

# Theologisches Gespräch

1/91

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

## Inhalt:

Seite

*Edwin Brandt:*

Einheit und Vielfalt – Konkretionen unserer Ekklesiologie

1–11

*Baptisten und Lutheraner im Gespräch:*

Eine Botschaft an unsere Kirchen/Gemeinden

Auszüge aus dem Schlußdokument

11–20

*Erich Geldbach:*

Christliches Zeugnis in der Welt von heute

Bericht über den baptistisch/römisch-katholischen Dialog auf Weltebene

20–24

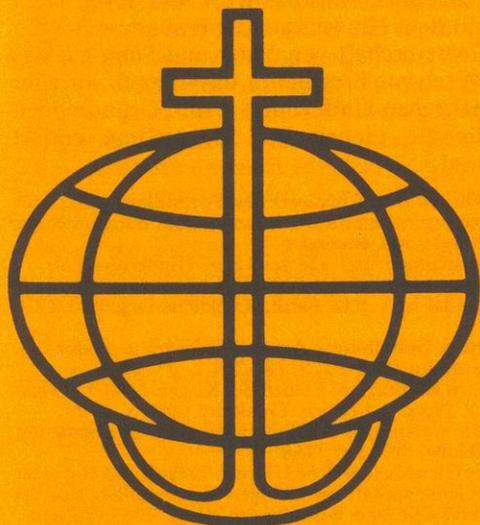
*Literaturhinweise:*

Neue größere Kommentare zum Neuen Testament

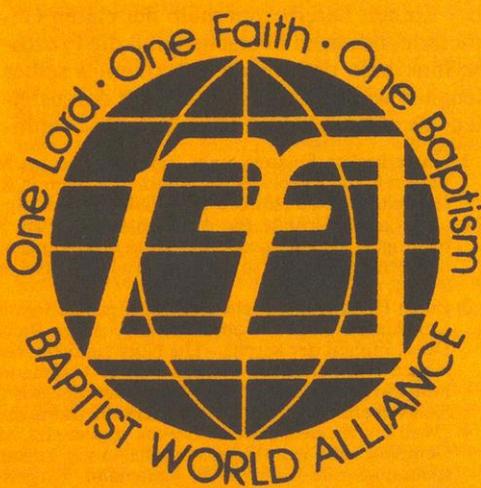
24–29

Einige Monographien

29–32



Zeichen des Lutherischen Weltbundes



Zeichen des Baptistischen Weltbundes

12.FEB.1991

27. 11. 2014

# Einheit und Vielfalt – Konkretionen unserer Ekklesiologie<sup>1</sup>

*Wie leben wir das Bekenntnis der  
Einheit der Kirche Jesu Christi?*

## 1. Die ökumenische Dimension als nota ecclesiae

1.1 Die Trennung und Zerrissenheit der christlichen Kirchen ist zu Recht als „Skandal“ beschrieben worden<sup>2</sup>, auf den nicht nur die säkularen Zeitgenossen mit Unverständnis und Kritik, sondern viele Christen mit Trauer und Schmerz reagieren. Angesichts vieler neutestamentlicher Aussagen über die Einheit der christlichen Gemeinde muß immer wieder die Betroffenheit entstehen, daß wir uns mit der Trennung der Kirchen nicht abfinden dürfen und sie schon gar nicht nachträglich theologisch legitimieren wollen. Nicht umsonst ist das Gebet des Herrn um die Einheit seiner Jünger zum Leitwort der ökumenischen Bewegung geworden (Joh 17,21).<sup>3</sup>

1.2. Ebenso deutlich ist allerdings einem idealisierenden Verständnis des Neuen Testaments zu wehren, das die Gefährdung der Einheit bereits innerhalb der ersten Gemeindebildungen übersehen und die Prozesse innerhalb des Neuen Testaments selber leugnen würde, Einheit in Vielfalt darzustellen: Es entspricht viel eher dem philosophi-

schen Ansatz des Platonismus als dem biblischen Denken, wenn Vielfalt als Beeinträchtigung der Einheit verdächtigt und gering gehalten wird.<sup>4</sup>

Wenn das Eine als das Eigentliche angesehen wird, auf das von den vielfältigen Erscheinungsformen her zurückgeschlossen werden muß, um Ziel und Sinn des Ganzen zu erfassen, bleibt kaum Raum für das Verständnis des personalen Charakters der Gemeinschaft in Christus. Nur wenn wir entschieden genug betonen, daß die Einheit der Kirche in der Gemeinschaft in Christus begründet ist, können wir einem statischen Verständnis der Einheit wehren. Gerade der Epheserbrief, der die Einheit der Gemeinde Jesu besonders zum Thema hat, begründet sie personal mit dem einen Herrn, dem einen Gott und Vater, dem einen Geist und bekennt die Einheit der Gemeinde als vorgegeben, die wir wohl zu bewahren, aber nicht zu schaffen haben (Eph 4,3-6). Darum spricht das Neue Testament viel häufiger von der *Gemeinschaft* als von der Einheit, weil so der dynamische Charakter der „Einheit“ in Christus deutlicher zum Ausdruck kommt. Die „Gemeinschaft in Christus“ erlaubt eine Vielfalt von Gemeinschaftsformen, die die Einheit nicht gefährden müssen oder infragestellen, solange die personale Bindung an Christus die verbindliche, alle verbindende Grundlage bleibt.

Letztlich weist das Wort Jesu in Joh 17,21 mit dem Hinweis auf die besondere Art der Gemeinschaft von Vater und Sohn auf das Wesen von Einheit hin, das – fernab von aller statischen Uniformität – zum Grundmodell für die Einheit der Jünger Jesu erklärt wird.<sup>5</sup>

1 Überarbeitete Fassung eines Referates, das im Mai 1990 auf dem Theologischen Fortbildungskursus für Pastoren und Theologische Mitarbeiterinnen in Rüslikon gehalten wurde. Dieser Kursus stand unter der Gesamthematik „Einheit und Vielfalt innerhalb von Bund und Gemeinden.“

2 „Alle guten Gründe für die Entstehung einer Kirchenspaltung und alle schweren Hindernisse, sie zu beseitigen, alle Interpretationen und Milderungen, die ihr widerfahren mögen, ändern nichts daran, daß jede Kirchenspaltung als solche ein finsternes Rätsel, ein Skandal ist...“ K. Barth, Kirchliche Dogmatik IV/I, S. 754.

3 Einen Forschungsbericht über die gegenwärtig diskutierten Gestaltungen der Einheit bietet G. Gaßmann, Das Ringen um die Einheit der Kirche, in: Theol. Rundschau 50, 1985, S. 284-299. Ders., Einheit der Kirche – Die Notwendigkeit einer neuen Klärung, in: Einheit der Kirche. Neue Entwicklungen und Perspektiven, hrsg. von G. Gaßmann und P. Norgaard-Højen, Frankfurt 1988, S. 13-23. Empfehlenswert bleibt als bewegendes Zeugnis über die Anfangsjahre der ökumenischen Bewegung der Aufsatzband von W. A. Visser't Hooft, Ökumenische Bilanz, Stuttgart 1966.

4 „Weil Einheit stets Differenzierung voraussetzt, ist sie nie Gleichheit, welche Unfruchtbarkeit und Tod jeder Gemeinschaft heraufführen würde. Auch Leben und Gemeinschaft im Heiligen Geiste äußert sich als spannungsvolle Einheit.“ E. Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen, II, S. 265; vgl. ders., Aspekte der Kirche, in: Kirchliche Konflikte Bd. I, Göttingen 1982, S. 7-36. Empfehlenswert und anregend die ökumenische Studie „Sie aber hielten fest an der Gemeinschaft... Einheit der Kirche als Prozeß im Neuen Testament und heute“, hrsg. von Ch. Link/U. Luz/L. Vischer, Zürich 1988.

1.3 Daraus ergibt sich konsequent, daß die Einheit der Kirche Jesu Christi trinitarisch zu begründen und zu entfalten ist. Das Bekenntnis zu dem einzig-einen Gott (Ex 20,2f.; Dt 6,4), der sich in Jesus Christus in der Fülle der Zeit letztgültig offenbart hat und in der Kraft des Heiligen Geistes seiner Gemeinde schöpferisch-lebensschaffend mitteilt, schafft in der Gemeinde Jesu Raum zur Gemeinschaft zwischen Juden und Heiden, Sklaven und Freien, Frauen und Männern (Gal 3,26-29).

Denn der Gott, der der Vater Jesu Christi ist, ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der sich und seinen Verheißungen treu bleibt, der seine Ziele mit der Welt erreichen und allem menschlichen Unglauben und Ungehorsam zum Trotz seine Heilsgeschichte vollenden wird.

Weil Christus allein der Grund, das Fundament der Gemeinde (1. Kor 3,11), das Haupt des Leibes ist (Eph 1,22; 4,15), weil allein in Christus das Heil ist (Apg 4,12) und allein in seinem Opfertod am Kreuz die Versöhnung mit Gott begründet ist (Röm 5,1-11; 2. Kor 5,14-21), weil Christus nicht zerteilt ist (1. Kor 1,13), gilt das Wort von der Einheit der Kirche Jesu Christi. Würde diese Bindung an Christus zweitrangig, dann müßte sich die Kirche Jesu Christi in eine Vielzahl religiöser Sekten auflösen. Doch solange die personale Bindung an Christus die Mitte des kirchlichen Lebens und Glaubens markiert, sieht das Neue Testament in den durch das Christusereignis vielfältig ausgelösten Bewegungen keine Gefährdung der Einheit. Der Heilige Geist verbindet die Gläubigen mit dem einen Herrn (2. Kor 3,17) und sorgt so dafür, daß die unterschiedlichen Geistesgaben und verschiedenen Geisterfahrungen nicht als spezielle Erfahrungen einzelner religiöser Individualisten angesehen, sondern als Erweise des einen Herrn und des einen Gottes gedeutet werden (1. Kor 12,4-11).

1.4 So ist es Werk und Ziel des Heiligen Geistes, die Gemeinschaft in Christus leben-

dig zu erhalten und auch äußerlich so zu gestalten, daß unterschiedlich geartete Ausprägungen des Christseins als verschiedene Konkretionen des Bekenntnisses zu dem einen Herrn identifiziert werden können. Zu leicht entwickeln sich aus der Vielfalt der Gemeinschaftsformen divergierende, gegeneinander arbeitende Kräfte, die nur unter der Leitung des Heiligen Geistes an Christus und das eine Evangelium gebunden werden können. Dem entspricht, daß der Heilige Geist einer Isolierung geistlicher Erfahrungen und Gemeinschaftsformen von dem in der Schrift bezeugten Jesus Christus entschieden wehrt. Der Heilige Geist erinnert daran, daß „Einheit in Christus“ in dem gesunden Boden des reichhaltigen Christuszeugnisses in der Heiligen Schrift verwurzelt bleiben muß. „Einheit in Christus“ jenseits der Heiligen Schrift, also auch unter Verzicht auf verantwortliche Theologie, mit Vernachlässigung der Wahrheitsfrage suchen zu wollen, würde zu einem anderen Evangelium führen und unser Reden von Einheit und Gemeinschaft zu fromm verbrämter Gefühlsduselei verkommen lassen.

1.5 Die Universalität des Heilshandelns Gottes in Christus sprengt endgültig alle Vorstellungen, für die „Einheit“ von der Gemeinsamkeit in Kultur, Bildung, Rasse, Nation, praxis pietatis, Kirchenverfassung oder von der Übereinstimmung in den sogenannten „Mitteldingen“ abhängig zu machen wäre. Vielmehr wird die Einheit in Christus gefährdet, wenn die Grundlage der Einheit, das Erlöserwerk in Kreuz und Auferstehung dadurch in Frage gestellt wird, daß ihm Werke der Menschen als zusätzliche Leistungen an der Seite gestellt werden – als ergänzende Bedingungen für die Einheit! Die Einheit in Christus ist auch dann gefährdet, wenn soziale Unterschiede in der Gemeinde eine Kluft zwischen Armen und Reichen entstehen lassen; wenn wegen unterschiedlicher Frömmigkeitsformen der andere, „für den Christus gestorben ist“, verachtet, in seinem

5 In der Trinitätstheologie meint der Begriff der Perichorese die gegenseitige Durchdringung und zugleich das Ineinanderverbundensein der drei Personen, die eben nicht als getrennt, sondern als verbunden gedacht sind, trotz der nötigen Unterscheidung.

Vgl. dazu L. Lies, *Koinonia* und Perichorese. Erwägungen zu „Einheit vor uns“, in: *Communio Sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche*, FS Paul-Werner Scheele, hrsg. von J. Schreiner und K. Wittstadt, Würzburg 1988, S. 338-354; außerdem B. G. Langemeyer, *Relationale Einheit oder personale Gemeinschaft. Beobachtungen und Überlegungen zur gegenwärtigen Trinitätstheologie*, aaO. S. 310-322; schließlich Karl Kertelge, *Koinonia* und Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament, aaO. S. 53-67.

Gewissen belastet wird; wenn unterschiedliche Erkenntnisse mit dem Diktat der Heilsnotwendigkeit versehen und absolut gesetzt werden; wenn der brüderliche Austausch in Zuspruch, Ermahnung und Korrektur gemieden und mißachtet wird; wenn in der „Welt“ geltende Unterschiede und Grenzen auf die Gemeinschaft im Reich Gottes übertragen und hier nicht eindeutig überprüft und überwunden werden (z. B. die Grenzen zwischen Mann und Frau, Armen und Reichen, Schwarzen und Weißen, Einheimischen und Asylanten, Arbeitgebern und Arbeitnehmern, Deutschen und . . .); wenn in der Bewahrung der Tradition (mit entsprechendem Amts- und Sakramentsverständnis) der Garant der Einheit gesehen wird; wenn die Liebe als *das* Kennzeichen der Christen insgesamt durch andere Positionen überboten werden soll (Joh 13,35).

1.6 Diese biblisch-theologischen Skizzierungen machen einmal deutlich, daß wir die Einheit des Leibes Christi letztlich nur mit den anderen Christen und nicht ohne sie, schon gar nicht gegen sie darstellen können. Die Rede von der *ecclesia invisibilis* will die Kirche Jesu Christi zu ihrer Zeit und an ihrem Ort bewußt der die Zeiten und Konfessionen übergreifenden Gemeinschaft der Heiligen zuordnen. Daß die Ökumenizität nicht in das Belieben einzelner christlicher Kirchen gestellt ist, müssen sich Kongregationalisten sicherlich in Erinnerung rufen lassen (näheres dazu unter 2.4). Zum anderen eröffnet die neutestamentliche Zuordnung von Einheit und Gemeinschaft uns in den einzelnen Kirchen einen weiten Raum, der Gemeinschaft in Christus jeweils den Ausdruck zu verleihen, der unserem Christusbekenntnis glaubwürdig entspricht und der ein angemessenes Zeugnis unserer christlichen Gemeinschaft darstellt – zur Ehre unseres Herrn und als Zeichen für die Welt.

## 2. Unser Beitrag zur Gestaltwerdung der Einheit

2.1 In der „Evangelischen Allianz“ (dem „Evangelischen Bund“) haben unsere Mütter

und Väter eine höchst willkommene Möglichkeit gesehen, die Gemeinschaft mit Christen anderer Denominationen (damals Mitte des 19. Jh. in bewußter Front gegen „Rom“) zu erleben. Sie haben dafür viel investiert, gegen manchen Protest der lutherischen Staatskirche. Die Unterschiede in der Tauf- und Gemeindelehre haben nicht den Blick für die „Gemeinschaft in Christus“ verstellen können.

Das „richtige Taufverständnis“ wird uns niemals wichtiger sein dürfen als die Freude über die Erfahrung der gemeinsamen Zugehörigkeit zu dem einen Heiland und Herrn Jesus Christus: „Die durch einen Gottesgeist gebildete Gemeinde über die besondere Konfessionsgemeinschaft zu vergessen, ist Sektiererei.“<sup>6</sup> In dieser Konsequenz sind wir heute aufgefordert, auch mit Christen der römisch-katholischen und orthodoxen Kirchen Gemeinschaft in Christus zu suchen, zu feiern, zu erleben: im Gespräch über die Bibel, im diakonischen Zeugnis, im gemeinsamen Einsatz für die von Gott geliebte Welt – völlig unabhängig von der Frage, ob wir den Empfehlungen und Maßnahmen des ÖRK (Weltkirchenrat) in allem folgen können!

2.2 Erst das Bekenntnis zur vorgegebenen Einheit des Leibes Christi weist der eigenen Konfession ihre rechte Bedeutung zu. D. h. konkret, daß die Erfahrung geistlicher Gemeinschaft über Konfessionsgrenzen hinweg den Boden für die theologische Diskussion bereitet. Diese darf dann allerdings auch nicht verweigert werden unter dem Vorwand, „die Bruderschaft nicht durch theologische Kontroversen zu belasten“.

Es ist die Stärke unserer Gemeinden gewesen, die Gemeinschaft mit anderen Christen nicht von der Übereinstimmung in einzelnen theologischen Lehrstücken (Taufe und Abendmahl, Gemeindelehre, Amtsverständnis etc.) abhängig zu machen. Wir dürfen darüber aber nicht versäumen, jetzt auch die erforderlichen biblischen Positionen mit den andersdenkenden Christen zu diskutieren. Geistliche Gemeinschaft, die den Partner in seinen theologischen Überzeugungen und dogmatischen Positionen nicht ernstnimmt,

6 J. Köbner, Die eigenthümliche Herrlichkeit der Neutestamentlichen Gemeinde der alttestamentlichen gegenüber, Elberfeld 1881, S. 44; vgl. dazu auch G. W. Lehmann, Offenes Sendschreiben an den deutschen evangelischen Kirchentag, Hamburg 1854; neu hrsg. und kommentiert von E. Brandt, Wuppertal/Kassel 1987.

verliert sehr bald ihre Basis, was zu einer Verharmlosung der Wahrheitsfrage führt.

Wenn wir einander nicht die Autorität der Heiligen Schrift in Wahrheit und Liebe (Eph 4,15) zuzumuten wagen, verspielen wir das Kapital, das die Erfahrung geistlicher Gemeinschaft bietet. Hier haben wir Baptisten im ökumenischen Gespräch manches nachzuholen, Vorbehalte aufzugeben und Ängste zu verlieren.

2.3 Die Chance unserer kongregationalistischen Struktur liegt u. a. auch darin, daß die einzelnen Gemeinden vor Ort mit anderen Kirchen vielfältige Möglichkeiten wahrnehmen, Einheit der Christen konkret zu gestalten, indem sie gemeinsame Gottesdienste feiern, gesellschaftspolitische Themen und Problemfelder miteinander angehen, missionarische oder diakonische Aktionen gemeinsam durchführen, aktuelle Stellungnahmen miteinander erarbeiten und abgeben etc.

Was auf der Ebene vor Ort an ökumenischer Gesinnung und Aktion erkennbar wird, ist manchmal mehr wert, als die Diskussion um die offizielle Mitgliedschaft unseres Gemeindebundes im ÖRK zu erkennen gibt.

2.4 Wir betonen mit theologischem Recht die Selbständigkeit der Ortsgemeinde; zu unrecht aber reduzieren wir unsere Ekklesiologie auf die Ortsgemeinde, wenn wir übersehen wollten, daß die Ortsgemeinden immer als Teil der Gesamtkirche leben: „Leib Christi“ ist nicht nur Bild für die Ortsgemeinde, sondern eben auch für die Gesamtkirche. Ganz sicher würde es dem theologischen Denken des Apostels Paulus zuwiderlaufen, wenn die Gesamtkirche, für die er sich als Völkerapostel verantwortlich weiß, in Einzelgemeinden aufgelöst werden würde. Schon seine Briefe an einzelne Ortsgemeinden lassen erkennen, wie erst recht der Galaterbrief (Gal 1,2), abgesehen von den Pastoralbriefen oder dem Jakobusbrief (Jak 1,1): Hier werden Themen verhandelt, die von grundsätzlicher Bedeutung für die *Gesamtkirche* sind, die zwar vor Ort in der Gemeinde angegangen und bewältigt werden müs-

sen, aber eben nicht ohne Berücksichtigung der Bruderschaft und der Erfahrungen der anderen Gemeinden. Der Gefahr einer Fixierung auf die Ortsgemeinde müssen wir theologisch begegnen und auch praktisch entgegenhalten, daß wir den Erfahrungen der Weite und Vielfalt des Reiches Gottes genügend Raum in unseren Gemeinden verschaffen.

Mit allem Nachdruck ist zu betonen, daß wir uns dem ökumenischen Dialog nicht entziehen dürfen, wenn unser Reden von „Einheit in Christus“ nicht als selbstgefällige Genügsamkeit und überhebliche Besserwisserei entlarvt werden soll. Unter uns müßte etwas von dieser Leidenschaft leben, die Köbner in seiner Zeit so artikuliert: „Als Gemeindeglied bin ich mit unsern Gemeinden zufrieden, weil sie apostolische Gemeinden Christi sind; aber als Christ kann ich mit einer so beschränkten Verbindung mit Christen nicht zufrieden sein. Ich muß und will mit allen wiedergeborenen Menschen in Verbindung stehen; doch ohne ein Jota von der erkannten Wahrheit aufzugeben. Ich bin nicht zufrieden, so lange es noch ein einziges Gotteskind auf Erden gibt, von dem ich getrennt bin.“<sup>7</sup>

2.5 Für die baptistische Ekklesiologie ergibt sich daraus die Herausforderung, die Spannung theologisch sorgfältig zu verantworten und praktisch zu bewähren, daß die „Manifestation des einen Leibes Jesu Christi“<sup>8</sup> in der Ortsgemeinde erfahren wird, Christus als Haupt des Leibes aber zugleich „seine Gemeinde in den verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften“ baut.<sup>9</sup>

Der Beitrag unserer Gemeinden zum ökumenischen Gespräch liegt darin, die Verheißung durchzuhalten, daß der erhöhte Herr in der konkreten Gestalt der – oft genug kümmerlich anzusehenden – Ortsgemeinde mit seinen Gaben gegenwärtig ist und die Spuren seiner Herrschaft im Leben und Zeugnis dieser namentlich bekannten Gemeindeglieder offenbart. Damit ist es dieser von Gott erwählten, durch Christus berufenen und im Heiligen Geist wiedergeborenen Schar untersagt, den Anspruch des Evangeliums in puncto *communio sanctorum* auf andere abzu-

7 J. Köbner, Bundeskonferenz 1854, Protokoll S. 47.

8 Rechenschaft vom Glauben (RvG), Teil 2, I: Die Gemeinde Jesu Christi, 7: Der eine Leib Christi und die getrennten Kirchen, S. 11.

9 ebd.

wälzen oder zu verflüchtigen. Andererseits ist diese Schar ermächtigt, den Zuspruch des Evangeliums zu hören und zu glauben, wie ihn der gute Hirte seiner Herde gegeben hat.<sup>10</sup> Das läßt sich nur staunend und demütig bekennen, wie es ebenso die Frage nach den „anderen Schafen“ wachruft, die auch zu der einen Herde des einen Hirten gehören (Joh 10,16).

Daraus ergibt sich als weiterer Akzent unseres Beitrags das Engagement für die gelebte Einheit unter allen Christen, um „die sichtbare Gemeinschaft aller Glaubenden“ trotz konfessioneller Schranken<sup>11</sup> darzustellen. Aufgrund der Betonung der Christusgemeinschaft als *particula exclusiva* müssen wir – in konsequenter Weiterführung des Erbes unserer Väter – zu den leidenschaftlichen Verfechtern der Einheit der Christen in der Gemeinschaft in Christus gehören. Nur so öffnen wir uns auch der nötigen Korrektur und verheißenen Ergänzung durch die anderen Christen, die mit uns die Bibel lesen und uns durch ihre Erkenntnisse helfen, dem Wort Christi in seinem ganzen Reichtum auch bei uns Raum zu geben (Kol 3,16).

2.6 Als erster Schritt, dieses Denken neu einzuüben, kann das Bemühen angesehen werden, die Einheit und Gemeinschaft innerhalb der eigenen Konfessionsfamilie leidenschaftlicher zu suchen und deutlicher darzustellen. Hier empfinde ich unser Fixiertsein auf die Selbständigkeit der Ortsgemeinde manchmal direkt kleinkariert, gedankenlos, selbstherrlich und biblisch kaum zu vertreten. Dürfen unsere Vereinigungen, unser Bund wirklich nur organisatorische Maßnahmen sein? Müßten wir nicht neu entdecken, daß Erfahrungen einer Nachbargemeinde, der Rat von Mitgliedern der Vereinigung oder der Bundesgemeinschaft für unsere Ortsgemeinde zu erfragen und erstzu-

nehmen sind? Wäre es nicht an der Zeit, unsere übergemeindlichen Strukturen bewußt zu intensivieren und geistlich zu füllen? Welche einheitsfördernden Kräfte und Einrichtungen gälte es zu entdecken?

Beispielsweise könnten die verschiedenen Gemeinden, die in einer Großstadt oder in einem überschaubaren Gebiet leben, sich als *Gesamtgemeinde* mit einzelnen *Teilgemeinden* verstehen und organisieren, um partikularistischen Tendenzen zu wehren und in verbindlicher Dienstgemeinschaft die Einheit in Christus zu bezeugen. (Vgl. die Organisationsform der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden in Hannover und Umgebung; ermutigend sind auch die Versuche, innerhalb der Vereinigungen mit der Bildung einzelner Kreise einheitsfördernde Strukturen zu schaffen, die sich ebenfalls für die gemeinsame Arbeit als hilfreich erweisen.) Vergessen wir nicht, daß nach johanneischem Zeugnis die Einheit der Jesusjünger – neben ihrer Liebe untereinander – das missionarische Zeugnis ist!

Das gilt zunächst für die Einheit im eigenen Gemeindebund. Darüber hinaus hätten wir die europäische und dann die weltweite Konfessionsfamilie neu in den Blick zu bekommen. Manches würde sich bei uns relativieren, anderes würden wir mit neuer Betroffenheit wahrnehmen und dann auf dem Weg zur Einheit Spuren des Evangeliums erkennen, die wir bisher – aufgrund von Befangenheit und selbstgefälliger Genügsamkeit – kaum entdeckt haben.

### 3. Der Prozeß des Einswerdens

3.1 Das *Christusbekenntnis* ist in der Geschichte der Kirche von Anfang an entscheidend für die Stärkung wie für die Klärung der Einheit gewesen (vgl. 1. Kor 15,3-5.11).<sup>12</sup> Freilich erschöpft sich das Bekenntnis nicht

10 M. Luther hat zu Recht die Kirche definiert als die Schar der „heiligen Gläubigen und ‚die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören‘“... (Joh 10,3 und 27), Schmalkaldische Artikel XII De Ecclesia: „... quid sit ecclesia, nempe credentes, sancti, oviculae, audientes vocem pastores sui ...“

11 RvG, S. 11; J. Köbner sah zu seiner Zeit im Entstehen der Evangelischen Allianz eine Möglichkeit, die Einheit der Christen darzustellen: „Jedenfalls gibt es jetzt schon *eine* Gemeinde des Herrn, bestehend aus den Wiedergeborenen in allen christlichen Denominationen, die römisch-katholische Kirche mit inbegriffen. Alle diese haben *einen* Herrn, *ein* Herz, *eine* Liebe, *einen* Glauben, *einen* Himmel! Diese Gemeine war immer da seit der Predigt des Evangeliums, aber sie war so verborgen, daß man sie die ‚unsichtbare‘ nannte. Jetzt fängt sie an, sichtbar zu werden...“ Die eigenthümliche Herrlichkeit ... S. 43.

12 J. N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*. Geschichte und Theologie, Göttingen 1972; ferner F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*. Ihre Geschichte im frühen Christentum, Göttingen 1964<sup>2</sup>; ders., *Einheit der Kirche und Kirchengemeinschaft in neutestamentlicher Sicht* in: *Einheit der Kirche*. Grundlegung im Neuen Testament, hrsg. von F. Hahn, K. Kertelge, R. Schnackenburg, Freiburg 1979, S. 9-51.

in der korrekten Zitation entsprechender Formeln. Vielmehr betont das Neue Testament, daß zu dem gesprochenen Bekenntnis ein Verhalten gehört, das von der Liebe zu Gott und dem Bruder, von der Treue gegenüber dem Wort des Herrn und dem Achten auf die Impulse des Heiligen Geistes gekennzeichnet ist. Das gemeinsame Bekennen des Glaubens an den einen Herrn ist ein geistgewirktes Geschehen, das die Einheit begründet und beschreibt, wobei die dogmatische Redeweise immer wieder doxologische Züge trägt. Wenn die Gemeinde zum Gottesdienst zusammenkommt, steht das gesungene wie das in der Gebetsprache formulierte Christusbekenntnis im Mittelpunkt. Dabei liegt die Verantwortung der Gemeinde darin, das Christusbekenntnis so zu füllen und zu formulieren, daß gegenwärtig kursierende Irrlehren mit ihren verführerisch klingenden Abweichungen oder Eigeninterpretationen als Fronten erkannt werden, angesichts derer das Bekenntnis die Grenze der christlichen Gemeinschaft markiert.<sup>13</sup> Das wird innerhalb des Neuen Testaments sichtbar<sup>14</sup> und durchzieht die Geschichte der christlichen Kirche durch die Jahrhunderte.

Gerade auch die Geschichte der Alten Kirche ist ein beredtes Zeugnis für das Ringen der christlichen Theologen, angesichts subtiler Gefährdungen des Christusbekenntnisses die Wahrheit des Evangeliums von der endgültigen Offenbarung Gottes in seinem Sohn, der wahrer Gott und wahrer Mensch ist, festzuhalten.

Zu den sorgfältig formulierten Bekenntnistexten gehörte auch die *regula fidei*, der *Kanon aletheias*, Niederschlag der „Gemeintheologie“. Hier artikuliert sich das, was als Konsequenz des Bekenntnisses gelebt und geglaubt wird. Diese Beobachtung unterstreicht, wie selbstverständlich Bekenntnisse und bekenntnisartige Texte zum Leben der christlichen Gemeinde gehören, um die Grundlage ihrer Gemeinschaft wie ihre Hoffnung zu beschreiben. Der hymnische Charakter vieler Texte weist darauf hin, daß die Gemeinde ganz natürlich mit ihren Liedern den Glauben bekennt, die wohl altes Bekenntnisgut aufnehmen, aber doch in der jeweiligen Situation und Zeit neu „getextet“ werden.

3.2 In diesem Sinn können sicher wir freikirchlichen Theologen von der Bedeutung des Bekenntnisses sprechen, obwohl wir grundsätzlich Bekenntnisschriften zurückhaltend gegenüberstehen. Die Alleingültigkeit der Heiligen Schrift als *norma normans* soll nicht durch Symbole, Confessiones oder Traditionsbildungen angetastet werden. Eine allgemein verbindliche, normative Bedeutung wird ein Bekenntnistext im Baptismus niemals beanspruchen können.<sup>15</sup> Wohl aber müssen wir uns fragen, ob das *homologein* in unseren Gottesdiensten und im Gemeindeleben genügend Raum hat, um dem uns verbindenden Christusglauben gemeinsam Ausdruck zu verleihen. Wir verstehen Gemeinde doch nicht als Ansammlung gläu-

13 Von besonderer Bedeutung bleibt die Diskussion, die D. Bonhoeffer durch seinen Aufsatz „Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft“, in: Evangelische Theologie 3, 1936, S. 214-233 ausgelöst hat. Einige Stimmen sind im gleichen Jahrgang der Ev. Theol. wiedergegeben. Gerade in der Auseinandersetzung mit den Deutschen Christen bekommt das Bekenntnis, wie es sich eben auch in der Barmer Theologischen Erklärung niedergeschlagen hat, seine besondere Bedeutung, weil es eben aktuelles Bekenntnis ist und nicht einfach eine Zusammenstellung dogmatischer Sätze. „Nicht um die Theologie scharen sich die Gläubigen, sondern um das Bekenntnis. Jede Verwechslung ist hier gefährlich. Die Theologie liefert der ganzen Armee die Waffen, damit sie jederzeit und an jedem etwaigen Ort schlagbereit ist. Der Kampf nach außen aber wird nicht mit der Theologie, sondern mit dem Bekenntnis geführt. . . Das Bekenntnis ist die aufgrund der Theologie von der Kirche vollzogene Entscheidung über ihre Grenzen. Es ist nicht Darstellung des Lehrganzen, sondern aufgrund des Lehrganzen getroffene Entscheidung der Kirche, an einem bestimmten Ort den Kampf aufzunehmen. Im Bekenntnis wird die Theologie durch kirchliche Entscheidung aktuell.“ Ev. Theol. 1936, S. 222.

14 In dieser Hinsicht sind speziell die Johannesbriefe deutliche Zeugen für diesen Prozeß.

15 Sowohl das Vorwort zum Glaubensbekenntnis, wie es seit der 15. Auflage von 1912 an formuliert wird, wie auch die Vorbemerkung in der RvG weisen auf die strikt untergeordnete Stellung eines Bekenntnisses im deutschen Baptismus hin. „Wir betrachten dies Bekenntnis als den angemessensten Ausdruck des Gemeinglaubens der deutschen Baptisten, ohne ihm eine das Gewissen des einzelnen Gläubigen oder Lehrers bindende Macht zuzuerkennen. Wir wissen uns vielmehr gebunden nur an die Heilige Schrift und haben das völlige Vertrauen zum Geiste Jesu Christi, daß er seine Gemeinde in alle Wahrheit leiten wird.“ Glaubensbekenntnis, 15. Aufl., 1912.

„Dieses Glaubensbekenntnis ist Ausdruck und Zeugnis der Übereinstimmung der Gemeinden im Glauben. Es kann also nicht selbst Gegenstand des Glaubens oder bindendes Glaubensgesetz sein. Als zusammenfassende Auslegung der Heiligen Schrift wird es durch diese begründet und begrenzt. . .“ RvG 1977.

biger Individualisten; vielmehr sollen unsere gemeinsam gesungenen Lieder, unsere Gebetsgemeinschaft wie Zeugnisse und Erfahrungsberichte den gemeinsamen Herrn bekennen und die Gemeinschaft in Christus bezeugen. Sicher müssen wir uns sehr viel deutlicher bewußt machen, daß wir ihre gemeinschaftsbildende Funktion nötig haben. Angesichts der pluralen und z. T. divergierenden Kräfte unserer Zeit fragen wir nach dem „Grundkonsens“ in unseren Gemeinden, der natürlich in dem Maße geringer wird, wie wir unseren Glauben nicht mehr gemeinsam artikulieren und wie wir uns der miteinander erlebten Christuserfahrung verschließen.

Die biblische Lehre und die seelsorgerliche Gestaltung des Gemeindelebens müssen hierin ihre Aufgabe sehen, den Gemeindegliedern Anleitung zu geben, „Rechenschaft über die in uns lebende Hoffnung“ abzulegen (1. Petr 3,15). Dabei gilt es nicht nur, die zu beobachtende Sprachlosigkeit überwinden zu helfen, sondern auch zur Christusbachfolge zu ermutigen, die in ihrer konkreten Gestaltung ein Bekenntnis zu unserem Herrn und den Maßstäben der angebrochenen Gottesherrschaft ist. Neben intensivem Bibelstudium und sorgfältiger Analyse gegenwärtiger Herausforderungen könnte ein weiterer Schritt sein, daß wir die Glaubenszeugnisse derer, die um die Taufe bitten, in Gemeindeveranstaltungen einbinden, in denen auch andere Gemeindeglieder, ältere wie jüngere Nachfolger Jesu, die Inhalte ihres Christusglaubens artikulieren und ihre Christuserfahrungen weitergeben. Über solchem gemeinsamen Bekennen wird der Herr der Gemeinde verherrlicht, und in der Gemeinde wird die gemeinsame Grundlage des Glaubens und Lebens in der Nachfolge sichtbar. Dieses elementare Verantworten des Glaubens in der Gemeinschaft der Gemeinde wird die unterschiedlichen Akzentuierungen der Glaubenserfahrungen und einzelner Bekenntnissätze als wirklichen Reichtum gelten lassen können, weil die Grunderfahrung des Glaubens an Christus als Wirkung des einen Geistes identifiziert worden ist (1. Kor 12,3-11). Die Einheit der Gemeinde wird dann nicht in Frage gestellt werden müssen, weil das *testimonium spiritus sancti externum et internum* drohenden Entfremdungen so begegnen wird, wie es dem Wesen des

Heiligen Geistes entspricht: überführend, klärend, auf Christus weisend!

Doch noch aus einem anderen Grund sind Gemeindeveranstaltungen mit dem Charakter von Zeugnis und gemeinsam gesungenem oder gebetetem Bekenntnis für uns wichtig, daß wir sie verstärkt für das Gemeindeleben einplanen sollten: Wenn wir Christen natürlich und selbstverständlich *coram Deo* und *coram ecclesia* uns über unseren Glauben und unsere Christusgemeinschaft mitzuteilen eingeübt haben, wird es uns sicher auch eher gelingen, *coram publico* bzw. *coram mundo* unser Bekenntnis in persönlicher wie in gemeinschaftlicher Verantwortung so zu formulieren und zu leben, daß zu dem Ja auch das erforderliche Nein artikuliert wird.

