wir uns so schwer, besonders in den Großstädten? Warum leiden wir ganz ähnlich wie die großen Kirchen an Auszehrung, Schrumpfung und den negativen Auswirkungen der Säkularisierung? Womit hängt das zusammen? Und wie können wir besser die geistlichen Chancen unserer Zeit nutzen?

5. Säkularisierung und missionarischer Gemeindeaufbau heute

Unsere Gemeinden heute leben in einer mehr und mehr säkularisierten Welt. Darauf müssen wir uns einstellen. Darin wollen wir bei aller Problematik und Ambivalenz des Säkularisierungsprozesses Gottes Chancen und Möglichkeiten heute zu erkennen suchen. Hier sollen im folgenden einige Herausforderungen und Konsequenzen genannt werden, die beispielhaft für eine ganze Reihe von weiterführenden Gedanken stehen können.

(1) Christozentrische biblisch fundierte Theologie

Die Säkularisierung unserer Zeit fordert uns heraus zu einer *eindeutigeren Theologie*. Viele Menschen erleben heute eine Toleranz, die in Wahrheit eine Beliebigkeit des Denkens und Gleichgültigkeit Glaubens- und Lebensfra-

gen gegenüber bedeutet. Von diesem Hintergrund her fragen heute viele Menschen wieder nach klarem und eindeutigem Profil. Deshalb bedeutet die Säkularisierung eine Herausforderung an unsere Gemeinden zu einer, ohne Fanatismus gelebten, klaren christozentrischen und biblisch fundierten Identität, zu einer Gemeinde, die nicht von ihrem Selbstverständnis her Plattform für alle möglichen Anschauungen sein will, sondern die den Mut hat zu deutlichen Positionen. Dies beweisen in besonderer Weise die zahlreichen Studien der Gemeindegrowthbewegungen in verschiedenen Ländern: Gemeinden, die wachsen, sind Gemeinden mit eindeutigem Profil!

(2) Anbetung Gottes als Kennzeichen der Gemeinde

Industrialisierung und Technisierung haben zu einer Überbetonung von Rationalität, Nüchternheit und Zweckbestimmung des Lebens geführt. Viele Menschen in unserer Zeit sehnen sich deshalb nach neuen geistlichen spirituellen Erfahrungen. Sie suchen nach Sinn und Tiefe in einer Vielzahl von religiösen und esoterischen Angeboten auf dem großen Markt der Möglichkeiten. Als Gemeinde Jesu nutzen wir die Chancen der Säkularisierung, wenn wir um Gottes und der vielen suchenden Menschen willen *Anbetung, das Hören auf Gott, geistliche Erfahrungen wieder neu zum Kennzeichen unserer Gemeinde werden lassen*. Die Sehnsucht nach geistlichem Erleben dürfte auch ein Hintergrund sein für die Offenheit vieler Menschen in unserer Zeit, gerade für charismatische Bewegungen und Gemeinschaften.

(3) Beteiligung des einzelnen am Gemeindeleben

Heute leiden Menschen in besonderer Weise unter den Problemen der Vermassung, unter dem Gefühl der Ohnmacht und Winzigkeit, angesichts ins Gewaltige übersteigter Probleme und ungeheurer komplexer Systeme und Zusammenhänge. Deshalb entwickelt sich eine neue Sehnsucht nach überschaubaren Strukturen, nach der Möglichkeit der Beteiligung an Entscheidungs- und Gestaltungsprozessen in menschlichen Gemeinschaften. Wir haben hier eine neue Chance: den einzelnen in der Gemeinde und seinen Glau-

ben ernst zu nehmen und ihm Möglichkeiten der Identifikation und der inneren und äußeren Beteiligung an Gemeindeleben und Gottesdienst zu geben. Dies ist eine Herausforderung besonders an das Dienstverständnis von Pastoren und Theologischen Mitarbeiterinnen in der Weise, daß sie ihren *Dienst nicht vor allem für andere, sondern mit anderen* tun wollen und so anderen Christen an ihrer Seite Freiraum für deren Dienste ermöglichen wollen. Dazu gehört allerdings auch eine geistliche und fachliche Zurüstung, um unsere Schwestern und Brüder zu solchem Dienst auch zu befähigen. Eines der Hauptergebnisse der qualitativen Gemeindediagnosen der Heimatmission unseres Bundes in den vergangenen Jahren war gerade dies: daß viele Mitarbeiter immer noch als Gehilfen des Pastors verstanden werden und nicht umgekehrt, der Pastor sich als Helfer und Wegbereiter für den Dienst seiner ihm anvertrauten Mitarbeiter versteht.

