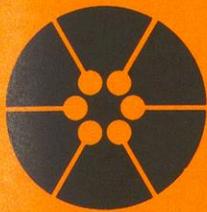


theol.



Theologisches Gespräch

1/92

Freikirchliche Beiträge zur Theologie



Festgabe für
Adolf Pohl zum
65. Geburtstag

ZA 4201

24. FEB. 1992

Sondernummer
mit 68 Seiten

Vorwort

Im Frühjahr 1989 traf sich am Rande der Theologischen Woche in Schmiedeburg eine kleine Gruppe von Pastoren des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR zu einem vertraulichen Gespräch. Einziger Tagesordnungspunkt: Ob und wie man den verehrten theologischen Lehrer Adolf Pohl, der am 13. 2. 1992 seinen 65. Geburtstag feiern wird, unter den gegebenen Bedingungen mit einer kleinen Festschrift ehren könnte. Zunächst wurden – wie immer zu Zeiten des Sozialismus – die technischen Details erwogen. 1. Wir wollen es aus eigener Kraft, ohne Spendenmittel, versuchen. 2. Wir wollen den mühsamen Weg der Druckgenehmigung umgehen; es wird also eine interne Veröffentlichung werden. 3. „Wort und Tat“, unser Arbeitsmaterial für den Pastor, bietet einen guten Rahmen; unser Projekt könnte ein Sonderheft in dieser Reihe werden, mit nicht mehr als 80 Schreibmaschinenseiten, weil das Heft geklammert werden muß. (Um es binden zu lassen, brauchte man eine Druckgenehmigung!) 4. Es ist strengste Geheimhaltung angesagt, da Adolf Pohl selbst zum Wort-und-Tat-Redaktionskreis gehört. 5. Neben Vertretern der verschiedenen Studentengenerationen des Buckower Seminars sollten auch ein Kollege des Hamburger Schwesterninstituts und ein theologischer Lehrer aus dem Bereich der Evangelischen Kirche der DDR zu Wort kommen. Fazit: Maximal sieben Aufsätze können aufgenommen werden. Der Arbeitstitel soll lauten: „Der Christus und seine Gemeinde“; denn der Jubilar hat in seiner theologischen Arbeit immer die Gemeinde als den entscheidenden Ort und Sitz im Leben aller Theologie betrachtet.

Die Arbeit im Verborgenen begann. Es konnte sogar eine Buchbinderei in Greifswald gefunden werden, die sich bereit erklärte, in Feierabendarbeit die 500 geplanten Hefte auch ohne Druckgenehmigung zu binden. Doch dann kam der 9. November 1989 und der 3. Oktober 1990 – eine Druckgenehmigung war nicht mehr nötig. Wir sind Gott dafür von Herzen dankbar! Inzwischen ist auch die Reihe „Wort und Tat“ eingestellt. So erscheint die Dankesgabe für Adolf Pohl als Sondernummer des „Theologischen Gesprächs“.

Neben Christian Wolf D.D. als Buckower und Dr. theol. habil. Wiard Popkes als Hamburger Kollege des Jubilars kommt Prof. Dr. theol. habil. Günter Hauße zu Wort als einer der Gesprächsteilnehmer der offiziellen theologischen Gespräche zwischen Lutheranern und Baptisten, die 1982 aus Anlaß des Confessio-Augustana-Jubiläums über die Damnationen der CA stattgefunden haben (vgl. ZdZ 5/86, S. 128–130). Die anderen Autoren sind Schüler Adolf Pohls, Vertreter der insgesamt 146 Studenten, die laut Buckower Matrikel zwischen 1959 und 1991 im dortigen Seminar studiert haben.

Die „Lebens-Bilder“ hat Direktor Jörg Swoboda, Schüler und Kollege des Jubilars, zusammengetragen.

Es folgt ein Dokument: der Baubericht zur Einweihung des neuen Seminargebäudes in Buckow, den Klaus Fuhrmann als damaliger Direktor verfaßt hat.

„Dem aber, der überschwinglich mehr tun kann über alles hinaus, was wir bitten oder verstehen, nach der Kraft, die in uns wirkt, dem sei Ehre in der Gemeinde und in Jesus Christus zu aller Zeit und in Ewigkeit. Amen“ (Eph 3, 20).

Lebens-Bilder

Adolf Pohl zum 65. Geburtstag

Der Elfjährige kapituliert vor Gott

Der Bundesevangelist Friedrich Sondheimer hatte 1938 während einer Evangelisation in der Baptistengemeinde Hamburg-Ottensen an einem Nachmittag alle Kinder zwischen zehn und 14 Jahren zu einer besonderen Stunde eingeladen. Da saßen dann also 16 Kinder, oder waren es 18? Unter ihnen auch Adolf Pohl, der Sohn des Predigers Paul Pohl, zwei Tage vor seinem elften Geburtstag. Der Evangelist benutzte vier verschiedenfarbige Tücher, um etwa an dem schwarzen den Zustand des Herzens und an dem roten die Bedeutung des Blutes Jesu deutlich zu machen. Das war so simpel, daß es Adolf nicht sonderlich beeindruckte. Was Sondheimer dazu sagte, war dem Jungen ohnehin schon aus Sonntagsschule und Elternhaus bekannt. Sondheimer schloß seine Ausführungen ziemlich unvermittelt: „So, wer sich nicht bekehren will, kann ja gehen.“ Sofort drehte sich Adolf zur Stuhllehne um und griff nach seiner Mütze. Da nahm er wahr, daß niemand sonst aufstand und mitgehen wollte. Er setzte sich wieder, drehte sich zur anderen Seite der Stuhllehne – und hängte seine Mütze wieder hin. Er blieb und hat sich bekehrt. Anderen Bekehrungsaufrufen auf Evangelisationen hatte er bisher widerstanden, weil er, wie er sagt, „einfach feige war“. Sein Verhältnis zu Jesus war also „in der Schwebe“ geblieben. „Da hat Gott dieses Mittel benutzt und hat mich einfach überwunden.“ Nicht, daß ihm als Kind aus baptistischem Haus in dieser Stunde eine neue Glaubenserkenntnis gekommen war. Was er damals vor allem brauchte, waren Mut und Gehorsam.

Die Methode selbst hält Adolf Pohl auch heute noch für fragwürdig. Aber sie war für ihn in jenem Augenblick hilfreich. Er fühlte sich eingekesselt und hat vor Gott kapituliert. Das war seine Bekehrung für Zeit und Ewigkeit. Auf diese Weise wurde er ein Eigentum Jesu und im Jahr darauf in der Gemeinde Hamburg-Ottensen getauft. Wann immer in späteren Jahren von landeskirchlicher Seite aus gegen eine ausschließliche Praktizierung der Gläubigentaufe damit argumentiert worden ist, daß die Urgemeinde nicht der alleinige Maßstab für die

christliche Taufpraxis sein könne, weil damals Missionsituation gewesen sei, hielt Adolf Pohl aus eigener Bekehrungserfahrung und aus der Praxis der Baptistengemeinden dagegen, daß auch heute in jeder christlichen Familie Missionsituation sei.

Der Glaube bewährt sich im Krieg

Mit 16 Jahren mußte er das intakte Elternhaus verlassen. Er wurde Luftwaffenhelfer. Das führte ihn in die Glaubenskrise seiner Jugendzeit. Hier war er herausgefordert, unabhängig von den Eltern mit Jesus zu leben und ein eigenständiges geistliches Leben zu entwickeln. Gott half ihm, seine Zweifel vor allem durch das Vorbild seines Elternhauses zu überwinden. Zu seiner geistlichen Reifung trug bei, daß er nun begann, intensiv die Bibel zu lesen. Viele Bibelstellen lernte er auswendig, wenn er Wache schieben mußte, denn „auswendig lernen heißt inwendig lernen“. Das kam ihm im späteren Gemeinde- und Lehrdienst zugute. Aus dieser Erfahrung erwuchs die Forderung des späteren Dozenten an uns Buckower Theologiestudenten, ebenfalls eine Reihe von Bibeltexten frei zitieren und beten zu können.

Daß er nicht an die Front kam, verdankte er dem Umstand, sich noch im Dezember 1944 als 17jähriger zu einer Reserveoffiziersausbildung gemeldet zu haben. Aufgrund eines „Führer-Befehls“ wurde diese Einheit trotz unmittelbar bevorstehenden Zusammenbruchs nicht als letzte Reserve an die Front geschickt. Als die Engländer Hamburg einnahmen, verließ diese Einheit die Stadt Richtung Holstein. Dort wurde sie aufgelöst. Drei Nächte lang dauerte der Weg von Hamburg zurück. Nur noch zehn Minuten Fußweg von seinem Elternhaus entfernt, geriet er in englische Gefangenschaft. Die deutschen Mitgefangenen waren so resigniert, daß die Engländer die Kaserne nicht einmal bewachten. So marschierte Adolf Pohl am nächsten Morgen durch das unbewachte Kasernentor und gelangte diesmal nach Hause. Als ob er am Morgen erst aus dem Haus gegangen wäre, sagte der im Glauben gereifte, heimkehrende Sohn: „Guten Tag, Mama.“

Erste Erfahrungen als „Hofmissionar“

Seine winzige Heimatgemeinde war inzwischen in einer Elim-Gemeinde aufgegangen. Er wurde dort Gemeindeglied und arbeitete dort

ein Jahr lang mit. Er gründete wieder eine Sonntagschule und war einer der fleißigen und mutigen Hamburger „Hofmissionare“. Morgens Gebetsgemeinschaft, nach dem Gottesdienst Sonntagschule, nach dem Mittag Hofmission, danach Nachmittagsgottesdienst – und am Abend Jugendstunde: ein ganz normaler Sonntag.