In diesem Sinn kann es durchaus angemessen sein, daß eine Ortsgemeinde nach gründlicher gemeinsamer biblisch-theologischer Arbeit ein „Positionspapier“ verabschiedet, in dem in seelsorgerlicher Verantwortung angesichts einer konkreten Herausforderung der gültige Konsens als konkrete Schriftauslegung beschrieben ist. Damit bekennt die Gemeinde, wie sie ihren Gehorsam in der Christusbachfolge angesichts dieses in der Gesellschaft umstrittenen oder bereits abgehakten Punktes versteht und leben will. Dieser Text könnte für die Nachbargemeinde wiederum eine Anregung und Hilfestellung sein, bei ähnlichen Problemen dieses Positionspapier nach eigenem Prüfen zu übernehmen oder modifiziert sich zu eigen zu machen. (Können wir mit theologisch begründetem Recht ausschließen, daß eine Gemeinde ihre Nachbargemeinde zu ermahnen und zu korrigieren bereit sein müßte? Würden wir uns das als Betroffene „gefallen lassen“?)

Sicher bedarf es hier der Vollmacht durch den Heiligen Geist, damit wir in seiner Kraft pseudochristliches Gedankengut entlarven, Verführung durch „falsche Brüder“ zurückweisen und die wirkliche Einheit in Christus umso mehr als kostbares Gut zu schätzen, zu bewahren und dafür zu danken wissen.

Für die Gemeinschaft innerhalb des Gemeindebundes würde das bedeuten, auch auf den überörtlichen Ebenen in Vereinigung, Bruderschaften und Bund genügend Räume zu schaffen, wo wir gemeinsam geistliche Erfahrungen machen als Hörer des Wortes Got-

tes und im Austausch unserer Erfahrungen in der Nachfolge. Je mehr wir hier investieren, desto breiter und tragfähiger wird die Vertrauensbasis sein, auf der wir mit weitgespanntem Radius arbeiten und so gemeinsam unseren spezifischen Auftrag zur Ehre des Herrn erfüllen können.

3.3 Über die Einheit der Kirche nachzudenken, ohne das „Amt“ als einheitswahrende Größe zu würdigen, kann wohl nur einem freikirchlichen Theologen „passieren“. Das geschieht keinesfalls aus Ignoranz einer langen kirchlichen Tradition gegenüber. Vielmehr empfinden wir gerade den Anspruch der theologiegeschichtlichen Entwicklung als so massives „Interpretament“ des neutestamentlichen Zeugnisses, daß wir umso verschiedener allein auf die Schrift hören wollen: Nicht das eine Amt – auch nicht das dreigliedrig gestufte<sup>16</sup> – garantiert die Einheit der Kirche, sondern allein der Heilige Geist, der in allen Gliedern der Kirche Jesu Christi lebt, der in und vor ihnen Christus als den gemeinsamen Herrn verherrlicht und sie alle für das neue Leben unter der Gottesherrschaft heiligt.

Wir übersehen nicht, daß dieser Geist einzelne Frauen und Männer auch mit besonderen Gaben betraut, die der Leitung der Gemeinde, ihrer Auferbauung durch Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer dienen (Eph 4, 11f.). Wir erkennen auch dankbar den Dienst derer an, die in der Vollmacht des Geistes Leitung in der Gemeinde ausgeübt und mit der Gabe der Lehre die Verkündigung des Evangeliums betrieben haben, denen wir die „Überlieferung des anvertrauten Gutes“ zu verdanken haben (1. Thess 5,12; 1. Tim 1,3ff.; 4,6-16; 2. Tim 1,14; 3,14-4,5). Unsere eigene Geschichte liefert dafür ermutigende Beispiele.<sup>17</sup> Eine Isolierung des Amtes von den „Laien“, eine Vormachtstellung der Gemeinde gegenüber mit entsprechender

Überhöhung, können wir jedoch nicht den neutestamentlichen Schriften entnehmen. Die Einheit, die durch Amtsträger gewährleistet werden soll, verliert zu leicht den dynamischen Aspekt der Gemeinschaft. Wir können nicht von einzelnen Menschen, so qualifiziert sie auch sein mögen, das erwarten, was Gott allein den Kraftwirkungen seines Heiligen Geistes zugeschrieben hat, der im Volk Gottes sein Werk tut.

3.4 Im Kongregationalismus kommt der „versammelten Gemeinde“ hohe Bedeutung zu, da in ihr die Herrschaft Jesu Christi durch seinen Heiligen Geist erfahren wird. Es liegt aber auf der Hand, daß wir angesichts der Verarmung unseres Gemeindelebens, das sich zunehmend auf den einen Gottesdienst am Sonntag beschränkt, eher die zentrifugalen Kräfte zu spüren bekommen. Der Raum für gemeinsames Arbeiten an der Bibel ist für unsere Gemeinden von höchster Bedeutung. Wie soll der Heilige Geist seine zentripetale Kraft entfalten, wenn wir ihm nicht entsprechend Raum unter uns geben? Die Entfremdungsprozesse, die wir auf verschiedenen Gebieten leidvoll empfinden, werden nur dadurch überwunden werden können, daß Wort und Geist Christi mehr Raum im Leben der Gemeinde finden. Daneben werden wir nach Möglichkeiten suchen müssen, gegen die Trends der Isolierung und Individualisierung Formen und Räume zu setzen, in denen Nachfolgeschritte gemeinsam eingeübt und geistliche Erfahrungen gemeinsam gemacht und reflektiert werden können.

3.5 Beim Gebrauch parlamentarischer Wohnheiten darf keinesfalls übersehen werden, daß es der kongregationalistisch verfaßten Gemeinde nicht um Demokratie, sondern um Pneumatokratie geht. Diese Sicht bewahrt die Gemeinde davor, unterschiedliche Erkenntnisse und Meinungen vorschnell

16 Vgl. dazu E. Schütz, Die Freikirchen vor der ökumenischen Diskussion um das kirchliche Amt, in: UNA SANCTA 37, 1982, S. 133-141.

17 Maßgeblich bleibt das Wort Jesu Mk 10, 42-45, par. Mt 20,25-28, das nachdrücklich hierarchische Strukturen für Dienste der Leitung in der Gemeinde ausschließt. In den unterschiedlichen Zeiten unserer Geschichte sind die Akzente auch unterschiedlich gesetzt worden, was natürlich immer auch mit den entsprechenden Personen und Gemeindestrukturen zusammenhing. Daß die Frage nach der Leitung in vielen Gemeinden heute neu diskutiert wird, mag ein Hinweis darauf sein, daß ein rein demokratisches Verständnis des freikirchlichen Gemeindelebens natürlich Defizite offenbart, die allerdings sehr verantwortlich und behutsam aufgearbeitet werden müssen, damit es auf der Kehrseite nicht zu überhöhten Leitungsansprüchen kommt.

Vgl. dazu die Studie von A. M. Ritter und G. Leich, Wer ist die Kirche? Amt und Gemeinde im Neuen Testament, in der Kirchengeschichte und heute, Göttingen 1968.

zu harmonisieren, so daß Konflikte unter dem Druck eines erstrebten Zieles von Einmütigkeit gar nicht offen ausgetragen oder ausdiskutiert würden! Vielmehr befreit gerade der biblische Gedanke, daß der Reichtum Gottes sich in der Vielfalt der Gaben des Geistes manifestiert, zu einem Miteinander in der Gemeinde, bei dem auch unterschiedliche Gaben und Erkenntnisse ihren Raum haben – und nicht nur geduldet werden. Das entscheidende Ziel des Heiligen Geistes ist jedoch die Auferbauung der Gemeinde: Diesem einen Ziel sind alle unterschiedlichen Wirkungen des Geistes zugeordnet. Insofern ist der Heilige Geist geradezu der Garant der Einheit (1. Kor 12,4-7; Eph 4,1-7; 11ff.).

3.6 Da der Heilige Geist sich nicht widerspricht, sondern Gottes gültiges Wort für die Gemeinde heute zur Sprache bringt, achten wir bei Gemeindebeschlüssen auf Einmütigkeit. Abstimmungsergebnisse in der versammelten Gemeinde sind nach unserem Verständnis Kundgebungen des Heiligen Geistes. Rechnerisch vorhandene Mehrheiten können darum in manchen Situationen nicht als zureichend angesehen werden, da die Gemeinde gerade in eindeutigen, einmütigen Entscheidungen den Willen ihres Herrn zu erkennen glaubt. Wenn dieser Satz „es gefällt dem Heiligen Geist und uns. . .“ (Apg 15,28) keine leere Floskel sein soll, bedarf es einer hohen Sensibilität bei der Leitung der Gemeinde und eines wachen Hörens aufeinander. Es gilt zu prüfen, ob bestimmte Prozesse innerhalb der Gemeinde wirklich ausgereift sind oder ob eine Beschlußfassung in dieser Situation zu einer Überforderung und Belastung einzelner Gemeindeglieder und ihrer Gewissen führen würde. Das Konsens-Prinzip ist angesichts des zunehmenden Pluralismus um uns her – und unter uns! – heute nur sehr schwer zu verwirklichen. Doch das spricht nicht gegen unsere theologische Überzeugung und die göttliche Verheißung. Vielmehr erkennen wir, daß wir uns genügend Zeit nehmen müssen, um das Denken des anderen zu verstehen und gemeinsam die biblischen Grundlagen für Denken und Handeln in der Gemeinde herauszuarbeiten. Dabei müssen wir uns vergegenwärtigen, daß unser Reden vom Konsens nicht auf der phi-

losophisch begründeten Sicht der „Einheit der Vernunft“ basiert, sondern als schöpferisches Werk des Heiligen Geistes im Volk Gottes erwartet werden muß. Diese Erwartung schlägt sich dann auch in Ordnungen und Verfahrensweisen nieder: „Wichtige Entscheidungen werden also weder durch autoritative Weisung noch durch blossen Majoritätsbeschluß gefaßt. Die Gemeinde wird freilich nicht ohne solche Beschlüsse auskommen, besonders dort, wo sie nicht mehr zusammenkommen kann; aber sie bezeugt ihren Glauben dadurch, daß sie bei entscheidenden Fragen so lange um die rechte Erkenntnis ringt, bis die eine Gruppe sich überzeugt oder doch mindestens zum Einlenken bereit erklären kann. Weil die Ordnung Zeugnis des Evangeliums ist, ob man das will oder nicht, werden auch Wahl- und Verwaltungsgeschäfte, die die Gesamtgemeinde angehen, in gottesdienstlichem Rahmen durchgeführt. Damit ist selbstverständlich nicht garantiert, daß alle Beteiligten auf Gottes Weisung hören; aber es ist damit bezeugt, daß die Gemeinde das möchte.“<sup>18</sup>

3.7 In der Art, wie die unterlegene Minderheit die Entscheidung der Mehrheit mitträgt bzw. wie die Mehrheit die Minderheit in Zukunft behandelt, muß sich etwas von der Alternative unserer „Gemeinschaft in Christus“ zeigen, die von Annahme, aber nicht von Anpassung, von Liebe und nicht von Rechthaberei lebt.

Die Achtung vor der Glaubensentscheidung des einzelnen Gemeindegliedes gehört wesensmäßig zum kongregationalistischen Gemeindetyp. (Die Glaubentaufe als Ausdruck freiwillig verantworteter Mitgliedschaft.)

Ihr entspricht nach außen das Eintreten für Glaubens- und Gewissensfreiheit für alle Menschen.

Der Gefahr des Individualismus kann nur durch die Zuordnung des einzelnen Gliedes zum Leib begegnet werden, wie andererseits die Achtung vor der persönlichen Christusbeziehung und jeweiligen Wegführung vor einer Vereinnahmung des einzelnen durch die Gemeinschaft bewahrt. Die Bezeugung und Erfahrung der „Gemeinschaft in Christus“ bleibt der Schlüssel für unser Verständ-

18 E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, Zürich 1962<sup>2</sup>, S. 208f.

nis von Einheit im kleinen Rahmen der Ortsgemeinde wie im Miteinander der christlichen Kirchen. So mühevoll der Weg dorthin auch sein mag, eine Alternative kann es für Christen nicht geben. Die „Gemeinschaft in Christus“ bleibt das uns alle verpflichtende Ziel (Joh 10,16; Eph 4,13-16; Offb 7,3ff.). Dieses große Ziel ermutigt zu den kleinen Schritten, die wir heute zu gehen haben.

Edwin Brandt  
Lofotenstr. 25  
2000 Hamburg 73

## Baptisten und Lutheraner im Gespräch

### *Auszüge aus dem Abschlußbericht*

Eine gemeinsame baptistisch-lutherische Kommission führte in den Jahren 1986-1989 Gespräche mit dem Ziel: „Unterschiede, Konvergenzen und Übereinstimmungen im Denken und in der Praxis zwischen unseren Kirchen/Gemeinden zu klären.“

Das Abschlußdokument der Gespräche mit dem Titel „Baptisten und Lutheraner im Gespräch“ – Eine Botschaft an unsere Kirchen/Gemeinden wurde kürzlich vorgelegt (Genf 1990).

Im folgenden drucken wir die Kapitel II: „Glaube – Taufe – Nachfolge“ und IV: „Lutherische Verwerfungen der Täufer im 16. Jahrhundert und das heutige Verhältnis zwischen Lutheranern und Baptisten“ ab. Nicht vollständig abgedruckt werden die Kapitel I: „Autorität für Verkündigung und Lehre in der baptistischen und lutherischen Tradition“ und Kapitel III: „Die christliche Kirche“. Zu diesen geben wir nur die entsprechenden Schlußfolgerungen bzw. Empfehlungen wieder.

Das gesamte 44seitige Dokument ist zu beziehen bei:

Bundesmissionshaus  
Postfach 12 62  
6380 Bad Homburg 1.

## I Autorität für Verkündigung und Lehre in der baptistischen und lutherischen Tradition

*(Zu diesem Kapitel werden nur die „Schlußfolgerung“ und die „Empfehlungen“ abgedruckt.)*

### **Schlußfolgerung**

26. Bei unseren Gesprächen ist deutlich geworden, daß Baptisten und Lutheraner darin übereinstimmen, daß alle Vollmacht letztlich in Gottes Offenbarung in Jesus Christus beruht. Wir betrachten die Heilige Schrift als das entscheidende Zeugnis von Jesus Christus, nach dem alle anderen Ausdrucksformen der Tradition beurteilt werden. Wir bekräftigen die Bemühungen von Christen in der Geschichte und in der heutigen Zeit, den Glauben für ihre Zeit in Glaubensbekenntnissen, Bekenntnisschriften und theologischen Erklärungen zu formulieren.

### **Empfehlungen**

27. Nachdem wir in Fragen der Autorität hinsichtlich Verkündigung und Lehre wesentlich übereinstimmen, empfehlen wir:

- unsere Kirchen und Gemeinden zu ermutigen, sich an interdenominationellen Treffen von Pfarrern/Pfarrerinnen, Kanzeltausch und gemeinsamen Gottesdiensten und Evangelisationsvorhaben zu beteiligen;
- daß unsere Gemeinden und Kirchen ihre theologischen Fakultäten und Seminare, Theologiestudenten/-studentinnen und Verantwortlichen für christliche Erziehung ermutigen, unsere gemeinsamen geschichtlichen Wurzeln im 16. Jahrhundert wiederzuentdecken, sich mit der Geschichte der Beziehungen zwischen Baptisten und Lutheranern, wo immer es solche gegeben hat, zu beschäftigen und sich so dessen bewußt zu werden, daß es viel mehr Verbindendes als Trennendes zwischen uns gibt;
- unsere betreffenden Gemeinschaften zu weiteren Untersuchungen und Gesprächen über unsere Ähnlichkeiten und Unterschiede in Lehre und Praxis anzuregen und dadurch Brücken des Verstehens für die Zukunft zu bauen.

## II Glaube – Taufe – Nachfolge

### 1. Die Fragestellung

28. Bei der Erörterung von Glaube – Taufe – Nachfolge berührte unser baptistisch-lutherisches Gespräch das entscheidendste und umstrittenste Thema, die Frage der Kindertaufe. Wenn auch noch ungelöste Fragen bleiben, so sollten doch die vielen Aspekte dieser Frage, die Baptisten und Lutheraner miteinander teilen, gebührend hervorgehoben werden. Diese gemeinsamen Aussagen beziehen sich nicht nur auf Glaube und Nachfolge, sondern wir haben sie auch in bezug auf die Taufe gefunden, solange die besondere Frage der Kindertaufe ausgeklammert wurde.

29. Wir betonen gemeinsam die enge Beziehung zwischen Glaube, Taufe und Nachfolge. Die Taufe muß innerhalb eines solchen breiten Lebenskontextes und nicht isoliert als eine getrennte Größe verstanden werden. Es war deshalb für uns äußerst wichtig, Glaube und Taufe in ihrer Beziehung zur christlichen Nachfolge zu erörtern. Damit unterstreichen wir unsere Überzeugung, daß der Glaube an Jesus Christus und die Taufe wesentlich mit unserem Sendungsauftrag und Dienst in der Welt sowie mit unserer Hoffnung auf den kommenden Herrn verbunden sind. Was immer über Glauben, Taufe und Nachfolge gesagt wird, muß mit dem biblischen Zeugnis im Einklang stehen, wonach sie ihren Platz in Gottes Heilsplan haben. Durch seine Gnade beruft Gott Menschen zu Jüngern/Jüngerinnen Jesu Christi; Gott vergibt ihre Sünden, erneuert ihr Leben, schenkt ihnen den Heiligen Geist und macht sie zu Gliedern des Leibes Christi. Die Initiative geht immer von Gott aus. Die Antwort des Menschen ist eine Entgegnung, die durch den Heiligen Geist ermöglicht wird.

30. Einerseits sind Baptisten und Lutheraner Erben langer und lebendiger Traditionen, die ihre Überzeugungen, Argumente, Praktiken und Perspektiven beeinflussen; andererseits stehen beide gemeinsam vor neuen und sich immer wieder verändernden Situationen, die im Blick auf Glaube, Taufe und Nachfolge eine neue theologische Perspektive verlangen. Unter Lutheranern werden gleichzeitig zunehmende Zurückhaltung

gegenüber der Praxis einer unterschiedslosen Kindertaufe und eine wachsende Zahl von Erwachsenentaufen beobachtet. Unter Baptisten findet eine andauernde Debatte statt über das Maß des Wirkens Gottes in der Taufe und über die Übertragung der Mitgliedschaft aus anderen Kirchen. Aber der traditionelle Punkt der Meinungsverschiedenheit zwischen Lutheranern und Baptisten bleibt weiter bestehen. Obwohl Lutheraner in zunehmendem Maße Erwachsene taufen, halten sie an der grundlegenden Praxis der Kindertaufe fest. Baptisten dagegen praktizieren nur die Gläubigentaufe.

31. Lutheraner und Baptisten haben im großen und ganzen das gleiche Verständnis von Glaube und Nachfolge. Bei unseren Gesprächen zeigte sich, daß überlieferte Vorbehalte und Befürchtungen auf beiden Seiten den Kern der Sache nicht betreffen, sondern lediglich Gefahren einseitiger Betonungen signalisieren, die sich in der Entwicklung der Traditionen ergeben haben.

32. Wir betrachten beide den Glauben als die gebührende Antwort auf Gottes gnädige Einladung. Der Glaube ist zugleich ein lebenserneuerndes Ereignis und ein lebenslanger Prozeß. Er ist völlige und vertrauensvolle in der Nachfolge gelebte Verpflichtung gegenüber Gott. Es gibt einige Unterschiede in der Akzentuierung. Während Lutheraner hervorgehoben haben, daß die Antwort des Glaubens nicht unser Tun und der Glaube nicht unser Besitz ist, haben Baptisten die gegenwärtige Realität und persönliche Erfahrung des Glaubens betont. Von Lutheranern können Baptisten lernen, den Glauben als Gabe Gottes zu betrachten; von Baptisten können Lutheraner lernen, daß diese Gabe vom Menschen eine Antwort verlangt und zu einem verwandelten Leben befähigt. Wir betrachten beide die Nachfolge – Jesus nachzufolgen, wohin immer er uns ruft, selbst wenn es darum geht, sein Kreuz zu tragen – als einen lebenslangen Prozeß, der unsere ganze menschliche Existenz umfaßt: in Gemeinschaft mit dem Volk Gottes, im Tun des göttlichen Willens, in Gebet und Gottesdienst und in Dienst und Sendung gegenüber der Welt.

33. Die entscheidende Frage zwischen Lu-

theranern und Baptisten ist, in welcher Beziehung der Glaube zur Taufe steht. Für Baptisten ist der persönliche und bewußte Glaube vor der Taufe unerläßlich. Für Lutheraner dagegen kann die Taufe einer persönlichen, bewußten Antwort des Glaubens vorausgehen unter der Voraussetzung, daß die betreffende Person vom Glauben der Gemeinde und der Familie umgeben und getragen wird. Unsere Gespräche haben sich auf diese Differenz konzentriert, konnten die Kluft jedoch nicht überbrücken. Die verschiedenen Gründe dafür werden im zweiten Teil dieses Kapitels angeführt.

34. Obwohl es vieles in der Theologie der Taufe gibt, was Lutheraner und Baptisten gemeinsam vertreten, können Baptisten im allgemeinen nicht die Taufe von Kindern und die Taufe von Erwachsenen als zwei verschiedene Formen ein und derselben Taufe betrachten. Sie werden vielmehr als Folgen von zwei unterschiedlichen theologischen Positionen verstanden. Im allgemeinen sind Baptisten nicht in der Lage, die Kindertaufe als Taufe anzuerkennen. Daß gläubige Erwachsene getauft werden sollten, wird von keiner Seite in Frage gestellt. Die Tatsache, daß Baptisten nicht in der Lage sind, die Kindertaufe als christliche Taufe anzuerkennen, macht es für Lutheraner fraglich, ob Baptisten die Taufe als Gnadenmittel verstehen.

## 2. Das Taufverständnis

### *Biblich*

35. Baptisten wie Lutheraner gründen ihr theologisches Verständnis der Taufe auf das Neue Testament. Keine einzelne Stelle im Neuen Testament enthält alle Aspekte einer systematischen Tauflehre. Es ist jedoch eindeutig, daß die Taufe ihren Grund in Jesus Christus hat (Mt 28,18-20). Sie ist verbunden mit der Gabe des Heiligen Geistes, die im Glauben empfangen und in christlicher Nachfolge gelebt wird (Apg 2,38). Durch die Taufe „sind wir ja mit ihm begraben . . . in den Tod, damit, wie Christus auferweckt ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, auch wir in einem neuen Leben wandeln“ (Röm 6,4). Weitere Themen, die die christliche Taufe inhaltlich bestimmen, sind: neues Leben (Eph 2,5f.), Wiedergeburt (Joh

3,5; Tit 3,5; 1. Petr 1,3f., 2,1f.), Umkehr und Sündenvergebung (Apg 2,38), Eingliederung in den Leib Christi (Apg 2,41; 1. Kor 12,13), Erlösung (Eph 2,5; 1. Petr 3,20f.), Rechtfertigung (1. Kor 6,11; Tit 3,7), Heiligung (1. Kor 6,11), Abwaschen von Sünden (Apg 22,16; 1. Kor 6,11; Hebr 10,22; 1. Petr 3,21), Erben des Gottesreiches und des ewigen Lebens (Joh 3,5; Tit 3,5-7; 1. Petr 1,3f.), Christus anziehen (Gal 3,27; Kol 3,9f.), eine neue Menschheit ohne trennende Schranken (1. Kor 12,13; Gal 3,27f.; Kol 3,9-11), neuer Gehorsam gegenüber Christus (Röm 6,6ff.; Kol 3,5ff.; 1. Petr 2,1f.) und christliche Einheit (Eph 4,4-6). Dieser Überblick über neutestamentliche Aspekte und Bezüge zeigt die enge Verbindung von Taufe mit Glauben und Nachfolge. Hier werden die anfängliche Erfahrung der Bekehrung wie auch der fortwährende Prozeß des Lebens in Christus und das Wirken des Heiligen Geistes hervorgehoben.

36. Obwohl die Beziehung zwischen Gottes Handeln und der Antwort des Menschen sich nicht schematisch genau aufzeigen läßt, ist es doch deutlich, daß das Neue Testament überall mit Gottes Initiative beginnt, indem er den Sohn sendet, göttliche Gnade schenkt, Sünden vergibt und Leben erneuert. Eine biblische Theologie der Taufe darf die Taufe niemals weder von Gottes Initiative noch von den verschiedenartigen Beziehungen im Kontext des Glaubens und der Nachfolge trennen. Die Taufe hat ihren Platz in diesem Zusammenhang. Sie darf weder als bloßer Ausdruck menschlichen Gehorsams noch als ein aus sich selbst wirksamer Ritus verstanden werden. Die Taufe ist vielmehr eine göttliche Ordnung, durch die Gott uns für sein Reich annimmt und uns in das Volk Gottes hineinstellt. Sie verleiht dem Bund Gottes öffentlichen Ausdruck und beauftragt uns zum Dienst in der Welt.

37. Lutheraner und Baptisten sind sich darüber einig, daß es im Neuen Testament keinen Hinweis auf die Kindertaufe gibt, obwohl einige Lutheraner in den Berichten über die Taufe des Gefängnisaufsehers in Philippi und „alle die Seinen“ (Apg 16,33) und über „Stephanas und sein Haus“ (1. Kor 1,16) indirekte Hinweise sehen. Es ist jedoch unbestreitbar, daß die theologischen Aussagen

über die Taufe im Neuen Testament von der Taufe gläubiger Erwachsener ausgehen. Deshalb taufen Baptisten nur Gläubige. Lutheraner dagegen sind der Meinung, daß die Kindertaufe einem theologischen Verständnis der Taufe, das zutiefst biblisch ist, nicht widerspricht.

38. Lutheraner wie Baptisten anerkennen, daß die missionarische Situation, in der die biblischen Aussagen über die Beziehung zwischen Glauben und Taufe gemacht werden, es verlangt, daß der Taufe ein Bekenntnis des Glaubens als Antwort auf die Verkündigung des Evangeliums vorausgeht. Obwohl der Glaube nach der Taufe reift und wächst (er ist keine Gabe im statischen Sinne), muß er erkennbar sein, wenn jemand getauft werden will. Baptisten betrachten diese neutestamentliche Situation als normativ und halten es daher für unmöglich, Kinder zu taufen. Lutheraner haben jedoch daran festgehalten, daß die größer werdende Kirche, als sie sich mit der Tatsache befassen mußte, daß Kinder in christliche Familien hinein geboren wurden, mit Recht ihre Auffassung modifizierte, daß der Taufe ein persönliches Bekenntnis vorangehen muß. Lutheraner sind daher für beides offen gewesen, für die grundsätzliche neutestamentliche Reihenfolge (Verkündigung, Bekehrung/Glaube, Taufe) und für die Kindertaufe. Darüber hinaus wollten Lutheraner auch nicht die Gabe des Glaubens mit dem persönlichen Bekenntnis des Glaubens gleichsetzen und haben deshalb die biblische Reihenfolge nicht als eine Aufeinanderfolge von getrennten Schritten verstanden.

#### *Theologisch*

39. Lutheraner betonen, daß die Taufe eine Form des Wortes Gottes ist – ein sichtbares Wort als Ausdruck der Priorität der göttlichen Gnade. Gott ist es, der durch die Taufe den Täufling in das Reich Gottes und damit in die Gemeinschaft der Kirche einverleibt. In der Taufe verleiht Gott daher die Gabe der Erlösung, eine Gnadengabe, die nur der Glaube empfangen kann. Taufe und Glaube gehören zusammen, denn ohne Glaube ist die Gabe der Taufe zwecklos. Aber mangelnder Glaube kann Gottes Handeln nicht nichtig machen; als Gottes gnädiges Handeln bleibt die Taufe auch ohne Glauben

gültig. Deshalb darf die Taufe nicht wiederholt werden. Ungläubige, die getauft wurden, müssen dazu aufgerufen werden, anzuerkennen, was Gott in ihnen vollbracht hat, und im Glauben zu antworten. Die Priorität des gnädigen Handelns Gottes ist in der Taufe von Kindern unverkennbar: die Kindertaufe wird zu einem besonderen Zeugnis dafür, daß die Taufe ein Geschenk ist, etwas, was empfangen wird. Lutheraner meinen, daß es nicht ohne Bedeutung ist, daß Jesus die Kinder Vorbilder des Reiches Gottes nannte (Mt 19,14).

40. Baptisten sehen keine biblische Begründung für eine Interpretation der Taufe als einem sichtbaren Wort der zuvorkommenden Gnade. Sie weisen der Taufe nicht die Stellung zu, die das Evangelium einnimmt als Evangelium, das verkündigt und bezeugt wird. Baptisten müssen das lutherische Verständnis als eine Veränderung des Wesens und der Stellung der Taufe in der biblischen Heilsordnung ansehen. Die Taufe ist nicht der erste Schritt. Nach Auffassung der Baptisten wird die Taufe durch die lutherische Sicht isoliert und überbetont, indem sie ein eigenständiges theologisches Gewicht und eine eigene Funktion bekommt. Sie befürchten, daß dies dazu führen könnte, der Taufe den Platz zukommen zu lassen, der Christus und seinem Kreuz vorbehalten ist.

#### *Anthropologisch*

41. Die Anthropologie spielt bei den unterschiedlichen lutherischen und baptistischen Positionen auch eine Rolle, vor allem die Frage der freien Entscheidung. Es ist natürlich schwierig, eine saubere Unterscheidung zwischen den theologischen und den anthropologischen Aspekten dieser Frage zu treffen, aber freie Entscheidung ist nicht allein eine theologische Frage. Baptisten betonen die dem Menschen zukommende Freiheit, sich für die Taufe zu entscheiden. Diese Entscheidung darf nicht für die betreffende Person getroffen werden, weder von den Eltern noch von der Kirche, vor allem nicht, bevor diese Person in der Lage ist, eigene Entscheidungen zu treffen. Gewiß ist den Baptisten bewußt, daß niemand völlig frei ist von Beeinflussung durch die Umgebung und die Gesellschaft, aber sie halten daran fest, daß es zu

den persönlichen Rechten des Menschen gehört, darüber zu entscheiden, ob sie Mitglieder einer Kirche/Gemeinde werden wollen oder nicht. Baptisten wissen auch, daß den Menschen keine innere Fähigkeit gegeben ist zu entscheiden, Glieder des Reiches Gottes zu werden, sondern daß solche Entscheidungen durch den Heiligen Geist bewirkt werden. Aber Baptisten sind dennoch der Auffassung, daß Gott uns als Menschen geschaffen hat, die persönlich antworten können und sollten. Trotz der Gefahr einer Überbetonung der subjektiven und aktiven Aspekte bei der Antwort gebenden Menschen halten Baptisten es für wichtig, diese Aspekte nicht völlig aufzugeben.

42. Wenn Lutheraner auch viele gleiche Aussagen über das menschliche Wesen machen können, würden sie dennoch behaupten, daß einem durch die Kindertaufe die persönliche Entscheidung nicht abgenommen wird. Gott, der in der Taufe das Heil anbietet, verlangt nach einer Antwort des Glaubens. Diese Antwort kann verweigert werden. So bleibt der persönliche Charakter des Glaubens aufrechterhalten, auch wenn der Glaube in erster Linie dazu da ist, die bereits verliehene Taufgnade entgegenzunehmen. Lutheraner können nicht akzeptieren, daß die Kindertaufe die Menschenrechte verletzt. In diesem Fall sehen Lutheraner die Frage der Menschenrechte in der dialektischen Beziehung zwischen der Gnadengabe und der Antwort des Glaubens. Die Beziehung muß dialektisch sein, weil Gnade und Glaube zwar voneinander zu unterscheiden, aber doch notwendigerweise aufeinander zu beziehen sind.

43. Die von Baptisten und Lutheranern vertretenen Positionen können im Blick auf die Bedeutung der Taufe im eigenen Leben noch weiter diskutiert werden. Wir stimmen beide darin überein, daß Taufe und Glaube Elemente eines lebenslangen Prozesses der Nachfolge sind.

44. Lutheraner entwickeln diesen Gedanken weiter, indem sie davon sprechen, daß die Taufe das ganze übrige Leben hindurch gelebt wird. Sie sehen die Taufe als Einführung in einen lebenslangen Prozeß. Was einmal gegeben wurde, muß immer wieder aktualisiert werden: „... ein christlich Leben

ist nichts anders denn eine tägliche Taufe, einmal angefangen und immer darin gegangen“ (Luther, Großer Katechismus IV, 65, in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, S. 704). Dieser Prozeß wird erst am Ende der Zeiten in der neuen Schöpfung seine Vollendung erreichen. Die Taufe ist ein Paradigma für das christliche Leben, indem sie uns die Gewißheit gibt, daß wir durch Gottes Gnade „mitten im Tod vom Leben umfungen sind“.

45. Baptisten sprechen zwar auch von der Taufe als Einführung in einen lebenslangen Prozeß, doch sie betonen Bekehrung – Glaube – Taufe als ein geistliches Geschehen (Wiedergeburt), das nicht mit einem natürlichen Geschehen (Geburt) verwechselt werden darf. Deshalb befürchten sie, daß die Kindertaufe, wenn auch unbeabsichtigt, zu einem kulturell-religiösen „rite de passage“ in Verbindung mit der natürlichen Geburt wird.

46. Auch Lutheraner unterscheiden zwischen einem natürlichen und einem geistlichen Geschehen. Sie wissen, daß die Kindertaufe als „rite de passage“ mißverstanden werden kann, wenn Eltern und Paten die unauflösbare Verbindung zwischen Taufe und Glauben nicht beachten. Aus diesem Grund bestehen unter Lutheranern zunehmend Bedenken, Kinder unterschiedslos zu taufen, und es wird immer mehr Wert gelegt auf die Bedeutung des Glaubensumfelds in Familie und Gemeinde. Aber Lutheraner müssen Baptisten die Frage stellen, ob die Praxis der Taufe nicht auch in einem anderen Lebensalter (z. B. zwischen Kindheit und Erwachsenenalter) als „rite de passage“ mißverstanden werden kann.

#### *Ekklesiologisch und soziologisch*

47. Schließlich können Unterschiede zwischen Lutheranern und Baptisten im Blick auf die Taufe auch in ekklesiologischen und soziologischen Aspekten zum Ausdruck kommen, insbesondere hinsichtlich der Rolle der Familie. Dies wird an folgenden drei Problemen deutlich.

Erstens: Für Lutheraner führt der Weg von der Geburt eines Kindes in eine christliche Familie hinein. Diese Situation tritt an die Stelle der neutestamentlichen missionari-

schen Situation. Eine solche Veränderung wiederum verlangt eine Veränderung in der Reihenfolge der zum Christsein führenden Schritte. Baptisten dagegen schließen christliche Familien nicht aus der allgemeinen missionarischen Situation aus.

Zweitens: Baptisten behalten den Begriff Familie Gottes allein der Kirche vor und unterscheiden sie damit von der natürlichen Familie. Freilich sind sich Lutheraner auch des Unterschieds zwischen geistlicher und natürlicher Verwandtschaft bewußt und wissen, daß die Trennungslinie mitten durch eine Familie hindurchgehen kann. Sie betrachten aber dennoch die christliche Familie als Teil der Familie Gottes. So sind Lutheraner der Auffassung, daß christliche Eltern und die die Eltern unterstützende Gemeinde einen Glaubenskontext für die Taufe ihrer Kinder darstellen.

Drittens: Welche Stellung haben Kinder, theologisch gesehen, in einer christlichen Familie und Umgebung? Lutheraner fragen sich, ob Baptisten nicht die Stellung von Kindern unterschätzen oder sogar unbeachtet lassen. Baptisten antworten darauf, die christliche Erziehung ihrer Kinder sei für sie ein wichtiges Anliegen, daß sie aber anstelle der Kindertaufe die Praxis der Fürbitte und Segnung hätten. Die meisten Baptisten würden die Taufe von Kindern als nichts anderes als eine Segnung betrachten.

### 3. Schlußfolgerung

48. Die ziemlich ausführlichen Abschnitte im zweiten Teil dieses Kapitels über Glaube – Taufe – Nachfolge sind ein Versuch, die Hauptdifferenz zwischen Baptisten und Lutheranern hinsichtlich der Theologie und Praxis der Taufe zu klären und zu erhellen. Der zweite Teil würde jedoch falsch verstanden, wenn er den Eindruck hinterließe, daß unsere Gespräche in die Sackgasse einer theologischen Kontroverse geraten seien. Im Gegenteil, beide Partner hatten den überwältigenden Eindruck, daß wir so vieles gemeinsam haben und daher mit Freude größere Anstrengungen auf dem Wege zu einem gemeinsamen christlichen Zeugnis gegenüber der Welt empfehlen. Es ist unser Wunsch, daß der Geist der warmen Gemeinschaft und Liebe, den wir selbst erfahren durften, die Beziehungen zwischen Baptisten und Lutheranern überall bestimmen könnte. In unse-

rem gegenseitigen Verständnis von Glaube und Nachfolge sehen wir eine feste Basis für verstärkte Zusammenarbeit. Unsere Begegnungen haben gezeigt, daß wir viel voneinander zu lernen haben. Unsere unterschiedlichen Auffassungen bedeuten eine gegenseitige Herausforderung, nach größerer Klarheit in unserer Praxis, unseren Überzeugungen und Traditionen zu streben. Unsere Gespräche haben in einer Atmosphäre gegenseitigen Vertrauens und Interesses stattgefunden, die stark genug war, um uns vor bloßer Selbstrechtfertigung zu bewahren. Darin sehen wir ein Zeichen der Hoffnung. Selbst dort, wo wir unsere Überzeugungen nicht teilen konnten, haben wir gelernt, unser Gewissen gegenseitig zu achten.