(4) Gemeinschaft in überschaubaren Gruppen

Säkularisierung erfahren Menschen unter anderem auch als Anonymität, als Vereinsamung und Distanz zu anderen. In den großen Städten unseres Landes begegnen wir täglich Tausenden von Menschen, ohne einem wirklich zu begegnen. Viele Menschen haben deshalb eine große Sehnsucht und zugleich Angst und Unsicherheit in bezug auf persönliche Nähe. Unsere Gemeinden sind deshalb herausgefordert, Außenstehenden und den eigenen Gemeindemitgliedern *Möglichkeiten zu geben, Gemeinschaft in überschaubaren Gruppen zu erleben*, in Zellgruppen, Hauskreisen, GBS-Gruppen usw. Eine der Hauptaufgaben für die Diakonie der Zukunft wird wahrscheinlich in der Heilung von Beziehungsproblemen und überhaupt in der Hilfestellung zur Entwicklung von Beziehungsfähigkeit und echter Partnerschaft bestehen. In christlichen Kommunitäten und zahlreichen Hauskreisen und Hausgemeinschaften haben Christen begonnen, auf diese Herausforderung zu antworten.

(5) Raum für geistliche Vielfalt

Säkularisierung bedeutet zwar einerseits eine Gleichgültigkeit allen möglichen Glaubensinhalten und Lebensformen gegenüber, bewirkt andererseits aber auch eine mehr und

mehr zunehmende Uniformität des Lebens, eine Verarmung an Originalen. Vor allem durch die übermächtigen Medien wird das Leben einzelner und ganzer Familien immer gleichförmiger. Deshalb gibt es in unserer Gesellschaft eine neue Offenheit und zugleich Angst in bezug auf nationale, kulturelle und rassische Sonderprägungen. Wenn aber die Stadt der Zukunft multirassisch und multikulturell sein wird (Lothar Späth), dann wird dies auch für die Gemeinde der Zukunft gelten. Wir nutzen also dann die Chancen der Säkularisierung, wenn wir *auf der Basis einer eindeutigen christologischen Mitte eine möglichst große Vielfalt der Ausprägungen des Glaubens zulassen und fördern*. Die Missionsarbeit vieler Gemeinden in den großen Städten der amerikanischen Ostküste unter einer Vielzahl von nationalen Minderheiten ist dafür ein gutes Beispiel und macht Mut zu neuen Wegen und Erfahrungen auch in unserem Land.

(6) Begleitung beim Unterwegssein

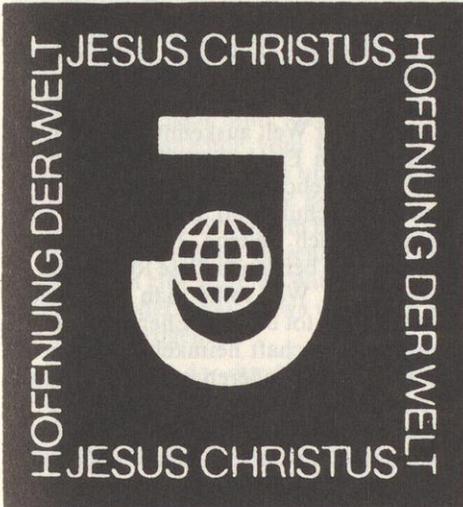
Säkularisierung ist auch ein Entfremdungsprozeß. In unserer Zeit wird dies erfahren durch eine unerhört hohe Mobilität, sowohl was Umzüge als auch was Dienst- und Privatreisen anbelangt. Mehr und mehr entwurzelte Menschen haben Sehnsucht nach Heimat und Geborgenheit. *Wie aber begleiten wir als Gemeinde Jesu die mobilen Menschen beim Unterwegssein?* Wäre hier nicht ein Bereich, in dem sehr viel mehr geistliche Phantasie und Liebe von uns entwickelt werden müßte (Reiseseegen, offene Kirchen, Angebote zur Besinnung, Gastfreundschaft in Gemeindehaus und Privatwohnungen, Angebote zu Ausflügen und für die Urlaubszeit)?