Die herzliche Liebe der Elim-Geschwister hinterließ bei dem jungen Mann einen bleibenden Eindruck. Diese Zeit war eine wichtige Vorbereitung auf seinen späteren Buckower Dienst, wo er Lehrer für viele künftige Elim-Pastoren werden sollte.

Allerdings befremdete ihn in seiner Gemeinde, daß die Gebetsgemeinschaften so stark auf bestimmte Schlüsselwörter fixiert waren. Bete er mit gängigen Sätzen, wie: „Herr, sende deinen Geist in Strömen!“, dann rauschte es nur so vor Zustimmung unter den Mitbetern. Benutzte er hingegen seine eigenen Worte und Formulierungen, war Schweigen im Saal. Der nachdenkliche Mitarbeiter war enttäuscht, daß es auf bestimmte Vokabeln ankam.

Für die meisten in der Gemeinde war es überhaupt keine Frage, daß ihr Gemeindehelfer zum Seminar und in den Verkündigungsdienst gehen würde. Oft hörte er sie sagen: „Na, du wirst doch Prediger!“ Diese Gewißheit der Geschwister trug wesentlich zu seiner Studienbewerbung am Predigerseminar bei, das seit seiner Zerstörung 1943 in Wiedenest seine Arbeit fortgesetzt hatte.

Gott beruft seinen vollmächtigen Zeugen

Die Zeit bis zu seinem Studienbeginn am Seminar nutzte er und machte sein Abitur am Hamburger „Johanneum“, wo er auch Griechisch lernte. Hebräisch-Unterricht erteilte ihm ein alter Professor privat. Außerdem studierte er von 1945-47 drei Semester Theologie, als die Hamburger Landeskirche einen provisorischen Vorlesungsbetrieb für ehemalige und künftige Theologiestudenten einrichtete. Die Hamburger Hauptpastoren hielten die Vorlesungen und wurden später Professoren an der Theologischen Fakultät, die aus der dem Provisorium folgenden Hamburger Kirchlichen Hochschule gebildet wurde.

Die Unruhe, ob dies wirklich Gottes Weg mit ihm sei, wich endlich, als Jesus ihm persönlich

zusprach: „Du wirst mein Zeuge sein.“ Das hat ihm immer viel bedeutet, ob als Gemeindepastor, Evangelist, Redakteur, Autor biblischer Kommentare, Hauptredner auf unzähligen Konferenzen, besonders auf den Blankenburger Allianzkonferenzen, oder als Mitglied des Vorstandes der Evangelischen Allianz, ob als Gastdozent an der Universität in Halle und anderswo, ob 32 Jahre lang als Dozent am Theologischen Seminar in Buckow und jetzt als Dozent im Reisedienst – „Du wirst mein Zeuge sein“, das ist der Dreh- und Angelpunkt seines gesamten Dienstes. Deshalb scheute er sich auch davor, Experte für ein bestimmtes Teilgebiet zu werden. Er fürchtete, daß dies auf Kosten seines Christuszeugnisses gehen könnte.

Ausbildung in Wiedenest und Hamburg

1947/48 studierte er zunächst ein Jahr lang in Wiedenest. In dieser Zeit war er Mitglied und Mitarbeiter in der dortigen Brüdergemeinde und leitete ihre Bibelklasse. Die vornehme, frohe und freie „Brüderart“, die hohe Wertschätzung der Bibel und die Bekanntschaft mit Erich Sauer, der zu einem seiner Vorbilder wurde, sieht Adolf Pohl als großen Gewinn für sein Leben an. Als „vollkommen problemlos“ beschreibt er die damalige Gemeinschaft zwischen Baptisten und Brüdern in Wiedenest, was wiederum die fruchtbare Lern- und Lebensgemeinschaft von Baptisten und „Brüdern“ am Seminar in Buckow vorbereitete.

Am nach Hamburg zurückverlegten Seminar setzte er sein Studium 1948 fort und beendete es 1950 mit einer vielbeachteten Arbeit über Rudolf Bultmann¹. In tiefstem Respekt vor dem sich uns offenbarenden Gott legte er dar, daß der „christliche Glaube mehr ist als das Pochen des menschlichen Herzens“. Entgegen der bultmannschen, individualistisch verengten Sicht stellte er die Heilstatsachen als Realitäten Gottes ans Licht, die im Kommen des Gottessohnes gipfeln.

Adolf Pohl gehört zu den wenigen Pastoren, die mit ihren Frauen zum Gemeindedienst vom Westen in den Osten gegangen und dort geblieben sind. Wie kam es dazu? In seinem letzten Studienjahr erschien eines Tages der „Bundesvorsitzende Ost“ Otto Soltau am Seminar und stellte den Abgängern vor Augen, daß in „der

1 Freiheit und Gebundenheit der christlichen Verkündigung heute. Unsere Stellungnahme zu Bultmanns Entmythologisierung. Abgangsarbeit am Predigerseminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K.d.ö.R. in Hamburg-Horn vom 31. Mai 1950 (maschschr.).

Zone“ großer Predigermangel sei. Er fragte, wer freiwillig bereit sei, einen Ruf nach dort anzunehmen. Die gesamte Klasse meldete sich – bis auf die fünf oder sechs Brüder, die in russischer Gefangenschaft gewesen waren...

Erster Gemeindedienst in Berlin-Lichtenberg

Ursprünglich wollte Adolf Pohl weiterstudieren. Dazu hätte er auch Gelegenheit gehabt, aber nur in Amerika. Davon riet ihm jedoch Seminardirektor Luckey ab und schlug stattdessen vor: „Bruder Pohl, Sie gehen nach Berlin-Lichtenberg. Das ist eine kleine Gemeinde. Da haben Sie nebenbei viel Zeit. Da können Sie studieren.“

Adolf Pohl sagte zwar den Gemeindedienst zu, aber für ihn stand fest: wenn Gemeinde, dann ganz. Im Herbst 1950 wurde der 23jährige zum Pastor der kleinen Gemeinde Berlin-Lichtenberg, die vom Krieg furchtbar gezeichnet war. Eine ehemalige Wehrmachtsbaracke war ihr Gemeindehaus. Aber dennoch hatten sie in den zwei predigerlosen Jahren evangelisiert, getauft und Bibelunterricht gehalten. Der kühle Norddeutsche erlebte sie als herzlich, nüchtern und praktisch. Bevor seine Schüchternheit im Zusammenleben zum Problem werden konnte, hatten sie ihn in großer Liebe und Selbstverständlichkeit in ihre Mitte aufgenommen.

Im Büro von Otto Bender, der bei der Zusammenführung des Baptistenbundes und der Brüdergruppen eine Schlüsselrolle gespielt hatte, lernte Adolf Pohl Fräulein Brigitte Meie kennen, die dort als Sekretärin arbeitete. Im Juli 1953 heirateten sie, und ihnen wurden vier Söhne geschenkt: Manfred, Norbert, Detlef und Eberhard. Die Familie blieb im Osten. Wohl kamen Anfragen aus dem Westen, aber die waren für die Eheleute nie eine Versuchung. Auch nicht, als Seminardirektor Luckey den jungen Prediger nach Hamburg bestellte und ihm anbot, ihn nach drei Jahren Gemeindedienst in Ost-Berlin „da wieder rauszuhauen“. Er wolle ihm nun anderswo ein Vollstudium vermitteln. „Kommt nicht in Frage“, war Adolf Pohls Antwort. Er war inzwischen zu sehr mit der Gemeinde verwachsen.

Schriftleiter von „Wort und Werk“

Im September 1957 trat er die Nachfolge von Otto Ekelmann an als Schriftleiter von „Wort und Werk“, der Monatsschrift des Ost-Bundes. Aus Rücksicht auf den alternden Vorgänger

nahm er das Heft nicht energisch genug in die Hand. Immerhin wurde ja das Blatt wie eh und je in dessen Versandbuchhandlung in der Seelower Straße verlegt. So erschien der Name des neuen Schriftleiters auch nicht im Impressum, was nicht nur an dem komplizierten Verhältnis zu den staatlichen Behörden lag. Was Adolf Pohl allmählich doch an Verantwortung in die Hand bekam, mußte er sich unter inneren Schmerzen selbst erstreiten. Angesichts seines neuen Dienstes in Buckow schlug er dem damaligen Präsidenten des Ost-Bundes, Herbert Weist, verantwortungsbewußt vor, den Journalisten Günter Lorenz zu seinem Nachfolger zu machen. Am 1. April 1960 mußte der scheidende Schriftleiter Adolf Pohl in der Kapelle in Berlin-Weißensee schließlich verwundert miterleben, wie die Schriftleitung des Blattes offiziell von seinem Vorgänger Otto Ekelmann auf seinen Nachfolger Günter Lorenz übertragen wurde. Erst zehn Jahre danach dankte ihm der dann neue Präsident Herbert Morét namens der Bundesleitung für den geleisteten Dienst.

Lehrer am Theologischen Seminar in Buckow

Humor im Unterricht

Im Oktober 1959 mußte er in Buckow seinen Unterricht in verschiedenen Fächern aus dem Stand beginnen. Seine erste Vorlesung hielt er zweimal, denn am zweiten Tag bat er die Studenten, die Mitschriften vom Vortage in den Papierkorb zu werfen. Er begann noch einmal von vorn.