### Empfehlungen

49. Wir haben uns ausführlich mit den Fragen von Glauben, Taufe und Nachfolge auseinandergesetzt und dabei gelernt, die Integrität der anderen Tradition zutiefst zu achten. Wir haben auch mit Bedauern erkannt, welchen Schmerz wir uns gegenseitig mit unserer Taufpraxis bereiten. Deshalb empfehlen wir,

- daß Baptisten und Lutheraner in benachbarten Gemeinden zu gemeinsamen Studien über ihre Tauftheologie und -praxis zusammenkommen, um ihre jeweiligen Traditionen besser verstehen und schätzen zu lernen. Das würde ihre christliche Gemeinschaft festigen, ihr Bewußtsein für die Schätze des Leibes Christi fördern und sie in ihrem gemeinsamen Sendungsauftrag in der Welt stärken;
- daß Baptisten wie Lutheraner eine in jüngster Zeit von einigen unabhängigen Evangelisten betriebene Praxis verwerfen, die ein und dieselbe Person ermutigt, sich nach jedem Bekehrungserlebnis neu taufen zu lassen;
- daß in einer säkularen Gesellschaft, in der die bei der Kindertaufe vorausgesetzte Glaubensgemeinschaft nicht ohne weiteres gegeben ist, Lutheraner eine strenge Taufdisziplin entwickeln und praktizieren;
- daß Baptisten die Gültigkeit der Taufe von Lutheranern anerkennen, die als beken-

nende Gläubige getauft wurden und später die Mitgliedschaft in einer baptistischen Kirche beantragen;

- daß die in diesem Zusammenhang umstrittenste Frage (d. h. die Beurteilung der Kindertaufe durch Baptisten), die in unserem Dialog nicht gelöst werden konnte, in einem Geist gegenseitiger Achtung behandelt wird, wo immer in der Gemeindepraxis ein solcher Konfliktfall auftritt. Lutheraner wie Baptisten sollten sich der gegenseitigen schmerzlichen Betroffenheit bewußt sein: auf lutherischer Seite, wenn ein lutherischer Konvertit von Baptisten „wiedergetauft“ wird, wodurch die Integrität der einen Taufe in Frage gestellt wird; auf baptistischer Seite, wenn die Lutheraner die baptistische Praxis als „Wiedertaufe“ bezeichnen und wenn Baptisten erleben, daß ihr missionarisches Zeugnis durch für die Kindertaufe plädierende Ungläubige abgewiesen wird – ein besonderes Problem in Volks- und Staatskirchen. Lutheraner wie Baptisten sollten ihrem gemeinsamen christlichen Zeugnis gegenüber der Welt Vorrang geben und ihre Differenzen in der Tauffrage nicht zu einem Ärgernis werden lassen;

- daß Baptisten die unterschiedlichen Praktiken, die gegenwärtig in verschiedenen Baptistengemeinden üblich sind, untersuchen und bewerten: Einige Baptisten nehmen keine Lutheraner als Kirchenmitglieder auf, die nicht als bekennende Gläubige getauft wurden, da diese Baptisten die Kindertaufe nicht anerkennen; andere nehmen sie als vollberechtigte Kirchenmitglieder auf, nachdem sie ihren Glauben bekannt haben, ohne daß damit jedoch ihre Kindertaufe anerkannt wird; andere respektieren eine persönliche Bekräftigung der eigenen Kindertaufe, ohne daß damit der Lehre von der Kindertaufe zugestimmt wird; andere nehmen Lutheraner als Mitglieder auf und erkennen auch deren Kindertaufe als „gültig, wenn auch unklar“ an; wiederum andere versuchen, eine Zwischenlösung zu finden, indem sie den Status einer assoziierten Mitgliedschaft, Gastmitgliedschaft oder geschwisterlichen Mitgliedschaft gewähren und damit Gelegenheit zum gemeinsamen Gottesdienst und Dienst geben, aber auf diese Weise den Unterschied in der Tauflehre deutlich machen.

Die Lutheraner wären dankbar, wenn eine Lösung gefunden werden könnte, die in bezug auf die Frage der Mitgliedschaft nicht die Integrität der Taufe anzweifelt;

- daß Lutheraner sich weiterhin darum bemühen, das Problem der unterschiedslosen Taufe zu überwinden, das teilweise in volkskirchlichen Situationen akut ist, und klären, was diese Praxis für die Mitgliedschaft in der Kirche bedeutet;

- daß unsere Unfähigkeit, eine Lösung für die Frage der Kindertaufe zu finden, uns herausfordert, die theologische Grundlage der Kindertaufe und die Auswirkungen des heutigen soziokulturellen Kontextes auf diese Praxis weiter und gründlicher zu untersuchen. Wir empfehlen, eine solche Studie gemeinsam durchzuführen.

### III Die christliche Kirche

*(Zu diesem Kapitel werden nur die „Empfehlungen“ abgedruckt.)*

#### Empfehlungen

91. Auf der Grundlage des gemeinsamen Verstehens, das wir in bezug auf die Kirche und ihren Sendungsauftrag erreicht haben, empfehlen wir:

- uns gegenseitig als Gemeinschaften innerhalb der Kirche Christi anzuerkennen;
- unsere Kirchen und Gemeinden zu ermutigen, sich an dem gegenwärtigen Kampf für die Durchsetzung der Menschenrechte, die Schaffung von Gerechtigkeit und Frieden und die Bewahrung der Schöpfung zu beteiligen;
- die Bemühungen unserer Gemeinden und Kirchen zu fördern, die Welt für eine echte Verpflichtung gegenüber Christus zu gewinnen. Da jedes wahre christliche Zeugnis Teilhabe an der Sendung des einen Christus ist, fordern wir verstärkte Koordinierung bei den missionarischen Bemühungen unserer Kirchen und Gemeinden.

92. Aufgrund unserer Gespräche über das Herrnmahl empfehlen wir, die bereits bestehende Praxis der wechselseitigen Gastbereitschaft am Abendmahlstisch zu bestätigen und zu fördern.

# IV Lutherische Verwerfungen der Täufer im 16. Jahrhundert und das heutige Verhältnis zwischen Lutheranern und Baptisten

## 1. Die lutherischen Bekenntnisschriften

93. Die lutherischen Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts enthalten Verwerfungen von Täufern und ihren Lehren:

94. Die Augsburgische Konfession von 1530 (Confessio Augustana/CA). In fünf Artikeln der CA werden die Täufer und ihre Lehren besonders erwähnt und verworfen. Artikel 5: „Und werden verdammt die Wiedertaufer und andere, so lehren, daß wir ohn das leiblich Wort des Evangelii den heiligen Geist durch eigene Bereitung, Gedanken und Werk erlangen.“ Artikel 9: „Derhalben werden die Wiedertaufer verworfen, welche lehren, daß die Kindertauf nicht recht sei.“ Im lateinischen Text wird noch hinzugefügt: „et affirmant sine baptismo pueros salvos fieri“ (und [die] erklären, daß Kinder ohne Taufe gerettet werden). Artikel 12: „Damnant Anabaptistas, qui ne gant semel iustificatos posse amittere spiritum sanctum“ (sie verurteilen die Wiedertäufer, welche sagen: Wer einmal gerechtfertigt ist, kann den Heiligen Geist nicht mehr verlieren). Artikel 16: „Hie werden verdammt die Wiedertaufer, so lehren, daß der obangezeigten keines christlich sei“ („Christen mögen in Oberkeit, Fürsten- und Richter-Amt ohne Sunde sein, nach kaiserlichen und anderen ublichen Rechten Urteil und Recht sprechen. Ubeltäter mit dem Schwert strafen, rechte Kriege führen. . .“). Artikel 17: „Derhalben werden die Wiedertaufer verworfen, so lehren, daß die Teufel und verdammt Menschen nicht ewige Pein und Qual haben werden.“

95. Die Konkordienformel von 1580. Epitome, Kapitel 12.3. In dem Abschnitt „Irrige Artikel der Wiedertäufer“ werden die anabaptistische Anthropologie in ihrer vermeintlichen Ablehnung der Lehre von der Erbsünde kritisiert sowie die Weigerung der Täufer, Kinder zu taufen. Außerdem wird die Auffassung kritisiert, daß „dies keine rechte christliche Gemeinde sei, darinnen

noch Sünder gefunden werden“. In diesem Abschnitt werden die Verwerfungen von CA 16 wiederholt.

96. Die lutherischen Reformatoren machten selten einen Unterschied zwischen den verschiedenen Strömungen des „linken Flügels“ der Reformation, sondern neigten dazu, selbst miteinander in Konflikt stehende Gruppen (z. B. gewalttätige Schwärmer und pazifistische biblische Täufer) pauschal mit der Bezeichnung Wiedertäufer zu versehen.

## 2. Die Auswirkungen der Verwerfungen

97. Die Verwerfungen der Confessio Augustana und der Konkordienformel richteten sich gegen Lehren und Lehrer, die dem lutherischen Verständnis des Evangeliums entgegenstanden. In der Praxis hatten sie jedoch Auswirkungen, die weit über den Bereich der theologischen Auseinandersetzung hinausgingen und mit dazu beitrugen, eine Mentalität zu fördern, die ernsthafte gesellschaftliche und rechtliche Folgen für Täufer hatte, u. a. Beschlagnahme von Eigentum, Folterung, Vertreibung und Hinrichtung. Die Verfolgung von Täufern im 16. Jahrhundert beweist einen Mangel an Engagement für Religionsfreiheit, einen Grundsatz, der heute von Lutheranern wie Baptisten bekräftigt wird.

98. Wenn auch die Beziehung zwischen der modernen baptistischen Bewegung, die im 17. Jahrhundert begann, und den Täufern des 16. Jahrhunderts umstritten ist, so stellen doch viele Baptisten heute in zunehmendem Maße eine Verbindung her und sehen die Wurzeln ihrer Identität und ihres Selbstverständnisses in den Täufern des 16. Jahrhunderts. Welche Auffassung auch immer vertreten wird, es ist nachweislich wahr, daß die Baptisten ihrerseits auch unter Diskriminierung und rechtlichen Schwierigkeiten als Folge der lutherischen Verwerfungen gelitten haben.

## 3. Die lutherischen Bekenntnisschriften und die Lutheraner heute

99. Die heutigen Lutheraner verstehen sich in Kontinuität mit den Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts. Konfessio-

nelles Bewußtsein fordert von Theologen jedoch nicht einfach die Wiederholung jeder Aussage der Bekenntnisschriften. Der Geist der Bekenntnisse selbst zwingt den Glaubenden, jegliche menschliche Formulierung des Glaubens abzulehnen oder zu modifizieren, die sich als mit dem Evangelium in seiner Anwendung auf die heutige Welt in Konflikt stehend erweist. So muß zum Beispiel die Lehre vom „gerechten Krieg“, auf die in Artikel 16 der Confessio Augustana verwiesen wird, in unserer Zeit angesichts des sich wandelnden Charakters des Krieges neu interpretiert werden. In ähnlicher Weise muß Artikel 9 der CA, der zur Unterstützung der Auffassung benutzt worden ist, daß alle Kinder getauft werden müßten oder daß die Kindertaufe die einzig legitime Form der Taufe sei, neu interpretiert werden, um den Verhältnissen in einer säkularisierten Gesellschaft gerecht zu werden. In diesem Zusammenhang sind viele treue Lutheraner der Auffassung, daß es nicht angebracht ist, Kinder aus Familien zu taufen, in denen es keine christliche Einstellung gibt.

100. In der heutigen Beziehung zwischen Lutheranern und Baptisten bleibt lediglich die Lehre über die Taufe in CA 9 umstritten. Die anderen Verwerfungen gelten nicht für die Baptisten heute, und selbst im 16. Jahrhundert basierten sie häufig auf einer undifferenzierten Beurteilung der verschiedenen Strömungen des „linken Flügels“ der Reformation. Heute erkennen wir, daß es nicht hilfreich ist, auf Differenzen mit Verwerfungen zu antworten. Die noch verbleibenden Differenzen im Verständnis der Taufe sollten weiter erörtert werden im Blick auf unsere gemeinsame Verpflichtung gegenüber der Autorität der Heiligen Schrift und der Herrschaft Christi sowie im Bewußtsein dessen, daß wir zusammen im gemeinsamen Zeugnis und Dienst auf dem Wege zu unserem kommenden Herrn sind.

101. Lutheraner erkennen und bedauern heute die Auswirkungen, die ihre Lehrverurteilungen bei der Verfolgung der Täufer gespielt haben. Was damals geschah, betrachten sie als eine Warnung vor jeglicher Diskriminierung von Menschen anderen Glaubens und Denkens.

#### **4. Die lutherischen Bekenntnisschriften und die Baptisten heute**

102. In vorwiegend lutherischen Ländern erfahren Baptisten manchmal immer noch Diskriminierung durch lutherische Einrichtungen (z. B. Schulen) und Veröffentlichungen.

103. Lutheraner erkennen und bedauern, daß die gegen die Täufer gerichteten Verwerfungen zur Diskriminierung von heutigen Baptisten beigetragen haben und bitten um Vergebung. Die Situation erfordert ständige Wachsamkeit, um solche Verletzungen grundlegender christlicher Gemeinschaft zu verhindern.

104. Baptisten erkennen und bedauern ihre Haltung der Überlegenheit, die den von Gott in den lutherischen Kirchen hervorgebrachten geistlichen Schatz übersieht. Es gab ungerechte und verzerrte Beschreibungen anderer Kirchen. Sie bitten darum um Vergebung.

#### **5. Divergenzen und Konvergenzen zwischen Baptisten und Lutheranern heute**

105. Die vorhergehenden Kapitel haben gezeigt, daß zwischen den Baptisten und Lutheranern noch heute Differenzen verbleiben. Aber die Konvergenzen zwischen Baptisten und Lutheranern sind größer als diese Differenzen. Sie lassen deutlich werden, daß wir beide ein wanderndes Gottesvolk in der Welt und für die Welt sind, das mit einer gemeinsamen Verpflichtung gegenüber dem einen Herrn Jesus Christus auf Gottes Zukunft zugeht. Wir sind deshalb verpflichtet, unsere Differenzen aus einer Gemeinschaft von Kirchen heraus zu erörtern.

106. Gemeinsam akzeptieren wir die Angemessenheit eines geschwisterlichen Neins gegenüber Lehrformulierungen, die wir nicht annehmen können. Aber wir bemühen uns zu bekräftigen, daß der Leib Christi viele Glieder hat und daß weder Baptisten noch Lutheraner den Anspruch erheben können, die anderen aus diesem Leib auszuschließen. Wir verpflichten uns daher, als Kinder Gottes, als Brüder und Schwestern in Jesus Christus miteinander zu handeln.

## Empfehlungen

107. Da wir erkannt haben, welches Leid die lutherischen Verwerfungen der Täufer im 16. Jahrhundert verursacht haben, empfehlen wir, daß

- Lutheraner und Baptisten das in Paragraph 103-104 Gesagte aufgreifen und es in angemessener Form in ihren Gemeinden in Gottesdiensten verwenden, die wenn immer möglich gemeinsam gefeiert werden sollten;
- zukünftige Auflagen der lutherischen Bekenntnisschriften eine Erklärung enthalten, aus der hervorgeht, daß die Verwerfungen bei unseren interdenominationellen Beziehungen nicht mehr zutreffen (vgl. Paragraph 97, 99, 100, 103). Auf die sich daraus ergebenden Konsequenzen sollte deutlich verwiesen werden, insbesondere bei der Ausbildung zum Pfarramt, im Zusammenhang mit der Ordination und anderen Anlässen, bei denen die Bekenntnisschriften offiziell verwendet werden;
- anerkannte Differenzen in Lehre und Praxis mit einem freundlichen Nein behandelt und zum Anlaß vertiefter gemeinsamer Studien gemacht werden. Die Sprache, die wir verwenden, sollte unsere gegenseitige christliche Verpflichtung widerspiegeln und auch dort, wo Lehrauffassungen auf Ablehnung stoßen, jegliche Verurteilung von Personen vermeiden.

## Christliches Zeugnis in der Welt von heute

*Bericht über den baptistisch/römisch-katholischen Dialog auf Weltebene*

### Eine letzte Lücke wird geschlossen

In den Jahren 1984 bis 1988 fanden zwischen dem „Vatikanischen Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen“ und

der „Kommission für baptistische Lehre und zwischenkirchliche Beziehungen“ des Baptistischen Weltbundes (BWA = Baptist World Alliance) fünf Dialogrunden statt, deren Ergebnisse jetzt der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Seit der Ratstagung des Baptistischen Weltbundes im August 1989 in Zagreb war der Text bekannt.<sup>1</sup> Es waren die ersten Gespräche auf internationaler Ebene zwischen den beiden Konfessionen. Damit hat die römisch-katholische Kirche in ihrem Bemühen, mit den großen christlichen Konfessionsfamilien bilaterale Gespräche zu führen, eine letzte Lücke geschlossen.<sup>2</sup>

Allerdings war die Aufnahme von Gesprächen mit der römisch-katholischen Kirche in den Reihen der Baptisten nicht wenig umstritten. Die gegenseitigen Antagonismen liegen tief, und es bedurfte eines langen und geduldig ausgetragenen Überzeugungsprozesses innerhalb des Weltbundes, um grünes Licht für die Gespräche zu erhalten. Die Vorbehalte und Proteste kamen vor allem aus südeuropäischen und lateinamerikanischen Ländern, wo Baptisten bis auf den heutigen Tag Klage darüber führen, daß sie von katholischer Seite entweder gänzlich ignoriert oder schlecht behandelt werden.

Es war vor allem der bis zum August 1990 amtierende Präsident des BWA, der Australier Dr. Noel Vose, der sich für die Annahme der vatikanischen Einladung einsetzte und nachdrücklich für die Aufnahme der Gespräche plädierte. Daß Kirchen, die Jesus Christus als den einen Herrn anerkennen, nicht beziehungslos nebeneinander existieren können, war für ihn das Hauptargument. Die Einwände aus den genannten Ländern konnten so aufgefangen werden, daß man Vertreter aus diesen Regionen in die baptistische Delegation aufnahm. Es war nicht zu erwarten, daß bei den baptistisch/römisch-katholischen Gesprächen die aus anderen Dialogen bekannten, heiß umstrittenen ekklesiologischen Probleme in den Vordergrund treten würden. Denn die Fragen des geistlichen Amtes in der Kirche oder der Stellung der Sakramente oder der Bedeutung von Bekenntnissen und die damit gegebenen weiteren Problembereiche spielen im baptistischen Raum eine so geringe Rolle, daß man von dieser Seite kein Verständnis für die Wichtigkeit solcher Themen hätte aufbringen können.

Es verwundert von daher nicht und spricht für die außergewöhnliche Flexibilität der katholischen Gesprächspartner, daß man ein baptistisches „Lieblingsthema“ zum Gegenstand der Gespräche erhob: „Christliches Zeugnis in der Welt von heute“. Baptisten sind dafür bekannt – und zuweilen auch gefürchtet –, daß es ihnen vor allem um die Erfüllung des Missionsbefehls geht. Die missionarischen Anstrengungen aller Baptistenbünde sind, was den finanziellen und persönlichen Aufwand anbelangt, erstaunlich. Man kann sich auch daran erinnern, daß etwa am Beginn der modernen protestantischen Missionsbewegung mit *William Carey* (1761-1843) ein Baptist steht, oder daß die evangelistischen Anstrengungen unter den Bedingungen der modernen Stadtzivilisation durch zwei Baptisten, *Charles Haddon Spurgeon* (1834-1892) und *Billy Graham* (\*1918), nachhaltige Impulse empfangen haben. Aber auch katholischerseits dürfte das Thema mit nicht geringem Interesse aufgenommen worden sein, ist doch seit dem apostolischen Schreiben *evangelii nuntiandi* Papst Pauls VI. aus dem Jahre 1976 die Rede von der Evangelisierung oder auch Neu-Evangelisierung im katholischen Raum immer häufiger anzutreffen.

Die Ziele des Dialogs sind verhältnismäßig offen formuliert. Man wollte ein gegenseitiges Verständnis gewisser Konvergenzen und Divergenzen erreichen und nach Möglichkeit auch zu neuen Ufern eines gemeinsamen Zeugnisses im Blick auf die gegenwärtige Weltsituation und den Missionsauftrag Christi aufbrechen. Außerdem galt es, gegenseitige Vorurteile anzusprechen.

In den Dialogrunden konzentrierte man sich auf bestimmte Themen, die mit Hilfe von Referaten aufgeschlossen und dann diskutiert wurden. An wechselnden Orten des Dialogs besuchte man Einrichtungen der beiden Konfessionen und führte mit örtlichen Vertretern Gespräche. Die Unterthemen waren folgenden Bereichen gewidmet: die Sendung der Kirche (1984 in Berlin), Bekehrung, Nachfolge und Zeugnis für Christus (1985 in Los Angeles), die Kirche als *Koinonia* des Geistes (1986 in New York) und Proselytismus und Religionsfreiheit (1987 in Rom). Die abschließende Sitzung fand 1988 in Atlanta statt, wo man den Abschlußbericht als eine Art Synthese der Dialogrunden abfaßte.

Die erzielten Übereinstimmungen betreffen vor allem vier Bereiche:

- (1) Gottes rettende Offenbarung in Jesus Christus,
- (2) die Notwendigkeit persönlicher Bindung an Gott und Jesus Christus,
- (3) das weiterführende Werk des Heiligen Geistes und
- (4) der Missionsbefehl, der sich aus Gottes erlösendem Handeln für die Menschheit ableitet.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Dialoggruppe der ersten Übereinstimmung das größte Gewicht beigemessen hat und daß man daher die hier erzielten Aussagen (Nr. 5-12) als das Herzstück des Berichts auffassen kann. Sie sind einem weiten Mantel vergleichbar, der sich um die übrigen Dialogergebnisse legt. Ein nur flüchtiger Blick auf die Liste der Konvergenzen läßt erkennen, daß man stark trinitarisch gearbeitet hat.

## Einig im Bekenntnis zu Jesus Christus

Als Ergebnis der ersten Konvergenz, die man im Rückgriff auf zahlreiche biblische Bezugspunkte formuliert hat, stellt die Kommission fest, daß die beiden Gemeinschaften in ihrem Bekenntnis zu Jesus Christus eins sind. „Der Glaube an Christus, wie er im Neuen Testament verkündigt und von den ersten vier ökumenischen Konzilien ausgedrückt wurde, wird von unseren beiden Kirchen geteilt. Unsere Diskussion brachte hinsichtlich der Lehre von Person und Werk Christi keine wesentlichen Unterschiede zum Vorschein...“ (Nr. 11). Diese fundamentale Gemeinschaft im Glauben an Christus bildet die Grundlage für die Gespräche und sollte nach Meinung der Kommission Licht auf solche Bereiche werfen, wo ernsthafte Unterschiede bestehen.

Ein Unterschied, der sogleich zur Sprache gebracht wird, ist die Quelle der Einsichten. Während beide die Bedeutung der Heiligen Schrift bekräftigen, legen sie auf Glaubensbekenntnisse unterschiedliches Gewicht. Normativ ist für die Baptisten allein die Heilige Schrift (Nr. 12).

Die an Christus festgemachte Glaubensgemeinschaft ließ jedoch noch einen zusätzli-

chen Punkt der Abweichung hervortreten, nämlich die Frage der Aneignung des Erlösungswerkes Christi. Darüber wird in dem zweiten Teil unter der Überschrift: „Der Ruf zur Bekehrung“ weiteres gesagt. Zunächst wird gemeinsam unterstrichen, daß Bekehrung eine Änderung der Lebensweise, ein Abwenden von allem Gottwidrigen und ein Hinwenden zu Gott und zu Christus durch den Heiligen Geist bedeutet. Unterstrichen wird, daß Bekehrung ein fortdauernder Prozeß, also kein punktuell Einzelgeschehen ist. Weil der Glaube aus dem Hören kommt und im gemeinsamen Leben in der Kirche seinen Ausdruck findet, ist Bekehrung zwar stets ein persönliches, aber kein privates Ereignis (Nr. 15). Dieser Sachverhalt wird auch so ausgedrückt, daß auf die Bekehrung die Jüngerschaft folgt: „Bekehrung und Nachfolge (Jüngerschaft) sind aufeinander bezogen wie Geburt und Leben“ (Nr. 16). Daraus folgt, daß die Kirche als Gemeinschaft von Jüngern Jesu stets eine „Gemeinschaft in Mission“ ist (Nr. 17).

Allerdings ist man bei der Frage der Aneignung unterschiedlicher Auffassung. Baptisten betonen, daß die Bekehrung ein Initialerlebnis der Gnade Gottes ist, worauf dann Taufe und Eintritt in die Gemeinde als Zeugnisse der Gnadengabe Gottes folgen. „Für Katholiken ist die Taufe das Sakrament, durch das ein Mensch in Christus einverleibt und wiedergeboren wird, um am göttlichen Leben Anteil zu nehmen.“ Die Notwendigkeit eines Lebens ständiger Bekehrung findet im Sakrament der Versöhnung (Buße) seinen Ausdruck. Man beläßt es jedoch nicht bei der Benennung der Unterschiede: „In beiden Gemeinschaften fordern uns Veränderungen in der kirchlichen Praxis dazu heraus, unsere Theologie der Bekehrung und Taufe tiefer zu überdenken. In dem unlängst in Kraft gesetzten ‚Ritus für die christliche Initiation Erwachsener‘ bekräftigen die römischen Katholiken, daß die Taufe von Erwachsenen das Paradigma für ein volles Verständnis der Taufe ist. In einigen Gebieten der Welt empfangen Baptisten die Taufe in einem sehr frühen Alter“ (Nr. 18).

Im dritten Teil stimmen die beiden Konfessionsfamilien darin überein, daß „Koinonia des Geistes“ eine hilfreiche Umschreibung für das gemeinsame Verständnis der Kirche ist. Damit wird ein Schlüsselbegriff

der modernen ökumenischen Debatte aufgegriffen, wie er in vielen Dialogen auftaucht. Er wird so entfaltet, daß die Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen und zwischen den Menschen untereinander als Wirkung des Geistes verstanden werden muß, der Menschen gänzlich unterschiedlichen Herkommens zu einer innigen Gemeinschaft zusammenführt. Dennoch ziehen die beiden Gemeinschaften unterschiedliche Folgerungen. Für Baptisten ist die Kirche vor allem in der Ortsgemeinde konkretisiert; für Katholiken ist Kirche das von Christus gestiftete, sichtbare Gefüge oder die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der mystische Leib Christi, wie man es mit den Worten des Zweiten Vatikanischen Konzils sagt. Damit wird verdeutlicht, daß für Baptisten die Kirche in ihrer historischen Existenzweise und in ihren Strukturen menschlich ist; jedoch ist Ursprung und Sendung der Kirche Werk des Geistes (Nr. 23).

Die Sendung findet ihren Ausdruck in der Evangelisation, wie der baptistische Sprachgebrauch lautet bzw. der Evangelisierung, wie es Katholiken nennen. Im Unterschied zu den Baptisten, die bei Evangelisation vornehmlich an eine freie und persönliche Antwort einzelner auf das Angebot des Evangeliums denken, umfaßt der katholische Begriff mehr. In jedem Fall aber ist Christus „Mittelpunkt und Ziel der missionarischen Bemühungen“ (Nr. 26). Die katholische Betonung der Inkarnation hat ein größeres Interesse an der „Inkulturation“ zur Folge, was sich auch in Akzentverschiebungen gegenüber den nicht-christlichen Religionen niederschlägt. Im Zusammenhang mit den Bemühungen um Evangelisation und Evangelisierung ist dann auch der Problembereich des Proselytismus angesprochen. In Übereinstimmung mit den ökumenischen Diskussionen auf diesem Gebiet wird ein ganzer Katalog von Maßnahmen aufgeführt, die zu unterlassen sind, um nicht den Tatbestand des Proselytismus heraufzubeschwören (Nr. 36). Es wird aber auch betont, daß dieser Vorwurf stets dann erhoben werden kann, „wenn eine Gemeinschaft mit der Evangelisierung/Evangelisation einer anderen in Berührung kommt“. Daher wird empfohlen, es an keinen Anstrengungen fehlen zu lassen, das gegenseitige Kennenlernen zu vergrößern. Es muß sichergestellt sein, daß jede Kirche das

Recht hat, das Evangelium gemäß ihrer eigenen Traditionen und Überzeugungen zu leben und zu verkündigen. Allerdings ist angesichts der größer werdenden Säkularisierung ein religiöser Wettstreit zwischen den Kirchen kontraproduktiv.

Bedeutsam ist, daß beide Gemeinschaften die Religionsfreiheit im Neuen Testament verwurzelt sehen (Nr. 41). Beide werden von der Kommission aufgefordert, auf dem Gebiet der Religionsfreiheit „verschiedene Formen des gemeinsamen Zeugnisses“ zu erkunden (Nr. 42). Die katholische Seite legt dar, daß in einigen traditionell katholischen Ländern die Gesetze noch nicht dahin abgeändert seien, daß sie die Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils widerspiegeln. Wenn es jedoch darum geht, religiöse Werte in staatliche Gesetze einfließen zu lassen, dann sollte dies mit großer Sensibilität gegenüber den Gewissen einzelner und Minderheiten sowie im Blick auf die Wohlfahrt der ganzen Gesellschaft erfolgen (Nr. 44).

## Wichtige Unterschiede

Es ist deutlich geworden, daß in den vier Konvergenzbereichen jeweils schon Unterschiede zur Sprache gebracht werden. Der Abschlußbericht führt diese noch einmal gesondert als Gebiete auf, die einer weiteren Untersuchung bedürfen. Dabei geht es um Autorität, Heilige Schrift, Tradition und Lehrentwicklung, um die Gestalt der *Koinonia*, wozu eine Debatte über Geist und Strukturen als hilfreich betrachtet wird, um das Verhältnis von Glauben, Taufe und christlichem Zeugnis, wobei das Wesen des Glaubens und der Sakramente zur Diskussion steht, und schließlich um Klärung von Schlüsselbegriffen, weil Spannungen zwischen Kirchen aus unterschiedlichem Gebrauch derselben Begriffe entstehen können.

In diesem Teil des Dokuments werden einige interessante Fragen aufgeworfen, die nicht nur zwischen Baptisten und Katholiken umstritten sein dürften, so z. B.: „Ist der Glaube lediglich Antwort eines einzelnen auf Gottes Gabe? Kann der Glaube der Gemeinschaft den persönlichen Glauben des Säuglings ersetzen? Darf man von einer ‚Gemeinschaft des Glaubens‘, das heißt vom Leib Christi, als Subjekt eines gemeinsamen Glaubens sprechen, an dem der einzelne Glauben-

de teilhat? Sind die Sakramente äußere Zeichen einer vorausgehenden inneren Verpflichtung? Sind sie die Mittel, durch die Christus selbst sein heilendes und rettendes Werk bewirkt? Was bedeutet die Redeweise, daß die Taufe ‚das Sakrament des Glaubens‘ ist?“ (Nr. 51).

Zwei Abschlußparagrafen sind dem Ort Mariens im katholischen Glauben und Handeln gewidmet. Wegen der langen Geschichte der Mißverständnisse und der theologischen Schwierigkeiten erwartet man auf diesem Gebiet keinen Konsens, doch wird hier gerade wegen der Emotionen und Überzeugungen, die im Spiel sind, „die Suche nach gegenseitigem Verständnis und Respekt auf die Probe gestellt“ (Nr. 57).

Die Gespräche, so wird abschließend festgestellt, werden in naher Zukunft „nicht zu einer vollen Gemeinschaft zwischen unseren Kirchen führen“. Dies sollte jedoch zu erhöhten Anstrengungen Anlaß geben, konkrete Wege für ein gemeinsames Zeugnis zu suchen und zu beschreiten.

Der Dialog hat beide Gemeinschaften und damit alle an ökumenischen Fragen Interessierte vor eine Reihe schwieriger Fragen gestellt; er hat eigentlich mehr Fragen aufgeworfen als beantwortet. Die herausgearbeiteten Gemeinsamkeiten bewegen sich auf einer Ebene, die nicht als „Durchbruch“ im protestantisch-katholischen Miteinander bezeichnet werden können. Sie sind eine zu schmale Basis für Kirchengemeinschaft und haben eigentlich eher die Funktion, herkömmliche Schwierigkeiten zu bestätigen. Man wird auch noch hinzufügen können, daß der auf nationaler Ebene in den USA durchgeführte Dialog zwischen der katholischen Kirche und der Southern Baptist Convention – es sind dies die beiden größten Kirchen in den USA – sowohl vom Umfang als auch von der Substanz her mehr Ergebnisse gebracht hat als der internationale Dialog.<sup>3</sup> Das ist jedoch nicht so verwunderlich, wenn man sich vor Augen hält, daß der zeitliche Rahmen für diese Gespräche viel weiter gespannt war und daß sich ein nationaler Dialog ganz offenbar nach anderen Gesetzmäßigkeiten richtet als Gespräche mit internationaler Besetzung.

Daß zwei Kirchen, die im Spektrum der Konfessionen sehr weit auseinanderliegen, es trotz aller internen Schwierigkeiten gewagt

haben, miteinander statt gegeneinander zu reden, ist mehr als ein Anzeichen für eine Klimaverbesserung. Freilich wird die Probe noch bevorstehen. Auf der Ratstagung des BWA im vergangenen Jahr in Zagreb regte sich bereits Protest aus Lateinamerika gegen den Abschlußbericht.<sup>4</sup> Es wird also darauf ankommen, die Ergebnisse des internationalen Dialogs vor Ort zu erproben.

- 1 Der englische Text ist abgedruckt im BWA-Jahrbuch für 1989, S. 48-56; die deutsche Übersetzung ist jetzt zugänglich in der Juni-Nummer der Zeitschrift UNA SANCTA.
- 2 Einen Überblick über die bilateralen Gespräche der römisch-katholischen Kirche mit den anderen christlichen Kirchen liefert der Mittelteil des von Harding Meyer, Hans Jörg Urban und Lukas Vischer herausgegebenen Bandes „Dokumente wachsender Übereinstimmung“, Frankfurt/M. 1983, S. 125-542.
- 3 Die Referate und Ergebnisse wurden veröffentlicht in den Zeitschriften *Review and Expositor*, Spring 1982 und *Southwestern Journal of Theology*, Spring 1986. Bei einer dritten Runde der Begegnung einigte man sich, auf der Grundlage der Dialoge allgemeinverständliche Aufsätze zum gegenseitigen Kennenlernen zu veröffentlichen, was im Juli 1989 unter dem Titel *To Understand Each Other* in der Zeitschrift *The Theological Educator* geschah. Der katholische Verlag Paulist Press will diese Aufsätze gesondert als Buch herausgeben. Vgl. Fisher Humphreys, *The Roman Catholic-Southern Baptist Scholars Dialogue*, in: *Ecumenical Trends*, Dec. 1989, S. 172-174.
- 4 Irland P. de Azevedo, *Reflections and Questions about the Report on the Baptist/Roman Catholic International Conversation*, BWA-Jahrbuch 1989, S. 58f.

Aus: Materialdienst der Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 3/90.

Der Text des Dokumentes findet sich in der Zeitschrift, UNA SANCTA, 45, 1990, S. 177ff., Heft 2.

Prof. Dr. Erich Geldbach  
Eifelstraße 35  
6140 Bensheim

## Neue größere Kommentare zum Neuen Testament

Charles Kingsley Barrett, *Das Evangelium nach Johannes*.

(Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Sonderband), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1990, 608 S., DM 128,-; ISBN 3-525-51623-1

Als Sonderband der Kommentarreihe (neben dem Werk R. Bultmanns) erscheint jetzt erfreulicherweise in deutscher Sprache die bewährte Auslegung Barretts (1. Aufl. 1955, 1978 „umfassend revidiert und beträchtlich erweitert“). Barrett schreibt im Vorwort, er habe eine erneute Umarbeitung wegen anderer Verpflichtungen nicht vornehmen können; trotz vieler neuer Veröffentlichungen sehe er sich aber auch nicht genötigt, seine „Sicht der Dinge in irgendeiner wichtigen Frage zu ändern“. Er selber nahm in weiteren Aufsätzen zudem zu diversen Themen Stellung. Die neuere Forschung ist in mehreren (deutschsprachigen) Arbeiten gut zugänglich (Liste: 9). Barrett bespricht die wichtigsten neueren Werke in Kap. 6 der Einleitung (S. 159-172).