(7) Teilnahme an Leben und Leiden

Säkularisierung aber ist ein Entfremdungsprozeß auch insofern, als Leben oft nur noch indirekt (z. B. über die Medien) erfahren wird. Wirkliche direkte Lebensteilnahme besonders in Extem- und Krisensituationen (z. B. bei der Begleitung Sterbender) fasziniert und erschreckt zugleich. *Die Gemeinde nutzt hier die Chancen der Säkularisierung, die bereit ist, am Leben und auch am Leiden der Menschen wirklich teilzunehmen*. Die Gemeinden des Ostens und die Kirchen in China und in der Dritten Welt sind hier ein

Vorbild für unser Christuszeugnis und unseren Dienst. Das Leiden Gottes und das Leiden seiner Gemeinde an der Welt und mit der Welt ist heute weltweit immer noch die entscheidende Evangelisationskraft auch und gerade in unserer säkularisierten Welt.

Hans Guderian
Friedberger Str. 101
Postfach 12 62
6380 Bad Homburg v. d. H. 1



Signet der Heimatmission des Bundes Ev.-
Freikl. Gemeinden i.D. KdÖR

Das Stichwort: Säkularisation

Säkularisation (lat.), die vielfach auch als Säkularisierung und gelegentlich als Säkularismus bezeichnete Verweltlichung ursprünglich religiös, kirchlich, theologisch geprägter Bereiche, Sachverhalte und Begriffe. Der Ausdruck ist abgeleitet vom kirchenlateinischen »saeculum«, dieses meint theologisch die »Welt« (griech. »kosmos«) im Sinne des Neuen Testaments, nämlich als die durch den Sündenfall Adams zerrüttete Schöpfung Gottes, als die unerlöste Menschheit.

Aus: *Brockhaus Enzyklopädie in 20 Bänden*, 17. Auflage 1966, Bd 16, S. 365.
F. A. Brockhaus Wiesbaden.

Wiederheirat Geschiedener in der Gemeinde Jesu

– Unmaßgebliche Erwägungen eines theologischen Laien –

In der Diskussion meines Referates auf der Theologischen Woche 1988 in Volmarstein (siehe Theologisches Gespräch 2/88) bin ich dieser Frage ausgewichen und habe keine grundsätzliche Antwort geben können. Nur mein persönliches Zeugnis war mir möglich, daß für mich und meine eigene Ehe eine Scheidung und demzufolge eine Wiederheirat nicht in Frage kommt. Das Scheidungsverbot vom Mt 19,6 gilt für mich absolut. Für den Fall sogenannter „unheilbarer Zerrüttung, die nach meinem Dafürhalten mit unserer christlichen Hoffnung nicht vereinbar ist und dem Glaubenden niemals „unheilbar“ sein kann, sehe ich als äußerste Lösung nur die Trennung von Tisch und Bett.

1. Starre Regeln contra großzügige Weite

Was aber an Verbindlichkeit für den einzelnen in Anspruch genommen werden kann, gilt das auch für alle anderen? Die Erfahrung fast jeder Gemeinde lehrt zusehends, daß mit einer einzigen starren Regel womöglich das Evangelium zu kurz kommen kann. Die seelsorgerliche Praxis in den Gemeinden ist demgemäß von Unbehagen geprägt. Am liebsten spricht man das Thema nicht an und mogelt sich mehr oder minder durch. Durch Wegsehen allein aber wird das Evangelium sicher nicht verkündigt. Wo endlich dennoch eine Stellungnahme der Gemeinde unvermeidlich wird, wirkt diese angestrengt hilflos. Auf der einen Seite stehen diejenigen, die mit einem großzügigen „Man kann doch nicht so sein!“ die weltliche Scheidungs- und Wiederheiratspraxis ungefiltert in die Gemeinde einlassen und sich mit allzu schnellem Reden von Barmherzigkeit aus der Affäre ziehen. Man kann aber die vom Evangelium an unser Eheverständnis gestellten Fragen nicht mit dem Hinweis auf eine nun einmal gewandelte Zeit von sich abweisen. Vielmehr geht es doch um die Frage, was die

biblische Rede von der Ehe in eben dieser gewandelten Zeit neu zu sagen hat.