Seine Schüler schätzten seine hohe Kunst, selbst komplizierte Sachverhalte plausibel darzustellen. Gelegentlich griff er dabei zu Wort-(neu)schöpfungen, die mit Schmunzeln aufgenommen wurden. Die Absurdität mancher spekulativ-theologischen „Beweisführung“ vermochte er schrittweise und dramatisch so brillant herauszustellen, daß die Reaktionen auf den endlichen unlogischen Schluß bei den Studenten zwerchfellerschütternd waren. Intellektuell ist man bei ihm immer herausgefordert. Seine Meinung legte er ständig in lebendigster Auseinandersetzung mit konkurrierenden Auffassungen dar.

Mut in der Sprache

Wenn er in Buckow Einschätzungen zur politischen Lage abgab oder von Begegnungen im DDR-Rathaus berichtete, waren wir alle hung-

rig nach Argumenten. In einer Zeit des allgemeinen Schweigens wiegen Argumente besonders schwer. Unvergeßlich bleibt mir, daß er die Sowjetunion, das von der staatlichen Propaganda hochgepriesene „Bollwerk gegen den Imperialismus“, frank und frei als „imperialistisch“ bezeichnete und seine Meinung vor den atemlos lauschenden Studenten unter Hinweis auf den Wortsinn mit dem Expansionsstreben dieser kommunistischen Weltmacht begründete. Wornach Studenten lechzen, kann man bei ihm finden: Er stellt aktuelle Bezüge her und gibt preis, wo er steht und wie er denkt – auch gegen den gelegentlichen lautstarken Protest der Zuhörer.

Daß er überdies ein Meister der Erzählkunst ist, werden alle bestätigen, die ihn in der geselligen Runde einer Weihnachtsfeier des Seminars oder auch im ersten Teil des Gottesdienstes, bevor die Kinder den Raum verlassen, erlebt haben. Eine geistliche Aussage, in eine kleine Geschichte gekleidet, packend und anschaulich erzählt, prägt sich auch Erwachsenen gewinnbringend ein.

Intensives Lesen

Das Bild des in der Bibliothek gedankenversunken lesenden Adolf Pohl, der Abschnitte seiner Lektüre ab und zu mit einem konstatierenden „So“ oder „Hm“ beendete, hat sich uns tief eingepreßt; auch daß man ihn gelegentlich von dort zur Vorlesung holen mußte, weil er wirklich alles andere vergessen hatte. Mit mildem Lächeln kommentierten es die Studenten, wenn er mit dem Fahrrad noch einmal nach Hause fahren mußte, um diesmal das richtige Vorlesungskonzept einzustecken. Die Welt um sich vergessen, wenn er las, das konnte ihm auch auf dem Bahnhof oder im Zug widerfahren. Aufblicken und den nun menschenleeren Bahnsteig wahrnehmen, oder erst in die reale Welt zurückkehren, wenn der Zug bei der Endstation gar nicht mehr weiterfuhr, gehören zu seinen Erfahrungen. Über sich selbst lächeln können, gehört zu seinen vorzüglichen Gaben.

Mahnung zur Sachlichkeit

Ich habe an ihm, dem manche die typische Weltferne des Gelehrten nachsagen, wiederum große Nüchternheit im Umgang mit den Gegebenheiten des Lebens schätzen gelernt. „Flüchte dich in Sachlichkeit!“ riet er mir oft vor schwierigen Gesprächen – und rügte sich selbst, wenn ihm das in der Hitze einer Debatte ungenü-

gend gelungen war. Eindringlich kann er vor Selbstmitleid und Wehleidigkeit warnen, die die Lösung von Problemen verhindern und uns im Dienst für Jesus lähmen. Auf der Theologischen Woche 1991 in Volmarstein wurden viele vor allem jüngere Pastoren nach anfänglicher Heiterkeit nachdenklich, als Adolf Pohl sie ermahnte, „nicht mit sich selbst zu schmusen“.

Hohe Selbstdisziplin

Die Bewältigung seines immensen Arbeitspensums und seine hohe literarische Produktivität verdankt er zu einem nicht geringen Teil seiner hohen Selbstdisziplin. Anerkennend berichtete es eine Studentengeneration der nächsten, daß sich ihr Neutestamentler mit morgendlichem Schwimmen im Schermützelsee bis in den beginnenden Herbst hinein, mit Fahrradfahren und handwerklicher Beschäftigung körperlich fit hält. Übereinstimmend betrachten ihn alle ehemaligen Studenten des Buckower Seminars als den Glücksfall eines Dozenten.

„Rechenschaft vom Glauben“

Zu seinen vielfältigen Aufgaben im Bundesdienst gehörte auch seine Mitarbeit in der internationalen Arbeitsgruppe, die das Glaubensbekenntnis, die „Rechenschaft vom Glauben“, erarbeitete. Die ansonsten erfolgreiche Zusammenarbeit der Theologen aus Ost und West wurde durch das Problem belastet, daß man zu keinem Konsens finden konnte in der Frage, ob die Taufe grundsätzlich und ausschließlich ein auf das Evangelium antwortendes Handeln des Menschen sei, wiewohl es vom Geist Gottes erfüllt und getragen ist; oder ob sie sowohl ein Handeln des Menschen als auch ein Handeln Gottes sei. Adolf Pohl war sich gewiß, mit seiner Ablehnung der zweiten Position und damit jeder Spur von Sakramentalismus, Sprecher vieler Gemeinden zu sein. Sein Vorschlag, in dem gemeinsamen Glaubensbekenntnis beide Auffassungen zur Sprache zu bringen, wurde nicht aufgenommen. Er wurde nicht nur überstimmt, er stand allein da. Nicht einmal als Fußnote sollte seine Auffassung erscheinen. Diese Enttäuschung zu verarbeiten, brauchte seine Zeit. Nur in der ostdeutschen „Rechenschaft vom Glauben“ wurden beide Auffassungen wiedergegeben. Damit war das Kuriosum geschaffen, daß ausgerechnet in der Tauffrage die Westausgabe der „Rechenschaft vom Glauben“ von der Ostausgabe abweicht und in diesem Punkt kein „Zeugnis der Übereinstimmung der Ge-

meinden“ wurde, wie es in der Präambel heißt.

Einsatz für Christus und seine Gemeinde

Als Mann der Gemeinde hat er, wie seine Kollegen auch, in den vielen predigerlosen Jahren in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Buckow die verschiedensten Dienste ausgeübt. Als „Knecht, der keinen Lärm macht“, besuchte er z. B. jahrelang die blinde „Tante Tilly“ in ihrem einsamen Haus hinter dem Friedhof. Sein tiefer Respekt vor Gottes Wort drückt sich darin aus, wie er unermüdlich sich selbst und anderen den einfältigen Gehorsam gegenüber Gottes Wort zumutet.

Im gemeinsamen seelsorgerlichen Bemühen um ausgeschlossene und gefährdete Geschwister habe ich sein waches geistliches Auge und seine große Geduld erlebt. Wo andere nur noch Chaos sehen, sucht er noch nach Spuren von Gottes Wirken. Noch einmal mit dem Gespräch ansetzen, wenn schon alles verloren scheint; es unter einem neuen Gesichtspunkt noch einmal zu versuchen; das ist die Wirklichkeit der lebendigen Hoffnung, zu der Gott ihn wiedergeboren hat.

Seine Dienste in der Ortsgemeinde wie in der Bundesgemeinschaft sind für ihn die Voraussetzung seines Dienstes als theologischer Lehrer. Denn er bestreitet, daß es auf Dauer gültige theologische Forschung abseits der Wirklichkeit einer verbindlich zusammenlebenden Gemeinde geben kann. Man müsse zwangsläufig auf irrige Interpretationen biblischer Texte kommen, wenn man einen grundsätzlich anderen Erfahrungshintergrund hat als den, vor dem die biblischen Schriften entstanden sind.

Der Ehrendozent

Am 24. Mai 1991 wurde Adolf Pohl im Rahmen des letzten Exmatrikulations-Gottesdienstes in der Geschichte des Theologischen Seminars Buckow nach 32 Jahren Tätigkeit als Studienleiter (1959-1964), Direktor (1965-1970) und Dozent (1970-1991) durch den ehemaligen Vorsitzenden der Seminarabteilung (Ost) Manfred Sult verabschiedet.

Der Studienleiter des Hamburger Seminars, Dr. Wiard Popkes, überreichte ihm anlässlich dieses Ereignisses eine besondere Urkunde mit folgendem Wortlaut:

„In Anerkennung hervorragender Dienste in Lehre und Forschung, ausgewiesen durch langjährige Tätigkeit am Theologischen Seminar

Buckow, dokumentiert in Vortrag und Publikation, bekräftigt durch das Zeugnis der Kommilitonen und durch nachfolgende Zeichen des Segens, gereicht es uns zur Ehre, unseren Bruder, Herrn Adolf Pohl zum Ehrendozenten auf Lebenszeit am Theologischen Seminar Hamburg-Horn zu ernennen. Diese Ernennung schließt die Befugnis mit ein, Vorlesungen am Theologischen Seminar Hamburg-Horn zu halten, sooft es der Ernante wünscht.“

Jörg Swoboda
Hauptstraße 12
0-1276 Buckow

Baubericht

**zur Einweihung des neuen
Seminargebäudes des
Theologischen Seminars des
Bundes
Evangelisch-Freikirchlicher
Gemeinden in der DDR in
Buckow (Märkische Schweiz)
am 8. September 1986**

Vorbemerkung

Adolf Pohl ist der einzige, der die ganzen 32 Jahre, die das Theologische Seminar in Buckow bestand, dort als theologischer Lehrer gewirkt hat. In diese Zeit fiel nach 27 Jahren Gastaufenthalt im Diakonissen-Erholungsheim Bethel der Umzug in das neu errichtete Seminargebäude in der Neuen Promenade 34.