Die recht umfangreiche Einleitung enthält außerdem:

- 1) Eigenart und Abfassungszweck des JohEv (S. 21-44),
- 2) außerchristlicher Hintergrund (S. 45-58),
- 3) christlicher Hintergrund (S. 59-82),
- 4) Theologie (S. 83-114: Eschatologie, Christologie, Wunder, Erlösung, Sakramente, Mystik, Heiliger Geist und Trinität, die Kirche und ihr Leben, johanneische Theologie),
- 5) Ursprung und Autorität des Evangeliums (S. 115-158) sowie
- 6) Text.

B. gibt also ausgiebig Rechenschaft und Information über seine Prämissen für die Einzelauslegung; die Einleitung behandelt alle einschlägigen Aspekte. B. neigt zu einem ausgewogenen und behutsamen Urteil; so etwa in der Quellenfrage (außer Mk könne keine fortlaufende Quelle aufgewiesen werden: S. 39) ebenso wie hinsichtlich Blattvertauschungs- und Redaktionstheorien (sie sind nicht erforderlich: S. 43) oder Abfas-

sungszeit (nach 90, vor 140, wahrscheinlich um 100: S. 143), Abfassungsort (am ehesten Ephesus: S. 145) und Verfasserfrage (aus dem Schülerkreis des Apostels, der von Palästina nach Ephesus ausgewandert war: S. 148).

Die Einzelkommentierung erfolgt in 44 Abschnitten (dazu noch gesondert die Perikope 7,53-8,11), jeweils mit einer Überschrift (z. B. 11. Jesus und der Vater, zu 5,19-47, S. 272-284, einer ausführlichen Analyse der Passage und – in der Hauptsache – der fortlaufenden Erläuterung der Wörter bzw. Wendungen. B. folgt somit der in Großbritannien nach wie vor gepflegten glossatorischen Methode („annotationes“). Von der Gediegenheit und dem Reichtum der Anmerkungen zum Text überzeugt schon ein erster Blick in das Buch. B.'s Kommentar zählt schließlich schon seit Jahren zu den Standardwerken. Etwas Vergleichbares in diesem Umfang, in dieser Art und auf dieser Interpretationslinie fehlte bisher für den deutschen Sprachraum (am nächsten verwandt ist das allerdings viel weiter ausgreifende Werk von Rudolf Schnackenburg in der Herder-Kommentarreihe, drei Bände und ein weiterer mit ergänzenden Auslegungen und Exkursen); um so mehr ist das Unternehmen des Verlags zu begrüßen.

Zwölf ausführliche Register runden das Werk ab (S. 568-608), Nr. 1-9 zu antiken Quellen (darunter extra zu Josephus, Philo, Rabbinica, Qumran), die übrigen zu modernen Autoren, Sachen und griechischen Termini.

W. Popkes

**Georg Strecker, Die Johannesbriefe. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Band 14), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1989, 381 S., DM 98,-; ISBN 3-525-51621-5**

Die Arbeit an den drei Johannesbriefen hat in den letzten Jahren einen großen Aufschwung genommen, wie die Zusammenstellungen bei H. Thyen (Art. Johannesbriefe: TRE 17, 1987, S. 186-200), Kl. Wengst (Probleme der Johannesbriefe: ANRW II 25.5, 3753-3772) und J. Beutler (Die Johannesbriefe in der neuesten Literatur, 1978-1985, ebd. 3773-3790) zeigen. Mehrere längere und kürzere Kommentare (Brown, Balz, Ruckstuhl, Schunack) erschienen in den 80er Jah-

ren; in Arbeit ist ein weiterer größerer Kommentar durch H.-J. Klauck. Streckers Arbeit löst „das Alterswerk“ R. Bultmanns (1967) ab. Anders als Bultmann will Strecker „das johanneische Schrifttum weniger mit ... literarkritischen Eingriffen, als vielmehr durch redaktionsgeschichtliche Problemstellungen“ erschließen, „um der Lebendigkeit der mündlichen Überlieferungen gewahr zu werden, wie sie in der Geschichte der johanneischen 'Schule', nicht zuletzt durch die in ihr geführten Diskussionen Gestalt gewonnen haben“ (Vorwort).

Der Kommentar bringt zunächst eine Einleitung zu allen drei Briefen (S. 11-48), danach jeweils kürzere im einzelnen (S. 49-55 zu 1. Joh, S. 313 zu 2. Joh und S. 357f. zu 3. Joh).

Die Gesamteinleitung umfaßt:

- 1) Patristische Bezeugung,
- 2) Textgeschichte,
- 3) Kanonische Stellung,
- 4) Johanneische Schule,
- 5) Gliederung 1. Joh sowie
- 6) Literatur (S. 31-44) und
- 7) Abkürzungen.

Erwähnung verdienen auch die 18 Exkurse, und zwar zu griechischen Termini (Leben, Freude, Bleiben usw.) wie auch zu Sachfragen (z. B. falsche Lehrer/Doketismus, Zeugung aus Gott, gegenseitige Liebe, Antichrist). Weiteren Aufschluß geben Stellen- und Sachregister (S. 375-381).

Die interessantesten Ausführungen in der Einleitung sind die über Entstehung und Verhältnis der johanneischen Schriften untereinander. Eine „Schule des Johannes“ erkläre am besten die Unterschiede und Übereinstimmungen (S. 19ff., dort auch Generelles zu solchen Schulen damals, u. a. bei der Jesustradition). Aus Ausgangspunkt hinsichtlich der Anfänge und Geschichte der johannäischen Schule dient Strecker die Absenderangabe *ho presbyteros* in 2. und 3. Joh; diese beiden Briefe sind wahrscheinlich „Originaldokumente des Gründers“ dieser Schule (S. 22). Strecker setzt damit die Angaben bei Papias und Polykarp in Verbindung; das führt nach Kleinasien „um 100 oder später“ (S. 27). Danach verzweigte sich die joh. Schultradition in die von 2. und 3. Joh „unabhängigen Schriften 1. Joh und JohEv“, deren Entstehung in die 1. Hälfte des 2. Jahrh. anzusetzen sei (S. 28). Gegenüber 2. und 3.

Joh repräsentiere 1. Joh „eine ausgeführte, reflektierte, spätere Traditionsstufe“, wie sprachliche und sachliche Aspekte zeigen (S. 50f.). Gegenüber dem JohEv ist 1. Joh nicht als „johanneischer Pastoralbrief“ (gegen H. Conzelmann) anzusehen. Der „eigenständige Charakter des 1. Joh gegenüber dem Evangelium“ dürfe nicht unterschätzt werden; ebenso sei auch „die zeitliche Priorität des JohEv nicht zu selbstverständlich“ vorauszusetzen (S. 51). In diesem Zusammenhang stellt Stecker die Datierung von Papyrus 52 – neben Papyrus Egerton 2 – zur erneuten Diskussion (S. 27f.)!

1. Joh könne am besten „als Verbindung von Brief und Predigt“, als „briefartige Homilie“ angesehen werden (S. 49). Anders als Bultmann meint Strecker, „daß der 1. Joh im großen und ganzen literarisch einheitlich ist“, freilich nicht „in einem Guß geschrieben“, wie besonders die Zäsur 1. Joh 2,27/28 zeige (S. 54). Für die Gliederung lehnt sich Strecker an Th. Häring an; kennzeichnend sei der alternierende „Wechsel zwischen paränetischen und dogmatischen Abschnitten“, wobei die Polemik gegen die Irrlehrer sich „vorwiegend auf die dogmatischen Abschnitte beschränkt“ (S. 30f.). Das hat Auswirkungen für die Interpretation bestimmter Texteinheiten. So sei nach Strecker z. B. 1. Joh 3,7ff. paränetisch zu verstehen, nicht polemisch, auch sogar 1. Joh 3,9 – für Wenig eine „Spitzenaussage seiner Gegner“ (S. 170f.). Vielmehr ziele der Verfasser darauf, daß die Gemeinde nicht sündige (vgl. S. 173f. zu *non peccare* und *non posse peccare*). Auch an anderen Stellen will Strecker den Text nicht überstrapazieren, so z. B. zu 1. Joh 5,16f. beim Thema „Sünde zum Tod“ (S. 297ff. mit Exkurs zum Problem „Zweite Buße“). Hinsichtlich der Struktur des 1. Joh geht Strecker nicht ein auf den Gedanken von Klaus Berger (Formgeschichte des NT, § 40), sie entstamme der Gattung der „post-conversionalen Mahnrede“.

Während der 1. Joh eine Gegnerschaft mit doketischer Christologie vor Augen habe (Exkurs S. 131-139 zu 2,22 ff.), sei die Lage in 2. und 3. Joh anders. 2. Joh 7 sei nicht sachparallel zu 1. Joh 4,2; die Differenz zwischen Perfekt und Präsens bei „ins Fleisch kommen“ müsse beachtet werden. Die Präsensform in 2. Joh 7 ist am besten futurisch zu interpretieren, nicht präsentisch (dann wür-

den die Gegner die Realpräsenz Christi im Sakrament leugnen), und auf die reale Parusie Jesu zu beziehen! 2. Joh vertrete einen Chiliasmus (S. 333ff.).

Der in 3. Joh 9 erwähnte Brief ist 2. Joh (S. 357f.). Strecker folgt grundsätzlich der Einschätzung E. Käsemanns, Diotrophes habe eher auf der orthodoxen, 3. Joh – in der Perspektive der orthodoxen Lehrentwicklung – auf der häretischen Seite gestanden, und zwar wegen der „chiliasmatischen Züge seiner Christologie“. Abzulehnen sei hingegen, daß Diotrophes monarchischer Bischof sei und 3. Joh als Gnostiker hervortrete (S. 367f.).

Aus der Fülle des Notierenswerten zum Abschluß nur noch ein Zitat zu 2. Joh 7: „So wichtig dem Verfasser auch die Bekämpfung des Inhalts der falschen Lehre ist. . . , von entscheidender Bedeutung ist für ihn, daß die Irrlehrer die auf Liebe und Wahrheit gegründete Einheit der Gemeinde in Gefahr bringen“ (S. 332).

W. Popkes

**Ergänzung:** Zum Verhältnis der johanneischen Schriften untereinander und zur Bekämpfung von Irrlehren vgl. auch die Monographie von Michael *Theobald*, Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1. Joh. Münster (Aschendorff) 1988, 537 S.

Theobald meint, Joh 1,1-51 gehöre zur Endredaktion des JohEv und stelle ein Korrektiv gegen eine Christologie dar, die Jesu Christi Kommen erst mit der Taufe beginnen lasse, also häretische Züge aufweise; dieselbe Irrlehre begegne bei den Gegnern in 1. Joh.

**Christian Wolff, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther.**

(Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Bd. VIII), Berlin (Evangelische Verlagsanstalt) 1989, 271 S., DM 32,- ISBN 3-374-00857-7

Die Auslegung des 2. Korintherbriefes ist ein ganz besonders anspruchsvolles Unternehmen; entsprechend gering ist die Zahl guter und neuer Kommentare zu diesem Teil des NT. Christian Wolff, Neutestamentler an der Kirchlichen Hochschule (bisher: Sprachenkonvikt) in Berlin-Ost, legt jetzt eine

ebenso gehaltvolle wie überzeugende Interpretation vor. Auf 270 Seiten vereinigt sie eine eingehende Aufschlüsselung des Textes mit überaus hilfreichen Übersichten.

Das Werk wird dem Titel der Reihe, nämlich einen *Theologischen Handkommentar* zu bieten, in beiden Aspekten bestens gerecht und ist zudem auch gut leserlich. Im Vorwort sagt W., „die anfangs mit starken Bedenken übernommene“ Arbeit sei ihm „bald zur Lieblingsbeschäftigung geworden, vor allem weil dieser Brief „dem Leser die Person des Apostels Paulus in einzigartiger Weise nahebringt.“

Die relativ kurze Einleitung (S. 1-14) behandelt

1) literarkritische Probleme (W. betrachtet 2. Kor als „ein von Anfang an zusammenhängend überliefertes Schreiben“, wobei 2. Kor 6,14-7,1 „ein von Paulus selbst eingearbeitetes Traditionsstück“ sei),

2) die Ereignisse zwischen 1. und 2. Kor und die Briefveranlassung,

3) die Kontrahenten (wohl dieselben wie in Phil 3),

4) Zeit und Ort (in Relation zu 1. Kor 6 oder sogar 18 Monate später),

5) zum Gebrauch von „Wir“ (primär bezieht es sich auf Paulus selber) und

6) Grundzüge paulinischer Theologie in 2. Kor.

Exkurse bringt W. über „Christus und der Geist“ (S. 79-82, nach 2. Kor 3,18), Deutungsmodelle zu 2. Kor 5,1-10 (S. 101-106), zur Auslegung von 2. Kor 5,16 (S. 123-127), paulinische Versöhnungsaussagen (S. 133-137, nach 2. Kor 5,21) und zu 2. Kor 6,14-7,1 (S. 146-149).

Einleitung wie Exkurse zeigen unmittelbar die Fähigkeit des Verfassers, originär und übersichtlich kompakte Probleme und beträchtliche Literaturberge zu ordnen und Lösungen zu finden.

Die Einzelkommentierung kann hier nicht näherhin vorgestellt werden. Erwähnt seien nur das sorgfältige Achten auf sprachliche Einzelheiten, die ausgewogene Information über unterschiedliche Deutungsmöglichkeiten (oft in Mini-Exkursen), einleitende Analysen der jeweiligen Passagen und die ständige theologische Reflexion des apostolischen Dienstes (Auftrag, Verkündigung und Existenz) in bezug auf Gott, Christus und die Gemeinde.

W. Popkes

In der Reihe *Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament* (Berlin, EVA) erschienen vor nicht langer Zeit (1988) zwei Neubearbeitungen:

Wolfgang Wiefel, *Das Evangelium nach Lukas* (Bd. III), 418 S., DM 34,-, ISBN 3-374-00040-1 und

Harald Hegermann, *Der Brief an die Hebräer* (Bd. XVI), 303 S., DM 32,-, ISBN 3-374-00042-8.

Kurz vorher (1987) kam heraus: Petr Pokorný, *Der Brief des Paulus an die Kolosser* (Bd. X/1), 176 S., DM 25,-, ISBN 3-374-00350-8.

In Kürze sollen ausgeliefert werden:

Joachim Rohde, *Der Brief des Paulus an die Galater* (Bd. IX), 284 S., DM ca. 32,-, ISBN 3-374-00464-4 und

Hermann Binder /Joachim Rohde, *Der Brief des Paulus an Philemon* (Bd. XI/2), 72 S., DM ca. 15,-, ISBN 3-374-00975-1. W.P.

**Erich Gräßer, An die Hebräer. (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Band XVII/1; 1. Teilband: Hebr 1-6), Zürich, Braunschweig, Neukirchen (Benziger/Neukirchener Verlag), 1990, 388 S., DM ca. 132,- ISBN 3-545-23120-8 (Benziger) 3-7887-1335-6 (Neukirchener)**

Gräßer greift das Wort von Otto Michel auf, der Hebräerbrief habe „in der Gemeinde eine größere Herrlichkeit entfaltet als in der theologischen Forschung“ (S. 38). Das habe sich heute jedoch für die Wissenschaft geändert; der Hebr stehe als „dritter großer Theologe des Neuen Testaments“ neben Paulus und Johannes. Mehrere Bearbeitungen der letzten Jahre belegen das; so die Kommentare von H. Hegermann (ThHK 16, 1988), H. Braun (HNT 14, 1984), H.W. Attridge (Hermeneia, 1989); vgl. den Forschungsbericht von H. Feld (ANRW II 25.4. 1987). Gräßers eigene Auslegung ist nicht nur breit angelegt, sondern auch von großer Tiefe. So widmet er sogar der (sekundären) Überschrift „An die Hebräer“ 5 Seiten oder Hebr 1, 1-4 deren 24. Ständig wird die Kommentierung angereichert durch gesonderte kleinere oder größere Ausführungen (die im Inhaltsverzeichnis nicht genannt werden), so, um bei Hebr 1,1-4 zu bleiben, zu „durch die Propheten“ (S. 54), zum Vergleich mit Röm 1,3f. (S. 56), „Schöp-

fung“ (S. 59f.), „alle Dinge“ (S. 62-64), „erhabener als die Engel“ (S. 66f.). Der Eigenart des EKK gemäß werden nicht nur jedem Abschnitt Analyse und Spezialliteratur vorangestellt, sondern auch Beobachtungen zur Wirkungsgeschichte zugefügt.

Die Einleitung (S. 13-38) ist relativ kurz gehalten und umfaßt sechs Abschnitte:

1) Der Text (S. 14, sehr schön konzentriert und erhellend),

2) das literarische Rätsel (S. 15-18),

3) das historische Rätsel (S. 18-25), hinsichtlich Verfasser, Ursprungs- und Zielort, Zeit),

4) die theologische Zielsetzung (S. 25-27),

5) die Komposition (S. 28-30) und

6) Auslegungs- und Wirkungsgeschichte (S. 30-38).

Viele klassische Einleitungsfragen bleiben unlösbar (vor allem in Abschnitt 3); nur der Zeitrahmen ist einigermaßen deutlich bestimmbar (90er Jahre). Der Autor selber will anonym bleiben. Gräßer argumentiert, der Briefschluß Hebr 13,22-25 sei sekundär; erst von dorthier sei man auf Paulus-Nähe gekommen. Diesen Versen hätten wir allerdings wahrscheinlich die Existenz des Hebr im Kanon zu verdanken (S. 16-18, S. 19-22). Ohne Hebr 13,22-25 bestimmt sich auch die Gattung klarer: der Hebr ist ein „Buch“, sein großes Thema ist „Christus der wahre Hohepriester“ (mit M. Dibelius). Man kann ihn auch als „Appell“ oder „theologische Meditation“ bezeichnen. Dominant ist der Redestil, nicht der Schreibstil (S. 15f.). Das Ganze ist eine „kunstvolle Komposition“.

Als Grobgliederung schlägt Gräßer vor:

A. Grundlegung „Der Weg des Erlösers“ (Hebr 1,1-6,20)

B. Entfaltung „Das Hohepriestertum des Sohnes“ (Hebr 1,1-10,18) und

C. Folgerungen „Der Weg des Glaubens“ (Hebr 10,19-13,21).

Der Autor setzt „die sorgfältige literarische Struktur bewußt als Mittel der Plausibilitätssteigerung seiner Argumente“ ein: „Gott hat geredet im Sohn“ – das ist der Grund-Satz christlicher Theologie. „Gott hat ihn zu seiner Rechten erhöht“ – die bleibende und gegenwärtige soteriologische Bedeutung des Christusereignisses ist für immer an die Auslegung dieses Satzes gebunden. „Lasset uns aufblicken auf Jesus, den Anfänger und Vollender des Glaubens“ – nach Maßgabe dieses

Satzes entscheidet sich das Leben jeder christlichen Gemeinde (S. 29f.). Die theologische Zielsetzung ist seelsorgerlich-paränetischer Art; Ermüddungserscheinungen in Lehre wie Leben der Gemeinde bedürfen der Therapie. Die Reaktivierung erhofft sich der Autor nicht von der bloßen Wiederholung der alten Glaubenssätze oder von Durchhalteparolen, sondern von einer „Neuauslegung des Bekenntnisses zum gekreuzigten und erhöhten Christus“. Das Ergebnis ist eine stets auf die Soteriologie bezogene parakletische Christologie“ (S. 26). Die ureigenste theologische Leistung besteht in der kultischen Neuauslegung des Christusbekenntnisses; damit leistet der Hebr für die Frage des atl. Kults das, was Paulus für die des atl. Gesetzes leistete (S. 25). „Gegen den kirchlichen Niedergang“ wird „bessere Theologie und nichts als bessere Theologie“ eingesetzt! (S. 27).

Ein Kommentar ist ein Arbeitsbuch; für den Anfang blättert man meistens an den einen gerade beschäftigenden Stellen. Dazu gehört z. B. Hebr 5,11-6,3, wo man u. a. Ausführungen zu „Lehrer“, „Unmündigkeit“, „Wort der Gerechtigkeit“, „Vollkommenheit“ (S. 334, m. E. etwas wenig) oder „Lehre der Taufen“ findet. Desgleichen Hebr 6,4-12 zum Problem der zweiten Buße, mit Ausführungen zu „Erleuchtung“ oder zur Wirkungsgeschichte. Selbstverständlich erhält der Leser auch ausführlich Aufschluß z. B. zum Problem von Hebr 2,9 mitsamt der textkritischen Sachlage. Kurzum, als erster Eindruck: man findet bei Gräßer, was man benötigt, und das in ebenso informativer wie sorgfältig erarbeiteter Weise. W. Popkes

In derselben Reihe, *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, sind unlängst erschienen:

Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 2. Teil, 1990.

Fr. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, 1. Teil (bis Lk 9,50), 1989.

Jürgen Roloff, *Der erste Brief an Timotheus*, 1988.

In der Reihe *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament* wurde die Bearbeitung des *Matthäusevangeliums* durch Joachim Gnlika in zwei Bänden 1988 fertiggestellt.

Als Supplement der Reihe firmiert die „völlige Neubearbeitung“ von „Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments“, durch Rudolf Schnackenburg, Bd. I 1986, II 1989. W. P.

## Einige Monographien

**Christof Gestrich, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung.** Tübingen (J.C.B. Mohr) 1989, 394 S., DM 64,-, ISBN 3-16-145492-8 (brosch.), 3-16-145501-0 (Gewebe)

„Wenn die Dinge keinen Glanz mehr haben, steht ihre Destruktion unmittelbar bevor“, so beginnt Gestrich die erste der „sieben hinführenden Meditationen“ (Kapitel I). Sein Thema ist die Lehre von der Sünde, über die zu sprechen es wieder höchste Zeit sei – „trotz und wegen der Existenz der modernen Wissenschaften“. G. stellt der 4. Meditation das Wort einer Berliner Medizinstudentin (1987) voran: „In der Wissenschaft, die ich studiere, wird von ‘Sünde’ überhaupt nicht gesprochen. Mit diesem Thema wüßten wir auch nichts zu verbinden“ (S. 13). Die biblische Redeweise vom „Verlust des Glanzes“ (*kabod, doxa*, vgl. Röm 3,23) bietet einen guten Einstieg zu erneuertem Sprechen von der Sünde.

Die drei Hauptabschnitte behandeln (II.) den „Problemstand in der Lehre von der Sünde und vom Bösen“ (§§ 1-6, S. 33-193), geben (III.) eine „systematische Entfaltung: Was ist Sünde?“ (§§ 7-10, S. 196-298) und wenden sich der Problemlösung (IV.) „Sündenvergebung – erneuerte Kirche und Erneuerung der Welt“ zu (§§ 11-13, S. 299-395). Es folgen Register zu Namen, Sachen und Bibelstellen; Literatur wird den §§ jeweils vorangestellt. „Das Ziel der Untersuchung liegt im Wiedergewinn von Sinn- und Hoffnungsperspektiven für unser Leben, die sich im Zuge einer mangelhaften Kenntnis der Sündenrealität verschlossen haben“ (Vorwort). Die Anfänge der Studie liegen in den §§ 5 und 7, heißt es im Vorwort weiter, d. h. „Aspekte des Sündenverständnisses in neuzeitlichen Auslegungen der jahwistischen Urgeschichte Gen 2,4b ff.“ und „der Vorgang des Sündigens in seinen elementaren Aspekten“.

Das Buch lädt dazu ein, sich in die Materie hineinzulesen; so bald legt man es nicht wieder aus der Hand! G. gewährt sich eine gewisse Freiheit bei der Gestaltung. Manche §§ holen weit aus, andere sind kurze thesenhafte Darstellungen (so § 2 zur Bagatellisierung des Bösen, § 4 zur Religionsphilosophie und § 11 zum Begriff der Sündenvergebung). Das ausführliche Inhaltsverzeichnis und das Sachregister (S. 381-391) lenken das Interesse auf eine Fülle von Einzelthemen; z. B. „Vom Schuldbewußtsein zur Identitätskrise?“ (S. 56ff.), Urvertrauen (S. 74ff.), „Sünde in der Befreiungstheologie“ (S. 86ff.), die breite Auslegungsgeschichte der Sündenfallerzählung – u. a. bei Herder, Kant, K. Lorenz, E. Drewermann (§ 5), Böses und Übel (S. 170ff.), „unser Sprachproblem mit dem Teufel“ (S. 180ff.), Dekalog, speziell Erstes Gebot (S. 210ff.), Bilderverbot (S. 222f.), Würde, Ehre und Scham (S. 227ff.), Sünde wider den heiligen Geist und Todsünden (S. 248ff.), Erbsünde (§ 9), Kollektivschuld (§ 10), Sühne und Stellvertretung (S. 321ff.), Predigt (S. 357ff.: „Eine Relevanzkrise der Predigt ist dann gegeben, wenn die Prediger ihren Auftrag, zu lösen, nicht mehr verstehen, und wenn dadurch dann auch niemand mehr weiß, was Gebundensein bedeutet“).

Die Entfaltung der christlichen Lehre von der Sünde kann nur richtig vom Positiven her angegangen werden, von ihrer Überwindung durch Gott. „Das Interessanteste an der Sünde ist die Möglichkeit ihrer Entmachtung“ (S. 26). „Die Rückkehr des Glanzes inmitten einer durch Sünde demolierten Wirklichkeit nennt die Bibel *Gnade*“ (S. 31); das „*proprium Christianum*“ heißt *Gnade*! (S. 301). Dementsprechend ist Kap. IV (Sündenvergebung) das eigentliche Ziel der Darlegungen. Was G. unter Sünde versteht, legt er in zusammenfassenden Thesen dar (S. 231-236); sie handeln vom Menschen, vom Vorgang, vom Rätsel und von der Bedeutung der Sünde sowie von „Gottes Beistand für den Sünder“. Des näheren: „Sündigen bedeutet im Kern, niemanden und nichts würdigen zu können“ (S. 232); „Nur der Mensch kann sündigen. Aber warum sündigt er? ... Der Mensch sündigt, weil ihm Gott fehlt – oder zu fehlen scheint“ (S. 233); „Wird der Mensch ein Sünder genannt, so meint man ... , daß er *gegen* die Kräfte und Gesetze existiere, die das Leben erhalten und

weitergeben“ (S. 234). Für G. ist die vertikale Komponente, d. h. die Gottesbeziehung, elementar und zentral – bis hin zur These „Sünde ist fehlgeleiteter Gotteshunger“ (S. 233).

Bei seinen Ausführungen liegt G. „auch an einer schwerpunktmäßigen Analyse der zwischen neuzeitlicher Theologie und Philosophie beim Verständnis des Bösen und der Schuld entstandenen Brüche“ (Vorwort). Inhaltlich stehen die relationalen Aspekte (zwischen Menschen und zu Gott) im Vordergrund, ethisch zudem die Beziehung zur Schöpfung. An einer Stelle steigt G. ganz hinab in die Abgründigkeit des Bösen: „Shoa – das absolut Böse“ (S. 186 ff.) – hier ist von Auschwitz die Rede (S. 190-192). Vielleicht hätte dieser Aspekt – das schier Entsetzliche, gänzlich Unverstehbare, Grauensvolle, Satanische – im ganzen Buch noch stärker zum Ausdruck kommen müssen. Sicher aber wird man G. nur zustimmen können, wenn er schreibt (S. 190): „Wo das absolut Böse sich zeigt, vergeht das Geschöpf vielleicht nicht mit einem Schrei nach Gott, aber als ein Schrei nach Gott. Wer das weiß, wird kaum mehr aufhören, zu beten und für jedes Gotteswort zu danken“.

W. Popkes

**Arthur Rich, Wirtschaftsethik, Band II: Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozialetischer Sicht. Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn) 1990, 407 S., DM 68,- (geb.), ISBN 3-579-00198-1**

Arthur Rich, der 1990 in Zürich seinen 80. Geburtstag feiern durfte, hat sechs Jahre nach dem 1. Band seiner „Wirtschaftsethik“ (1984, vgl. Theol. Gespräch 1/86, S. 30) nun den 2. und abschließenden vorgelegt.

Der Band enthält sieben größere Teile:

1. Die Sinnfrage in der Wirtschaft: S. 15-43.
2. Aspekte und Perspektiven moderner Industrielandschaft: S. 44-131.
3. Sichtung der wirtschaftsethischen Hauptprobleme: S. 132-175.
4. Wirtschaftliche Grundsysteme: S. 176-225.
5. Beurteilungs- und Entscheidungsmaximen zur Systemfrage in der Wirtschaft: S. 226-258.
6. Beurteilungs- und Entscheidungsmaximen zur Ordnungsfrage in der Wirtschaft: S. 259-344.

7. Weltwirtschaftlicher Ausblick: S. 345-368.

Dem schließen sich

8. Epilog.

9-10. Verzeichnisse (Literatur: S. 377-395) und

11.-12. Register an.

Das Werk beeindruckt durch seine Klarheit, Nüchternheit, Informiertheit, Ausgewogenheit und Konsequenz. Der theologische Ansatz aus Bd. I wird erneut und durchgehend deutlich, nämlich die „Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe“. Die ökonomische Sinnfrage stellt sich als „Frage nach dem Menschengerechten in der Wirtschaft“ (vgl. 1.2-3). Während Teil 2 weithin Informationen bietet, sichten 3-4 die ethischen Hauptprobleme (z. B. Effizienz, Mitmenschlichkeit, Partizipation, Mitgeschöpflichkeit) und Systeme (Marktwirtschaft gegenüber Zentralverwaltungswirtschaft). Teile 5-6 erarbeiten Maximen, einmal zur Systemfrage (unter den Gesichtspunkten des Menschengerechten und des Sachgemäßen), sodann zur Ordnungsfrage (hier werden u. a. verschiedene „Ordnungsgestalten der Marktwirtschaft“ vorgestellt). Auch Teil 7 schließt mit Maximen (S. 365-368, vgl. vorher S. 255-258 und S. 338-344).

Richs Gesamtrichtung zielt eindeutig auf das Grundsystem der Marktwirtschaft, weil die Zentralverwaltungswirtschaft „nicht wirklich relativierbar“ ist (S. 258, Maxime 9). „Alle Wirtschaft ... hat dem Leben zu dienen, genauer dem menschlichen Leben, das ökologisch ins Gesamtleben der Natur eingebettet ... ist“ (S. 139f.). Zu diesem Dienstcharakter gehören auch Effektivität und rationelles Wirtschaften. Das Sachgerechte ist freilich nicht mit den nur vermeintlichen Sachzwängen zu verwechseln. Utopische Modelle sind fehl am Platz; „das vom Menschengerechten her konkret Gebotene läßt sich nicht aus abstrakten Prinzipien realitätsvergessen, also außer-ökonomisch deduzieren“ (S. 142). Nüchtern und kritisch zeigt Rich die Aporien der Zentralverwaltungswirtschaft samt ihrer Modifikationen (dazu S. 285-296) auf. Im Rahmen der Marktwirtschaft ist ihm deren „human reformierte“ (Ota Šik) und „ökologisch regulierte“ Gestalt wichtig; dazu dann Maxime 8: „Ein sich an den Kriterien des Menschengerechten orientierendes Regulativ muß der Marktwirt-

schaft bestimmte Ziele setzen, die im umfassenden Sinn des Wortes lebensdienlich sind. . .“ (S. 340).

Das Buch ist erstaunlich up-to-date mit Notizen sogar bis in den Herbst 1989 hinein (z. B. S. 343 Anm. 204). Und doch liest sich heute manches aufgrund der Entwicklungen in Osteuropa schon wieder anders, wobei sich freilich Richs kritische Tendenz bestätigt. Aber manches hätte heute kürzer abgehandelt werden können; dem System der Zentralverwaltungswirtschaft wurde gewissermaßen noch zuviel Ehre angetan.

Selbstverständlich befriedigt kein Buch alle Wünsche. Von den Registern her fiel mir auf, daß z. B. das Stichwort „Gewerkschaft“ fehlt (auch in Bd. I). Bei den Namen erscheint M. Thatcher, nicht R. Reagan; Karl Schiller, nicht Ludwig Erhard (obwohl Rich die Soziale Marktwirtschaft schätzt! – z. B. S. 342 f.); recht häufig sind K. Marx und Fr. Engels genannt; Max Weber oder die UNO nur einmal. Ausgerechnet die Ausführungen zu „Geld“ sind erstaunlich „defizitär“ (S. 37f.); hier steht zwar etwas über Kapital und Mammon, aber z. B. nichts über Geldmenge(n); die „Geldwertstabilität“ ist freilich mehrfach angesprochen. Dem entspricht das völlige Fehlen von „Bank“ usw. und „Finanzen“ im Register.

Summe: ein hilfreiches und durchweg überzeugendes Werk über einen von der protestantischen Ethik selten behandelten Bereich.

W. Popkes

**Samuel Vollweider, Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt. FRLANT 147, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1989, 451S., DM 120,- (Lw), ISBN 3-525-53828-6**

Die Studie wurde 1987 in Zürich als Habilitationsschrift angenommen. Vollenweider konnte erfreulicherweise auch noch das Manuskript eines Buches zum selben Thema verwenden:

F. Stanley Jones, „Freiheit“ in den Briefen des Apostels Paulus. Eine historische, exegetische und religionsgeschichtliche Studie. Göttingen (V & R) 1987, 301 S.

(Vgl. 21 bei Vollenweider). Für die Forschungsgeschichte kann V. auf Jones (S. 11-

19) verweisen. Während Jones sogleich die Paulus-Briefe in chronologischer Abfolge I. und 2. Kor, Gal, Röm) auf das Thema „Freiheit“ durchmustert, zeichnet V. auf fast 200 S. zunächst den Hintergrund nach, und zwar I. geistesgeschichtlich (die abendländische Freiheitsidee wurzelt im Griechentum), II. in der Stoa (sehr detailliert) und III. in Gnosis, Judentum und Judenchristentum (zu Mt 17, 24-27; Apg 6ff.; Jak 1-2; Joh 8,31-36). Hervorstechend ist die griechische Formel „frei ist, wer lebt, wie er will“ – klassisch bei Epikтет. Demgegenüber kommt es im AT „zu keiner begrifflichen Formulierung des Phänomens Freiheit“; leitend ist hier vielmehr „die im Exodusereignis paradigmatisierte »Erlösung« als Akt göttlicher Befreiung“ (S. 123). Am weitesten öffnet sich Philo von Alexandria griechischem Freiheitsverständnis; er will aber zugleich vermeiden, daß sich dessen traditions- und gesetzeskritisches Moment gegen die Mosetora, identifiziert mit dem Weltgesetz, als „Hort der Freiheit“ wendet. Nach jüdischem Verständnis gewinnt man Freiheit gerade in der Hinwendung zur Tora. Im frühen Christentum vor und neben Paulus kommt es zur kritischen Differenzierung innerhalb des Gesetzes und zur gesetzesfreien Heidenmission.

Das paulinische Freiheitsverständnis bündelt sich in der *Freiheit vom Gesetz*, so betont V. gegen Jones. Die geschichtlichen Denk-voraussetzungen bietet der Hellenismus; der sachliche Ursprung jedoch ist das Christusbekenntnis (vgl. Gal 3,13). Anhand der Texte aus 1. und 2. Kor, Gal und Röm legt V. die Freiheit gegenüber dem Gesetz dar. Diese Freiheit „partizipiert an der eschatologischen Dynamik des Geistes“; das ist etwas anderes als „Entscheidungsfreiheit“ (S. 402f.). Das Alte ist vergangen; aus Sklaven wurden Kinder. Die Glaubenden werden nicht wieder an das Gesetz gebunden, sondern „an das Gottes Willen erschließende Wahrnehmungspotential der Liebe“ verwiesen (S. 403). Von daher ist auch die „Suspension von Exusia“ (1. Kor 8-10) zu verstehen. Die Freiheit erhält sogar einen asketischen Aspekt „als Distanz zu überkommenen Instinktmechanismen (Gal 5,13-26; Röm 8,2-14“.

Auch in diesen Gedankengängen gibt es interessante Berührungen mit der Stoa; und doch besteht eine fundamentale Differenz.

Der stoische, in sich ruhende Weise konzentriert alles auf die Gegenwart; er zieht sich auf den kosmischen Logos zurück und gewinnt somit „göttliche Heiterkeit“. Der Christ dagegen ist vom Kommen des Neuen (2. Kor 5,17) erfaßt und wird sensibilisiert für das Leiden der noch unerlösten Welt. Diese Freiheit schließlich „gibt sich nach Röm 8,21 als Partizipation an der Raum-Zeit der neuen Schöpfung, der sich die alte Welt entgegensehnt, zu erkennen“ (S. 405).