Die anderen graben sich mit einem absoluten Wiederheiratsverbot ein. Ein Gesetz wird aufgerichtet und mit aller Strenge vollzogen. Daß der Mensch nicht scheiden darf, was Gott zusammengefügt hat, wird aus einem seelsorgerlichen Gebot zu einer Rechtsnorm umgewidmet, bei deren Vollzug es keine Gnade gibt. So besteht die Gefahr, daß man statt des Brotes des Evangeliums die Steine eines Gesetzes austeilte. Was soll man aber tun, wenn ein Ehemann von seiner Frau verlassen wird und mit unmündigen Kindern zurückbleibt, wenn zudem keine Großeltern da sind, die aushelfen können? Was soll man tun, wenn einer aus der Ehe ausbricht und der oder die Zurückgebliebene an der hereingebrochenen Zwangseinsamkeit zu zerbrechen droht? Es gibt heute in psychiatrischen Kliniken einen neuen Krankentyp: den von seiner Frau verlassenen Mann in den besten Jahren, der nicht wieder auf die Beine kommen kann. Genügt es, daß die verlassene Frau nach ihrer Heimkehr von der Arbeit abends in der leeren Wohnung einen Hund oder Kanarienvogel antrifft? Reicht der regelmäßige Besuch der Gemeindeveranstaltungen aus, um die Einsamkeit erträglich zu machen? Gründliches Nachdenken ist gefragt. Es ist an der Zeit, daß wir über dem Tragen und Mitleiden bei Einzelfällen in den Gemeinden, wieder zu einer vom Evangelium, dem Gehorsam gegenüber dem Wort und dem Geiste der Liebe getragenen einmütigen Praxis in dieser Grundsatzfrage kommen. An der Antwort der Gemeinde auf diese Frage wird sich ihre Zukunft mitentscheiden. Mit haltloser Barmherzigkeitspredigt wie mit gesetzlicher Härte kommen wir nicht mehr lange aus.

2. Zur Weisung Jesu, insbesondere zu Mt 19,9

Auszugehen ist dabei von den Worten Jesu (Mt 19,3–12; Mk 10,1–12). Wir haben keinen Grund, am Scheidungsverbot – und es ist meines Erachtens wirklich ein Verbot – Jesu zu zweifeln. Es soll den Jüngern seine bewahrende Kraft im Gehorsam entfalten, wenn die Welt die Krise für unzumutbar hält. Es wird uns damit ein bitteres Leiden auferlegt

und der Fluchtweg aus der Ehe verschlossen. Aber eben hier wäre neu zu entdecken, daß Leiden, auch das Leiden an der Ehe (Luthers „Hauskreuz“) für den Glaubenden nicht sinnlos ist. Die Gefahr unserer Gemeindepraxis, die weltliche Übung schlicht zu übernehmen, ist wohl zutiefst in unserer Unfähigkeit begründet, dem Leiden als einem von Gott verliehenen Joch noch einen Sinn und Hoffnung abzugewinnen. Wem als Christ eine Ehescheidung als annehmbare, erträgliche Lösung erscheint, der muß sich fragen lassen, ob sich seine Hoffnung nicht auf einen Schönwetterglauben gründet.

Ehekonflikte sind – anders als man das heute überall behauptet – nicht tragische Krankheit, sondern zu verantwortende Schuld. Wer sich in der Welt auskennt, kommt nicht vorbei an dem Ergebnis, daß, in praktisch allen Fällen ehelichen Scheiterns, beide Ehegatten daran schuld sind. Gewiß gibt es ganz außergewöhnlich seltene Fälle tragischen Ehescheiterns, bei denen diese Regel nicht zu gelten scheint. Was sollte man bei Gericht tun, als der für tot erklärte Ehemann aus der Kriegsgefangenschaft heimkehrte und seine Frau mit einem anderen verheiratet fand? Wie stand es mit dem Ehemann, dessen Frau in der Nervenheilanstalt über Jahre verschwand und der um der Kinder willen eine andere ins Haus nahm und auch mit dieser Kinder hatte? Abgesehen aber von der Seltenheit solcher Fälle ist die Frage nach der Schuld auch hier nicht zu verdrängen. Das Verfangensein im Gesetz der Sünde und des Todes regiert auch da, wo wir mit buchhalterischem Zurechnen einzelner Verantwortlichkeit nicht weiterkommen.

Zerrüttung ist nicht dadurch zu behandeln, daß man die kranke Ehe totschießt. Zur Scheidung zu raten bei einer Ehe, an der sich beide Teile quälen, steht gegen Jesu Wort. Scheidung ist grundsätzlich keine Lösung auf die im Ehekonflikt sichtbar gewordene Schuld. Wir müssen von Vergebung reden, wo andere von Scheidung reden. Wiederheirat ist demnach grundsätzlich Ehebruch.