Zur Erinnerung an diese Zäsur, die das für ihn, wie für alle Beteiligten bedeutete, folgt jetzt der Baubericht vom Tag der Einweihung. Er kann gleichzeitig als Zeitzeugnis für Glaubenswagnis und christliche Existenz im atheistischen Staat verstanden werden:

1. Vorgeschichte

Als vor 27 Jahren die ersten Studenten für das neu zu gründende Seminar aufgenommen wurden, teilte ihnen die Geschäftsstelle unseres Bundes mit, daß der Unterricht am 14. Oktober

1959 entweder in Leipzig oder „vorübergehend in unserem Bethel-Heim in Buckow (Märk. Schweiz)“ aufgenommen werden soll. Dieses Wort vom *vorübergehenden* Aufenthalt des Seminars in Bethel war ein wahres und ungewöhnlich prophetisches Wort, jedoch mußten 20 Jahre *vorübergehen*, bis sich die Erfüllung anbahnte. Wann genau es begann, ist nicht zu sagen. Vielleicht gaben die Diakonissen das Signal mit ihrer Erklärung vor dem Bundesrat im Juni 1978: „Da wir sehr beengt wohnen, wünschen wir uns ein Haus, in dem unsere Schwestern wirklich Heimat finden können.“ – Mir selbst deutete sich erstmals an, daß Gott etwas Besonderes tun wollte, als im selben Jahr 1978 die Spenden für das Seminar sprunghaft anstiegen. Konkreter wurde es, als Ende 1978 unser damaliger Lehrer Bernd Wittchow die Nachricht brachte, daß die Goßner-Mission das von ihr gepachtete Nachbargrundstück mit dem „Haus Rehoboth“ aufgeben wolle. Als dann der Buckower Pfarrer Luckau den Abteilungsleiter für Bau- und Grundstücksfragen unseres Bundes Heinrich Strohmann zur Besitzerin des Grundstücks in ein Dorf in der Nähe Buckows brachte; als diese ihre Bereitschaft zum Verkauf erklärte und nach und nach auch die verschiedenen Ebenen des Staatsapparates grünes Licht gaben, wurde klar, daß das Provisorium langsam *vorüberging*. Im Dezember 1979 wurde der Kaufvertrag abgeschlossen.

2. Baugeschichte

Im Sommer 1980 konnten die ersten Arbeiten zur Schaffung der Baufreiheit geleistet werden. Im Frühjahr 1981 begannen die Schachtarbeiten für den Anbau rechts vom alten Gebäude. Wegen Faulschlamm und Wiesenkalk, einem Andenken der letzten Eiszeit, mußte eine 80 cm starke Stahlbetonplatte gegossen werden. Ein Theologisches Seminar braucht eben ein festes Fundament.

Ein Jahr später, im Frühjahr 1982, wurde die Baugrube für den linken Anbau ausgehoben. Dabei stießen wir auf eine Quelle. Trotz des schönen Symbolwertes, den eine Quelle lebendigen Wassers für ein Seminar bedeutet, gab es viel Mehrarbeit. Sie mußte eingefäßt und das Haus auf drei Seiten mit einer Drainageanlage umgeben werden. Endlich konnte im Dezember 1982 das Richtfest gefeiert werden.

Beim weiteren Innenausbau zeigte sich, daß fast alle Zwischendecken vom Schwamm befallen oder sonst schlecht waren und teilweise oder

ganz erneuert werden mußten. Alle diese und viele andere Schwierigkeiten einschließlich der Materialbeschaffung wurden durch die kleine Baumannschaft in Zusammenarbeit mit der Materialstelle unseres Bundes in Erfurt und mit Hilfe vieler einzelner Freunde gemeistert. Vielfach entwickelte sich gegenseitige Hilfeleistung in Buckow und Umgebung, auch zwischen dem Rat der Stadt und dem Seminar. Unter diesen Umständen zog sich die Bauzeit sechs Jahre hin. Je länger sie dauerte, desto belastender wurde sie. Als wir uns mit Abschluß des 27. Studienjahres Ende Mai dieses Jahres (d. h. 1986) mit Dank vom Haus Bethel verabschieden konnten und mit den einigen tausend Bänden der Bibliothek ins neue Haus umzogen, war das ein symbolischer Akt. Die Schwestern und wir konnten diesmal gewiß sein, daß es keinen weiteren Aufschub mehr geben würde, gewiß, daß das neue Studienjahr im September im neuen Haus beginnen würde.

Wenn wir das heute wirklich erleben, dann sprechen wir mit dem Dichter des Psalms 118: „Das ist vom Herrn geschehen und ist ein Wunder vor unseren Augen.“

3. Menschen am Bau

Eine wichtige Frage war die nach den Arbeitskräften, denn der Um- und Ausbau des alten Hauses mußte in Eigenleistung erfolgen. Als technischen Leiter konnten wir Rolf-Dietrich Dammann aus Berlin gewinnen, als Architektin Annedore Merk aus Buckow und für die Innenarchitektur Jochen Härtel aus Berlin. Die ersten Bauarbeiter waren junge Männer, die jeweils etwa ein Jahr ihres Lebens als „Zeit für Gott“ zur Verfügung stellten. Ihre Versorgung übernahm Regina Dammann, die Frau des technischen Leiters.

Die Studenten, auch die aus Estland und der Ukraine, leisteten ihren traditionellen wöchentlichen Arbeitsdienst von zwei Stunden überwiegend auf dem Bau. Einige machten hier ein Diakonisches Praktikum während der Sommerpause. In den letzten Monaten haben auch unsere Angestellten aus Küche, Hauswirtschaft und Büro fleißig bei der Fertigstellung des Baus mitgewirkt. Viele freiwillige Helfer kamen aus den Gemeinden des ganzen Landes; Männer und Frauen, zahlreiche Jugendgruppen, Pastoren und sogar ein Gemeinderat. Es gab eine Baurüste, durchgeführt von Heinrich Strohmann, und einen zweiwöchigen Baueinsatz des Ökumenischen Jugenddienstes mit Gästen aus

Polen, der CSSR, Westdeutschland und den Niederlanden. Und nicht zuletzt haben unsere bisherigen Gastgeber, die Diakonissen, mitgearbeitet.

Überwiegend waren es Laien, die die verschiedenen Arbeiten verrichteten. Das ist sicher für kritische Augen hier und da zu erkennen, erhöht aber nur den inneren Wert dieses Hauses. Es ist ein wirkliches Gemeinschaftswerk. Viel Hilfe wurde aber auch von Fachleuten in Feierabendarbeit geleistet. Nur einmal wurde die staatliche Auflage der Eigenleistung durchbrochen, als dank der Hilfe der Behörden die Gärtnerische Produktionsgenossenschaft „Flora“ in Schöneiche die Freiflächengestaltung übernahm.

Hinter aller handwerklichen Arbeit stand viel Nachdenken am Schreibtisch, am Reißbrett und in stundenlangen Sitzungen. Ich möchte den vielen Genannten und Ungenannten, den vielen Tausend Menschen, die durch ihren praktischen Einsatz oder durch ihr Wohlwollen, durch gute Worte und Gedanken, durch ihr Gebet oder ihre Geldopfer mitgebaut haben, an dieser Stelle den Dank aussprechen; besonders aber tue ich es gegenüber unserem technischen Leiter Rolf-Dietrich Dammann, der in persönlicher Aufopferung, von der auch die Familie betroffen war, dieses große Werk durchgeführt hat. Vor einiger Zeit drückte es einer so aus: „Dieter Dammann, die Perle der Märkischen Schweiz.“

4. Der Bau und das Geld

Was uns schon vor Beginn dieses Unternehmens ein Zeichen des Wirkens Gottes war, hat sich durch die Jahre hindurch gehalten: die Opferbereitschaft der Gemeinden und vieler einzelner. Der oben erwähnten unverhofften Steigerung der Spenden 1978 folgte eine weitere im nächsten Jahr. Als dann Ostern 1980 in unserer Zeitschrift „Wort und Werk“ zum ersten Mal die Gemeinden aufgerufen wurden, zusätzlich zum normalen Haushalt auch noch die Mittel für den Bau aufzubringen, kam die doppelte Summe des üblichen jährlichen Aufkommens zusammen. Das hat sich so etwa bis heute gehalten.

Neben der traditionellen Osterkollekte in den Gemeinden gab es viele einzelne, die ihr Opfer schickten. Nicht wenige von ihnen waren Rentner. Ein Handwerker im Ruhestand schenkte uns sogar seinen Kleinlastwagen. Die Frauengruppen unseres Landes haben uns mit zwei

Sammlungen am Weltgebetstag der Frauen geholfen. Eine Gruppe Bausoldaten legte eine namhafte Summe zusammen. Es kann nicht alles aufgezählt werden, jedoch darf die Hilfe nicht unerwähnt bleiben, die uns für die Finanzierung wichtiger Materialien außerhalb unseres Landes zuteil wurde. Sie war uns ein Zeichen der Liebe, durch die Christus seine Leute über Grenzen hinweg verbindet. Auch für die Zeit nach der Einweihung sind wir auf die Opfer unserer Gemeinden und Freunde angewiesen, denn davon lebt das Seminar. Und nicht nur das; manches ist noch fertig zu bauen und einzurichten. Einiges möchten wir erst tun, wenn sich nach einer Erprobungszeit die Notwendigkeit dafür herausstellt. Viele sagen uns auch, daß der eigene Betrieb kostenaufwendiger sein wird, als es unser *vorübergehendes* Gastdasein im Haus Bethel war. Wir werden es erfahren und ich bin gewiß, wir erfahren dann auch die Fürsorge Gottes, der nicht an unseren Problemen achtlos *vorübergeht*.