Der Wert des Buches liegt in einem doppelten: in der ebenso umfassenden wie differenzierten Analyse der gesamten Freiheitsthematik und in den zahlreichen, oft auch in den Fußnoten untergebrachten Einzelinformationen, die das Buch zur wahren Fundgrube machen (leider ist das Bibelstellenregister sehr auswahlhaft und knapp). Unbefriedigend erscheint mir nur die Behandlung des

„vollkommenen Gesetzes der Freiheit“ bei Jakobus. Doch davon abgesehen: wer zum Thema „Freiheit“ arbeiten will, findet sich bei V. bestens bedient. W. Popkes

#### **Sonderdruck „Baptistische Identität“**

Der Artikel von Edwin Brandt „Baptistische Identität – Überlegungen zum Weg und Auftrag der Gemeinden im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden“ aus der Zeitschrift „Theologisches Gespräch“ Nr. 1/89 ist als Sonderdruck noch lieferbar.

Das sechsseitige Faltblatt eignet sich z. B. als Gesprächsgrundlage für Gemeindegemeinschaften oder Vorstandsfreizeiten. Es kostet 0,30 DM pro Exemplar.

Bestellungen an: J. G. Oncken Verlag, Zeitschriftenvertrieb, Postfach 102829, 3500 Kassel, Telefon: (05 61) 2 00 99-40.

**ONCKEN**

#### **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: BLICK-PUNKT GEMEINDE, PRAXIS DER VERKÜNDIGUNG, THEOLOGISCHES

GESPRÄCH, VON B BIS Y, GEMEINDEBIBELSCHULE.

Gesamtredaktion: Hinrich Schmidt, Oncken Verlag.

Erscheinungsweise: halbjährlich. Bezugspreis 4,20 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.

theol



# Theologisches Gespräch

2/91

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

## Inhalt:

Seite

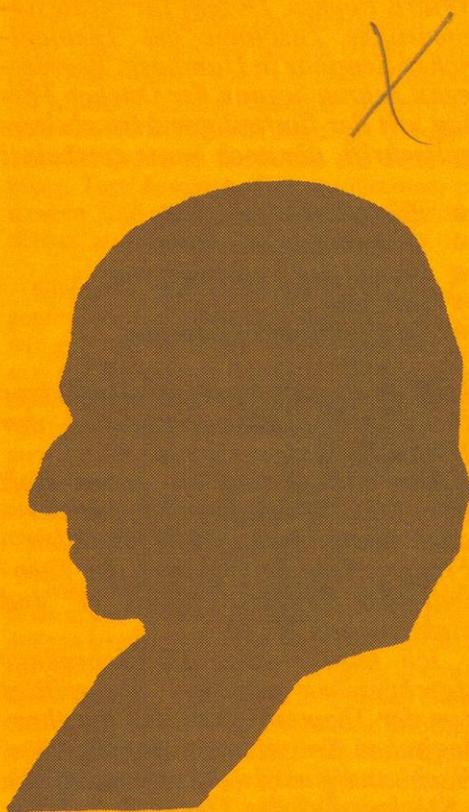
Dank an Wiard Popkes 2

Günter Balders:  
Matthias Claudius und das  
„Buch aller Bücher“ 3-15

Stefan Stiegler:  
Vorformen freikirchlicher  
Frömmigkeit im  
Alten Testament –  
die nachexilische  
JHWH-Gemeinde in  
Jerusalem 16-24

Wiard Popkes:  
Das allgemeine Priestertum  
der Gläubigen 25-29

Rezensionen:  
Dietmar Lütz: homo viator 30  
Georg Huntemann:  
Der andere Bonhoeffer 31



U9 100000

15. AUG. 1991

## Dank an Wiard Popkes

Von Anfang an war er dabei: Dr. Wiard Popkes, Dozent für Neutestamentliche Theologie am Theologischen Seminar in Hamburg. Vor vierzehn Jahren begann der Oncken Verlag mit der fünfteiligen Mitarbeiterzeitschrift, die noch heute erscheint:

- Blickpunkt Gemeinde
- Gemeindebibelschule
- Praxis der Verkündigung
- von b-y
- Theologisches Gespräch.

Und der verantwortliche Redakteur für „Theologisches Gespräch“ war Wiard Popkes.

Der erste Artikel im ersten Heft (Nr. 1/1977) befaßte sich mit der – auch heute immer noch aktuellen – Frage: „Neue Perspektiven der Theologie des Heiligen Geistes (?)“ und stammte von W. P.

Ich habe einmal alle Jahrgänge durchgesehen und war überwältigt von der Themenvielfalt und der theologischen Kompetenz vieler Beiträge. Sachkundig wird der Leser durch alle „Stockwerke“ der Theologie geführt, von der „obersten Etage“ der Dogmatik bis zum „Parterre“ der Praktischen Theologie: Eine Festgabe für Rudolf Thaut, Hefte über Kinderbekehrung, die Stellung der Frau in der Gemeinde, Theologie der Menschenrechte, Frieden, das Schriftverständnis, Suizidgefährdung, die Lima-Papiere, das Täuferum, Hymnologie

zeigen nur einige Schwerpunkte auf.

Wiard Popkes hat sich verdient gemacht, was die Umsetzung theologischen Gedankenguts auf eine breite (Gemeinde-) Ebene angeht! Hier war er unermüdlich und fleißig und alle Manuskripte kamen immer pünktlich. Dafür sagen wir ihm seitens der Redaktion der Mitarbeiterzeitschrift, und der Geschäftsführung des Oncken Verlages herzlichen Dank!

Durch die Übernahme der Studienleitung im Theologischen Seminar und Aufgaben auf europäischer Ebene ist es ihm nun nicht mehr möglich, verantwortlicher Redakteur dieser Zeitschrift zu sein. Wir freuen uns, daß er aber weiterhin als mitarbeitender und beratender Redakteur zur Verfügung stehen wird.

Seine Aufgabe haben ab dieser Nummer Dr. Uwe Swarat und Günter Balders übernommen, beide auch Dozenten am Theologischen Seminar in Hamburg. Außerdem grüßen wir Dr. Stefan Stiegler, Greifswald, ab Herbst 1991 ebenfalls Dozent am Theologischen Seminar, als weiteren ständigen Mitarbeiter der Redaktion. Wir wünschen ihnen für diese neue Aufgabe Gottes Segen und ein gutes Gespür beim Zusammenstellen der Beiträge, damit wichtige theologische Erkenntnisse nicht in den Köpfen der Vor-denker bleiben, sondern breite Basis im (Gottes-)Volk gewinnen.

Hermann Jörgensen/  
Hinrich Schmidt

„Ich habe von Jugend auf  
gern in der Bibel gelesen,  
für mein Leben gern.“

# Matthias Claudius und das „Buch aller Bücher“<sup>1</sup>

## 1. Die Bibel in der Familie Claudius

In der Ausstellung zum 250. Geburtstag des Matthias Claudius befand sich in der ersten Vitrine als erstes Exponat eine „Biblia, Das ist, die ganze Heilige Schrift Alt und Neues Testaments, verteutscht durch D. Martin Luthern“ mit dem Besitzvermerk „M. Claudius Pastor Reinfeldensis“.<sup>2</sup>

Diese „Hausbibel“ der Familie Claudius, eine Ausgabe von 1720,<sup>3</sup> gehörte also zuerst Matthias Claudius d. Ä., der an der 1920 nach seinem berühmten gleichnamigen Sohn benannten Matthias-Claudius-Kirche im holsteinischen Reinfeld 1730-1773 Pastor war.<sup>4</sup> Als Motto für den Umgang mit diesem ehrwürdigen Buch notierte der Vater auf dem zweiten Vorsatzblatt in griechischer Sprache das Wort aus dem Johannesevangelium 5,39: „Suchet in der Schrift; denn ihr meineth, ihr habt das ewige Leben darin; und sie ist's, die von mir zeuget.“

Ganz im Sinne dieses Mottos enthält auch ein kleines, 1938 veröffentlichtes Heft mit 35 Ratschlägen, die der Vater für seine studierenden Söhne zusammengestellt hat, die Mahnung: „Am Morgen und am Abend möge der Studiosus seine Arbeit durch ein andächtiges Gebet heiligen, und durch fleißiges Forschen in der Heiligen Schrift, aufmerksamste Abwartung des öffentlichen Gottesdienstes und würdigen Gebrauch des Heiligen Abendmahles sich im Guten erwecken und stärken“, mit anderen Worten, „den Reinfelder Geist wachzuhalten“ (Roedl).<sup>5</sup>

1780 „kam nach dem Absterben der seel. Mutter diese Haußbibel an mich, Matthias als den ältesten der noch lebenden Brüder“, heißt es auf Blatt 5 der vom Vater begonnenen, von unserem, zu diesem Zeitpunkt 40jährigen Matthias fortgeführten beigegebenen Familienchronik.<sup>6</sup>

Matthias Claudius war aber natürlich längst im Besitz einer eigenen Bibel. Als Neunjähriger hatte er zum Neujahrstag 1749 eine Cansteinsche Bibel geschenkt bekommen, also eine Ausgabe der in Sachen Bibelverbreitung bahnbrechenden und ältesten heute noch bestehenden Bibelanstalt von 1710.<sup>7</sup> Der Claudius-Biograph Urban Roedl (d. i. Bruno Adler) weiß von einer Widmung der Mutter in diesem Exemplar: Sie habe auf dem letzten Blatt ihren Matthias ermahnt, „des Schöpfers zu gedenken, ehe denn die bösen Tage kommen, Gott zu fürchten, zu danken und Seinem Wort, dem edelsten Schatz, zu folgen.“<sup>8</sup>

Gleichsam als Echo dieser in der Familie gepflegten Wertschätzung der Bibel hören wir nun von einer der ersten Seiten des *ASMUS*, der *Sämtlichen Werke des Wandsbecker Bothen* jenen Satz, der die Überschrift dieses Vortrags bildet: „Ich habe von Jugend auf gern in der Bibel gelesen, für mein Leben gern. 's stehen so schöne Gleichnis und Rätsel drin, und 's Herz wird einem darnach so recht frisch und mutig.“<sup>9</sup>

Lassen wir den weiteren Text zunächst ungelesen und lenken stattdessen unseren Blick auf die letzten Jahre des Matthias Claudius. Im Oktober 1814 wird auf Anregung und mit Unterstützung der British & Foreign Bible Society die Hamburg-Altonaische Bibelgesellschaft gegründet; maßgeblich beteiligt ist der überaus tüchtige Claudius-Schwiegersohn, der Verleger Friedrich Perthes.<sup>10</sup> Und Matthias Claudius gehört zu denen, die im Zuge der vorausgegangenen Planungen schriftlich ihre Zustimmung und Bereitschaft zur Mitarbeit erklärt hatten.<sup>11</sup> Clau-

1 Öffentlicher Vortrag im Rahmen der Veranstaltungsreihe zum Matthias-Claudius-Gedenkjahr 1990 in Reinfeld (Holstein), dem Geburtsort von Claudius. – Die Redeform wurde beibehalten. Hervorhebungen in Claudius-Texten nach dem Original.

2 Katalog 51 3 ebd. 19 4 Stolte 5 5 zit. nach Roedl 18f. 6 Katalog 28; 24.

7 Roedl 14. Zur Cansteinschen Bibelanstalt: Gundert 21-33.27

8 Roedl 14 9 C 18 10 Näheres bei Harms 44ff.

11 ebd. 44

dius soll darüber hinaus auf Anregung von Perthes als Übersetzer für eine von der neuen Bibelgesellschaft gleichzeitig geplante christliche Zeitschrift tätig werden, die allerdings erst 1821 zustandekommt, sechs Jahre nach Claudius' Tod, ein Blatt übrigens im Geist der jungen Erweckungsbewegung, mit dem Titel „Der Friedensbote“.<sup>12</sup>

In jenem Jahr 1814 siedelte der Wandsbeker Bote wegen seines schlechten Gesundheitszustandes Anfang Dezember in das Haus seiner Kinder Caroline und Friedrich Perthes am Hamburger Jungfernstieg über, wo er am 21. Januar 1815 starb. Bezeichnend für unser Thema, daß die letzte bekannte schriftliche Äußerung von seiner Hand eine Widmung in eine Bibel ist, die seiner Tochter Auguste:<sup>13</sup>

„itzo in Hamburg, d. 21 Dezember 1814  
Es ist in keinem andern Heil, ist auch kein  
ander Name gegeben, darin wir sollen selig  
werden, als in dem Namen Jesu Christi.  
– Halte Du fest an ihm in Freude und Leid  
und es kann Dir nicht fehlen. Ich gehe natürlich  
voran und erwarte Dich, liebe Augusta,  
wenn Deine Stunde geschlagen hat,  
und will, wenn ich kann, Dir entgegenkommen.“

Dein treuer Vater Matthias Claudius  
Deine getreue Mutter Anna Rebecca  
Claudius geb. Behn“

Welch hohen Stellenwert die Lektüre der Bibel im Leben des Matthias Claudius und seiner Familie hat, ist auch seinen zahlreichen Besuchern nicht verborgen geblieben, die durchaus nicht alle an der Frage interessiert waren „Wie hast du's mit der Religion?“

Ein Gast, A. M. Sprickmann aus Münster, notiert – wir schreiben das Jahr 1776, und die Familie ist gerade mit den Umzugsvorbereitungen nach Darmstadt beschäftigt –: „Ich kann Claudius immer noch nicht verlassen... Das ist Sokrates, meine Freunde, ganz Sokrates, wenn man das jetzt noch sein kann. Auch liest er beinahe nichts als die Bibel und Sokrates, oder vielmehr was gute Leute von ihm sagen.“<sup>14</sup> Man beachte, daß Sprickmann

trotz des eigenen Interesses an einer Begegnung mit dem Idealtypus des Weisen, einem Sokrates redivivus, um den Vorrang der Bibel für Claudius weiß und dies entsprechend festhält.

Mehr noch vom Geist des Hauses hat die fromme katholische Fürstin Galizyn bei ihrem Besuch im Juni 1793 in Wandsbek mitbekommen: „Hier, wo wir sind und hinkommen, ist Gott und sogar Jesus Christus noch nicht aus der Mode. Wir kommen eben aus der Morgenandacht, die Claudius mit seinen neun Kindern vor dem Frühstück hielt. Es rührte mich sehr die einfältige, fromme Form derselben.“<sup>15</sup>

Nach allem, was wir über die Familie Claudius wissen, war „das Lesen der Heiligen Schriften und das Gebet der geistige Mittelpunkt des häuslichen Lebens.“<sup>16</sup> Oder, um es schlicht und lebensnah das Geburtstagskind Matthias Claudius selbst sagen zu lassen (im *Brief an Andres wegen den Geburtstagen*): „Des Morgens vor Sonnenaufgang las ich 'n Kapitel in der Bibel.“<sup>17</sup>

## 2. Der Zugang zur Bibel: Direkt „aus der Quelle trinken“

Wie ging Matthias Claudius nun mit der Bibel um? Zunächst stellen wir fest, daß er den direkten Zugang suchte und pflegte. Weder durch dogmatische Überfremdung, wie er sie bei manchen Vertretern der Orthodoxie antraf, noch durch historisch-kritische Zergliederung (diese Auslegungsmethode, ein Kind der Aufklärung, ist gerade im Entstehen begriffen) will er sich den Weg zur Quelle verstellen lassen.

„Der Geist der Religion wohnt nicht in den Schalen der Dogmatik“ („Schale“ im Gegensatz zu „Kern“; G. B.), „hat sein Wesen nicht in den Kindern des Unglaubens, noch in den ungeratenen Söhnen und übertünchten Gräbern des Glaubens, läßt sich wenig durch üppige glänzende Vernunftsprünge erzwingen, noch durch steife Orthodoxie und Mönchswesen. (...) Wenn ich bei der Quelle

stehe, warum soll ich nicht aus der Quelle trinken; so bin ich doch sicher vor dem Unrat am Eimer.“<sup>18</sup>

Bei anderer Gelegenheit heißt es: „Ich setze kein Wort hinzu; und, die Wahrheit zu sagen, es dünkt mir die beste Methode, wenn man nichts hinzusetze, denn man verdirbt nur daran.“<sup>19</sup>

Aufschlußreich ist auch ein von Claudius übersetztes, ihm offensichtlich aus dem Herzen gesprochenes, darum in die Sämtlichen Werke aufgenommenes Kapitel aus einem größeren Werk von Francis Bacon, in dem es u.a. heißt: „So wie der Wein, der beim ersten Treten von selber abfließt, milder und lieblicher ist, als der durch die Kelter ausgepreßt wird, weil dieser schon etwas nach dem Kern und der Haut der Beeren schmeckt; ebenso sind die Lehren wohlthätig und milde, die bei einem geringen Druck aus der Heiligen Schrift abfließen, und die Streitigkeiten und locos communes an ihren Ort gestellt sein lassen.“<sup>20</sup>

Warum liegt ihm, abgesehen von seiner eigenen Erfahrung mit der unmittelbaren Bibellektüre, so sehr an dem Direktbezug? Weil er der menschlichen Vernunft und ihrer Wahrnehmungsfähigkeit im Blick auf die Wahrheit, um die es hier geht, nicht recht trauen kann.

Wahrheit ist nämlich für ihn im Tiefsten das, was Gott und nur Gott offenbart. Und „Gott kann nur aus Gott erkannt werden.“<sup>21</sup> Mehr als einmal bezieht er sich auf 1. Kor 2,9/ Jes 64,3; „Was kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben“. Wahrheit ist das Evangelium, das – er zitiert Paulus – „nicht menschlich ist. Denn ich habe es von keinem Menschen empfangen noch gelernt, sondern durch die Offenbarung Jesu Christi.“<sup>22</sup>

In seiner Weihnachtskantilene stellt Claudius die Hirten gleichsam als Repräsentanten einer angemessenen Begegnung mit der Offenbarung Gottes dar.<sup>23</sup>

### Grave

Vor Gott geht's göttlich her,  
Und nicht nach Stand und Würden.  
Herodem läßt er leer  
Mit seinem ganzen Heer;  
Und Hirten auf dem Felde bei den Hürden  
Erwählet er.

### Rezitativ

Sie saßen da und hüteten  
im Dunkel ihrer Herde  
Mit unbefangnem frommen Sinn;  
Da stand vor ihnen, an der Erde,  
Ein Engel Gottes...  
und trat zu ihnen hin,  
Und sie umleuchtete des Herren Klarheit,  
Und er sagte ihnen die Wahrheit.<sup>24</sup>

Die Weisen aus dem Morgenland aber, denen wie den Weisen aus dem Abendland nach der Einschätzung des Claudius dieses unbefangene Empfangen wohl nicht mehr möglich war und ist, sie kommen nicht nur, salopp gesagt, erheblich kürzer weg, sondern müssen auch noch via negationis als positives Beispiel gelten:<sup>25</sup>

„Sie sahen seinen Stern.  
Und kannten ihren Heiland, ihren Herrn,  
Und ließen sich das Heu und Stroh  
nicht irren“ (d.h. nicht durch das, was vor Augen ist, irremachen).

Unmittelbar danach folgt die Choralstrophe:

Er ist auf Erden kommen arm,  
Daß er unser sich erbarm,  
Und in dem Himmel mache reich  
Und seinen lieben Engeln gleich.  
Kyrieleis!<sup>26</sup>

Einer Mißachtung der Vernunft hat Claudius nicht das Wort geredet. Aber er eignete sich im Laufe seines langen Lebens eine biblische, und wir können hinzusetzen: reformatorische Sicht an. Die Vernunft ist zwar „mehr als eine Gabe. Sie ist, sozusagen, ein Teil des Gebers. Aber sie ist (...) durch den Fall lahm geworden.“<sup>27</sup>

18 C 67f.      19 C 269      20 C 560  
24 C 364; vgl. die Interpretation bei Freund 74-76  
25 vgl. Freund a. a. O.      26 C 365

21 C 526      22 C 597f.      23 C 363-367  
27 C 648

In dem *Morgengespräch zwischen A. und dem Kandidaten Bertram* heißt es:

„Bertram: Aber, wenn nun die Philosophen suchen, den Glauben vernünftig zu machen?

A: Sie täten besser, wenn sie suchten, die *Vernunft* gläubig zu machen. Das würde ihnen mehr Segen bringen, und wahrlich auch mehr Ehre. Denn es ist etwas Rechtliches und Gutes darin, wenn ein Mensch von Scharfsinn und Talent, am rechten Ort, seine Einsicht aufgibt und für nichts achtet, um einer höhern zu huldigen, zu glauben, und zu vertrauen – es ist darin so etwas Rechtliches und Gutes, daß man einigermaßen begreift, wie der Mensch durch eine solche Aufgabe selbst empfänglicher wird, und wie Gott dadurch gereizt und gewonnen werden, oder, nach dem Ausdruck der Heiligen Schrift, wie dem Abraham sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet werden kann.

An sich könnten *Vernunft* und *Glaube* gerne gemeinschaftlich, wie Freunde, miteinander leben; doch die meiste Zeit und fast immer entstehen daraus böse Händel.“<sup>28</sup>

In aller Kürze hat Claudius seine Sicht in seinem Vermächtnis *An meinen Sohn Johannes* zusammengefaßt: „Die Wahrheit richtet sich nicht nach uns, lieber Sohn, sondern wir müssen uns nach ihr richten. Was Du sehen kannst, das siehe, und brauche Deine Augen, und über das Unsichtbare und Ewige halte Dich an Gottes Wort.“<sup>29</sup>

Das aus dieser gläubigen Sichtweise hervorgehende unverkrampfte Festhalten an der Bibel als Gottes Wort hat für ihn selbst und für seine Leser, die es in der gleichen Weise mit der Bibel halten, einen hohen geistlichen Wert. Er wird in der folgenden Äußerung im ersten der *Briefe an Andres* des Teiles VI sichtbar:

„Es geht mir ebenso, Andres, wenn ich in der Bibel von einem Alten und Neuen Bunde, von einer Konnexion und einem Verkehr zwischen dem HÖCHSTEN Wesen und unserem Geschlecht lese; ich mache auch oft das Buch zu, und falte die Hände: daß die Menschen

vor Gott so hoch geachtet und wert sind!“<sup>30</sup>

Denn, und nun zitiere ich aus dem *Einfältigen Hausvater-Bericht über die christliche Religion. Nach der Bibel*:

„Wir wissen sowenig, wo wir herkommen, als wo wir hingehen, noch was wir hier eigentlich sollen und sind; und wir haben nichts in Händen, darauf wir uns verlassen, und damit wir uns trösten und unser Herz stillen könnten.

Aber *Gott* hat uns unser Herz gestillet durch eine Schrift, die er selbst frommen und heiligen Männern eingegeben hat, und die darum die *Heilige Schrift*, die *Offenbarung*, oder die *Bibel*, das Buch aller Bücher, genannt wird.

In diesem Buch finden wir Nachrichten und Worte, die kein Mensch sagen kann, Aufschlüsse über unser Wesen und über unsern Zustand, und den ganzen Rat Gottes von unsrer Seligkeit in dieser und jener Welt.

So hoch der Himmel ist über der Erde, ist dieser Rat über alles, was in eines Menschen Sinn kommen kann; und Ihr könnet diese *Schrift* nicht hoch und wert genug haben und halten. Doch ist sie, versteht sich, immer nicht die Sache, sondern nur die Nachricht von der Sache.“<sup>31</sup>

### 3. Die Autorität der Bibel: Ihr Zeugnis von Christus

Der letzte Satz macht deutlich, daß Claudius wohl zu unterscheiden wußte. Der Glaube der Christen richtet sich ja auf Christus, nicht auf die Bibel. „Was in der Bibel von ihm steht, alle die herrlichen Sagen<sup>32</sup> und herrlichen Geschichten sind freilich nicht er, sondern nur Zeugnis von ihm, nur Glöcklein am Leibrock; aber doch das Beste, was wir auf Erden haben, und so etwas das einen wahrhaftig freuet und tröstet, wenn man da hört und sieht, daß der Mensch noch etwas anders und Bessers werden kann, als er sich selbst gelassen ist.“<sup>33</sup>

Peter Berglar meint, die Unterscheidung von Nachricht und Sache könne bei allem –

so Berglar – „unvergleichlichen Rang der Bibel“ „nichts anderes heißen... als auch für andere Nachrichten von der Sache offen zu sein“, und führt dann unmittelbar danach aus, Claudius habe immer wieder auf Luther bezogen.<sup>34</sup> Richtig daran ist, daß Claudius sich in der Tat wiederholt und je länger, je mehr auf die Autorität Luthers berufen hat. („Luther war fürerst ein großer Mann; halt er sich an ihn, Vetter!“<sup>35</sup>) Auch in den Ratschlägen an Johannes findet sich gleich nach dem Hinweis auf Gottes Wort der Rat: „Bleibe der Religion Deiner Väter getreu“.<sup>36</sup> Damit ist aber nicht im Entferntesten eine irgendwie geartete Ergänzung der Bibel gemeint; sondern der Rat erfolgt doch wohl gerade wegen des reformatorischen *sola scriptura*, angesichts der wortreichen Theologien seiner Zeit, vor denen er – ausnahmsweise einmal grob wie Luther – warnt: „(...) und hasse die theologischen Kannengeißer“,<sup>37</sup> was so viel heißt wie Schwätzer.

Claudius hatte eine hohe Meinung von kirchengeschichtlichen Autoritäten, aber niemals haben ihre Worte und Gedanken, niemals hat die Tradition und die Religion der Väter für ihn einen Rang, daß von ihnen gelten könnte, was er mehr als einmal im Blick auf die Bibel äußert: Ich „nehme es, so wie es da steht, ohne zu noch abzutun“,<sup>38</sup> oder: „Seht, Vetter, so ist's, und so steht's in der Bibel“,<sup>39</sup> oder noch deftiger: „... was uns (!; G.B.) unser Herr CHRISTUS auch gesagt, und was der gesagt hat, Andres, da laß ich mich tot darauf schlagen“.<sup>40</sup> Hingegen „steht und fällt das Christentum nicht mit den gedruckten Kirchenvätern“.<sup>41</sup> Sie sind für Claudius nur Vorbild, weil und insofern von ihnen gesagt werden kann, was er von Jan Hus mitteilt: „Er hielt fest an der Bibel, und scheute sich nicht, und schämte sich nicht, zu lehren was darin steht. ‚Christus‘, sagte er ‚ist das Zentrum der Theologie; wer diesen kennt, den halte man für einen Gottesgelehrten.“<sup>42</sup>

Der Bibel eignet also für Claudius eine unvergleichliche Autorität, nur von ihr kann er sagen: „Wir glauben der Bibel aufs Wort, und halten uns schlecht (= schlicht; G. B.) und

recht an das, was die Apostel von Christus sagen und setzen.“<sup>43</sup>

Um den „garstigen Graben“ der nahezu 2000 Jahre zwischen der Zeit des apostolischen Zeugnisses und uns weiß Claudius. Darum fährt er fort: „Die ihn selbst gesehen und gehört haben, und an seiner Brust gelegen sind, die sind ihm doch näher gewesen als wir und die Glosse (= die Kommentatoren; G.B.). Und wie gut sie auch wissen und verstehen mögen; so scheint es doch, die Wahrheit zu sagen, daß die Apostel es besser wissen und verstehen müßten.“<sup>44</sup>

Manche sehen hier vielleicht die Gefahr einer Dogmatisierung des Historischen. Jedoch ist zu bedenken, daß Claudius hier nicht vom historischen Jesus als einer reinen Person der Vergangenheit spricht, sondern von dem „geschichtlichen Christus“ (um mit Martin Kähler zu reden), von dem, der gelebt, gelitten, gestorben und auferstanden ist, dem Christus des Glaubens, von dem es im 1. Petr 1,8 heißt: „Ihn habt ihr nicht gesehen und habt ihn doch lieb; und nun glaubt ihr an ihn, obwohl ihr ihn nicht seht.“ Diese Stelle klingt hier vielleicht an; auf jeden Fall aber das apostolische Wort 1. Joh 1,3: „Was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir euch, damit auch ihr mit uns Gemeinschaft habt; und unsere Gemeinschaft ist mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus.“ Um diese Gemeinschaft mit Christus, um diese Liebe zu Christus geht es Claudius letztlich, wenn es ihm um das apostolische Gotteswort geht.

Im selben *Brief an Andres* findet sich sein wohl ergreifendstes Christuszeugnis:

„Wer nicht an Christus glauben will, der muß sehen, wie er ohne ihn raten kann. Ich und Du können das nicht. Wir brauchen jemand, der uns hebe und halte, weil (= solange; G. B.) wir leben, und uns die Hand unter den Kopf lege, wenn wir sterben sollen; und das kann er überschwinglich, nach dem was von ihm geschrieben steht, und wir wissen keinen, von dem wir's lieber hätten.

34 Berglar 123

35 C 86

36 C 546

37 sprichwörtlich nach der Komödie „Der politische Kannengeißer“ des dänischen Landsmannes L. V., Halberg; ebd.

38 C 262

39 C 176

40 C 96

41 C 614

42 C 305

43 C 479; vgl. 478

44 C 479

Keiner hat je so geliebt, und so etwas in sich Gutes und in sich Großes, als die Bibel von ihm saget und setzt, ist nie in eines Menschen Herz gekommen und über all sein Verdienst und Würdigkeit.“<sup>45</sup>

## 4. Wie Claudius seine Bibel gebraucht

### 4.1 Claudius als „Bibelchrist“

Zur Art und Weise des Bibelgebrauchs in seinen *Sämtlichen Werken* können in diesem Rahmen nur einige Beobachtungen mitgeteilt werden. Wer sich als Leser hineinvertieft, stellt fest, daß Claudius nicht nur mit der Bibel gelebt hat, sondern nachgerade in der Bibel. Nicht nur, was seinen Glauben betrifft, sondern auch im Blick auf seine Sprache und Bildwelt darf man ihn mit Fug und Recht einen „Bibelchristen“ nennen. Man könnte sogar sagen: einen „Lutherbibel-Christen“. Auf Schritt und Tritt begegnen uns wörtliche Zitate, biblische Wendungen und Anspielungen auf bestimmte Bibeltexte. Ich kann verstehen (und muß zugleich bedauern), daß es noch keine Claudius-Ausgabe gibt, deren Herausgeber sich der Aufgabe gewidmet haben, alle diese Bezugnahmen nachzuweisen. In meinem Exemplar habe ich schon einhundert eingetragen.

Claudius selbst hat zum ersten Mal in seinem 1803 in Teil VII des *Asmus* und danach 1804 separat veröffentlichten *Hausvater-Bericht* die meisten (nicht alle) Belege selbst nachgewiesen. An diesem, wenn man so will, „Familienkatechismus“ hat er jahrelang gearbeitet. Und er trägt ausdrücklich den Untertitel „*Nach der Heiligen Schrift*“.<sup>46</sup> Bereits 1799 schrieb er an seine Tochter Anna: „Den Auszug aus der christlichen Lehre sollst du gern haben. Ich bin darüber, etwas nach der Bibel zu Papier und vielleicht zum Druck zu bringen, da itzo alles so gott-vergessen verdreht und das Christentum zu einem puren moralischen Diskurs gemacht wird.“<sup>47</sup>

Mit biblischen Belegstellen versehen hat er dann noch im *Achten Teil (Zugabe)* die Abhandlung *Das heilige Abendmahl*,<sup>48</sup> die (zweite) Betrachtung *Vom Vaterunser*,<sup>49</sup> das *Morgengespräch zwischen A. und dem Kandidaten Bertram*,<sup>50</sup> den Traktat *Geburt und Wiedergeburt*,<sup>51</sup> ferner *Vom Gewissen*. In *Briefen an Andres*<sup>52</sup> (hier allerdings nur auf einer Seite) sowie die *Sämtlichen Werke* abschließende *Predigt eines Laienbruders zu Neujahr 1814*.<sup>53</sup>

### 4.2 Seine Vorliebe für das Johannesevangelium

Greifen wir nun noch einmal auf die erste Erwähnung der Bibel in seinem Werk, nämlich in der Rezension der Semlerschen *Paraphrasis Evangelii Johannis* zurück, diesmal auf den ganzen Text.

„Ich habe von Jugend auf gern in der Bibel gelesen, für mein Leben gern. 's steh solch schöne Gleichnis und Rätsel drin, und 's Herz wird einem darnach so recht frisch und mutig. Am liebsten aber les ich im Sankt Johannes. In ihm ist so etwas ganz Wunderbares – Dämmerung und Nacht, und durch sie hin der schnelle zückende Blitz! 'n sanftes Abendgewölk und hinter dem Gewölk der große volle Mond leibhaftig! so etwas Schwermütiges und Hohes und Ahndungsvolles. daß man's nicht satt werden kann. 's ist mir immer beim Lesen im Johannes, als ob ich ihn beim letzten Abendmahl an der Brust seines Meisters vor mir liegen sehe, als ob sein Engel mir's Licht hält, und mir bei gewissen Stellen um den Hals fallen und etwas ins Ohr sagen wolle. Ich versteh lang nicht alles was ich lese, aber oft ist's doch als schwebt' es fern vor mir, was Johannes meinte, und auch da, wo ich in einen ganz dunklen Ort hineinsehe, hab ich doch eine Vorempfindung von einem großen herrliche Sinn den ich 'nmal verstehen werde, und darum greif ich so nach jeder neuen Erklärung des Johannes. Zwar die meisten kräuseln nur an dem Abendgewölke, und der Mond hinter ihm hat gute Ruhe.“<sup>54</sup>

45 C 478  
50 C 645-657

46 C 573-592  
51 C 659-666

47 Briefe II, 67  
52 C 677-690

48 C 607-618  
53 C 691-700

49 C 641-645  
54 C 18f

In diesem Text spricht Claudius von sich, von seiner besonderen Liebe zum Johannes-evangelium. Über das rezensierte Buch folgt nur noch ein kurzer, kühler Satz: „Des Herrn Verfassers Erklärung ist sehr gelehrt, dünkt mich, und ich glaube, daß man wohl zwanzig Jahre studieren muß, ehe man so eine schreiben kann.“

Die hier 1772 festgehaltene besondere Vorliebe für das Johannesevangelium hat Claudius zeitlebens nicht verloren. In jenem *Hausvater-Bericht* von 1803 weist er 119 Belegstellen aus der Bibel nach, allein 31 davon, das sind 26%, entstammen dem Johannesevangelium. Den Grund für die besondere Liebe zu Johannes finden wir in einem Satz der Rezension angedeutet: Claudius ist, „als ob ich ihn beim letzten Abendmahl an der Brust seines Meisters vor mir liegen sehe“; er spürt also Johannes und seinem Evangelium eine besondere innere Nähe zu Christus ab, an der er selbst teilhaben möchte und, so dürfen wir sagen, teilhat.

#### 4.3 „Die Sache kömmt von Gott“

Über der Vorliebe für das vierte Evangelium kommen die anderen „fröhlichen Nachrichten“ von Jesus Christus, also die anderen Evangelien nicht zu kurz. „Wir sind so glücklich, von seinem Wandel auf Erden von vier verschiedenen Leuten Nachrichten zu haben“,<sup>55</sup> schreibt er in einer Zeit, die die soeben entdeckte „synoptische Frage“ lauthals zu diskutieren begann. „Hast Du wohl (...) die Evangelien mit Bedacht gelesen, Andres? – Wie alles, was ER sagt und tut, so wohlthätig und so sinnreich ist! klein und stille, daß man’s kaum glaubt, und zugleich so über alles groß und herrlich, daß einem’s Kniebeugen ankommt, und man’s nicht begreifen kann. Und was meinst Du von einem Lande, wo seine herrliche Lehr in eines jedweden Mannes Herzen wäre? Möchtest wohl in dem Lande wohnen?“<sup>56</sup>

Mit der ihm eigenen Zurückhaltung läßt der Bote anhand der Evangelien dazu ein, von Herzen Christus in jenes „Land“ zu fol-

gen. Er ist selbst je länger je mehr „aus einem Fußboten ein Evangelist“ geworden, wie Goethe spöttisch, aber zutreffend feststellen mußte.<sup>57</sup>

Ein besonders schönes Beispiel für die „unbefangene“ Aneignung der Botschaft der Evangelien scheint mir ein Gelegenheitsgedicht zu sein, das *Lied der Schulkinder zu – an ihre kranke Wohltäterin*.<sup>58</sup> Es gehört in literarischer Hinsicht sicher nicht zu seinen stärksten Stücken, aber es vermittelt einen lebendigen Eindruck davon, wie Claudius biblische Stoffe präsent hat und zu aktualisieren versteht.

#### LIED DER SCHULKINDER ZU – AN IHRE KRANKE WOHLTÄTERIN

##### *Die Knaben*

Einst unser Herr auf Erden war.  
Uns hergesandt von Gott;  
Der war ein Retter in Gefahr,  
Ein Helfer in der Not!

##### *Die Mädchen*

Er zog umher von Haus zu Haus  
In niedriger Gestalt,  
Und eine Kraft ging von ihm aus,  
Die heilete die Welt.

##### *Die Knaben*

Wer elend war blieb schüchternstehn  
Und klagte ihm sein Leid;  
Ein Wort, ein Blick... dann war’s  
geschehn!  
Das war eine selige Zeit.

##### *Die Mädchen*<sup>59</sup>

Wie kamen sie doch, jung und alt,  
Auf Bett und Bahr zu ihm!  
Und gingen alle alsobald  
Geholfen wieder heim.