Aber es gibt die eine Ausnahme, an der sich neben 1. Kor 7,15 das Problem der Wiederheirat allein stellt: „Wer sich von seiner Frau scheidet, es sei denn wegen Ehebruchs, und heiratet eine andere, der bricht die Ehe“ (Mt 19,9). Was heißt denn aber, „es sei denn we-

gen Ehebruchs“? Um „porneia/Ehebruch“ zu definieren, bedarf es für den Laienverstand keiner großen Auslegungskünste. Damit ist die Abwendung eines Ehegatten vom anderen und die Aufnahme sexueller Beziehungen zu einem anderen Partner gemeint. Was Ehebruch bedeutet, hat man seit je gewußt: außereheliche Beziehungen, einschließlich sexueller Verbindung. Wenn nach Jesu Wort in Matthäus 19,9 für diesen Fall Ehescheidung und erneute Eheschließung ausnahmsweise gestattet sein soll, so steckt darin viel Erfahrung im Umgang mit Ehegatten, die von ehebrecherischen Partnern verlassen und in die Vereinsamung verstoßen worden sind. Es hat zu allen Zeiten dieses besondere Elend gegeben. Es beweist nur Jesu praktisch-barmherzigen Sinn, daß er an dieser Stelle eine Ausnahme vom Grundsatz der Unscheidbarkeit von Ehen und des Wiederheiratsverbotes macht. Die Beispiele in Gemeinde und Welt sind jedem bekannt. Unsere Erfahrung bestätigt diejenige des Herrn, daß es Lagen gibt, die eine Wiederheirat entschuldigen oder sogar – etwa wegen der Kinder – rechtfertigen.

Andererseits ist der durch diese Ausnahme gezogene Rahmen eng. Nicht jede angeblich zerrüttete Ehe rechtfertigt Scheidung und Wiederheirat. Nicht der Ehebrecher ist in seiner Wiederheirat gerechtfertigt und für die Gemeinde erträglich. Hier ist allein Seelsorge und Eheberatung als geistliche Hilfe möglich, nicht aber scheinbarmherziges, weil gegenüber der Gesamtgemeinde unbarmherziges Zudrücken der Augen. Ehescheidung wird in der Regel weiterhin Gegenstand notfalls auch von Gemeindezucht bleiben müssen.

Was nun aber die Ausnahme „es sei denn wegen Ehebruchs“ angeht, so wird mit Eifer darauf verwiesen, daß dieser Satz zwar bei Matthäus, aber nicht bei Markus stehe, mithin ein späterer Einschub der Gemeintheologie und nicht ureigens Jesuwort sei. Daraus wird dann der Schluß gezogen, daß auch der vom Ehebrecher verlassene Ehegatte nicht wieder heiraten dürfe, weil eigentlich nur das Scheidungs- und Wiederheiratsverbot, nicht aber die Ausnahme davon gelte. Eigenartig an dieser Argumentation ist nicht nur, daß sie oft anderen ein Joch aufbürdet, das man selbst nicht tragen könnte. Vielmehr

scheint hier ein theologischer Widerspruch vorzuliegen. Die Bibeltreuen halten sich plötzlich gläubig an die historisch-kritische Theologie und deren Quellenscheidungslehre. Danach soll alles, was nicht auch bei Markus und nur bei Matthäus steht, nicht echt sein. So geht man nur beim Scheidungsverbot von der „Echtheit“ der Bibelzeugnisse aus.

So unerschüttert die Gleichungen „Markus = echt“, Matthäus-(zusätze) = unecht“ sich geben, sind sie aber nicht. Warum soll, laienhaft gesprochen, Matthäus nicht mehr verstanden haben als Markus? Warum sollte das Verhältnis der Synoptiker zueinander eine Einbahnstraße sein? Warum sollen nicht unterschiedliche Hörer Unterschiedliches für sich aufgenommen und bewahrt haben? Jeder Beweistermin vor Gericht lehrt, daß das gleiche Ereignis, etwa ein Verkehrsunfall, sich vor vieler Zeugen Augen abgespielt haben kann, ohne daß alle doch exakt das gleiche gesehen haben. Predigten erfahren bis heute unterschiedliche Aufnahme in den Herzen und Köpfen der Hörer. Hat einer etwas nicht gehört, was dem anderen wichtig wurde – ist dann das Wichtige nicht gesagt worden? Laienerfahrung läßt jedenfalls eher den Schluß zu, daß der angebliche Einschub bei Matthäus eben dasjenige war, was seinen Hörern wichtig und behaltenswert gewesen ist. Als theologischer Laie habe ich keine Schwierigkeiten mit der Annahme, daß auch dieser Satz von Jesus stammt. Und auch wenn er es nicht täte – sollte die Gemeinde ihr Zeugnis nicht dennoch im Geiste Jesu abgelegt haben? Ist sie nicht etwa auf die Verheißung eingegangen, und hat sie nicht im Laufe von nun bald zwei Jahrtausenden erlebt, daß der Geist sie zu neuen Erkenntnissen leitet?