5. Möglichkeiten und Aufgaben des neuen Hauses

Als die Regierung der DDR am 16. November 1961 unser Seminar als konfessionelle Ausbildungsstätte anerkannte, legte sie gleichzeitig die Kapazität von 16 Plätzen für Studenten unseres Bundes fest. Zwar konnte diese Kapazität durch den Bau nicht erweitert werden, jedoch besteht wie bisher die Möglichkeit, über diese Zahl hinaus Gaststudenten von uns befreundeten Bänden des In- und Auslandes aufzunehmen. Während der Semesterpausen können in derselben Größenordnung Tagungen und Kurse zur theologischen Weiterbildung durchgeführt werden. Das sind große Möglichkeiten, die unserem Gemeindebund in unserem Land für die nächste Zeit gegeben werden.

Mein dreifacher Wunsch ist nun, daß dieser ganze Bau zur Ehre Gottes dient, der ihn uns gegeben hat, daß immer Leute darin lehren und lernen und sonst arbeiten, die Jesus Christus in seinen Dienst gerufen hat und daß sein Heiliger Geist die Atmosphäre dieses Hauses bestimmt.

Buckow, 8. 9. 1986

Klaus Fuhrmann
Rennbahnstraße 107 a
W-2000 Hamburg 74

Zum Charakter von Galater 6, 1-10

I. Die Fragestellung

Die Auslegung von Gal 6, 1-10 gestaltet sich nicht ganz einfach. Außer mancherlei Einzelfragen (z. B. die scheinbare Paradoxie zwischen V 2 und 5 über das Lastentragen) und dem Problem der Abgrenzung zu Kap. 5 (viele Ausleger lassen die letzte Passage vor dem eigenhändigen Schluß 6, 11-18 bereits mit 5, 25¹ oder 26² beginnen) ist es vor allem die Frage nach dem Gesamtcharakter des Abschnitts, die zu schaffen macht. Warum spricht Paulus gerade diese Themen an? In welcher inneren Beziehung stehen sie zueinander, oder sind sie nur locker aneinandergereiht? Aus welcher Tradition schöpft Paulus? Haben die Aussagen einen direkten Zusammenhang mit der Lage in Galatien, oder besitzen sie einen mehr generellen, zeit- und situationslosen Charakter? Wie ordnen sich die Aussagen in den Gesamtkontext des Briefes ein?

Nach dem großen Doppelabschnitt 5, 1-12.13-26 über die Bewahrung der Freiheit im Widerstreit von Geist und Fleisch wendet sich Paulus in 6, 1 erneut an die „Brüder“ (diese Anrede letztmals zuvor 5, 13, später noch 6, 18). In gewissem Sinn können 5, 25f. zwar als Über- bzw. Einleitung zu 6, 1ff. gelesen werden. Doch zunächst einmal schließen 5, 25f. in einer chiastischen Inclusio zu 5, 15f. die vorige Passage ab. Notierenswert bleibt aber der Hinweis in 5, 15.26 auf zwischenmenschliche Probleme in Galatien; nicht von ungefähr betont auch der Lasterkatalog 5, 19-21 eben diese Probleme, wie umgekehrt der Tugendkatalog 5, 22f. (Frucht des Gei-

stes) das positive Pendant unterstreicht³. Auch hier liegen offensichtlich situative Bezugnahmen vor; Streitigkeiten, Neid, Unfreundlichkeit, Lieblosigkeit, fehlende Selbstkontrolle und auch der Mangel an Sanftmut (5, 23; 6, 1) sind zu beklagen.

In 6, 1-10 bringt Paulus dann folgende Themen zur Sprache: Seelsorge an Strauchelnden, gegenseitiges Lastentragen, Erfüllung des Gesetzes Christi, falsche Selbsteinschätzung, Prüfung des eigenen Werkes, „Ruhm haben“, Tragen der eigenen Bürde, Anteilgabe der Unterwiesenen zugunsten des Lehrers, Verirrung, Verspottung Gottes, Säen und Ernten in bezug auf Fleisch und Geist, Tun des Guten, „nicht müde werden“, Ausnützen der Zeit, Zuwendung an die „Hausgenossen des Glaubens“. Was soll das alles? Was will Paulus erreichen? Wie stellen sich Kohärenz und Situationsbezogenheit von 6, 1-10 dar?

Die in den Kommentaren verbreitetste Auskunft lautet, Paulus greife hier bewußt auf einen Traditionsstil zurück, der primär generell (usuell statt aktuell), also ohne großen Bezug auf die Situation, und sentenzenhaft (ausgewählte Maximen, Gnomen, geradezu sprichworthafte Weisheiten) ohne näheren Zusammenhang untereinander ausgerichtet war⁴. Ein solches Verfahren sei gerade für die „Paränese“ typisch, so wie sie im Gefolge von Martin Dibelius verstanden wird⁵. Drei, vier Beispiele aus neueren Kommentaren dafür. Joachim Rohde (ThHK, 1989) spricht von „einer Reihe von Einzelanweisungen“, wobei „sich eine thematische Ordnung nicht erkennen“ lasse. Die Situationsbezogenheit sei schwer entscheidbar; möglich sei eine Beziehung zur Kollektensammlung (257). Franz Mußner (HThK, 1974) meint, Paulus zeige „an lose untereinander zusammenhängenden Paränesen und Bei-

- 1 Hans Dieter Betz, *Der Galaterbrief (Hermeneia)*, München 1988 (englisch 1979) 495ff.; Heinrich Schlier, *Der Brief an die Galater (KEK VII)*, Göttingen 15.A. 1989, z.St.; Jürgen Becker, *Der Brief an die Galater (NTD VIII)*, Göttingen 17.A. 1985, 74ff.; Dieter Lührmann, *Der Brief an die Galater (ZBK VII)*, 2.A. 1988, 95ff.; Gerhard Ebeling, *Die Wahrheit des Evangeliums. Eine Lesehilfe zum Galaterbrief*, Tübingen 1981, 346ff.; Wolfgang Harnisch, *Einübung des neuen Seins. Paulinische Paränese am Beispiel des Galaterbriefs: ZThK 84 (1987, 279-296) 292ff.*; Udo Borse, *Der Brief an die Galater (RNT)*, Regensburg 1984, 207ff.
- 2 Franz Mußner, *Der Galaterbrief (HThK IX)*, Freiburg 5. A. 1988, 395ff. Anders Joachim Rohde, *Der Brief des Paulus an die Galater (ThHK 9)*, Berlin 1989, 257; aber auch er hält 5, 26 für „eine Art von Überleitung“.
- 3 Mehr als die Hälfte der Laster betreffen zwischenmenschliche Zerstörungsfaktoren; die „Frucht des Geistes“ äußert sich in geistlichen Grundhaltungen, im aktiven Wohlwollen gegenüber dem Mitmenschen und in Contenance in bezug auf die eigene Person.
- 4 Vgl. Betz (s.A.1) 496f.; kritisch dazu Harnisch (s.A.1) 292ff.
- 5 Martin Dibelius äußerte sich dazu verschiedentlich; zusammenfassend: *Geschichte der urchristlichen Literatur (ThB 58)*, München 1975 (ursprünglich 1926) § 24.

spielen“, was es bedeutet, „im Einklang mit dem Geist zu leben“; es handele sich „um mehr oder minder konkrete Anweisungen für ein christliches Gemeinschaftsleben, die nicht spezifisch situationsbezogen sind, sondern allgemeine Geltung haben“ (396). Hans Dieter Betz (Hermeneia, 1979, deutsch 1988) redet von „einer Zusammenstellung von Sentenzen“ (5, 25 - 6, 10). Auf den ersten Blick wirke die Sammlung ungeordnet, „dennoch ist sie nicht ohne Gliederung und Struktur“. Deutlich erkennbar sei die philosophische Tradition, was sich auch in Einzelheiten und speziell in den „häufigen Anregungen zur Selbstprüfung“ zeige. Die Abfolge der Sentenzen sei „weder ungeordnet noch übermäßig systematisch“. Insgesamt folge Paulus einem traditionellen Briefstil, zu dem es gehörte, „gnomische Sentenzen einzeln oder in Gruppen zu verwenden“ (496f.). Faktisch befürwortet auch Udo Borse (RNT, 1984) eine solche Analyse, indem er die Auslegung stark untergliedert (5, 25f.; 6, 1-2.3-5.6-8.9-10).

Nun haben solche Überlegungen in der Tat einigen Anhalt am Text; dessen innerer Sachzusammenhang ist stellenweise problematisch, seine Verbindung zur Situation nicht immer leicht erschließbar; und in der Tat sind die philosophischen Parallelen nicht von der Hand zu weisen. Freilich ist ein mehrfaches Fragezeichen zu setzen.

Zum einen erweckt der Text den Eindruck, als ob Paulus sehr bedeutsame situative Signale für die Leser setzen möchte. Speziell unterstreicht er: Man soll sehr behutsam sein

mit dem Dein und Mein in geistlichen Dingen! Ebenso warnt er (6, 7) vor großer geistlicher Verirrung. Paulus bringt damit eine Dynamik und Dramatik in die Szene, die alles Sentenzenhafte übersteigt.