##### *Die Knaben*<sup>60</sup>

Geholfen gingen sie davon,  
Und fröhlich all und frisch:  
Der „Knecht“, der „blindgeborne Sohn“,  
Das „Hündlein unterm Tisch“;

55 C 578

56 C 96f

57 Roedl 230

58 C 457-459

59 zu Mk 2,1-12

60 zu Mt 8,5-13; Joh 9,1-41; Mt 15,21-28

### Die Mädchen<sup>61</sup>

Der arme „Knabe taub und stumm“,  
„Jairus Töchterlein“,  
„Der durchs Dach zu Kapernaum  
Im Bette kam herein“;

### Die Knaben<sup>62</sup>

Und jene Frau, die all ihr Gut  
Mit Ärzten schier vertan;  
Sie hatte nicht zu sprechen Mut,  
Und rührte heimlich an.

### Die Mädchen

Sie stand und stand und wagt' es kaum,  
Und trat von hinten her,  
Und rührte an des Kleides Saum -  
Und hatte ihr Begehrt.

### Die Knaben

Oh, wär er hier doch, dieser Mann!  
Wir liefen gleich zur Stund  
Für dich zu ihm, und rührten an -  
Und denn wärst du gesund!

### Die Mädchen

Oh, wär er hier doch, dieser Mann!  
Wir liefen gleich zur Stund  
Für dich zu ihm, und rührten an -  
Und denn wärst du gesund!

### Knaben und Mädchen

Und denn wärst du gesund!

Dieser „offene Schluß“ kann im Blick auf die kranke Wohltäterin, der dieses Liedchen gilt, nur als Aufforderung verstanden werden, sich auch an den „Erlöser vom Bösen!“, (...) „den Helfer, wie die Bibel den Herrn Christus darstellt“,<sup>63</sup> zu wenden. Das Sein und Werk Christi „ist freilich ein Geheimnis, und wir begreifen es nicht; aber die Sache kömmt von Gott, und aus dem Himmel, denn sie trägt das Siegel des Himmels und trieft von der Barmherzigkeit Gottes.“<sup>64</sup>

## 5. Biblische Betrachtungen

Regelrechte Auslegungen biblischer Texte etwa nach Art eines Kommentars hat Clau-

dius nicht verfaßt. Und die einzige von ihm so benannte *Predigt*, die *eines Laienbruders zu Neujahr 1814* ist auch nicht eine Auslegung einer Perikope, sondern ein einziger Bußruf („Deutschland hat seine Ahnentugenden vergessen“<sup>65</sup>), und ein Aufruf, wieder das Evangelium „als eine Kraft Gottes“ zu predigen, „die da selig macht alle, die daran glauben“.<sup>66</sup> Denn „das Wort der Predigt hilft nichts, wenn nicht glauben die, so es hören. Und es ist möglich, daß in einem Lande Christus von allen Kanzeln und Lehrstühlen gepredigt wird, und in aller Menschen Mund ist, und daß doch in dem Lande Christus unbekannt ist, und in dem Lande ein Wandel nach väterlicher Weise gäng und gebe ist.“<sup>67</sup>

Damit Christus nicht unbekannt bleibt, hat Claudius an verschiedenen Stellen seiner *Sämtlichen Werke*, die ja nicht nur religiösen Themen gelten, kleine Betrachtungen über ihn gerade beschäftigende Bibelpassagen aufgenommen, verstärkt in den Teilen IVff., die nicht mehr in erster Linie aus dem Bestand der Beiträge für seine Zeitschrift, den *Wandsbecker Boten*, gespeist sind.

Es sind dies in der Reihenfolge der Sämtlichen Werke *Er schuf sie ein Männlein und ein Fräulein* (zu 1. Mose 1,27),<sup>68</sup> wenige Tage nach der seiner Hochzeit geschrieben; die Auslegung des Vaterunsers *Über das Gebet, an meinen Vetter Andres*<sup>69</sup> (eine weitere Abhandlung *Vom Vaterunser* in Teil VIII wurde bereits erwähnt); ferner *Über einige Sprüche des Predigers Salomo*,<sup>70</sup> ein Plädoyer für „die wahre Furcht Gottes“; eine Betrachtung *Verflucht sei der Acker um deinetwillen*<sup>71</sup> zu 1. Mose 3, über die Roedl schreibt: „In ihrer grimmigen Darstellung erhebt die Sprache sich zu biblischer Größe“.<sup>72</sup>

„Wir waren unsterblich, waren ewig glücklich und selig; lebten in dem schönen Garten, zwischen Strömen die den Garten wässerten, unter Bäumen die lustig anzusehen waren und die immer voll Früchte hingen... und unser lieber Vater und Schöpfer ging selbst in dem Garten und wir konnten

61 zu Mk 7,32-36; Mt 9,18-19.23-26

65 C 691

66 C 699 (Röm 1,16)

62 zu Mk 5,25-34

67 C 695

63 C 262

68 C 110f.; vgl. 806

64 C 263

69 C 163-166

70 C 240-246

71 C 259-261

72 Roedl 212

seine Stimme hören. – Und hier: Auf dem verfluchten Acker, zwischen Dorn und Disteln, uns nähren mit Kummer und im Schweiß des Angesichts! Wie bitter saur muß sich's mancher nicht werden lassen und früh und spat schaffen, daß er für sich und die Seinen das bißchen Brot habe! Und wenn er's hat, was hat er denn? – Wir kommen mit Angst und Geschrei in die Welt, und fahren mit Herzeleid wieder in die Grube (...) und unsern lieben Schöpfer und Vater hören und sehen wir nicht! und gehen trostlos und verlassen, in Frost und Hitze, in Regen und Schnee, in Schmerz und Krankheit, sind wahnsinnig und unsinnig, können nicht schlafen, müssen gehen und husten, Tag und Nacht, und Eiter und Blut speien.

Mahomed gibt in seinem Koran, wenn zwei sich über Religionslehren zanken, den klugen Rat, daß sie beide ihr Weib und ihre Kinder rufen und zusammen ein Gebet zu Gott tun sollen. So wär's auch bei diesen Worten wohl das natürlichste, daß nicht allein die strittigen Ausleger, sondern alle Menschen und Nachkommen Adams ihre Weiber und Kinder riefen und hinträten und sich zusammen satt weinten.<sup>73</sup>

Noch einmal Roedl: „Das ist nicht der Werthersche Weltschmerz, es ist der tiefere Schmerz an einer Welt der Schuld und der Eitelkeit.“<sup>74</sup>

### *Eine typographische Kreuzespredigt*

Unmittelbar danach folgt eine Auslegung eigener Art. „Das auf der letzten Seite ist ein Kreuz“, hatte Claudius in der *Erklärung der Kupfer* von Teil III geschrieben;<sup>75</sup> das gleiche selbstgezeichnete, 5 cm hohe Kreuz nun ebenfalls an dieser Stelle in Teil IV.<sup>76</sup>

„Das ist ein Kreuz“, schreibt Claudius, so als ob er ein besonderes Geheimnis kundtun wollte. Und genau darum geht es ihm. Denn nach dem Kreuz in Teil IV folgen jene *Briefe an Andres*, deren erster mit den Sätzen beginnt:



„Du möchtest gern mehr von unserm Herrn Christus wissen. — Andres! wer möchte das nicht?“

Aber bei mir kömmt Du unrecht. Ich bin kein Freund von neuen Meinungen und halte fest am Wort. So gar hasse ich das Kopf-brechen an Religionsgeheimnissen; denn ich denke, sie sind eben darum Geheimnisse, daß wir sie nicht wissen sollen, bis es Zeit ist.“<sup>77</sup>

Der unausgesprochene biblische Hintergrund dieser typographisch unterstrichenen Botschaft des Boten findet sich in 1. Kor 2,2: „Denn ich hielt es für richtig, unter euch nichts zu wissen als allein Jesus Christus, den Gekreuzigten.“ Von ihm, dem „Erretter aus aller Not, von allem Übel!“, dem „Erlöser vom Bösen!“, dem „Helfer“<sup>78</sup> handeln die folgenden Seiten.

Man sieht, Claudius hatte seine eigene Art, die Schrift auszulegen, eine in vollem Sinne *merkwürdige*.

Des weiteren folgt noch eine Erklärung der Geschichte von den Pharisäern und dem Zinsgroschen, in der es um die Wiederherstellung von Gottes Ebenbild im Menschen geht, angesichts unserer „verkehrten Begriffe vom Gelde, vom Menschen und vom Reiche Gottes“.<sup>79</sup> Gleichsam um unserer „pharisäischen“ Blindheit beizukommen, verbindet Claudius damit die Geschichte von der Heilung des Blindgeborenen, die er aus gutem Grund vollständig zitiert. Denn auch die Blindheit der Bibelkenner hatte er im Blick. Er beginnt nämlich so: „Lies (...) Johannis 9 vom 10. bis 34. V. inklusive. Ich weiß wohl, die Bibel liegt immer nicht weit von Dir; sie könnte doch aber gerade einmal in der anderen Kammer liegen; und so will ich (den Text ganz; G.B.) herschreiben.“<sup>80</sup>

Auch die *Briefe an Andres* Teil VI enthalten eine eigene Schriftbetrachtung. Claudius hatte davor – *horribile dictu* – einige Konfuzius-Zitate gebracht: Für ihn ist Gott auch ein Gott der Heiden. Und wieder, gleichsam um die Sache ins rechte Licht zu rücken, folgt

73 C 260

74 Roedl 211

75 C 103

76 C 261

77 C 261

78 C 262

79 C 264-268; 267

80 C 268f.

das schwarze Kreuz. Danach der erste Brief über den Glauben an Christus „den Mittler“ (aus dem oben schon zitiert wurde), und dann im zweiten Brief eine Auslegung der Geschichte von der Ablehnung Jesu in einem Dorf der Samariter, Lk 9, 51-55.<sup>81</sup> Darin nimmt Claudius überraschenderweise die „Donnerskinder“ Jakobus und Johannes in Schutz, die wegen der verweigerten Gastfreundschaft Feuer vom Himmel fallen lassen wollten. Aber, so Claudius, „die Sache, wovon hier geredet wird, ist bloß menschlich“<sup>82</sup> und die ehrliche Entrüstung der Jünger „nicht unedel“.<sup>83</sup> Ihnen war – und da kommen Claudius' Adressaten in den Blick – „anders zumute, als den Eiszapfen am Toleranztempel.“<sup>84</sup> „Freilich Christus bedrängte sie (...), damit der Wille des Vaters im Himmel geschehe; *der* konnte drängen, und vor *dem* hatten die Jünger sich zu schämen, daß sie nicht wußten, wes Geistes Kinder sie waren“<sup>85</sup> also nicht vor uns, die wir uns so leichthin über die Entrüstung der Jünger entrüsten und doch keinen Deut besser sind.

Und dann bündelt Claudius seine Auslegung in einer Art Re-Definition des aufklärerischen Tugend- und Freiheitsbegriffes: „Gut ist ein ander Ding, als edel: und Freisein ein ander Ding, als an seiner Kette reiben und rütteln. Edle Menschen gibt es von Natur, aber gut ist niemand, als der einige Gott, und wen der gut gemacht hat.“<sup>86</sup>

### Geistliche Transparenz

Im fünften Brief derselben Serie schließt sich dann noch eine Deutung der Perikope Lk 7, 11-17 an. Am Beispiel der Hilfe für die Mutter des Jünglings zu Nain zeigt Claudius: Christus „wollte nicht allein vergeben und vergessen, sondern auch in der gegenwärtigen Lage und Verlegenheit Rat schaffen“.<sup>87</sup> Vor allem aber geht es ihm um die geistliche Transparenz dieser Begebenheit, „die Auferweckung des geistlichen Jünglings zu Nain, oder: die Herstellung unseres Geistes in seine ursprüngliche Herrlichkeit“<sup>88</sup> eine von Claudius gern gebrauchte Ausdrucksweise für das neue Leben in Christus.

Die letzten ausgeführten biblischen Betrachtungen finden sich in Teil VIII, wieder in einem *Brief an Andres*. Diesmal geht es um den Glauben, am Beispiel des Hauptmanns von Kapernaum (Mt 8, 5-13) und des „kananäischen Weibes“ (Mt 15,21-28).

„Der Mensch kann *glauben*; aber er kann nicht glauben, was er will. Sein *Glauben* hängt an Ursachen, die von seinem Wissen und Willen verschieden, und nicht allerdings in seiner Gewalt sind.“<sup>89</sup> (...) Der *Glaube* ist nicht laut. Er spricht *bei sich selbst*, ‚möchte nur sein Kleid anrühren etc‘ und tritt *von hinten* zu ihm‘. Und, wenn er gesund worden ist, so ist ihm das heilig, und er mag es sich selbst kaum gestehen“.<sup>90</sup>

Der Glaube ist nicht laut: eine angesichts mancher sogenannter „Glaubenstheologien“ gerade heute wieder höchst aktuelle, biblisch begründete Kennzeichnung.

Ich denke, Sie haben gespürt, wie hörbereit Claudius selbst die Botschaft der Bibel zu Herzen genommen hat, den „Ursachen“ des Glaubens nachging, und wie behutsam er mit dem Schatz der Vernommenen, in seiner Sprache: mit der „Sache“ umgeht. Er hielt nichts von Leuten, die „alles bekehren wollen, und mit der Bibel in der Hand hinter jedem hochfahrenden Geist und Taugenichts herlaufen. Das soll aber nicht sein, und ist ärgerlich anzusehen; wo auch der Fehler stecke. Die Lehre Christi, die nicht einer wert ist zu hören, mag allerdings allen Menschen gepredigt werden; aber sie soll nicht weggeworfen werden, und wer's nicht besser haben will, der mag's bleibenlassen. Unser Herr Christus spricht auch gar anders über die Jüngerschaft“, und dann beruft sich Claudius darauf, daß, wer einen Turm bauen will, die Kosten zu überschlagen hat (Lk 14,28), und auf die Jüngerinstruktion (Mt 10,14) „Wenn euch jemand nicht annehmen will, noch eure Rede hören: So gehet heraus aus demselbigen Hause oder Stadt, und schüttelt den Staub von euren Füßen.“<sup>91</sup>

81 C 479-481  
86 ebd.

82 C 480  
87 C 486

88 C 487

83 C 481  
89 C 666

84 C 480  
90 C 670

85 C 481  
91 C 263

Claudius weiß, wovon er hier redet.

In der *Pränumerationsanzeige* zum Sechsten Teil seiner *Sämtlichen Werke* muß er sich über seine „christliche(n) Äußerungen“ erklären, „die man als Poesie, als in ihrer Gesellschaft deplaziert, als überflüssig usw. hat ansehen wollen. Poesie sind sie nur erstlich nicht, sondern mein rechter wahrer heiliger Ernst; und deplaziert können sie wohl auch nicht sein, denn sie stehen, denke ich, allenthalben am rechten Ort, und ist da, wo sie stehen, immer obenan. Was endlich die Überflüssigkeit anlangt, so kann es sein, daß andre Leute mit einigen Einsichten über das Sichtbare, und mit Vermutungen und Träumen über das Unsichtbare ausreichen können; ich kann das nicht, und brauche etwas, darauf ich mich ruhen und verlassen kann; und ich habe in meinem Leben nicht klein für groß und nichts für etwas halten können.

Der Mensch lebet nicht vom Brot allein, das die Gelehrten einbrocken; sondern ihn hungert noch nach etwas andern und Bessern, nach einem Wort, das durch den Mund Gottes gehet. Und dieses andre und Bessere; dies Wort, das uns auf der Zunge schwebt und wir alle suchen, ein jeder auf seine Art, finde ich zu meiner großen Freude im Christentum wie es die Apostel und unsere Väter gelehrt haben.

Sollte ich damit zurückhalten und hehlen, weil es hie und da nicht die öffentliche Meinung ist, und berühmte und unberühmte Leute es besser wissen wollen und darüber spotten? Was kümmert mich berührt und unberührt, wo von ernsthaften Dingen, die Rede ist? Und was gehen Meinungen mich an, in Dingen die nicht Meinung sind, sondern Sache; fragt man auch den Nachbar, ob die Sonne scheint? Und die berühmten Leute, die sich klug dünken, wissen zwar manches besser; aber es könnte doch sein, daß sie nicht wüßten, was sie am Christentum haben und wie gut und klug sie, und alle Menschen, daraus werden könnten (...).“<sup>92</sup>

## 6. Bibelstellen als Schlüssel zur „Sache“

Der Bibelgebrauch in den kleineren und größeren sonstigen Abhandlungen bedürfte einer besonderen Untersuchung. Exemplarisches hat hierzu Wolfgang Freund in seiner Untersuchung der Frömmigkeit des Wandsbecker Boten geleistet. Er arbeitet im Zusammenhang seiner genetischen Darstellung von Claudius' Anthropologie und Christologie die zunehmende Bedeutung paulinischer Kategorien (Fleisch – Geist; Christus in uns) heraus, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Er sieht, sicher zu Recht, besonders im Spätwerk „die theologische Bedeutung gegenüber der poetischen Andeutung stärker hervortreten“.<sup>93</sup>

Einige Bibelstellen haben eine Schlüssel-funktion; sie sind besonders aufschlußreich für das Verständnis des Boten, etwa in der Frage der natürlichen Theologie, der alten und neuen Existenz, der Wiedergeburt, der eschatologischen Dimension des „Besseren“. Ich nenne nur:

– Joh 7, 17, *locus classicus* der Pietisten seit Spener,<sup>94</sup> von Claudius mehrfach so zitiert: „Wer mein Wort hält, der wird innerwerden, ob meine Lehre von Gott sei“;

– 1. Kor 2,9 von dem Geheimnis, „das in keines Menschen Herz gekommen ist“;

– Lk 15, 11–32 vom Verlorenen Sohn, bezogen auf die menschliche Verlorenheit, aber auch die „Entschließung“, zu Gott zurückzukehren;

– Gal 5, 17 und Röm 7 über den Widerstreit zwischen Fleisch und Geist, im Gegensatz zu Luther ausgelegt auf den nicht-glaubenden Menschen;

– Kol 1, 16 „Christus ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes“.

Auch der Bergpredigt kommt im Werk des Boten besondere Bedeutung zu, worauf Wolfgang Freund hingewiesen hat.

Heißt es *An meinen Sohn Johannes* nach Apg 3 „Gold und Silber habe ich nicht, was ich aber habe, gebe ich dir“<sup>95</sup> und folgen dann gute menschliche und darin biblische Rat-

schläge, tritt das „gute Bekenntnis“ des Boten noch zentraler in seinem *Hausvater-Bericht* hervor. Ein Florilegium an Schriftstellen über die Erlösung durch Christus mündet dort ein in das Zitat 1. Petr 1,19: „Nicht mit Gold oder Silber, sondern mit seinem teuren Blut sind wir erlöst.“ Und so auf allen (!; G.B.) Blättern der *Heiligen Schrift*. Das sind klare Worte, die er und seine Apostel gesagt haben; darauf leben und sterben wir. Und wir fragen nur, wie wir einer so großen, überschwenglichen und unverdienten Gnade und Wohltat wert sein, und wie wir ihrer teilhaftig werden können?<sup>96</sup>

Daß auch viele seiner Gedichte, Aphorismen usw. biblische Bezüge aufweisen, ja bestimmte Schriftstellen wiedergegeben oder deren Geist atmen, ist angesichts seines Bibelchristentums nicht verwunderlich.

Matthias Claudius war viel zu sehr Dichter, als daß er nach der Art eines anderen Matthias, des ein Jahr älteren Matthias Jorissen Bibeltex-te „bereimt“ hätte. (Claudius' *Geschichte von Goliath und David in Reime bracht*<sup>97</sup> entspringt mehr einem launigen Einfall und ist für seinen Bibelbezug nicht als typisch anzusehen.) Um wenigstens zwei Beispiele zu nennen: Sein wohl reifstes Gedicht DER MENSCH<sup>98</sup> und das andere, die MOTET<sup>99</sup> („Der Mensch lebt und bestehet nur eine kleine Zeit...“) sind ganz von seinem an der Bibel geschärften Blick für unsere menschliche Existenz geprägt, und es ist m.E. kein Zufall, sondern Absicht, daß das eine mit einem unverhüllten Bibelzitat (aus Psalm 90) endet und das andere mit einem solchen (aus Hiob 14) beginnt.

Ich führe dies auch deshalb als Beispiel an, weil ich beim Durchsehen meines Zitatnachweises zunächst den Eindruck hatte, als vernachlässige Claudius das Alte Testament. Das wäre aber ein Trugschluß allein aufgrund einer Stellenstatistik. Wer wie Claudius seine Bibel liebt und in ihr lebt, fragt nicht nach dieser Art der Ausgewogenheit. Er freut sich schlicht „der Nachrichten und Worte aus dem Buch aller Bücher, die kein

Mensch sagen kann“<sup>100</sup> und sich nicht selber sagen kann; er setzt voraus, daß kein „Spruch umsonst in der Bibel steht“,<sup>101</sup> und denkt über alle nach und ist bemüht, das „alte apostolische Christentum“, den „apostolischen Christus“ zu bezeugen.

„Es stehet nur wenigen an, dies große Thema zu dozieren; aber auf seine Art und in allen Treuen aufmerksam darauf zu machen; durch Ernst und Scherz, durch gut und schlecht, schwach und stark auf allerlei Weise, an das Bessere und Unsichtbare zu erinnern; mit gutem Exempel vorzugehen und taliter qualiter durchs Faktum zu zeigen, daß man – nicht ganz und gar ein Ignorant, nicht ohne allen Menschenverstand – und ein rechtläubiger Christ sein könne... das steht einem ehrlichen und bescheiden Mann wohl an. Und das ist am Ende das Gewerbe, das ich als Bote den Menschen zu bestellen habe, und damit ich bisher treuherzig herumgehe und allenthalben an Tür und Fenstern anklopfe.“<sup>102</sup>

Er klopft noch heute, der Bote aus Reinfeld, der Wandsbecker Bote, und nicht zum wenigsten der Bibelbote Matthias Claudius.

## Literatur (in Auswahl)

Matthias Claudius: *Sämtliche Werke* (Textredaktion: Jost Perfall; Anmerkungen von Hansjörg Platschek; mit Nachwort und Bibliographie von Rolf Siebke), 6.Aufl. München 1987 (zit.: C)

Horst Jessen (Hg.): *Matthias Claudius: Briefe an Freunde*. Matthias Claudius Briefe Bd. I, Berlin o.J. (1938)

Horst Jessen / Ernst Schröder (Hg.): *Matthias Claudius und die Seinen. Briefe an die Familie*. Matthias Claudius Briefe Bd. II, Berlin o.J. (1940) (zit.: Briefe)

\*

Joh. Berndt: *Die Stellung des Matthias Claudius zu den religiösen Strömungen sei-*

ner Zeit. Pädagogisches Magazin Heft 556, Langensalza 1914

Peter Berglar: *Matthias Claudius in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. rowohlt monogr. 192, Reinbek 1972 (zit.: Berglar)

Helmut Glagla / Dieter Lohmeier (Hg.): *Matthias Claudius 1740 – 1815. Ausstellung zum 250. Geburtstag*. Schriften der Schleswig-Holsteinischen Landesbibliothek Bd. 12, Heide in Holstein 1990 (zit.: Katalog)

Wolfgang Freund: *Matthias Claudius. Eine Untersuchung zur Frömmigkeit des Wandsbeker Boten und dessen Stellung in der Zeit*. Diss. (masch.), Jena 1988 (zit.: Freund)

Wilhelm Gundert: *Geschichte der deutschen Bibelgesellschaften im 19. Jahrhundert*. Texte und Arbeiten zur Bibel Bd. 3, Bielefeld 1987 (zit.: Gundert)

Johann Christoph Hampe: *Bekenntnis zu Matthias Claudius*, München o.J.

Hartwig Harms: *Hamburg und die Mission zu Beginn des 19. Jahrhunderts*. Kirchlich-missionarische Vereine 1814 – 1836. Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs Bd. 12, Hamburg 1973 (zit.: Harms)

Werner Hehl: *Matthias Claudius*, Stuttgart 1981

Friedrich Wilhelm Kantzenbach: *Protestantisches Christentum im Zeitalter der Aufklärung*. Evangelische Enzyklopädie Bd. 5/6, Gütersloh 1965

Friedrich Loofs: *Matthias Claudius in kirchengeschichtlicher Beleuchtung. Eine Untersuchung über Claudius' religiöse Stellung und Altersentwicklung*, Gotha 1915

Johannes Pfeiffer: *Dichtung und Glaube: Über Matthias Claudius*. In ders.: *Dichten, Denken, Glauben. Ausgewählte Essays 1936 – 1966*, München und Hamburg 1967, 50-74

Urban Roedl: *Matthias Claudius. Sein Weg und seine Welt*, Hamburg 2. Aufl. 1969 (zit.: Roedl)

Georg-Wilhelm Röpke (Hg.): *In Wandsbek zu Hause. Essays zur Würdigung des ‚Wandsbeker Boten‘ Matthias Claudius im Gedenkjahr 1990*, Hamburg 1990

Herbert Rowland: *Matthias Claudius*, München 1991

Ernst Schröder: *Aus dem Reinfelder Elternhaus des Wandsbeker Boten*, in: Eckart 14 (1938), 433-439. 483-488

Friedrich Seebaß: *Matthias Claudius*, Gießen 3. Aufl. 1986

Heinz Stolte: *Matthias Claudius. Leben und Werk*. Husum 1988 (zit.: Stolte)

Günter Balders  
Theologisches Seminar  
Rennbahnstraße 115 b  
2000 Hamburg 74



# Vorformen freikirchlicher Frömmigkeit im Alten Testament

- *Die nachexilische JHWH-Gemeinde in Jerusalem*<sup>1</sup>

## 0. Vorbemerkungen

Wer sich einem solchen Thema stellt, muß zunächst die Frage beantworten: Was ist freikirchliche Frömmigkeit? Oder genauer gefragt: Was ist das Spezifikum freikirchlicher Frömmigkeit?

Freikirchliche Frömmigkeit betont die persönliche Entscheidung für Jesus Christus. Dokumentiert in der Glaubensstufe wird sie zur Voraussetzung der Aufnahme in die Gemeinde. Ohne Bekehrung keine Gemeindegliedschaft. D. h.: Ohne persönlichen Glauben wird man nicht Freikirchler. Aber die Betonung der persönlichen Entscheidung allein macht noch keine Freikirche. Es muß ein zweites hinzukommen, das die Freikirchen von der anderen Hauptströmung des Pietismus, der Gemeinschaftsbewegung, unterscheidet:

Spezifikum freikirchlicher Frömmigkeit ist eine *Reformation bis in die Strukturen hinein*. Der Gemeindeaufbau ist mitbetroffen vom Glauben. Nicht nur die Lehre (= Orthodoxie) ist eine andere, auch die Organisationsformen der Gemeinde sind vom Evangelium her neu zu gestalten (= Orthopraxie). Denn eine wie auch immer geartete

*ecclesiola in ecclesia* – das fromme Konventikel in der Großkirche – ist keine Freikirche. Zum Wesen freikirchlicher Frömmigkeit gehört die Auswanderung aus der Volkskirche, die Trennung von unbiblichen Strukturen.<sup>2</sup>

Die Volks- bzw. Landes- oder Staatskirche hat freikirchliche Entwicklungen nie gern gesehen. Vielleicht hat sich das mit den offiziellen Gesprächen zwischen Baptisten und Lutheranern zuerst 1982 in der DDR<sup>3</sup> und nun auf Weltebene<sup>4</sup> geändert. Wenn man aber die Kirchengeschichte anschaut, so wurden freikirchliche Tendenzen immer mit großem Mißtrauen betrachtet, als störend empfunden und nur selten als Herausforderung angenommen. Die Geschichte der Evangelischen Kirchen in der DDR belegt das auf fatale Weise.<sup>5</sup>

Oft ist zur Begründung volkskirchlicher Frömmigkeit und landeskirchlicher Strukturen, manchmal mehr zwischen den Zeilen, aber immer als selbstverständliche, allgemeingültig anerkannte Tatsache, das ganze Alte Testament als Argument herangezogen worden. Am besten es wäre so, wie damals im alten Israel: Alle die zum Volk gehören, gehören auch zur Glaubensgemeinde. Jedes Kind wird im Glauben erzogen und alles Handeln in der Gesellschaft ist von den Grundwerten des Gottesglaubens bestimmt.

Diesem stillschweigenden Argument wollen wir einmal auf den Grund gehen. Es ist dies nämlich ein sehr wackliges Argument, wenn nicht überhaupt ein völlig untaugliches. Wir setzen dazu an dem Punkt der Geschichte Israels an, an dem unübersehbar deutlich wird, daß die Einheit zwischen

1 Überarbeitete Fassung eines Vortrages zur „Theologischen Werkstatt“ am Theologischen Seminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Hamburg-Horn vom 2.-4. 11. 1990, der im wesentlichen die Ergebnisse meiner Hallenser Dissertation „Die nachexilische JHWH-Gemeinde in Jerusalem – ein Beitrag zu einer alttestamentlichen Ekklesiologie“ Halle 1987 (masch.) zusammenfaßt. JHWH = Umschrift des hebräischen Namens für Gott: „Jahwe“.

2 Dieses Problem stellt sich uns heute neu in den vielen Gemeinde-Neugründungen, die wir in der Regel mit Argwohn beäugen. Im Grunde aber haben unsere Väter nichts anderes getan. Wir sollten uns von diesen neuen Gemeinden, die sich oftmals ausdrücklich „Freikirche“ nennen, anfragen lassen, ob wir (noch) Freikirche sind.

3 ZdZ 5/1986, S. 128-130.

4 Die Ergebnisprotokolle der Gespräche des Lutherischen Weltbundes mit dem Baptistischen Weltbund sind soeben der Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden: BWB/LWB (Hrsg.) Baptisten und Lutheraner im Gespräch – Eine Botschaft an unsere Kirchen/Gemeinden, Genf 1990. Siehe auch „Theologisches Gespräch“ 1/91.

5 Die Finanzhilfe aus dem Westen hat eine Entwicklung zur Freikirche verhindert, denn eine Kirche, wie etwa die Pommersche Evangelische Kirche (ehemals Greifswalder Landeskirche), die 40 Jahre lang über 60% ihres normalen Haushaltes von drüben geschenkt bekam, konnte Strukturen festhalten, die nicht mehr der Realität entsprachen. Zum anderen offenbaren die jetzigen Kirchenaustritte wegen des geänderten Kirchensteuersystems die Strukturschwäche des landeskirchlichen Modells: Es treten die aus, die noch nie wirklich dazugehörten.

Volksgemeinde und Glaubensgemeinde, sofern sie überhaupt jemals existiert haben sollte, endgültig auseinandergebrochen ist. Es ist die Phase, wo sich nach dem Zusammenbruch des Babylonischen Reiches in Judäa eine neue Größe zu entwickeln beginnt, die ich NACHEXILISCHE JHWH-GEMEINDE nennen möchte.<sup>6</sup>

Wir wollen fragen, unter welchen Bedingungen sich diese Gemeinde entwickelt hat, was ihre Konstitutiva sind, und welche Strukturen wir in den biblischen Texten erkennen können.

## 1. Zur historischen Situation

### 1.1 Die Situation in Palästina

Die Lage im Lande während der Exilszeit<sup>7</sup> stellt sich für den Historiker anders dar, als allgemein angenommen. Das betrifft in erster Linie die Zahl der Deportierten: Jer 52, 28-30 gibt 3023 Gefangene für das Jahr 598 an, 832 für das Jahr 587 und noch einmal 745 für das Jahr 582 – zusammen 4600. Diese Zahlenangaben verdienen das meiste Vertrauen. D. h. aber: das Gros der Bevölkerung ist während des Exils im Land, in Palästina geblieben. Die Darstellung in den Königebüchern unterstreicht das (2. Kön 25,22ff.). Gedalja wird als Fronvogt eingesetzt und es ist anzunehmen, daß die Zurückbleibenden, die wohl zumeist aus den unteren sozialen Bevölkerungsschichten stammten, Land erhalten haben, das sie bebauten und von dessen Ertrag sie Abgaben an den babylonischen Königshof zu machen hatten. Nach dem Mord an Gedalja setzt eine Fluchtbewegung nach Ägypten ein, wohin auch Jeremia verschleppt wurde. Das heißt aber nicht, daß nun alle Juden aus Palästina verschwunden waren. Viele der einfachen Leute blieben im Lande und nährten sich redlich.

Die Aussagen des Chronisten dagegen, nach denen das ganze Land „die ganze Zeit über, da es wüßt dalag, Sabbat“ hatte (2. Chr

36,21), d. h. leergefegt war von Juden, entspricht nicht den historischen Tatsachen, sondern verrät eine theologische Absicht: Umso deutlicher wird der Neuanfang als Wunder erkannt, das JHWH gewirkt hat<sup>8</sup> und das anknüpft an das Babylonische Exil: Der Neuanfang, den Gott schenkt, ist nur möglich durch das Gericht hindurch und nicht am Gericht vorbei.

### 1.2 Die Lage in Babylonien

Auch über die Lage der nach Babylon Deportierten ist uns recht wenig bekannt. Jedenfalls aber haben sie nicht wie im Gefängnis gelebt. Mit Sicherheit hat sich ihre Lage mit der Machtübernahme der Perser im Jahre 539 v. Chr. schlagartig verbessert. Doch auch die letzten Jahre der babylonischen Herrschaft dürften bereits von Erleichterungen gekennzeichnet gewesen sein, wie die Bagnadigung Jojachins belegt (2. Kön 25,27ff.).

Die nach Babylon Deportierten hatten sich an den Rat Jeremias gehalten (Jer 29,4-7), hatten Häuser gebaut, Gärten angepflanzt und Familien gegründet; sie hatten sich in Babylon eine Existenz aufgebaut. Die Geschäftsurkunden des Bankhauses Murasu belegen das eindrücklich<sup>9</sup>. Juden erscheinen in allen sich ihnen bietenden Positionen. Sie sind zu finden in allen Stellungen, die das Persertum den Nichtpersern einräumte, zusammen mit Babyloniern, Ägyptern und anderen Nationalitäten. So gehörten Juden im Handwerk zu den Schichten der Aufseher und Pächter, waren in der Landarbeit in gesicherter Existenz und gutem Wohlstand und im Dienst vornehmer Perser sogar in die Position gelangt, selbst Land zu verpachten. In der Verwaltung gehörten Juden zum Stab des Satrapen, hatten also gewissermaßen Beamtenstatus. Sie waren fest in der dortigen Gesellschaft verwurzelt, so daß es überhaupt nicht zu erwarten war, daß sie wieder nach Palästina zurückgehen wollten und würden, wenn sich dazu die Gelegenheit böte.<sup>10</sup>

6 So zuerst Rudolf Mosis, Untersuchungen zur Theologie des Chronistischen Geschichtswerkes 1973, S. 14.

7 Ausführlich dazu Enno Janssen, Juda in der Exilszeit. Ein Beitrag zur Entstehung des Judentums. FRLANT 69 (NF 51), Göttingen 1956. Er äußert die Vermutung, daß es nach der Deportation in Palästina zu einer Blüte des Baalskultes gekommen sei. Wenn sich das auch nicht genau überprüfen läßt, erscheint es doch gut möglich.

8 2. Chr 36,22: JHWH erweckte den Geist des Kyrus, damit erfüllt würde das Wort des Herrn durch den Mund Jeremias.

9 Gerhard Wallis, Die soziale Struktur der Juden in Babylonien zur Achämenidenzeit auf Grund von fünfzig ausgewählten babylonischen Urkunden, Diss. phil. Berlin 1952 (masch.).

10 Genauso wenig wie die ehemaligen DDR-Bürger, die in den Westen gegangen waren, jetzt wieder in den Osten der vergrößerten Bundesrepublik zurückgehen.

### 1.3 Rückkehr und Neuanfang

Es ist im Grunde verwunderlich, daß dennoch nach mehr als 50 Jahren (= zwei Generationen!) Juden von Babylon aufbrachen in Richtung der alten Heimat, um dort unter schwierigen Bedingungen von vorn anzufangen. Sie, die in Babylon geboren waren, kehrten ja nicht im strengen Sinn nach Hause zurück, sondern gingen in ein fremdes Land, das sie nur aus den Erzählungen der Alten kannten. Was hat sie dazu gebracht, ihre gesicherte Existenz in Babylonien zu verlassen und nach Jerusalem zu gehen?

Esra 1,5 gibt eine erstaunliche Antwort: JHWH hatte ihren Geist erweckt. Es war also eine *religiöse* Motivation, die sie in Bewegung brachte; es war der Geist Gottes, der sie aufstachelte. Denn aus politischer oder ökonomischer Sicht gab es keine Motivation, nach Palästina zu gehen.<sup>11</sup>

Zuerst machte sich eine Gruppe Freiwilliger um Schechbazzar auf den Weg, die von Nebukadnezar gestohlenen Tempelgeräte wieder zurückzubringen. Um 520 v. Chr. kommt der Hauptstrom der Exulanten zusammen mit Serubbabel in Jerusalem an und der Wiederaufbau des Tempels wird in Angriff genommen, unterstützt von den Propheten Haggai und Sacharja. Die im Lande Gebliebenen bauen mit und im Jahre 515 v. Chr. kann der Tempel eingeweiht werden mit der Feier eines Passafestes: „Und es aßen das Passa die Israeliten, die aus der Gefangenschaft zurückgekommen waren, und alle, die sich zu ihnen hin abgesondert hatten von der Unreinheit der Landesvölker, um JHWH, den Gott Israels zu suchen“ (Esra 6,21).