Insgesamt kann auch einem um Treue zum Gotteswort besorgten Bibelleser der Matthäustext in seinem vollen Umfang durchaus verständlich sein, zumal wenn er ihn mit der Gemeindefahrung vergleicht. Andererseits ist das Verhältnis von Regel und Ausnahme nicht auf den Kopf zu stellen. Regel ist die Unscheidbarkeit der Ehe und das Gebot zum Tragen des immer auch selbstverschuldeten Ehejochs – Ausnahme ist die Scheidbarkeit und Wiederheirat, wo dieses vom anderen Teil aufgenötigte Joch mörderisch würde.

Bis zu diesem Punkt aber wird man erst kommen müssen. Sicher meint Jesus nicht, daß bei Ehebruch beliebige Scheidbarkeit wünschenswert sei und beliebige Wiederheirat. Es ist besonders gründlich über die Grenzen der Ausnahmeklausel nachzudenken.

3. Wenn die Ehe scheitert

Auch hier können Glaubensgehorsam und praktische Erfahrung einander dienen. Um bis zur Ausnahme zu kommen, muß die Vorfrage der Ursache des Scheiterns der Ehe geklärt werden. Es gibt genug Ehebrüche, die von beiden Seiten verschuldet sind. Es gibt Eheuntaugliche, die sich unter ein Ehejoch begeben haben, das sie nicht tragen können, und die demgemäß bei der nächsten Ehe vermutlich erneut scheitern müßten. Mit gutem Grund hat der Herr im Anschluß an das Scheidungsproblem von den Eheuntauglichen gesprochen und darauf aufmerksam gemacht, daß es einer Berufung zur Ehe bedarf.

Wir leben in einer Zeit, in der die Zahl der sogenannten Scheidungswaisen erschreckend zunimmt. Man kann nur ahnen, wieviele junge Leute, die die Scheidung ihrer Eltern haben mitmachen müssen, bleibende Schäden, bis hin zur Eheuntauglichkeit, davongetragen haben. Zum Verzicht auf die Ehe – schon der ersten Ehe – zu raten, kann letztlich barmherziger sein, als den unbedingten Drang zu einer zum Scheitern verdammt Lebensform achselzuckend mitanzusehen. Wenn aber die Ehe gescheitert ist und sei es auch wegen Ehebruchs des anderen Teils, dann bedarf die Klärung der Berufung zur Zweitehe besonderer Gründlichkeit und vor allem viel Zeit. Eine Zeit von etwa drei Jahren des Alleinseins und der seelischen Aufarbeitung der Scheidung scheint in der Regel nötig zu sein, ehe die Frage der Wiederheirat überhaupt gestellt werden kann.

Das Scheitern will ausgelitten und zur Reife gebracht werden, ehe diese Erfahrung in eine neue Gemeinsamkeit fruchtbar eingebracht werden kann. Wer nicht allein sein kann, kann auch nicht zu zweien sein. Wer die harte Durststrecke nach der Scheidung nicht aushalten will und zur alsbaldigen Flucht in die Wiederheirat ansetzt, stellt der neuen Bindung schlechte Prognosen. Geduld ist

hier not, und das heißt: erdulden einer oft harten, aber wohl doch fast immer unausweichlichen und letztlich aufbauenden Einsamkeit. Man schickt keine Leute aus dem Krankenhaus direkt auf die Olympiakampfbahn und keine gescheiterten Ehegatten direkt in die Herausforderung einer neuen Ehe. So gesehen gibt es ein Joch gescheiterter Ehegatten, von dem sie auch Mt 19,9 nicht befreien will. Das Elend wird noch größer, wenn man an jene denkt, die in der Einsamkeit weiterleben müssen, sei es aus Notwendigkeit oder auch aus Einsicht.