Zum zweiten ist Skepsis angesagt gegenüber einer allzu bequemen Übernahme des Dibelius'schen Paränese-Begriffs⁶. Dazu hier nur kurz folgendes (vgl. Näheres dazu im Artikel der TRE): Dibelius definierte im Gefolge von Paul Wendland⁷ Paränese formgeschichtlich. Seit der Antike bis ins 19. Jahrhundert war Paränese jedoch ein recht allgemeiner Terminus mit recht weitem Bedeutungsumfang für den ganzen Bereich von Ermahnung, Zurechtweisung, Aufmunterung, Belehrung, Wegweisung usw. Die allgemeine Ausrichtung war klar; aber der Terminus wurde nicht enger festgelegt (die Rhetorik speziell kümmerte sich kaum um ihn)⁸; es gab auch keine fest definierten Modellschriften. Diese Kombination entstand erst im 19./20. Jahrhundert, indem man bestimmte traditionelle Unterweisungsschriften zum Modell von P. erhob (besonders Isokrates Nikokles, Pseudoisokrates Demonikos, PsPhokylides, Hesiod Erga, Pirque Aboth, Teile von Text XII und Tobit) und daraus die bekannten Kriterien für Paränese ableitete⁹. Faktisch operieren wir seitdem gleichzeitig mit diesem enger gefaßten Begriff und einem sehr viel weiteren, allgemeineren Verständnis von Paränese¹⁰. Für unsere Fragestellung ergibt sich das Gebot der Zurückhaltung gegenüber einem schematischen Paränese-Modell. Auch die Epistolographie z.Z. des Paulus war

6 Kritisch zu Dibelius: Rudolf Schnackenburg, Art. Paränese: LThK 2.A. VIII (1963) 80-82; Klaus Berger, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984, §§ 37ff.; Johannes Thomas, Der jüdische Phokylides, Fribourg (erscheint 1992); Hermann von Lips, Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament, Neukirchen 1990, §§ 26ff.

7 Paul Wendland, Anaximenes von Lampsakos. Studien zur ältesten Geschichte der Rhetorik, Berlin 1905, 71ff.; vgl. auch Rudolf Vetschera, Zur griechischen Paränese, in: Jahresberichte des ... Staatsgymnasiums zu Smichow 37, 3-15 und 38, 3-21, Smichow 1910/11 und 1911/12.

8 Thomas (s.A.6); H. von Heintze, Art. Paränese (2): Lexikon der Alten Welt, Zürich/Stuttgart 1965, 2220.

9 „Paränese nennt man eine Aneinanderreihung verschiedener, häufig unzusammenhängender Mahnungen mit einheitlicher Adressierung“: Dibelius (s.A.5) 140. Vgl. ähnlich z. B. Philipp Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin 1975, 49ff. Andere Ansätze bei Abraham J. Malherbe, Hellenistic Moralists and the New Testament (erscheint in ANRW II 16.1); ders., Exhortation in 1 Thessalonians, in: Paul and the Popular Philosophers. Minneapolis 1989, 49ff.; Leo G. Perdue, Paraenesis and the Epistle of James: ZNW 72 (1981) 241-256; Benjamin Fiore, The Function of Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles (analecta biblica 105), Rom 1986, 10ff.; Thomas (s.A.6). Textauswahl bei Abraham J. Malherbe, Moral Exhortation, A Greco-Roman Sourcebook, Philadelphia 1986, 121ff.; Stanley K. Stowers, Letter Writing in Greco-Roman Antiquity, Philadelphia 1986, 91ff.

10 Vgl. dazu von Lips (s.A.6) 356ff.; Hartwig Thyen, Der Stil der Jüdisch-Hellenistischen Homilie, Göttingen 1955, 85ff.

hier flexibler, als uns manche wissen lassen möchten¹¹.

Zum dritten ist der Text noch genauer auf Signale abzusuchen, die evtl. auf bestimmte frühchristliche Tradition(en) schließen lassen. Mir scheint, es gibt mehrere Anhaltspunkte dafür, daß Paulus auf eine Art frühchristliche Unterweisung für Anfänger auf dem Glaubensweg zurückgriff. Damit führt er die Galater bei der Behandlung von konkreten Problemen auf die gemeinsame Ausgangsbasis zurück. Gerade die Verknüpfung von Tradition (einschließlich bestimmter Motive und Formelemente) mit der Lage in Galatien verleiht dem Abschnitt seine Eigenart und zeigt zudem die Autoritätsbasis der geistlichen Vermahnung an¹².

II. Die Argumentation

Wie argumentiert Paulus in 6, 1-10? Welche Textsignale treten den Lesern vor Augen? Gleich in V 1 gibt es deren mehrere. Die Leser werden auf ihre Verantwortung angesprochen (betontes „ihr“), nämlich hinsichtlich des Fehltritts eines – doch wohl – Mitchristen. Zur Debatte steht nicht die Frage der Sünde unter Christen an sich, auch nicht Person, Anlaß, Motive auf seiten des Sünders. Paulus verschiebt „das Interesse von der Lage des Beklagten auf die der Kläger“¹³. Betont wird zudem die geistliche Dimension (wie immer „ihr, die ihr geistlich seid“ näher zu verstehen ist)¹⁴, und zwar in Richtung auf „Geist der Sanftmut“ (vgl. 5, 23). Daß „Sanftmut“ kein beliebiges Wort in diesem Zusammenhang ist, sei jetzt lediglich ange-

merkt. Sodann verschärft Paulus im Wechsel in die Du-Anrede (nur hier in diesem Abschnitt) die Lagebeurteilung: „Paß auf dich selber auf!“ Über das philosophisch Übliche hinaus geht der Hinweis auf die Versuchung (der Wortstamm im Gal nur noch 4, 14), wiederum kein für das NT beliebiges Wort¹⁵. Paulus nimmt also ganz die falsche Selbstsicherheit und die implizierte Lieblosigkeit der Adressaten ins Visier; Gefahr ist offensichtlich angezeigt.

Daß man einander die Lasten tragen soll (V 2), hat in der Tat sentenzenhaften Klang (vgl. Einzelheiten bei H.D. Betz 507f.), wobei die Lasten im jetzigen Kontext durchaus im Sachzusammenhang mit den Fehlritten (V 1) zu stehen scheinen¹⁶. Insofern unterstreicht V 2a noch einmal die Aufforderung zum „Zurechtbringen, Aufrichten“ in V 1. Bemerkenswert ist aber dann der Konnex mit dem „Gesetz Christi“ (V 2b). Außer 5, 14 trägt „Gesetz“ nur hier im Gal einen positiven Klang. Das Syntagma „Gesetz Christi“ ist singulär; es hat bei Paulus Sachparallelen in 1. Kor 9, 21 und Röm 8, 2 (vgl. 3, 27; 1. Thess 4, 2)¹⁷. Die Formulierung deutet auf vorpaulinische Tradition, aber keineswegs der Gegner¹⁸. Im vorliegenden Textzusammenhang kann sich „Gesetz Christi“ nur auf 5, 13f. beziehen¹⁹, also auf das Liebesgebot, das ja auch sonst im NT als das Charakteristikum der Weisung Jesu gilt, obschon es natürlich aus Lev 19, 18 stammt (vgl. bes. Röm 13, 8-10; Mk 12, 28-31par.; Jak 2, 8; Joh 13, 34f.; 1. Joh 2, 7ff.). Eine gewisse Ironie und Polemik mag darin liegen, daß Paulus ausgerechnet den nomistisch gesonnenen Galatern Nomos-Unterricht erteilen muß. Argumenta-

11 Vgl. dazu Stowers (s.A.9). – Nicht verbunden mit unserer Thematik ist die Studie von Vreni Jegher-Bucher, Der Galaterbrief auf dem Hintergrund antiker Epistolographie und Rhetorik – ein anderes Paulusbild (ATHANT 78), Zürich 1991.

12 Vgl. dazu meine Studien: Adressaten, Situation und Form des Jakobusbriefes (SBS 125/126), Stuttgart 1986, 125ff.; und: Die Gerechtigkeitstradition im Matthäusevangelium: ZNW 80 (1989) 1-23.

13 Harnisch (s.A.1) 293.

14 Alle Christen? So z. B. Mußner (s.A.2) 398 (zudem: kein ironischer Unterton): Otto Merk, Handeln aus Glauben. Die Motivierungen der paulinischen Ethik, Marburg 1968, 76; Wolfgang Schrage, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese, Gütersloh 1961, 32.36 (ebenfalls: kein ironischer Klang). Ekstatischer bzw. Charismatiker? So z. B. Walter Schmithals, Die Häretiker in Galatien: ZNW 47 (1956, 25-67) 58f.; auch in: ders., Paulus und die Gnostiker (Hamburg 1965) 32. Differenzierend Rohde (s.A.2) 259.

15 Vgl. W. Popkes, Art. *peirazo* usw.: EWNT III (1983) 151-158.

16 Das konzediert z. B. auch Betz (s.A.1) 508.

17 Zu Röm 8, 2 vgl. Ulrich Wilckens, Der Brief an die Römer (EKK VI) II, Neukirchen 2.A. 1987, 121ff.; F. Stanley Jones, „Freiheit“ in den Briefen des Apostels Paulus (GThA 34), Göttingen 1897, 122ff.; Samuel Vollenweider, Freiheit als neue Schöpfung (FRLANT 147), Göttingen 1989, 349ff. Zu 1. Kor 9, 21 vgl. Christian Wolf, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, 2. Teil (ThHK 7/II), Berlin 1982, 33.

18 Gegen Betz 510f. und Harnisch 294 mit A.43 (s.A.1).

19 So auch z. B. Borse 209, Lührmann 96 (s.A.1), Mußner (s.A.2) 399.

tiv wichtig ist der Hinweis auf die Basis des Christseins. Inhaltlich heißt das hier: Den anderen lieben bedeutet konkret – seine Lasten tragen, das, womit er nicht zurechtkommt.