Über die Folgezeit schweigen die Quellen, wohl einfach deshalb, weil man über den normalen Alltag nichts besonderes zu erzählen

hatte. Nur das Herausragende wird berichtet. Und solch ein herausragendes Ereignis ist Esras Ankunft in Jerusalem im Jahr 458 v. Chr.<sup>12</sup> Esra kommt mit dem Auftrag, die Mißstände der nachexilischen JHWH-Gemeinde in Kult und Ethik<sup>13</sup> zu untersuchen und zu beseitigen, jedoch nicht mit den Mitteln staatlicher Gewalt. Er wird mit doppeltem Titel vorgestellt: „Priester“ gibt seine Stellung in der Gemeinde an; „Schreiber“ ist die amtliche Bezeichnung seiner Stellung in der persischen Bürokratie, wo er ein Beamter ist, dessen Ressort die Belange des jüdischen Gottes bzw. seiner Gemeinde sind (Esra 7,12). Ausgerüstet mit den nötigen Beglaubigungsschreiben erreicht er Palästina und beginnt seine Untersuchungen der Verhältnisse vor Ort. Von den Ergebnissen wird uns nur das Hervorstechendste berichtet, die verheerende Mischehenpraxis.<sup>14</sup> Die Leitung der Jerusalemer JHWH-Gemeinde beschließt den Gemeindeausschluß für diejenigen, die sich der Aufforderung zur Klärung ihrer Verhältnisse entziehen wollen (Esra 10,8). Trotz Widerstandes (10,15) trennten sich ein Großteil der Männer von ihren andersgläubigen Frauen.

Zwölf Jahre nach dieser Aktion kommt Nehemia, ein nicht weniger einflußreicher Mann, vom persischen Hof nach Jerusalem. Aus einer Deportiertenfamilie stammend hatte er es bis zum Mundschenk gebracht. Durch seinen Bruder Hanani erfährt er von der Zerstörung der Jerusalemer Stadtmauer.<sup>15</sup> Nehemia ist bestürzt. Doch seine Betroffenheit wird zur Tat: Mit diplomatischem Geschick erhält er Vollmachten, die ihm eine ungehinderte Reise nach Palästina garantieren. 445 v. Chr. kommt er in Jerusalem an und beginnt zunächst im Verborgenen sein Werk. Bereits nach 52 Tagen ist der

11 Vgl. Esra 8,15: Selbst 80 Jahre später, als der Tempel längst fertig war, mußte Esra betteln, damit sich noch einige Leviten, deren Existenz doch total an den Tempelkult gebunden war, seiner Gruppe anschlossen.

12 Esra 7,7 redet vom 7. Regierungsjahr eines Artaxerxes, womit schwerlich Artaxerxes II. (= 398 v. Chr.) gemeint sein kann. Alle anderen Datierungsversuche scheitern am Text; ausführlich dazu Diss. 11ff.

13 Das kleine Büchlein Maleachi gibt uns aller Wahrscheinlichkeit nach Auskunft über die Verhältnisse kurz vor Esras Ankunft: Unreine Tiere werden geopfert, die Abgaben für den Tempel vernachlässigt, Scheinheiligkeit, Lüge und Betrug sind an der Tagesordnung. Mit andersgläubigen Frauen sind Ehen eingegangen worden, während man sich von Israelitinnen leichtfertig schied. Israel ist erneut reif zum Gericht, zum Tag JHWHs, an dem aber die Gerechten von Gott verschont werden sollen (Mal 3,13-16).

14 Ob Esra daneben noch andere Mißstände untersucht und beseitigt hat, wird nicht mitgeteilt, ist aber sehr wahrscheinlich.

15 Offensichtlich handelt es sich hierbei nicht um die 140 Jahre zurückliegende Zerstörung durch Nebukadnezar, sondern um einen, wie in Esra 4,8ff. berichteten, gescheiterten Mauerbauversuch der Judäer, der mit der Zerstörung des Bauwerkes durch die Nachbarvölker, die Feinde der Juden waren, endete. Er wird wohl noch nicht allzu lange zurückgelegen haben.

Wiederaufbau der Stadtmauer abgeschlossen. Nun erst kann er daran gehen, der Stadt auch die nötige Verwaltungsstruktur zu geben. In seiner zwölfjährigen Amtszeit ist Judäa zur selbständigen Reichsprovinz oder mindestens zu einer sehr unabhängigen Unterprovinz geworden.

Der äußeren folgt die innere Konsolidierung der Verhältnisse: Die in Neh 8 berichtete Gesetzesverlesung am Wassertor wird zum Prototyp des Synagogalgottesdienstes. Jetzt erst ist das Gesetz des Himmelsgottes endgültig Lebens- und Glaubensgrundlage der nachexilischen JHWH-Gemeinde. Einem großen Sühneakt folgt die feierliche Verpflichtung der ganzen Gemeinde, die sich freiwillig durch Eid und Unterschrift darauf festlegen läßt, nach dem Gesetz Gottes zu wandeln, das durch Mose gegeben worden ist (Neh 10,30ff.).

## 2. Die Rolle der persönlichen Entscheidung in der nachexilischen JHWH-Gemeinde

### 2.1 Die Notwendigkeit einer persönlichen Entscheidung

Wie wir gesehen haben, setzt sich die nachexilische JHWH-Gemeinde in Jerusalem aus „Zurückgekehrten“ und „Abgesonderten“ (Esra 6,21) zusammen. Beide müssen, um sich der nachexilischen JHWH-Gemeinde anschließen zu können, eine persönliche Entscheidung treffen, die in der historischen Situation begründet liegt. Entweder ist die lange Reise nach Palästina anzutreten, oder die Trennung von den alten Nachbarn zu vollziehen. Daß beides zustande kam, hat seine Wurzeln in einem längeren Prozeß, den wir uns vor Augen führen wollen.

### 2.2 Der Prozeß der Individualisierung des JHWH-Glaubens

Halten wir uns noch einmal vor Augen, was der Fall Jerusalems und die Zerstörung des Tempels für den JHWH-Glauben bedeu-

teten: Aus geistlicher Sicht war der Gott Babylons stärker als JHWH, der Gott Israels. Der gesamte offizielle Kult der JHWH-Religion war zerstört, die gesamte Kultgemeinschaft zerschlagen – man kann diese Krise für den Glauben Israels in ihrer Tiefe schwerlich überschätzen. Rudolf Mosis urteilt: „Das ganze Volk ist gleichsam . . . ,exkommuniziert.“<sup>16</sup> Brennende Fragen erheben sich: Wie identifiziert man sich als Jude? Wie dient man seinem Gott, wenn die von alters her gewohnten Wege und Mittel nicht mehr zur Verfügung stehen? Ja, wie dient man überhaupt einem Gott, der die Zerstörung seines Heiligtums zugelassen hatte?

Daß der JHWH-Glaube mit der Katastrophe von 587 v. Chr. nicht zu Ende war, hängt mit der persönlichen Frömmigkeit des einzelnen zusammen. Denn in den Familien lebte der Glaube weiter, in Palästina wie in Babylon. In den persönlichen Lebensbereichen wie Geburt, Krankheit, Tod etc. wurde weiterhin der Gott-mit-uns geglaubt und erfahren.

Allerdings werden auch nicht wenige dem JHWH-Glauben für immer den Rücken gekehrt haben. Die Umkehrrufe der exilisch-nachexilischen Propheten wären sonst unnötig gewesen. Vor allem Ezechiel hat die schon im Deuteronomium zu vernehmende Mahnung zur persönlichen Hingabe zugespitzt und die persönliche Verantwortung des einzelnen vor JHWH herausgestellt. Seine klare Absage an eine falsche Erbsündenlehre (Ez 18) schließt die Forderung zu persönlicher Umkehr ein: „Werft von euch alle eure Vergehen, mit denen ihr euch vergangen habt, und schafft euch ein neues Herz und einen neuen Geist! Ja, wozu wollt ihr sterben, Haus Israel?“ (Ez 18,31)<sup>17</sup>

„So wird das alte, festgefügte Bundesvolk über den Weg der totalen Vereinzelung in eine neue Gemeinschaft hineingeführt.“<sup>18</sup> Diese neue Gemeinschaft, dieses erneuerte Gottesvolk ist eine Gemeinschaft von Bekehrten: „Nicht der Zusammenhang der Geschlechter, nicht die natürliche Gemeinschaft des Volkes oder der Rasse, . . . nicht

16 R. Mosis, Das Babylonische Exil Israels in der Sicht christlicher Exegese. In: Exil – Diaspora – Rückkehr, Schriften der Kath. Akademie in Bayern Bd 81, Düsseldorf 1978, S. 67.

17 W. Zimmerli, BK XIII 1/2 Neukirchen-Vluyn 1979, S. 84\*ff. zeigt drei Schritte auf, die Ez dem weist, der ernsthaft die Frage stellt, was jetzt zu tun ist: Die Anerkennung des gerechten göttlichen Gerichtes mündet zweitens in den Umkehrruf, der drittens im konkreten Gehorsam Ereignis werden muß.

18 H. W. Wolff, Anthropologie des AT, EVA Berlin 1980, S. 202.

Geburt oder Abstammung weist den einzelnen der Gemeinschaft derer zu, die vor Gott als sein Volk leben dürfen, sondern die von Gott gebotene und gnädig ermöglichte Entscheidung für ihn und für das Leben vor ihm. In das neu entstehende Gottesvolk nach dem Exil wird man nicht einfach hineingeboren, sondern ‚zugefügt‘ oder als Glied ‚eingeschrieben‘ (Ez 13,9), indem man die von Gott angebotene und ermöglichte Umkehr ergreift und sich für das neue Heil entscheidet.“<sup>19</sup>

Die persönliche Glaubensentscheidung ist für die JHWH-Frömmigkeit nichts völlig Neues; sie hat schon immer zur Religion Abrahams, Moses und Josuas gehört.<sup>20</sup> Aber jetzt wird der Prozeß der Individualisierung des JHWH-Glaubens zur theologischen Voraussetzung der Entstehung der nachexilischen JHWH-Gemeinde in Jerusalem: Nur in der Sozialform der individuellen Frömmigkeit in der kleinsten sozialen Einheit, der Familie, überdauerte der JHWH-Glaube die Exilszeit. Es war die persönliche Frömmigkeit des einzelnen, die auf dem Hintergrund des von den Propheten verkündeten Heilshandelns JHWHs den Aufbau einer neuen Gemeinschaft ermöglichte.<sup>21</sup>

### 3. Die Strukturen der nachexilischen JHWH-Gemeinde

#### 3.1 Die nachexilische JHWH-Gemeinde – Gemeinde der Gläubigen?

Die Tatsache der Notwendigkeit einer persönlichen Entscheidung des einzelnen als

19 R. Mosis aaO S. 69.

20 Vgl. Gen 12; Ex 3; Jos 24 u. ö.

21 Vgl. Art.: „Israelitisch-jüdische Religion“ im Wörterbuch der Religionen, hrsg. von A. Bertholet, Stuttgart 1962, S. 270f.: „Psalmen, Sprüche Salomos und Hiob, die in der Hauptsache Erzeugnisse nachexilischer Zeit sind, zeigen, wie der religiöse Individualismus, der sich schon bei Jeremia und Hesekiel Bahn gebrochen hatte, zunehmend an Spielraum gewonnen haben muß.“

22 Überblick über das listenartige Material in Esra/Neh (vgl. Diss. S. 57f.).

Tempelgeräteliste	- Esra 1,9-11
„Gemeindeliste“	- Esra 2 = Neh 7
Karawane Esras	- Esra 8,2-14.18-20
Spendenliste	- Esra 8,26f.
Liste der Geschiedenen	- Esra 10,18-44
Liste der am Mauerbau Beteiligten	- Neh 3,1-32
Unterschriftenliste	- Neh 10,2-28
Bevölkerungsliste	- Neh 11,4-19.25b-36
Priester- und Levitenliste	- Neh 12,1-25

23 Esra 5,10.

24 Da fallen Begriffe wie Jerusalemer Kultgemeinde, jüdisches Gemeinwesen in Jerusalem, Bürger-Tempel-Gemeinde, jüdische Religionsgemeinschaft, W. Zimmerli redet gar von dem jüdischen Restisrael als einer „Mutation zu einem Kirchenstaat“ (Diss. S. 125).

Voraussetzung zur Aufnahme in die JHWH-Gemeinde wird beeindruckend unterstrichen von dem reichhaltigen Listenmaterial, welches in Esra/Nehemia überliefert ist,<sup>22</sup> und nach dessen theologischer Bedeutung wir zu fragen haben.

Gewiß wird die persische Religionspolitik ihren Anteil an der Erstellung derartiger Namenslisten gehabt haben;<sup>23</sup> der letzte Grund für das Erstellen derart vieler Listen aber liegt im Gemeindeverständnis der nachexilischen JHWH-Gemeinde begründet, nach dem es entscheidend um das Tun und Lassen des einzelnen geht. Wenn z. B. bei Esras Mischenaktion soviel Wert darauf gelegt wird, alle Schuldiggewordenen namentlich aufzuschreiben, dann steht dahinter ein Verständnis von Gemeinde, das mit völkisch-nationalen Kategorien nicht zu erfassen ist.

An dieser Stelle sei auf die erstaunlich große Begriffsunsicherheit hingewiesen, die sowohl im AT selbst, als auch in der Literatur dieser sich in und um Jerusalem herum neu konstituierenden religiös-sozialen Größe gegenüber herrscht.<sup>24</sup> Ursache dafür ist, daß diese nachexilische JHWH-Gemeinde nicht in die bisherigen Begriffe paßt. Es ist etwas Neues, was da in Jerusalem entsteht, bei dessen Beschreibung die Alttestamentler allerdings in der Regel auf den christlich-neutestamentlichen Begriff „Gemeinde“ nicht verzichten können und wollen. Denn: Obwohl soziale, politische, ökonomische und andere Kategorien diese neue Größe mitgeprägt haben, vom Wesen her ist sie Glaubensgemeinde, JHWH-Gemeinde, Gemeinde der Gläubigen; Gemeinde derer, die jeder für sich einen persönlichen Entschluß

gefällt haben, entweder den, aus der neuen Heimat Babylon ins weit entfernte Palästina aufzubrechen, oder den, sich von all den anderen Kulturen und Religionen abzusondern und sich ganz zu JHWH zu bekehren und der nachexilischen JHWH-Gemeinde anzuschließen.

### 3.2 Die Gemeindevorname

Die auffälligste und längste der Listen ist die in Esra 2 bzw. Neh 7, die im griechischen 3. Esrabuch 5,7-45 sogar zum dritten Male überliefert ist. Ihre Überschrift lautet: „Dies sind die ‚Söhne‘ der Provinz, die Heimkehrer aus der Gefangenschaft der Exulanten, die Nebukadnezar, der König von Babel hatte wegführen lassen, die zurückgekommen sind nach Jerusalem und Juda, jeder in seine Stadt“ (Esra 2,1 = Neh 7,6).

Also eine Heimkehrerliste, hier steht es doch wortwörtlich? Bei genauerem Hinsehen wird deutlich, daß diese Liste eine doppelte Überschrift und eine Unterschrift hat:

a) ‚Söhne‘ der Provinz (Einwohnerverzeichnis)<sup>25</sup>

b) Heimkehrer aus der Gefangenschaft.

Beides ist nicht deckungsgleich, wie wir sehen, denn jede Menge Leute, die Bewohner der Provinz sind, waren nie in Babylon.

c) Die am Ende der Liste aufgeführte Summe spricht dagegen von Gemeinde: Dort heißt es: „Die ganze Gemeinde zählte 42.360 Leute“ (Esra 2,64). Von dieser Summe her stammt die Vermutung, daß es sich um ein Gemeindeverzeichnis handelt. Und diese Vermutung wird durch folgende Fakten bestätigt:

3.2.1 Die Zahl 42.360 ist für den Historiker ein Problem. Sie steht in krassem Gegensatz zu den 4.600 Deportierten bei Jeremia, denn es ist in der Tat nicht anzunehmen, daß in zwei Generationen aus 4.600 Menschen 42.360 geworden sind. Außerdem ist es historisch ziemlich unwahrscheinlich und technisch für die damalige Zeit nur schwer vorstellbar, daß solch eine Riesenkarawane bereits um das Jahr 520 v. Chr. von Babylon nach Palästina unterwegs gewesen sei.

3.2.2 Der Aufbau der Liste spricht dagegen, daß es sich hier allein um die aus Babylon

Heimgekehrten handelt: Wie kommt es, daß ab V 20 die Leute auf einmal nicht mehr unter ihrem Sippennamen, sondern nach Wohnorten registriert sind? Betrachtet man die aufgeführten Orte, fällt auf, daß es sich dabei um Orte handelt, die alle in der Umgebung Jerusalems bzw. an der Straße nach Joppe, dem Hafen Jerusalems, liegen.

Es kann sich bei den unter ihrem Wohnort Aufgelisteten nur um Leute handeln, die keinen Geschlechternamen besaßen; d. h. die zur untersten sozialen Schicht gehörten, zur *dalat ha'arez*. Und genau diese untersten sozialen Schichten sind es gewesen, die Nebukadnezar nicht nach Babylon verschleppt hatte; die im Lande geblieben waren während des Exils. Die geradeste Erklärung, um was für Leute es sich also hierbei handelt, ist die, daß die nach Wohnorten Aufgelisteten Leute sind, die jetzt zur nachexilischen JHWH-Gemeinde gehören, obwohl sie nie im Exil waren. Und sie gehören ganz unbestritten dazu, werden sie doch vor den Ausnahmefällen (V 59ff.) registriert. Ihre Wohnorte sind die, in denen sie seit jeher wohnen. Aber wie gesagt, nicht alle Bewohner Bethlehems oder Anatots oder Ramas oder Jerichos wurden Mitglieder der nachexilischen JHWH-Gemeinde – sondern eben z. B. aus Jericho nur 345 von denen, die während des Exils dort gelebt hatten.

Damit ist klar: Es handelt sich bei unserer Liste nicht um ein Verzeichnis der Gesamtprovinzbevölkerung. Die Überschrift „Söhne der Provinz“ will vielmehr zum Ausdruck bringen, daß es sich um loyale Untertanen des persischen Königshauses handelt, um rechtmäßige Bewohner des Landes Palästina, nicht etwa um Ausländer, die nicht die vollen Bürgerrechte genießen dürften, was man bei den aus Babylon Zugereisten ja vermuten könnte.

Was ist aber mit der zweiten Überschrift: „Heimkehrer aus der Gefangenschaft der Exulanten“? Sie erklärt sich aus der geschichtlichen Situation, in der die Liste entstanden ist: Der aus der Liste selbst zu schließende Zeitpunkt der Erstellung muß zwischen 520 und 515 liegen: Die meisten der Leute hatten sich bereits in ihren Städten niedergelassen, aber der Tempel war noch nicht eingeweiht. In genau diese Zeit fällt die Inspektion Tattu-

25 Das hebr. *bene* bedeutet oft nur soviel wie Zugehörigkeit, nicht Verwandtschaft.

nais, des Gouverneurs der persischen Provinz Transeuphratene, zu der Judäa damals gehörte. Und Tattenai fordert, die Namen derer aufzuschreiben, die den Tempelbau betreiben (Esra 5,3.4.10).

Am Anfang unserer Liste stehen 12 Namen.<sup>26</sup> Es sind die Namen der leitenden Repräsentanten der nachexilischen JHWH-Gemeinde. Sie bringen ihre Arbeit am Tempelbau mit dem Kyrusedikt (Esra 6,3-5 vgl. 1,2-4) in Verbindung, wodurch ihr Unternehmen staatspolitisch legitimiert ist.

Somit wird „Heimkehrer aus der Gefangenschaft“ zum Qualitätsmerkmal der hier am Tempelbau arbeitenden Menschen: Kyrus hatte die Heimkehr (oder besser die Auswanderung in die alte Heimat) ausdrücklich gebilligt und den Tempelbau gefördert. Nur wer jetzt zur Gemeinde der Heimkehrer zählt, ist legitimiert, mitzubauen. Indem nun Nichtexilierte und Sonderfälle (V 59-63) in die Liste aufgenommen werden, sind auch sie legitimiert. D. h. aber: Die Trennungslinie jetzt im Lande verläuft nicht zwischen Exilierten und Nichtexilierten. Sie ist vielmehr religiös bedingt. Die JHWH-Treuen trennen sich von den Synkretisten. Die Trennungslinie geht quer durch das Volk.

### 3.3 Die Aufnahme von Fremden in die nachexilische JHWH-Gemeinde

„Und dieses sind die Heimkehrer von Tel Melach, Tel Harscha, Kerub, Addan und Immer; und sie konnten nicht mitteilen ihre Familienverbände und ihre Abstammung, ob sie von Israel sind“ (Esra 2,59f.).

Es fällt auf, daß das Fehlen des Abstammungsnachweises nicht zum Gemeindeausschluß führt. Die Sonderfälle werden anstandslos zur Gemeinde gezählt. Die Angaben des Exilsortes<sup>27</sup> ersetzt die fehlende Abstammungsangabe. Sie sind vollwertige Gemeindeglieder. Das heißt aber, daß die bluts-

mäßige Abstammung nicht das Kriterium zur Aufnahme in diese Liste sein kann. Sondern: Ohne von „Israel“ zu sein, werden sie zu Israel gezählt.

Noch deutlicher kommt das bei den betroffenen Priestern zum Ausdruck (V 61-63). Wieder führt das Nichtfinden der Eintragung ins Priesterregister nicht etwa zum Gemeindeausschluß; lediglich der Priesterdienst wird ihnen momentan verwehrt. Daß sie irgendwann doch wieder als Priester tätig sein können, wird nicht, wie zu erwarten, ans Doch-noch-Finden ihrer Eintragung geknüpft, sondern von einer Entscheidung des Hohenpriesters abhängig gemacht. Die höchste geistliche Autorität soll entscheiden, ob sie in Zukunft eingetragen werden ins Priesterregister oder nicht. Vom Geschlecht Hakkoz wissen wir, daß ihm später Priesterwürde zuerkannt worden ist: Meremot ben Uria ben Hakkoz (Neh 3,4.21.) erscheint bei Esras Ankunft in Jerusalem als Priester (Esra 8,33 vgl. Neh 10,6; 12,3).

Daß Fremde in die nachexilische JHWH-Gemeinde aufgenommen werden konnten, wird aber vor allem durch Jes 56,1-8 belegt.<sup>28</sup> Sogar der Eunuch, dem nach 5. Mose 23,2f. ausdrücklich der Eintritt in die Gemeinde verwehrt war, darf jetzt dazugehören. Der Sabbat wird zum Bekenntnis- und Erkennungszeichen, ob einer zur JHWH-Gemeinde gehört oder nicht. Die Beschneidung wird nicht erwähnt. Sie fehlt nicht nur in der nachexilischen Literatur überhaupt,<sup>29</sup> sondern vor allem an den Stellen, wo man sie mit ziemlicher Sicherheit erwarten würde; dort nämlich, wo die Bedingungen aufgezählt werden, die einer zu erfüllen hat, wenn er zum Gottesvolk hinzugerechnet werden will.<sup>30</sup> Denn ob einer zu „Israel“ zählt, ist nicht (mehr) eine Sache seiner Herkunft, sondern eine Sache des Bekenntnisses, weil jetzt alle Völker Zutritt haben zum Haus Gottes.

26 Neh 7,7; in Esra 2,2 fehlt der Name Nahamani.

27 Hier werden uns zum einzigen Male babylonische Orte genannt, aus denen Juden nach Palästina heraufgezogen sind; leider sind sie unbekannt.

28 Es sei hier auf Ex 12,38 verwiesen, wozu A. Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, Leipzig 1896, S. 7 bemerkt: „Vielmehr muß mit dem Gedanken völlig aufgeräumt werden, als sei das israelitische Volk von Anfang an gänzlich für sich, abgesondert von allen Völkern und unvermischt mit Fremden gewesen. Als solches ist es nur künstlich von Späteren dargestellt worden. . .“

29 Wahrscheinlich hat die Beschneidung im Exil deshalb eine unbedeutendere Rolle gespielt, weil sie im eigentlichen Sinne nicht sichtbar ist, wohl aber der Sabbat. Woche für Woche erweist sich, ob einer ihn hält. Dadurch wurde er das schlechthinige Bekenntniszeichen dafür, ob einer zu Israel gehörte oder nicht. Außerdem ist die Beschneidung „erst in nachtalmudischer Zeit ein öffentlicher Akt gewesen, der in der Synagoge stattfand, wobei die ganze Gemeinde anwesend war“ (O. Betz, TRE 5, S. 723).

30 Jes 56,4ff.; Esra 6,21; Neh 10,31ff.

Jeder, der den Sabbat vor dem Entweihen bewahrt und den JHWH-Bund hält, wird anerkannt als vollwertiges Mitglied der JHWH-Gemeinde.

### 3.4 Gemeindezucht

3.4.1 An Esras Aktion gegen die Mischehenpraxis wird deutlich, daß zum Bekenntnis zum JHWH-Glauben auch die *praxis pietatis* gehört. Bezugspunkt seines Einschreitens war eindeutig der Abfall vom JHWH-Glauben bzw. die nicht erfolgte Absonderung vom Götzendienst der kanaanäischen Nachbarn. Denn es gab im alten Israel eine Zeit, wo Mischehen kein Problem waren.<sup>31</sup> Erst Ahabs Frau Isebel ragt negativ heraus, weil durch sie der Baals- und Ascherakult Einzug hält in Judäa (1. Kön 16,29ff.). Elias Kampf gilt demzufolge auch nicht der Mischehe, sondern dem Baalskult, dem religiösen Abfall: Welcher Gott ist, das ist hier die Frage (1. Kön 19ff.). 5. Mose 7,3f. spricht es klar aus: „... denn dein Sohn würde mir abspenstig gemacht, so daß er andere Götter verehrt.“ Es geht Esra nicht um die Reinerhaltung des Blutes, sondern um die Reinerhaltung des Glaubens.

Die Zahl der Geschiedenen von etwa 100 ist bei über 42.000 Gemeindegliedern sehr gering, so daß wir fragen müssen, ob nicht auch Fälle verhandelt worden sein könnten, die nicht zur Trennung führten, sondern zum Übertritt der Frau zum JHWH-Glauben. Der später tausendfach erfolgte Übertritt der Frau zum Judentum läßt vermuten, daß nur dort eine Trennung erfolgen mußte, wo Synkretismus die Familien zerstörte.<sup>32</sup>

3.4.2 In Esra 10,8 (vgl. 7,26; Neh 13,7-9.28) wird denen Gemeindegliedern angedroht, die sich weigern, der Aufforderung zur Klärung ihrer Verhältnisse nachzukommen. Solch eine Drohung ist nur sinnvoll, wenn es sich bei der nachexilischen JHWH-Gemeinde um eine klar strukturierte Größe handelt und damit gerechnet werden kann, daß der Ausgeschlossene auch wieder aufgenommen

werden kann, wenn er sein Verhalten ändert. Ob es eine solche Praxis in der nachexilischen JHWH-Gemeinde gab und wie sie gehandhabt wurde, darüber können wir nur Vermutungen anstellen.

### 3.5 Die Grundstruktur der JHWH-Gemeinde: das *bet 'abot*

Dieser hebräische Begriff läßt sich nur schwer ins Deutsche übersetzen. Man könnte ihn mit „Hausgemeinde“ oder „Familienverband“ wiedergeben. Der Plural *'abot* macht deutlich, daß es sich keinesfalls um die Kleinfamilie (d. h. Mutter, Vater, Kinder und Enkelkinder) handelt. Der Terminus und die Sache des *bet 'abot* sind Eigentum der nachexilischen Zeit. Die Exilierung hat die alten Ordnungen zerstört; die Stammesstrukturen sind zerbrochen. In der Familie, im kleinen Kreis, hat man Gottesdienst gefeiert. Das war der einzige Ort, wo JHWH-Verehrung möglich war. Hier hat man zusammen gebetet, gesungen, geweint, in der Tora gelesen, den Sabbat gefeiert. Hier wurde die Frömmigkeit ausgelebt. Dadurch haben sich auch neue Leitungsstrukturen gebildet: die Häupter der *bet 'abot*.<sup>33</sup> Leider haben wir nicht genug Informationen über diese *bet 'abot*. Wenn man jedoch die Liste in Esra 8 mit heranzieht, wo von den „mit ihm (dem Familienoberhaupt) eingetragen“ die Rede ist, müßte man die Größe eines *bet 'abot* zwischen 50 und 300 ansetzen.<sup>34</sup> Jedenfalls war das *bet 'abot* der Bezugspunkt für die Gesamtgemeinde: Die Abgaben an den Tempel wurden vom *bet 'abot* geleistet (Neh 10,35ff.), und Esra 10,16 läßt schließen, daß Gemeindezucht zunächst im kleinen Kreis des *bet 'abot* durchgeführt wurde.

Die Leitung der Gesamtgemeinde jedenfalls setzte sich aus den Leitern, den Häuptern der *bet 'abot* zusammen. Nicht ein unabhängiger Tempelklerus war die oberste Repräsentanz der nachexilischen JHWH-Gemeinde, sondern die Häupter der Familienverbände, der Hausgemeinden.

31 Mose heiratet eine Midianiterin; Josef eine Ägypterin; David vereint verschiedenste Nationalitäten in seinem Harem.

32 Vgl. 1. Kor 7,15; das Ziel der Aktion ist Schalom.

33 In 15 der 19 *bet 'abot*-Belegstellen in Esra/Neh ist von den *rosche bet 'abot*, den Leitungspersonlichkeiten die Rede.

34 Ausführlicher dazu Diss. S. 193ff. Vgl. J.P. Weinberg, *Das bet 'abot* im 6.-4. Jh. v. u. Z.; VT 23 (1973) S. 400-414.

### 3.6 Die nachexilische JHWH-Gemeinde – eine theokratische Demokratie

Das Herzstück der nachexilischen JHWH-Gemeinde aber waren die Gemeindeversammlungen, die auf dem Tempelplatz abgehalten wurden und an denen Männer und Frauen als gleichwertige Gemeindeglieder teilnahmen (Esra 10; Neh 8-10).<sup>35</sup> Sie trugen stets gottesdienstlichen Charakter, doch waren sie keine reinen Kultveranstaltungen, sondern die Erörterung von Problemfällen des täglichen Lebens war ein wesentlicher Bestandteil. Die Tora stand im Mittelpunkt, wobei es nicht um reine Rezitation derselben ging, sondern um das Anwenden des Gehörten im persönlichen Lebensvollzug. Deshalb wurde das Gelesene auch erklärt (Neh 8,7f.).

Damit hatte die nachexilische JHWH-Gemeinde in Jerusalem eine Organisationsform gefunden, die typisch ist für eine Religionsgemeinschaft, die unter einer fremden Staatsform lebt und nicht mit der Staatsreligion identisch ist. Aus ihr erwuchs, was später Synagoge genannt wurde, deren Status und Heiligkeit allein auf dem Zusammentreten von zehn Männern beruht.

Wenn wir diese Organisationsform der JHWH-Gemeinde „theokratische Demokratie“ nennen, dann soll damit auf die beiden entscheidenden Wesenszüge hingewiesen werden, die diese Gemeinschaft prägen:

Sie war in gewisser Hinsicht „demokratisch“ im Sinne der „primitive democracy“, womit Th. Jacobsen eine Organisationsform des vorgeschichtlichen Sumer beschreibt,<sup>36</sup> in der ein „Rat der Ältesten“ die Leitungsfunktionen inne hatte, „die höchste politische Autorität... aber die Versammlung aller erwachsenen, freien Männer“ war.<sup>37</sup> Ähnliche Verhältnisse spiegeln auch die Berichte über die Versammlungen der nachexilischen JHWH-Gemeinde in Jerusalem wider. Da hatte jeder das Recht, das Wort zu ergreifen, auch wenn er eine konträre Meinung vertrat (Esra 10,15). Die Gemeindeversammlungen wurden von einem Präsidium geleitet (Neh

8,4) und gehorchten gewissen Spielregeln. Sie wurden vom Präsidium einberufen, und auf ihr fielen auch Entscheidungen über einen eventuellen Gemeindeausschluß, wie wir gesehen haben.

Letzte Instanz derselben aber war JHWH selbst, durch dessen erneute gnädige Zuwendung es überhaupt möglich geworden war, diese neue Gemeinschaft ins Leben zu rufen. Seine Weisung, die jeden einzelnen in die Verantwortung rief, stand im Mittelpunkt. Denn von der persönlichen Entscheidung hing die Zugehörigkeit zu dieser theokratischen Demokratie ab.

Einer ausführlicheren Beschreibung der nachexilischen JHWH-Gemeinde setzt der Mangel an Quellen seine Grenzen. Dennoch: In dieser Struktur hatte Israel eine Existenzweise gefunden, die dem Wesen der JHWH-Religion deutlicher entsprach als Staat und Königtum.<sup>38</sup> Denn daß der JHWH-Glaube die erneute Tempelzerstörung im Jahre 70 n. Chr. relativ unbeschadet überstehen konnte, hat seine Wurzeln in dem neuen Gemeindeverständnis, das in der nachexilischen JHWH-Gemeinde in Jerusalem aufgebrochen ist.

Dr. Stefan Stiegler  
Erich-Böhmke-Str.22  
O-2200 Greifswald

35 Esra 10,1 werden die Kinder ausdrücklich genannt; Neh 8,3 werden neben Männern und Frauen die erwähnt, die es verstehen konnten; wahrscheinlich die größeren Kinder.

36 JNES 2 (1943) S. 159-172 und ZA 52 (NF 18) 1957, S. 91-140.

37 W. Thiel, Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit, Berlin 1980, S. 137.

38 N. Füglistler, Mysterium Salutis IV/1, 48: „In der Tat ist denn auch der Staat und damit das Königtum im Gesamt der Israelgeschichte eine sowohl sekundäre als transitorische Erscheinungsform des Bundesvolkes: eine zwar historisch mögliche, aber doch äußerst prekäre Organisationsweise Israels.“

# Das allgemeine Priestertum der Gläubigen

*Vorbemerkung: Dieser Aufsatz ist zuerst erschienen in der Zeitschrift „Una Sancta“ 43 (1988), S. 325-330.*

*Vgl. auch den Beitrag von Edwin Brandt in „Una Sancta“ 1 (1989), S. 91-96.*

## 1. Konfessionelle Akzente

Zum ekklesiologischen Selbstverständnis der Baptisten gehört zweifellos in starkem Maß das Motiv des „allgemeinen Priestertums“ oder „Priestertum aller Gläubigen“.<sup>1</sup> Die Baptisten haben zwar immer Pastoren (o. ä.) gehabt;<sup>2</sup> aber das genannte Motiv besitzt einen deutlichen Vorrang. Man hält sich gern an das Jesus-Wort: „Einer ist euer Meister, ihr aber seid alle Brüder“ (Mt 23,8).<sup>3</sup> Die Betonung fällt freilich mehr auf „allgemein“ bzw. „alle“ als auf „Priestertum“. Folgende Akzente werden dabei gesetzt:

a) *Ein anti-obrigkeitsorientierter, demokratischer Akzent.* Vor Gott sind alle gleich, es gibt kein oben und unten, kein Kirchenregiment, kein Amt im Gegenüber zum „Kirchenvolk“. Alle haben die gleiche Stimme; höchstes Beschlussorgan ist die Gemeindeversammlung; das Prinzip der geistlichen „Volksouveränität“ ist maßgebend.<sup>4</sup>

b) *Ein antihierarchischer Akzent.* Die Gemeinde lebt von einer Vielfalt vielgestaltiger Gaben; kein Glied am Leib Christi ist unbegabt. Keine Gabe stellt jemanden über an-

dere; es gibt nur den Dienst aneinander. Mit Vorliebe zitieren Baptisten die Kapitel Röm 12; 1. Kor 12 und Eph 4, dazu auch Mk 10,42-45 und Apg 2,17ff., (= Joel 3,1-5).<sup>5</sup>

c) *Ein antisakramentalistischer Akzent.* Es gibt keine Priesterschaft, die für die Nichtpriester Opfer oder andere Weihehandlungen vollbringt. Kein geistlicher Stand ist Mittler zwischen Gott und den Laien. Die Aussagen des Hebräerbriefs, daß aller priesterlicher Opferdienst in Christus aufgehoben ist, sind den Baptisten hierin wichtig.<sup>6</sup> Es läßt sich nicht übersehen, daß die Akzentsetzung geschichtlich eine Abwehr (eben: „anti-“) besonders gegenüber der römisch-katholischen Tradition,<sup>7</sup> aber auch gegenüber einer protestantischen „Pastorenkirche“ darstellt.<sup>8</sup> Weniger im Blick steht für die Baptisten das Motiv „Priestertum“. Das landläufige baptistische Verständnis geht etwa dahin, daß die Gemeinde als solche Mittler ist zwischen Gott und Welt, indem sie Fürbitte leistet für die Welt, und dahin daß in der Gemeinde einer dem andren geistliche Hilfe bietet in der Beziehung zu Gott.