4. Die Alleinstehenden

Damit stellt sich eine heute noch weitaus wichtigere Frage: Was tut die Gemeinde Jesu mit denen, die allein leben müssen oder auch wollen? Dazu gehören Witwen, Partner gescheiterter Ehen, Scheidungswaisen und auch solche, die „um des Himmelreiches willen“ zur Ehelosigkeit berufen sind. Unsere Hartherzigkeit besteht wohl zutiefst darin, daß entgegen Mt 19,12 Ehelosigkeit und Einspännigkeit heute ein Makel ist, den wir höchstens mit Mitleid bedenken oder sogar belächeln. Bis zur Reformation hatte man im Kloster eine eigene Versorgung und gesellschaftliche Einbindung zur Verfügung. Seit Luther wird das Kloster verdächtigt als ein Ort jener, denen irgendetwas zum Normalsein fehlt. Es gilt als ein Abstellplatz für Sonderlinge. Das hat man so lange im protestantischen Bereich ertragen können, als Großfamilien und stabile Lebensweise auch dem „Onkel“ und der „Tante“ im Hause einen Platz ließen. Man blieb in menschlichen Beziehungen eingebettet, auch wenn man nicht verheiratet war. Die Verwandtschaft ließ die „braven Junggesellen, Jungfern ohne Ehestellen“ (Wilhelm Busch) mitleben.

Heute hat sich die Lage gewandelt. Es gibt immer mehr Vereinzelte, die aus ihrer Einsamkeit nicht mehr ausbrechen können, denen auch die Teilnahme am normalen Gemeindeleben nicht genug Geselligkeit geben kann. Es fehlen Lebensformen sozial anerkannter und geachteter Ehelosigkeit. Wie soll ein so Vereinzelter Urlaub machen? Wohin soll er abends nach Hause kommen? Es ist höchste Zeit, daß die Gemeinde Jesu die Unverheirateten als Auftrag und nicht als Ge-

genstand billigen Mitleids erkennt.

Wer das Wiederheiratsverbot von Mt 19 heute behauptet, muß auch für die daran Leidenden sorgen, oder er ist ein Heuchler. Allerdings ist das Problem neu und verlangt Phantasie. Daran hat es der Gemeinde aber keineswegs immer gefehlt. Nach dem Kriege bauten wir Wohnheime, danach Kindergärten, parallel dazu Krankenhäuser, zuletzt Altenstätten. Warum sollten wir nicht das Experiment wagen und in einer Gemeinde ein Haus für die Einspännigen bauen? Es müßte eine Reihe von Kleinwohnungen haben und einen großen Bestand an Gemeinschaftsräumen: Bibliothek und Kapelle, Fernsehraum und Bastelkeller. Es müßte doch eine Wohnform möglich sein, die so viel an gemeinsamem Leben bereit hält, wie nötig ist und so viel an Einsamkeit sichert, wie jeder haben will. Eine Gemeinde, die ein solches Experiment wagte, hätte womöglich selbst den größten Segen davon. Immerhin haben frühere Jahrhunderte ähnliche Experimente mit Erfolg gemacht, wie die Besichtigung von Beghinhöfen (Brügge, Gent) bis heute vor Augen führt.

5. Thesen

- 5.1. Ehezerrüttung ist immer auch Schuld und will als Joch in christlicher Hoffnung getragen sein. Äußerstes Hilfsmittel bleibt hier die Trennung von Tisch und Bett.
- 5.2. Ehescheidung ist nur dem durch Ehebruch verlassenem Ehegatten als Ausnahme möglich, jedoch nicht ohne angemessenes Austragen des erlebten Scheiterns der ersten Ehe und unter ernsthafter Prüfung, ob wirklich eine Berufung zur Ehe gegeben ist.
- 5.3. Mindestens ebenso wichtig wie das Mittragen Geschiedener im Einzelfall ist planendes Handeln der Gemeinde, um der wachsenden Zahl Eheloser ein würdiges und fruchtbares Leben im Raum der Gemeinde zu ermöglichen.

Prof. Dr. jur. Hans Hattenhauer
Hedenholz 51
2300 Kiel 1

Buchhinweise

Wolfhart Pannenberg: Systematische Theologie, Band I, Göttingen: Vandenhoeck 1988, 515 Seiten.

Vor rund 30 Jahren wurde W. Pannenberg bekannt, als er unter der Überschrift „Offenbarung als Geschichte“ thesenhaft ein theologisches Programm vorstellte, das sich sowohl von Bultmann als auch von Barth abgrenzte, indem es die Universalgeschichte als Selbstoffenbarung Gottes verstand! Nachdem er dieses Programm inzwischen durch umfangreiche Spezialstudien präzisiert, korrigiert und entfaltet hatte, veröffentlicht Pannenberg jetzt eine zusammenfassende Gesamtdarstellung seiner Konzeption von christlicher Lehre in einer auf drei Bände angelegten „Systematischen Theologie“, von denen der erste nun vorliegt.