Die Warnung vor falscher Selbsteinschätzung (V 3) („etwas sein“, vgl. 5, 26 „Leerdenker“) erinnert an Korinth (vgl. 1. Kor 3, 18; 8, 2; 2. Kor 12, 11), ist aber auch philosophischer Topos²⁰; korinthisch klingt auch „Ruhm“. Auffälliger sind in V 4-5 die Betonung „jeder, seiner selbst, sein eigenes, sich selbst, nicht in bezug auf den anderen“ und die Termini „prüfen“ und „Werk“. *Ergon* erscheint im Gal sonst nur in negativer Qualifizierung, als „Werk des Gesetzes“ (2, 16 usw.) bzw. als „Werke des Fleisches“ (5, 19). Möglicherweise zeigt die Formulierung hier deshalb Polemik und Ironie. Wahrscheinlicher ist jedoch wieder die Übernahme geprägter Sprache, gerade im Zusammenhang mit „prüfen“, einem im NT nicht unwichtigen Stichwort (Röm 5, 4; 1. Petr 1, 6f.; Jak 1, 2-4. 12; vgl. Phil 1, 10f.; 1. Thess 2, 4; 5, 21; Röm 14, 18). Worauf Paulus auch immer im einzelnen anspielt, also welchen Charakter die Futura in V 4f.²¹ haben, ob „Ruhm“ ironisch gemeint ist oder nicht²², ob „Bürde“ in V 5 identisch ist mit „Werk“ (V 4)²³ oder nicht²⁴, ob „Bürde“ sachparallel zu „Last“ (V 1f.) ist²⁵ oder nicht²⁶, – das alles mag jetzt auf sich beruhen. Entscheidend ist der paulinische Duktus, nämlich der scharfe Hinweis, gleichsam vor der eigenen Tür zu kehren (so besonders V 3-5). Dieser Hinweis ist kausal (V 3) an die positive Weisung V 2 (und doch auch wohl V 1) angehängt. Paulus will also folgendes betonen bzw. kritisieren: Das Problem der Sünde unter Christen ist ein Aufruf zur gegenseitigen Hilfe, nicht jedoch Anlaß zur Überheblichkeit. Es gab offenbar Chri-

sten, die sich an der Fehlerhaftigkeit anderer hochschaukelten, sich erhaben dünkten und es an Hilfsbereitschaft, Liebe, Sanftmut und Demut fehlen ließen.

Worauf zielt Paulus in 6, 6-10? Deutlich ist einerseits die Mahnung zur praktischen Hilfeleistung unter Christen. Speziell wird erwähnt die Anteilgabe an „allen guten Dingen“ seitens des „Religionsschülers“ an den Lehrer (V 6). Einer „Ermüdung“ beim Tun des Guten wird entgegen-gewirkt (V 8f.), ebenso dabei wohl auch einer nicht genügenden Beachtung der Glaubensfreunde. Was immer an Einzelproblemen der Präzisierung bedarf²⁸, die Richtung ist klar. Andererseits argumentiert der Apostel in scharfer Alternative unter Wiederaufnahme des Fleisch-Geist-Gegensatzes von Kap. 5. Die Metaphorik ist die von Saat und Ernte. Eschatologische Motive kennzeichnen die Szene, speziell „Verderben, ewiges Leben“, dazu evtl. auch das „Ernten zum eigenen Zeitpunkt“ – wie ja auch schon in V 4f. möglicherweise eine eschatologische Perspektive zu notieren war. Mitten hinein tönt, durch „irret euch nicht!“ verstärkt, die Warnung vor der Verhöhnung Gottes. Paulus führt nicht aus, wodurch und wie die Verhöhnung erfolgen würde; V 7a aber als gänzlich beziehungslosen Satz hinzuschreiben, wäre höchst sonderbar und wenig sinnvoll²⁹. Die Wendung „irret euch nicht!“ ist übrigens gar nicht so verbreitet, wie man oft liest; außer 1. Kor 6, 9; 15, 33 erscheint sie im NT noch Jak 1, 16, vgl. Lk 21, 8; die hellenistischen Belege sind m.W. relativ spärlich³⁰. Paulus will damit auf eine lebenswichtige Weggabelung aufmerksam machen. Im galatischen Kontext, speziell aufgrund des Gegensatzes „auf das Fleisch/den Geist säen“, womit Paulus auf 3, 3 zurückgreift, wird man am ehesten vermuten

20 Dazu Betz (s.A.1) 511f.

21 Eschatologisch oder nicht?

22 Die meisten Kommentare meinen: nicht ironisch. Anders Harnisch (s.A.1) 295.

23 Harnisch, ebd.: „das ruhmreiche Werk“.

24 So Mußner (s.A.2) 401f. mit A.36.

25 „Die Last der eigenen Sünden“: Mußner, ebd. 401; ebenso Rohde (s.A.2) 263.

26 Allgemeiner Sinn, „Lebensumstände“: Borse (s.A.1) 212; Betz (s.A.1) 515f. mit Verweis auf die gnomische Literatur.

27 Vgl. Harnisch (s.A.1) 290ff.

28 Beispiele: Teilhabe an welchen Gütern – materiellen und/oder geistlichen? Vgl. Borse (s.A.1) 213. Ist die besondere Sammlung für Jerusalem (s. Gal 2, 10) gemeint? Dazu Udo Borse, Der Standort des Galaterbriefes (BBB 41), Köln 1972, 37f. 145.

29 Betz (s.A.1) 521f. betont den Sprichwortcharakter.

30 Herbert Braun, Art. *planao* usw.: ThWNT VI 245f. verweist auf den Gebrauch in der stoischen Diatribe; er (233) wie andere zitieren Epiktet Diss IV 6, 23 als Beispiel; aber wieviele andere gibt es?

können, daß die Galater nach Paulus' Ansicht so etwas wie die Sünde wider den Heiligen Geist zu begehen drohen, indem sie Gottes Wegführung mißachten. Der falsche Weg der Galater prägt sich nicht nur ritualgesetzlich aus (Beschneidung und Kalenderfrömmigkeit: 5, 2.3.6; 4, 8-10), sondern ebenso direkt im Versagen der christlichen Gemeinschaft (vgl. 2, 11ff.). Ob 6, 6-10 nun die Verhältnisse vor Ort oder (auch) die Beziehung zu den Muttergemeinden in Judäa (Kollektenwerk) im Blick hat, ist zweitrangig; jedenfalls sieht der Apostel die Galater in akuter Gefahr, das Heil zu verspielen. Für eine geschichtlich einmalige Situation könnte V 10 („jetzt haben wir die Zeit“) sprechen; man darf nicht zuwarten, bis sich die Zeitumstände, speziell für die Jerusalemer Gemeinden, gebessert haben³¹. Jetzt ist die Zeit für Hilfeleistungen!

III. Die Tradition

Was veranlaßte Paulus, die vorliegenden Themen in dieser Form anzusprechen? Zwar trifft er die Themenauswahl auch im Blick auf das, was in Galatien zu sagen erforderlich ist. Aber weshalb deutet er stellenweise nur an, so daß der Eindruck der mangelnden Kohärenz entsteht? Woher rührt sodann hier und dort ein satzenhafter Charakter der Aussagen? Weder das Modell einer bloß situativen Problembehandlung noch das einer weithin zusammenhang- und situationslosen Stilform vermag den Charakter des Abschnitts vollauf zu erhellen.

Einiges wirkt in der Tat wie Sentenzen, Maximen, Gnomen oder Sprichwörter; nach Form und Inhalt könnte man dazu V 2a und V 7b (Bauernregel) rechnen³². Recht allgemeinen Charakter haben auch, für sich genommen, V 3.5.9a. Daneben aber bringt Paulus einige frühchristliche Motive, die alle mehr oder minder den Grundkurs des christlichen Daseins berühren.

Bereits das Motiv „Hilfe für Strauchelnde“

(V 1) gehört dazu. Besonders gegen Ende von Anweisungen für das christliche Verhalten taucht es im NT auf, teilweise unter Benützung von Spr 10, 12; Jak 5, 19f. (vgl. 1. Petr 4, 8); 1. Joh 5, 16f.; Röm 15, 1ff. – hier sogar nach einer längeren Passage über die „Schwachen“; 1. Thess 5, 14; vgl. Kol 3, 16 (Taufparänese!); Mt 18, 10ff.15ff. Daß Paulus dieses Motiv jetzt bringt (6, 1), steht gewissermaßen auf der Liste des geistlichen ABC; so kann er die Galater abholen.

Das Motiv der „Sanftmut“ ist ebenfalls kein beliebiges. Bereits in 5, 23 hatte Paulus es gebracht. Die *praytes* kennzeichnet geradezu das christliche Klima: 1. Kor 4, 21; 2. Kor 10, 1; Kol 3, 12; Eph 4, 2; Tit 3, 2; Jak 1, 21; 3, 13; 1. Petr 3, 4.15; vgl. Mt 5, 5; 11, 29. Auch hier wird urchristliches Gemeingut aktiviert³³.

Zur Neophyten-Unterweisung gehört sodann das Motiv der Anfechtung, Versuchung, Verführung (*peirasmos*)³⁴. Das Problem der Anfechtung besteht bereits in ihrer Ambivalenz, ob sie nämlich positiver Härte- oder negativer Zu-Fall-Bringen bedeutet. So oder so ist die Anfechtung eine Gefährdung. Der Neugetaufte muß mit ihr rechnen, wie Jesus selber: Mt 4, 1-11par.; 1. Kor 10, 1ff.; Jak 1, 2ff.; 1. Petr 1, 6f.; Hebr 2ff.; vgl. Lk 11, 4 par.; Mk 14, 38 par. Gerade dieser Hinweis sollte den Galatern voll in den Ohren tönen.