Etwas anderes läßt sich ebenfalls nicht übersehen, daß nämlich das Motiv „königlich“, das in den einschlägigen Texten (s. u.) neben „priesterlich“ erscheint, für die baptistische Rezeption kaum eine Rolle spielt, weder positiv für das Selbstverständnis („allgemeines Königtum aller Gläubigen“) noch negativ in der Abgrenzung (als antihierarchischer Begriff). Diese Beobachtung gilt freilich nicht nur für die Baptisten und deutet auf die Problematik der Rezeptionsgeschichte der biblischen Aussagen generell hin.

1 J. D. Hughey, Die Baptisten. Einführung in Lehre, Praxis und Geschichte, Kassel 1959, 12. 61. 129; H. Cook, What Baptists Stand for, London 4<sup>1961</sup>, 96ff.; E.A. Payne, The Fellowship of Believers, London 2<sup>1952</sup>; H. Luckey, Die Gemeinde der Gläubigen in: J. D. Hughey (Hrsg.) Die Baptisten (Die Kirchen der Welt, Bd. II); Stuttgart 1964, 58-72, bes. 65f.; Rechenschaft vom Glauben (Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland), Bad Homburg 1977, Teil 2 I 5; E. Brandt, Vom Bekenntnis der Baptisten, in: G. Balders (Hrsg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, Wuppertal u. Kassel 1984, 175-232, bes. 215-218; W. Popkes, Gemeinde – Raum des Vertrauens, Wuppertal 1984, 157-186.

2 Vgl. z. B. Luckey, Gemeinde 67; Brandt, Bekenntnis 216f.; drs., Zum Beispiel: Die Baptisten. Die Gemeinde Jesu Christi als Dienstgemeinschaft in: P. Hoffmann (Hrsg.), Priesterkirche, Düsseldorf 1987, 232-241.

3 P. Dienel, Die Freiwilligkeitskirche, dargestellt anhand der Ergebnisse einer empirisch-soziologischen Untersuchung fünf evangelisch-freikirchlicher Gemeinden (Diss. theol. Münster 1962, masch.-geschr.) 35f.; Brandt, Bekenntnis 216f. Vorliebe für „Gemeinschaft“ und „Bruderschaft“.

4 Hughey, Baptisten 18ff. 129; Brandt, Bekenntnis 208ff. 215f.; Popkes, Gemeinde 187.

5 Cook, What Baptists 96ff.; Dienel, Freiwilligkeitskirche 35; Rechenschaft v. Gl. 2 I 5; Hughey, Baptisten 41ff.

6 Vgl. die Bibelstellenangaben im Index bei Cook (252-255) und in der Rechenschaft v. Gl. (Randnotizen); Hughey, Baptisten 61; Luckey, Gemeinde 63f.; Brandt, Bekenntnis 184f.

7 So bereits z. B. in der Second London Confession 1677, Kap. 26,4; Text bei W. L. Lumpkin, Baptist Confessions of Faith, Valley Forge<sup>1</sup> 1980, 286.

8 Immer wieder wird kritisiert, daß Luther seinen ekklesiologischen Ansatz in der „Deutschen Messe“ (1526) nicht fortgeführt habe; vgl. z. B. Brandt, Bekenntnis 191.

## 2. Zur Begriffsgeschichte<sup>9</sup>

Die Wortgruppe „Priester, Priestertum, priesterlich“ erscheint im Neuen Testament entweder für Christus (Hebr) oder für die Gemeinde als solche (1. Petr 2; Offb 1,5f.; 5,10), niemals dagegen für einzelne Funktionsträger, oder sie wird im übertragenen, uneigentlichen Sinn verwendet (wie z. B. Jak 1,27; Röm 12,1). Funktionen in der Gemeinde werden mit unkultischen Termini bezeichnet (z. B. Älteste, Lehrer, Hirten, Diener; auch Röm 15,16 ist keine Ausnahme).<sup>10</sup> Das Wort (Erz-)Priester (archiereus) erscheint im Neuen Testament nur in Bezugnahmen auf das Alte Testament (bes. Hebr; 1. Petr 2 und Offb 1 und 5 zitieren 2. Mose 19,6; vgl. Jes 61,6 und Offb 20,6). Es gibt aber keinen übergreifenden Priestertumbegriff im Neuen Testament, der Christus, die Gemeinde, die Leviten des Alten Testaments und heidnische Priester erfassen würde. Das Priestertum Christi (im Hebr) ist mit dem der Gemeinde der Sache nach (himmlisches, gegenwärtiges Wirken, Opfer „ein für allemal“) gar nicht zu vergleichen. Das Urchristentum versteht sich nicht als eine Religion unter anderen, sondern als eine Bewegung eigener Art und ist deshalb zurückhaltend gegenüber kultureller Terminologie. Die Anbetung „im Geist und in der Wahrheit“ (Joh 4,24) hat die früheren Kultstätten überholt.<sup>11</sup>

Erst allmählich setzt im 2. bis 4. Jahrhundert eine Gegenentwicklung ein. Folgende Faktoren beeinflussen das Geschehen:

a) Die Apologeten verteidigen das Christentum als „vollwertige Religion“ und bereiten damit eine größere Offenheit auch für das Priesterwesen vor.<sup>12</sup>

b) Bereits mit dem 1. Clemensbrief (96 n. Chr.) setzt die Übertragung des alttestamentlich-levitischen Priestertums auf die christlichen Gemeindeglieder ein.<sup>13</sup>

c) Alle Christen seien in Analogie zum aaronitischen Priestertum bzw. Hohenpriestertum des Alten Testaments Priester (Justin, Origenes); durch die Taufe werden – in Analogie zur alttestamentlichen Salbung – alle Christen Priester (Tertullian); alle haben an Christi Priestertum Anteil (Augustin). Noch im 3. bis 5. Jahrhundert ist also das Bewußtsein des allgemeinen, kollektiven Priestertums vorhanden.<sup>14</sup>

d) Ab ca. 200 n. Chr. hebt sich jedoch ein Priesterstand heraus. Entscheidend dafür ist das Abendmahlsverständnis als Opferfeier.<sup>15</sup> Der Bischof wird zum Kultvorsteher; nur der geweihte Priester kann Opfer darbringen. Auch die Bezeichnung als hieres bzw. sacerdos ist gegen 200 n. Chr. nachweisbar (noch nicht im 1. Clemensbrief und bei Justin). Dabei wird im Westen vor allem der Sakramentsbegriff bedeutsam: nur ein geregeltes Priesteramt gewährleistet die sakramentale Vermittlung des Heils. Im Osten überwiegt die Heiligkeit des Priesters: nur so kann er die Gemeinde am himmlischen Gottesdienst partizipieren lassen.<sup>16</sup>

Die eucharistische Begründung und Ausrichtung des Amtspriestertums ist die Kirchengeschichte hindurch entscheidend geblieben, auch über die Reformation hinaus. Das spiegelt sich heutzutage in den Lima-Dokumenten, die das sog. dreifache Amt (Bischof, Presbyter, Diakon) im Rahmen einer eucharistischen Ekklesiologie herausstellen.<sup>17</sup> Natürlich weiß man noch vom Motiv des allgemeinen, kollektiven Priestertums. Das hat zu allerlei Differenzierungen und Qualifizierungen im Sprachgebrauch geführt, bis hin zum Vaticanum II.<sup>18</sup> Neben dem gemeinsamen Priestertum der Gläubigen (Tauf- und Laienpriestertum) steht das Priestertum des Dienstes (Amts- und Weihenpriestertum).

Was sagen nun die biblischen Texte dazu?

9 Ausführlicher Überblick bei E. Schüssler Fiorenza, Priester für Gott, Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse, Münster<sup>1</sup> 1972, 4-38. Zum NT s. P. Hoffmann, Priestertum und Amt im Neuen Testament. Eine Bestandsaufnahme, in: P. Hoffmann, Priesterkirche (s. Anm. 2) 12-61.

10 Vgl. N. Brox, Der erste Petrusbrief (EKK XXI), Zürich usw. 1979, 105.

11 Schüssler Fiorenza, Priester 9

12 Ebd. 10.

13 Ebd. 15.

14 Ebd. 12-14.

15 Ebd. 15ff.

16 Ebd. 19f. mit Bezug auf H. Frh. von Campenhausen. Die Anfänge des Priesterbegriffes in der alten Kirche, in: Tradition und Leben, Tübingen 1960, 272-289.

17 Taufe, Eucharistie und Amt, Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (1982), III § 17 mit Kommentar.

18 Schüssler Fiorenza, Priester 31ff.

Inwiefern reden sie in die konfessionelle Kontroverse hinein? Was leisten die relativ wenigen Stellen? Aufgrund der Theologiegeschichte ist festzuhalten, daß die Entscheidungen nicht primär in der Auslegung von 1. Petr 2 oder Offb 1 und 5 fielen.<sup>19</sup> Entscheidend sind vielmehr die Sakramentsfrage (Eucharistie, Opfer, Qualifikation der Sakramentsverwalter) und die Amtsfrage (Differenzierung in Laien und „Nichtlaien“) gewesen. Die baptistische Position speist sich hier primär ebenfalls nicht aus 1. Petr und Offb, sondern aus den eingangs genannten Passagen. Das Motiv „allgemeines Priestertum“ trägt dabei zuweilen mehr plakative Züge. Die Bezugnahme auf 2. Mose 19,6 und dessen Aufnahme im Neuen Testament (1. Petr; Offb) erfolgt dabei jedoch darin zu Recht, daß dort die gesamte Gemeinde angesprochen wird, nicht einzelne Funktionsträger. Die Stellen befürworten keinesfalls einen gesonderten Priesterstand. Damit ist jedoch ein weiterer Aspekt noch nicht beleuchtet, nämlich die eigentliche Aussagerichtung der neutestamentlichen Stellen. Man darf ihnen nicht nur das Motiv „allgemein, gesamt, kollektiv“ entnehmen. Was besagen hier Priestertum und auch Königtum? Versuchen wir also, diese Stellen, dem Konfessionsstreit entnommen, für sich selber zu besehen, um abschließend noch einmal zur ökumenischen Problematik zurückzukehren.

### 3. Der neutestamentliche Befund

Die drei neutestamentlichen Stellen (1. Petr 2,5.9; Offb 1,5f.; 5,10) sind direkte Aufnahmen der einen alttestamentlichen Stelle 2. Mose 19,6, während Offb 20,6 primär auf Jes 61,6 Bezug nimmt. Weitere Interpretationen von 2. Mose 19,6 finden sich in 2. Makk 2,17, im Buch der Jubiläen 16,18; 33,20 und bei Philo.<sup>20</sup> Wir können am ehesten von einem biblischen Motiv sprechen, das nicht gerade häufig auftaucht und in immer neuer Variation verwendet wird. Nimmt man die Übersetzungen von 2. Mose 19,6

hinzu, so gleicht im Text keine Stelle genau der anderen; das spiegelt sich zudem in den neutestamentlichen Textvarianten. Speziell variiert die Zusammenstellung der beiden Aspekte „Priester“ und „König“. Deutlich ist aber in allen Fällen eine übergreifende Aussagerichtung. Alle Stellen haben das Gottesvolk im Blick, und zwar

- 1) in seiner Besonderheit (heilig, erwählt, Eigentum u. dgl.),
- 2) in seiner Herrscherwürde (königlich) und
- 3) in seiner priesterlichen Qualität.

Wir haben also eine Motiv-Kombination vor uns, die das Wesen des Volkes Gottes hervorhebt, und zwar in seiner Ganzheit, wie eine Kollektivperson.

#### 1. Petr 2,5-10

1. Petr 2,5-10 steht in einer Taufparänese (s. V 1-2), wobei sich christologische, soteriologische und ekklesiologische Faktoren dahingehend verbinden, daß die Christen aufgrund der Heilstat Jesu aufgerufen werden zu einer entsprechenden Existenz, die V 11ff. weiter als Fremdlingschaft bezeichnet. Eine Vielzahl von Zitaten aus dem Alten Testament fällt auf; sie finden sich teilweise auch Röm 9. Das alles weist auf vorgeformte Tradition. Der Sitz im Leben des Motivs vom allgemeinen Priestertum ist – hier und wahrscheinlich auch generell – die sog. Taufparänese.<sup>21</sup> Der Sachzusammenhang ist also nicht beliebig, die Aussage nicht zufällig. Die Christen werden generell, nicht etwa herausgehobene Funktionsträger, auf die genannten Motive hin angesprochen. Dabei ist dem Verfasser das Wertbewußtsein<sup>22</sup> wichtig: „Ihr seid – aufgrund der Heilstat Jesu und der Erhöhung Gottes – etwas! Nun wachst immer stärker hinein und verhaltet euch dementsprechend!“ Die in der Fremdlingschaft, auf der Wanderschaft (Exodus-Situation; vgl. 1. Petr 1) befindliche und oft bedrängte Christenschar darf und soll sich ihres Ranges vor Gott bewußt sein. Mit J.H. Elliott und N. Brox sollten wir den kollektiven Charakter der Aussagen festhalten.<sup>23</sup> Im Blickpunkt steht die Gemeinde als ganze. E. Schüssler Fiorenza kritisiert, Elliott unterschätze den personalen

19 Zur Geschichte der Auslegung s. ebd. 39-59; Brox, 1. Petr., 108-110; J.H. Elliott, *The Elect and the Holy*, Leiden 1966.

20 Ausführlich bei Schüssler Fiorenza; *Priester* 68-112, auch zu den Textvarianten.

21 Vgl. ebd. 212ff.; oder: Taufbekenntnis, -lied.

22 Vgl. Brox, 1. Petr., 108.

23 Elliott, *Elect*, passim; Brox, 1. Petr. z. St.

und funktionalen Aspekt.<sup>24</sup> Sie meint, ebenso wie jemand nicht Künstler sei, weil er zu einer Künstlergemeinschaft gehöre, sondern weil er die Gabe habe, so sei die Gemeinde „eine Körperschaft von Priestern, weil jedes ihrer Glieder . . . Amt und Funktion von Priestern erhalten hat“.<sup>25</sup> Aber damit wird die sachliche Priorität verdreht; der Vergleich mit den Künstlern ist nicht stichhaltig. Vielmehr ist die Gemeinde als ganze und solche gemeint. Sie wird

- 1) in ihrem Wertbewußtsein gestärkt,
- 2) auf ihre Tätigkeit (Finalsätze in V 5.9) angesprochen und
- 3) auf ihre Existenz verpflichtet.

Das Priester-Sein besteht also in Status, Tätigkeit und Existenz. Der Status ist in der heilvollen Erwählung durch Gott gegeben. Die Existenz besteht in der Heiligung, Lebenshingabe, im Sich-einbauen-Lassen, in der Selbstbeschränkung und der Vorbildlichkeit. Und die Tätigkeit? Das Opfer-Bringen (V 5) wird in V 9 als Verkünden der guten Taten Gottes interpretiert, ist also – wie auch anderswo im Alten und Neuen Testament – im spiritualisierten Sinn verstanden.<sup>26</sup> Die priesterliche Tätigkeit erfolgt demnach verbalkerygmatisch. Daß hier primär<sup>27</sup> oder unter anderem auch<sup>28</sup> an die Eucharistie gedacht sei, ist dem Text keineswegs zu entnehmen.

Damit ist übrigens eine Sachparallele zu Qumran zu verzeichnen. Die dortige Gemeinschaft hatte ein stark priesterliches Selbstverständnis, das sich jedoch im „Opfer der Lippen“ und im „vollkommenen Wandel“ (z. B. IQS 9,4f.) verwirklichte, also in einer „heiligen“ Existenz, nicht etwa im kultischen Opfer.<sup>29</sup>

## Offb 1,4-6

Offb 1,4-6 ist kunstvoll aufgebaut.<sup>30</sup> Der Abschnitt vereinigt drei christologische Titel-

prädikationen (treuer Zeuge, Erstgeborener von den Toten, Fürst der Könige auf Erden) mit drei christologischen Tatprädikationen (er liebt uns, hat uns erlöst und zum Königtum, Priestern . . . gemacht), letztere einge- faßt in eine Doxologie. Hier ist geprägte, hymnische Tradition verwendet; mit guten Gründen vermutet man auch hier Einfluß von Tradition aus dem Kontext der Taufe. Der Verfasser betont bei der Aufnahme von 2. Mose 19,6 das Königtum; das zeigen die Entsprechung zur dritten Titelprädikation und die sonstigen Stellen in der Offb, vor allem 5,10 und 20,6 („sie werden mit ihm herrschen“). Der Akzent liegt also zuerst auf der den Christen verliehenen Würde. Im Frühchristentum unterliegen diese Aussagen dem Schema von „schon und noch nicht“. Die katechetisch-baptismale Tradition vom „Ereben der bzw. Eingehen in die Gottes- herrschaft“<sup>31</sup> wurde von einigen einseitig präsentisch verstanden; Paulus muß dem gegensteuern (1. Kor 4,8: „Ihr herrscht bereits!“). Die Offb betont ebenfalls deutlich die futurische Seite: „Wir werden (mit Christus) herrschen“. Ein analoges, „wir werden Mit-Priester Christi sein“ fehlt allerdings bezeichnenderweise. Hier liegen zwei unterschiedliche Gedankenlinien vor. Gleichwohl ist auch das Priester-Sein primär etwas Zukünftiges. Zwar sind wir zu Königen und Priestern bereits „eingesetzt“, „ernannt“;<sup>32</sup> aber die Erfüllung der Berufung wird erst im neuen Himmel bzw. auf der neuen Erde (vgl. 21,1) erfolgen. Was umfaßt das Priester-Sein? Finalsätze fehlen; entscheidend ist die Zuordnung „für Gott“ (1,6; 5,10) bzw. „Priester Gottes und Christi“ (20,6); ähnlich 7,15: „... sie dienen Gott Tag und Nacht in seinem Heiligtum“ und 22,3f.: „... und sie werden ihm dienen und sein Angesicht sehen“. Weil es laut 21,22 im eschatologischen Jerusalem keinen Tempel mehr zu geben braucht,

24 Schüssler Fiorenza, Priester 101, auch schon 83ff.

25 Ebd. 84.

26 Vgl. L. Goppelt, Der erste Petrusbrief (KEK XII/1), Göttingen 1978, 146f.

27 E.G. Selwyn, The First Epistle of St. Peter, London 1961, 285-298. Additional note H. The „Spiritual House“, its Priesthood and Sacrifices, in ii. 5-9 (mit Forschungsüberblick), bes. 294-298.

28 Goppelt, 1. Petr. 147 (in Anm. 40)

29 Vgl. ebd. 139.

30 Vgl. J. Roloff, Die Offenbarung des Johannes (Zürcher BK 18), Zürich 1984, 32f.; Schüssler Fiorenza, Priester 168ff.

31 Dazu G. Haufe, Reich Gottes bei Paulus und in der Jesustradition: NTS 31 (1985) 467-472; K.P. Donfried, The Kingdom of God in Paul, in: W. Willis (ed.), The Kingdom of God in 20th-Century Interpretation, Peabody 1987, 175-190.

32 Schüssler Fiorenza, Priester 222ff.

ist inhaltlich an das Sein nahe bei Gott („ihn sehen“) gedacht, an den Gottesdienst der Ewigkeit mit seinen Gesängen und Lobpreisungen (wie in den Kapiteln 4-5; 14-15; 19). Die erlöste Gemeinde darf in Gottes Nähe sein; das ist ihre Priesterwürde, so wie sich in Israel der Priester Gott nahen durfte. Dazu sind wir bereits jetzt ernannt, weil Christus uns befreit hat (1,5; 5,9). Einstweilen aber sind wir noch unterwegs zum Ziel (Exodus-Motiv) und haben uns in manchen Bedrängnissen zu bewähren.<sup>33</sup> Die Ernennung zu „Königen und Priestern“ verlangt bereits jetzt eine entsprechende, auf das Ziel zugeschnittene Existenzweise.

## 4. Auswertung

Der neutestamentliche Befund zum „allgemeinen Priestertum“ stellt die konfessionellen Diskussionen in ein erfrischendes und relativierendes Licht. Viele der späteren Fragestellungen der Kirchengeschichte kommen in ihnen direkt nicht vor. Aber es lohnt sich, daß wir uns mit unseren Fragen dem biblischen Zeugnis korrekturbereit aussetzen. Folgende Punkte erscheinen mir besonders bedeutsam:

1) Die Aussagen zum Priestertum erscheinen nicht für sich, sondern im Block mit anderen Würdeprädikationen der Kirche, darunter besonders Königtum, aber auch Heiligkeit, Erwählung, Eigentum usw. Die Aussagen werden als Folge des Heilswirkens Gottes in Jesus Christus genannt und beschreiben den Wert dessen, was Christus vollbracht hat. Das geistliche Wertbewußtsein findet Bestärkung, selbstverständlich mit der Konsequenz, daß „Adel verpflichtet“.

2) Die Gemeinde als ganze ist angesprochen. Jede Unterteilung in oben und unten, Laien und Nichtlaien, Amtsträger und Nichtamtsträger, Charismatiker und Nichtcharismatiker, jede Hierarchie fehlt in den Texten. Deswegen sind Formulierungen wie „Priestertum der Laien“ und „Taufe als Priesterweihe der Laien“ irreführend, weil sie die Texte begriffspaltend verfremden.

3) Die Texte teilen die Distanz des gesamten Neuen Testaments gegenüber kulturellen Bezeichnungen für Funktionen und Funktionsträger der Kirche. Der Priester-

dienst ist im übertragenen Sinn gemeint, insbesondere als Verkündigung. Hinweise auf eucharistische Dienste sind den Texten nicht zu entnehmen. Zudem gibt die relative Spärlichkeit der Stellen zu denken.

4) Das Priester-Sein umfaßt neben der Verkündigung in erster Linie die Nähe zu Gott („für Gott“, „ihn sehen“, vgl. „Eigentumsvolk“). Heiligkeit und Heiligung der Gemeinde werden damit wesentlich. Die Existenzgestaltung der Christen hat sich daran zu orientieren, was vor Gott „gut, wohlgefällig und vollkommen ist“ (Röm 12,2).

5) Die Gemeinde ist zum Priester-Sein aufgrund der Heilstat Christi eingesetzt und dabei in die eschatologische Spannung zwischen „schon“ und „noch nicht“ gestellt. Gegenüber der Gefahr einer einseitig präsentischen Interpretation wird im Neuen Testament die zukünftige Erfüllung betont. Die Gemeinde befindet sich als Priesterschaft Gottes jetzt im Warte- und Bewährungszustand. Der eschatologische Ausblick sollte beim Reden vom „allgemeinen Priestertum“ stärker als üblicherweise zur Geltung kommen.

6) Form, Sprache und theologischer Ort der neutestamentlichen Aussagen dürfen nicht vernachlässigt werden. Der Zusammenhang mit der Tauf-Tradition verweist auf das Heilswerk Jesu. Davon wird lobpreisend, hymnisch, doxologisch geredet, so daß Christus hoch gepriesen wird. Das Reden vom allgemeinen Priestertum ist deshalb daraufhin zu überprüfen, ob es zum Christus-Lob hinführt oder ob es beim Selbstwertgefühl der Gemeinde und bei ihren Errungenschaften (einschließlich der demokratischen; das sei baptistisch-selbstkritisch erwähnt) hängen bleibt. Neben dem Christus-Lob kann als Sprachform nur die Paränese in Geltung kommen, also der Hinweis darauf, daß wir uns, unterwegs auf die Vollendung hin, nicht dem heiligenden Wirken Gottes entziehen, sondern uns „als lebendige Steine einbauen lassen, als geistliches Gebäude, in das priesterliche Heiligtum“ (1. Petr 2,5).

Dr. Wiard Popkes  
Theologisches Seminar  
Rennbahnstraße 11  
2000 Hamburg 74

<sup>33</sup> Das betont Schüssler Fiorenza wiederholt, so ebd. 419.

# Rezensionen

**Dietmar Lütz: homo viator, Karl Barths Ringen mit Schleiermacher, Zürich: Theol. Verlag 1988, XVIII. 423 Seiten, brosch. DM 49,-**

Daß deutschsprachige Baptisten sich mit monographischen Untersuchungen am Werden von Theologie beteiligen, kommt nicht besonders häufig vor; eine Rarität muß man es gar nennen, wenn sie sich dabei auf dem Gebiet der Dogmatik bewegen. Mit um so größerer Freude begrüßen wir diese Arbeit von Dietmar Lütz, der jetzt Referent bei der Europäischen Baptistischen Mission in Bad Homburg ist und der sie als Zürcher Dissertation (bei Prof. H. Geisser) geschrieben hat. Es liegt damit zugleich die erste gedruckte Untersuchung des Verhältnisses von Barth zu Schleiermacher vor: Für die Theologiegeschichte unseres Jahrhunderts ohne Frage ein ganz wesentliches Thema.

In ähnlicher Weise wie Schleiermacher im 19. hat Barth die dogmatische Arbeit im 20. Jahrhundert bestimmt, und für das Werden seiner Theologie ist gerade die Auseinandersetzung mit dem Antipoden aus dem vorigen Jahrhundert von fundamentaler Bedeutung gewesen. Lütz wendet sich gegen die Meinung, daß Barths Verhältnis zu Schleiermacher – trotz seiner nachdrücklich geäußerten Ablehnung – doch eher das einer nicht zu ernstesten Animosität auf dem Hintergrund von fast schwärmerischer Verehrung gewesen sei und daß Barth formal sogar deutlich von Schleiermacher abhängt. Die Namen Schleiermacher und Barth bezeichneten vielmehr „einen Gegensatz in der Theologie, wie er strenger wohl nicht gedacht werden kann“ (S. 399). Während bei Schleiermacher Gott in Natur und Geschichte aufgeht, rechnet Barth mit dem wirklichen Gegenüber Gottes im auferstandenen Christus. Während Schleiermacher die Theologie prinzipiell außertheologisch (in der Wissenschaft) begründet, ist sie für Barth bereits in Offenbarung und Glaube begründet. Während Schleiermacher die Kirche in die allgemeinmenschliche Religion einordnet, kämpft Barth für die Freiheit der Kirche, die ihr Sein nur von Jesus Christus hat, und während Schleiermacher den Glauben als eingebettet

in allgemein-menschliche Frömmigkeit ansieht, vertritt Barth die völlige Unverfügbarkeit des Glaubens als Geschenk des Wortes Gottes.

Trotz aller Zurückhaltung im eigenen Urteil (Lütz will ausdrücklich nicht nachprüfen, ob Barth mit seiner Kritik an Schleiermacher recht hat, sondern nur nach dem Ertrag dieser Auseinandersetzung für Barth selbst fragen, deutet an einer Stelle – Schleiermachers Gottesverständnis als Woher unserer schlechthinnigen Abhängigkeit – sogar an, daß Barths Kritik fehl ging) wird deutlich, daß der Verfasser sachlich ganz auf der Seite Barths steht.

Lütz schildert Barths Ringen mit Schleiermacher in Form einer „theologischen Biographie“: Karl Barth als Pilger oder Wanderer („homo viator“) aus dem ägyptischen Sklavenhaus in das gelobte Land. Dieses Bild vom Exodus ist von Barth selbst für seinen Weg verschiedentlich gebraucht worden und gibt deshalb – etwas ungewöhnlich zwar, aber doch sachlich berechtigt – auch die Kapitelüberschriften dieser Untersuchung ab: „Ägypten“, „Exodus“, „Wüstenwanderung“, „Das goldene Kalb“, „Ins gelobte Land“, „Zurück zu den Fleischtöpfen Ägyptens?“, „Letzte Worte“. Lütz beschreibt Barths Selbstverständnis als das „eines messianischen Befreiers der Theologie aus der Schleiermacherschen Knechtschaft“ (S. 9). Die wiederholte Beschäftigung mit Schleiermacher habe Barth dazu gedient, herauszuarbeiten, wie man es theologisch *nicht* machen soll. Das besondere wissenschaftliche und menschliche Format seines Gegners war dabei zugleich der Maßstab, hinter dem Barth zurückbleiben weder wollte noch konnte, wenn die angestrebte grundsätzliche und radikale Erneuerung der Theologie wirklich gelingen sollte.

Der (scheinbare) Widerspruch zwischen zunächst dominierender scharfer Ablehnung Schleiermachers durch Barth und den später häufiger werdenden Äußerungen besonderen Respektes ihm gegenüber ist verschiedenen Deutungen zugänglich. Lütz meint ihn auf einen „Hang zu Verschleierungen“ seiner wirklichen Meinung, auf Versuche Barths zur „Selbststilisierung“ bzw. „Eigenidealisierung“

rung“ zurückführen zu können. Dem entspricht die „messianische Rolle“, in der Barth sich selbst gesehen haben soll. Noch weiter geht die Behauptung, „daß Barths Ringen mit Schleiermacher ein Ringen mit sich selbst war“, „daß Barth in Schleiermacher seine *anima* bekämpft hat“ (S. 369). Die heftige Ablehnung der Anfangszeit sei vermutlich daraus zu erklären, daß Barth Schleiermachers Offenheit für das „Ewig-Weibliche“ persönlich bedrohlich fand; dementsprechend habe die 1929 beginnende Zusammenarbeit Barths mit einer Frau (Charlotte von Kirschbaum) auch zu einer freundlicheren Beurteilung und barmherzigeren Behandlung Schleiermachers geführt.

Ob der Verfasser sich damit nicht auf allzu schlüpfrigen Boden begeben hat? Eine theologiegeschichtliche Aufklärung sind diese Deutungen jedenfalls nicht. (Barths Protest gegen Schleiermachers früh-feministische These von der Nichtbekehrungsbedürftigkeit der Frauen, in deren gefühlvoll irrationalen Wesen im Gegensatz zu männlichen Christologen die Substanz der Weihnachtsbotschaft förmlich verkörpert sei, hätte überdies auch rein sachlich – nicht nur psychologisch – eine positivere Aufnahme verdient, als ihr hier zuteil wird.) Barths erstaunlich anerkennende, das letzte Urteil zurückhaltende Äußerungen könnten doch darin ihren Grund haben, daß Barth sich an diesen Stellen der Aufgabe des Historikers bewußt war, der nicht „Herzenskünder“, sondern Beobachter zu sein hat und ohne ein gewisses Maß an Sympathie und Offenheit seinen Gegenstand weder verstehen noch verständlich machen kann. Diese hermeneutische Überlegung fehlt im vorliegenden Werk allerdings.

Die damit angedeutete Kritik schmälert jedoch nicht die Überzeugungskraft der Hauptthese, daß Barth bis zum Ende seines Lebens mit Schleiermachers Theologie nicht einverstanden war. Wenn Barth in einer noch zu entwerfenden „Theologie des Heiligen Geistes“ eine mögliche Brücke zu Schleiermacher sah, dann nur in dem Sinne, daß das Schleiermacher unbewußt beherrschende „legitime Anliegen“, nämlich vom Werk Gottes *in nobis* her das Werk Gottes *extra nos* zu entfalten, ganz anders als bei ihm geschehen durchgeführt werden müßte. Indem sie auf diese theologische Aufgabe

aufmerksam macht, tut die vorliegende Untersuchung ebenso einen wichtigen Dienst wie dadurch, daß sie sich als gut lesbarer Einstieg in die Theologie Karl Barths empfiehlt. Uwe Swarat

**Georg Huntemann: Der andere Bonhoeffer, Die Herausforderung des Modernismus, Wuppertal und Zürich, R. Brockhaus 1989, 320 S., geb. DM 29,80**

Die durch seinen gewaltsamen Tod abgebrochene theologische Arbeit Dietrich Bonhoeffers enthält eine solche Fülle anregender (weil mehr angedeuteter als ausgeführter) Gedanken, daß sie bis heute Gegenstand lebhaften Dialogs ist. Dabei kann man allerdings beobachten, daß sehr unterschiedliche, gelegentlich sogar direkt gegensätzliche Bonhoeffer-Interpretationen entstehen. Es ist offenbar das eigene Interesse des Interpreten, dem Bonhoeffers Hinterlassenschaft nur zu leicht anverwandelt wird. Auch von Georg Huntemanns Beschäftigung mit Bonhoeffer hat man nicht den Eindruck, daß sie ihn wesentlich Neues gelehrt hätte, sondern ihm die Freude bereitete, in Bonhoeffer einen Geistesverwandten entdecken zu können. Er will mit diesem Buch den (auch von ihm selbst früher geteilten) Irrtum bekämpfen, Bonhoeffer sei so etwas wie ein „Kirchenvater der Linken“, ein Vertreter des theologischen Modernismus und des politischen Pazifismus. Dagegen zeichnet er Bonhoeffer als „bewußt ‚christliche(n) Abendländer‘“, als „Vatermensch“, „dem es bis zuletzt ganz wichtig war, daß der der Frau zugewiesene Ort das Haus des Mannes ist und dem alles daran lag, daß die Frau dem Manne untertan sei“, als den „verantwortliche(n) Offenbarungs- und Ordnungsethiker, der für ein Ethos ‚von Oben‘ und eine Obrigkeit ‚von Gottes Gnaden‘ kämpfte“ (S. 10).

Wie schon in seinen früheren Büchern zeigt sich Huntemann auch hier nicht als ruhiger Analytiker oder wissenschaftlicher Interpret, sondern eher als Journalist, Rhetor oder Verkündiger. Mit manchmal ermüdender Redundanz hämmert er dem Leser seine Botschaft ein, daß die „mehr oder weniger matriarchalisch-sozialutopisch-bibelselektive

rende Theologie“ von heute sich keinesfalls auf Bonhoeffer berufen kann, sondern in ihm vielmehr ein Gegenbild hat. Darüber hinaus ist ihm an Bonhoeffer ein doppeltes positiv wichtig: Zunächst formal, daß er „in seinem dialektisch-prozessualen und mehrdimensionalen Denken die mentale Sackgasse schultheologischer Systeme der Neuzeit aufgesprengt hat“ (S. 11). In einer anderen Formulierung: „Bonhoeffers Vermächtnis ist eine Theologie des echten Paradoxen und der dialektischen Spannung, die die biblische Offenbarung aus der Gefangenschaft neuzeitlichen Begriffsschamanentums löst“ (S. 33). Die damit gegebene Gefahr einer vorschnellen Kombination von Widersprüchlichem und einer unnötigen Vieldeutigkeit hat Huntemann nicht gesehen. Als zweites ist ihm inhaltlich wichtig, daß Bonhoeffer „Christusmystiker“ war. Unter Christusmystik versteht Huntemann, „daß der Christ im Glauben, durch die Begegnung mit Christus im Wort, erkennt und erfährt, daß sein Leben wie das der ganzen Welt in die messianische Wirklichkeit Christi einbezogen ist“ – eine Definition, deren Aussagekraft unterschiedlich eingeschätzt werden kann, zumal eine ausreichende Profilierung gegen andere Formen von Mystik sowie gegen andersartiges christliches Erkennen und Erfahren fehlt.

sonst eher übergangen werden. Insofern hat es sein Recht und seine Bedeutung. Man wird ihm jedoch am ehesten gerecht, wenn man es weniger als Interpretation Bonhoeffers liest denn als zeitkritisches Manifest, das sein Anliegen an Bonhoeffer veranschaulicht. In dieser Hinsicht ist es durchaus nicht unwichtig: Man kann und darf sich hier provozieren lassen zum kritischen Reflektieren unserer theologischen und geistesgeschichtlichen Lage. Etwa durch die Kennzeichnung der NS-Bewegung als „gegen die Väterwelt aufbegehrende jugendliche Bewegung“ (S. 296), die ein „Aufstand des Pöbels“, eine „Revolution von unten“ (S. 22) war. Oder durch die Charakterisierung Bonhoeffers als „Mann von ‚law and order‘“ (S. 188), als „wertekonservativer Ordnungsethiker“ (S. 194), auch durch Bonhoeffers Überzeugung von der Einheit des Abendlandes, durch Huntemanns These: „Wer die gegenwärtige Volkskirchlichkeit in Deutschland bejaht, verneint alles, was Dietrich Bonhoeffer gewollt hat“ (S. 65; Baptisten können sich dadurch bestärkt fühlen), oder die andere, die aus Bonhoeffers Feder stammt: „Dogma und Abwehr der Häresie sind notwendige außerkulturnische Funktionen der Kirche“ (S. 264; Baptisten sollten sie als berechnete Anfrage hören).  
Uwe Swarat

Das vorliegende Buch stellt gewiß manche Züge in Bonhoeffers Denken ans Licht, die



### Theologisches Gespräch

Verantwortliche Redakteure: Dr. Uwe Swarat und Günter Balders unter Mitarbeit von Dr. Wiard Popkes und Dr. Stefan Stiegler.

Redaktionsanschrift:

Rennbahnstraße 115, 2000 Hamburg 74, Telefon: (0 40) 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 4,20 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.

Titelgrafik aus dem Programmheft zum Matthias-Claudius-Jahr 1990 der Stadt Reinfeld (Holstein).