Methodisch ist an diesem Band zweierlei bemerkenswert. Zunächst die umfangreiche Diskussion der Geschichte der einzelnen dogmatischen Problemfelder. Es wird zwar nicht immer deutlich, inwiefern die Theologiegeschichte von Pannenberg als Begründung seiner eigenen Auffassungen gedacht ist, aber die Geschichtsdarstellungen verhelfen doch zu einem Problembewußtsein, das dogmatisch undifferenzierte und rein subjektive Lösungen unmöglich macht. Zweitens fällt das Bemühen um rein rationales Argumentieren auf. Pannenberg setzt die Wahrheit des christlichen Glaubens nicht einfach voraus, sondern sucht den Leser von dieser Wahrheit erst zu überzeugen. Die Gesamtwirklichkeit von Welt, Mensch und Geschichte soll systematisch als im biblischen Gott begründet erwiesen werden.

Ein faszinierendes Programm! Eberhard Jüngel hat es bereits als „theologischen Entwurf von Rang“ gewürdigt, aber auch als „christliche Dogmatik in rein theoretischer Perspektive“ in Frage gestellt (ZThK 86/1989, Heft 2, 204-235).

Dr. Uwe Swarat

Eduard Schweizer, Theologische Einleitung in das Neue Testament (NTD Erg.-Reihe 2) Göttingen 1989, 176 S.

Die Anlage des Buches ist ein Novum. Schweizer verbindet eine Einführung in die neutestamentlichen Schriften mit einer NT-Theologie; herausgearbeitet wird vor allem der theologische Beitrag der einzelnen Bücher. (Nebenbei: Das Buch ist dem baptistischen Seminar in Rüschnikon gewidmet!)

Im Herder-Verlag erschienen 1989 zwei umfangreiche Festschriften, und zwar für Rudolf Schnackenburg und Joachim Gnilka. Aus der Fülle des Materials sei hier nur auf einen Beitrag von Ferdinand Hahn hingewiesen: „Kindersegnung und Kindertaufe im ältesten Christentum“, in der Gnilka-Festschrift („Vom Urchristentum zu Jesus“, hrsg. von Hubert Frankemölle und Karl Kertelge) S. 497 – 507.

Hahn versucht, die Debatte zwischen Joachim Jeremias und Kurt Aland in der Weise weiterzuführen, daß er meint, bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts hätten unterschiedliche Auffassungen und Vollzüge der Taufe nebeneinander gestanden. Außerdem greift er die These von August Strobel auf, aus der Praxis der Kindersegnung im 1. Jahrhundert habe sich im 2. Jh. langsam die der Kindertaufe entwickelt. Hahn nimmt seit dem 2. Jh. eine „Krise des Taufverständnisses“ an, die letztendlich von der Erbsündenlehre her beantwortet wurde. In diesem Zusammenhang „wurde die Frage nach Recht und Sinn der Kleinkindertaufe erörtert“; zu einer Entscheidung sei es erst im 4. Jh. gekommen.

Klaus Scholder, Die Kirchen zwischen Republik und Gewaltherrschaft. Gesammelte Aufsätze, hrsg. von K. O. von Aretin und G. Besier, Berlin 1988, 307 S.

Die Aufsätze bilden vor allem eine Ergänzung zu den bekannteren Arbeiten Scholders über die Kirchen im sog. Dritten Reich. Scholder verbindet meisterhaft den großen zeitgeschichtlichen Durchblick mit Detailkenntnissen. An dieser Stelle nur zwei Beispiele: Die Bedeutung des spanischen Bürgerkrieges für die „kirchenpolitische Wende in Deutschland 1936/37“ (S. 213–227) und die Rolle von Kardinal Bertram, dem Vorsitzenden der deutschen Bischofskonferenz, der anscheinend aus der katholischen Herkunft Hitlers eine Hoffnung auf Verständigung herleitete (S. 228–238).

Ingo Baldermann u.a., Jahrbuch für Biblische Theologie, Band 3: Zum Problem des biblischen Kanons, Neukirchen 1988, 294 S.

Der Sammelband umfaßt drei Teile:

I „Kanonische Schriftauslegung“,

II Entstehungs- und Wirkungsgeschichte des Kanons,

III Bericht und Rezension.

Der thematische Spannungsbogen reicht weit, von „Biblische Theologie und christlicher Kanon“, „Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung?“ über die Kanonsfrage im Frühjudentum und bei Leibniz bis zu „Der Kanon in der gegenwärtigen amerikanischen Diskussion“ und „Pseudonymität und Kanon“; insgesamt 17 Beiträge.

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 00 99-0.

Druck: Data-Convert.