Erfüllung des „Gesetzes Christi“ (V 2) ist, wie bereits notiert, nach Formulierung und Inhalt am besten als vorpaulinische Wendung zu verstehen. Gemeint ist, wie in 5, 13f. dargelegt, das Liebesgebot. Wiederum kann Paulus die Galater auf christliches Urgestein zurückführen.

Dazu zählt wohl auch die Erwähnung von Prüfung (aktiv) und Bewährung (medial)³⁵. Der Christ soll sich überprüfen, das Gute herausfinden können und sich, gerade durch Anfechtungen hindurch, bewähren.

Die Erwähnung und Formulierung der Schülerpflichten (V 6) ist als solche bereits

31 Vgl. Alfred Suhl, Der Galaterbrief – Situation und Argumentation: ANRW II 25.4 (Berlin/New York 1987) 3067-3134; ders., Die Galater und der Geist. Kritische Erwägungen zur Situation in Galatien, in: FS W. Marxsen (Jesu Rede von Gott und ihrer Nachgeschichte im frühen Christentum), Gütersloh 1989, 267-296.

32 Vgl. Betz (s.A.1) z.St.

33 Vgl. Hubert Frankemölle, Art. *praytes* usw.: EWNT III (1983) 351-353.

34 Vgl. W. Popkes, Adressaten (s.A.12) 129ff.

35 Stellen im NT s. o.

ein Indiz dafür, daß Paulus hier an den christlichen Unterricht denkt, obschon der Umstand, für sich genommen, auch rein zufällig sein kann. Aber eben die Unvermitteltheit, mit der Paulus das Thema aufbringt, könnte aus diesem Sachkontext zumindest eine teilweise Erklärung gewinnen.

Die „Bauernregel“ (V 7) wird vom Apostel modifiziert weitergeführt (V 8). Die Regel handelt vom Saatgut, die Anwendung vom Saatboden³⁶. Daß Paulus die Aussage eschatologisch versteht, ergibt sich aus dem Gegensatz „Verderben/ewiges Leben“. Zudem ist „Ernte“ im NT (und Judentum) eine verbreitete Metapher für das Endgericht³⁷. Entscheidend ist, was der Mensch/Christ jetzt unternimmt. Die Metaphern von Saat und Ernte werden allegorisch verwendet; es wird „gesät auf...“ bzw. „geerntet aus...“, „als ob es Felder wären“ (Betz 523). Die Auslegung des Gleichnisses vom vierfachen Ackerfeld (Mk 4, 13-20; Mt 13, 18-23; Lk 8, 11-15) belegt, daß eben diese Thematik dem Frühchristentum bedeutsam war, und zwar so, daß man sich jetzt selber aktiv in die Verantwortung genommen wußte. Wichtig ist, daß gute Saat auf gutes Land fällt, damit gute „Frucht“ entsteht – auch das war ein wichtiges Motiv in der Anfängerunterweisung (Mt 7, 16 ff.; Joh 15, 2ff.; Röm 6, 21f.; Gal 5, 22; Phil 1, 11; Eph 5, 9; Jak 3, 18; Hebr 12, 11; vgl. Mt 13, 1ff. 18ff. par.)³⁸.

Nur selten bringt Paulus das Syntagma „ewiges Leben“: hier V 8, dazu Röm 2, 7; 5, 21; 6, 22f.³⁹. Für sich genommen, ist der Begriff kein Beleg für Neophyten-Tradition; andererseits hat er dort durchaus seinen guten Platz (vgl. Röm 6, 22: Kombination mit „Frucht“). Die Lage gleicht der Erwähnung von „das Reich Gottes ererben“ (Mt 5, 21); auch „Reich Gottes“ erscheint bei Paulus ebenfalls selten und ist Indiz für Tradition⁴⁰;

beide Begriffe sind eng auf den Sachzusammenhang Bekehrung, Taufe, Nachfolge usw. bezogen.

Kumulative Argumentationskraft besitzt das relativ allgemeine Reden vom Tun des Guten (V 9f.). Es wurde zu einem beliebten Topos in der christlichen Wegweisung (vgl. z. B. 1. Petr 2, 14ff.).

Nicht übersehen werden sollte schließlich die Hervorhebung des *pneuma* im Gegenüber zum Fleisch. Der Geistempfang steht bekanntlich am Anfang der christlichen Existenz (3, 3); man soll „im Geist“ wandeln (5, 16.25), ja „vollenden“ (3, 3). Paulus muß den Galatern klarlegen, daß man nur im Geist Fortsetzung machen kann – und was das konkret impliziert. Auch insofern leitet er sie zur Ausgangserfahrung zurück.

Verschiedene Traditionssplitter in 6, 1-10 machen es also wahrscheinlich, daß Paulus nicht beliebige Themen auswählt, sondern auf das ABC der Nachfolge zurückgreift. Der Rekurs auf den Anfang hat didaktischen Zweck und dient zugleich als Autoritätsverstärkung. Daß Paulus nur bestimmte Themen auswählt, liegt an seiner Situationseinschätzung. Trotz des Fragmentarischen wird aber einigermaßen deutlich, daß Paulus bei gemeinsam Bekanntem anknüpfen kann, wobei es zur Eigenart solcher Anknüpfung an katechetisches Material gehört, daß sie die Thematik immer wieder variiert und modifiziert⁴¹. Inhaltlich bedeutsam wurden Paulus hier die Motive: Hilfe für Abirrende, Sanftmut, Anfechtung, Liebesgebot, Selbstprüfung, Saat-Ernte-Frucht, das eschatologische Ziel, dazu die Rolle des Geistes. Möglicherweise wird er auf diesem Weg auch an die Schülerpflichten erinnert. Die genannten Themen bieten zweifellos nur eine Auswahl aus der Vielfalt der „Anweisungen“, die man den Neugetauften übergab (1. Thess 4, 1f.)

36 Vgl. Becker (s.A.1) 77. Die Metaphorik von Saat und Ernte ist in der Antike verbreitet, vgl. Betz (s.A.1) 521.

37 Vgl. z. B. Rohde (s.A.2) 266.

38 Vgl. meinen Artikel ZNW 1989 (s.A.12) 12f.

39 Relativ häufiger findet es sich in den Pastoralbriefen: 1. Tim 1, 16; 6, 12; Tit 1, 2; 3, 7. Die Wendung ist von Hause aus jüdisch; vgl. Mk 10, 17par. (in V 23par. aufgenommen durch „Reich Gottes“) u. a. Besonders beliebt ist sie in Johannesevangelium und -briefen. „Verderben“ ebenfalls nur hier in Gal; vgl. Röm 8, 21; 1. Kor 15, 42.50; 2. Petr 1, 4; 2, 12.19, verbal 1. Kor 3, 17.

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

41 Karl-Wilhelm Niebuhr, Gesetz und Paränese. Katechismusartige Weisungsreihen in der frühjüdischen Literatur (WUNT II 28), Tübingen 1987.

und die sich in verschiedenen Partien des NT widerspiegeln (besonders 1. Petr; Jak; 1. Thess 4-5; Röm 12-15; Mt 5-7; 1. Joh). Der Rekurs auf Bekanntes erlaubt einen Abbrivaturstil; sentenzenhafte Formulierungen heben die Eindringlichkeit; die Bezugnahme auf die Grundlagen unterstützt die Autorität der Aussagen.

IV. Zusammenfassung

1) Setzen wir 6, 1-10 noch einmal in Beziehung zur Gesamtsituation in den galatischen Gemeinden, so sind zunächst aufgrund von 5, 13-26 die innergemeindlichen Probleme zu nennen. Paulus führt sie auf die falsche Verbindung von Freiheit und Fleisch zurück; der Gegensatz lautet „einander in der Liebe dienen“. Tatsächlich jedoch herrschen unter den Christen nicht geringe Streitigkeiten. Diesen internen Problemen ist eine weitere Fehlentscheidung vorgelagert (5, 1-12), nämlich der Rückfall in die Gesetzlichkeit, manifest vor allem in der Beschneidung. Das Problem dringt von außen in die Gemeinden; dabei spielen sowohl Leidensscheu als auch Eitelkeit eine Rolle (6, 12f.). Wir können hier die galatische Situation nur andeuten; so viel aber dürfte auf der Hand liegen: es bildete sich ein Gemenge von Gesetzlichkeit, Rivalität, Streit, Lieblosigkeit, Ehrsucht, Überheblichkeit und Unduldsamkeit. Kirchen- und religionsphänomenologisch ist das ein geradezu typisches Konglomerat. Gesetzlichkeit führt regelmäßig in Engherzigkeit und Intoleranz. Zugrunde liegt eine tiefe Angst, die weder auf Gottes Gnade traut noch sich am geistlichen Wohlergehen des Mitchristen freuen kann. Man neidet einander die (geistlichen) Erfolge, hilft Strauchelnden nicht auf, läßt Andersdenkende den Unmut (u.U. auch materiell) spüren; man orientiert sich an dem für das eigene Wertbefinden Aufweis- und Meßbaren. Die Rücksichtnahme und tätige Liebe untereinander (vgl. 5, 6) werden brüchig. Das etwa sind die Verhältnisse, die sich in 6, 1-10 widerspiegeln.

2) Durchgehend im Gal versucht Paulus, die Adressaten zu den Anfängen zurückzuru-

fen, sei es auf persönlichem Gebiet (4, 12ff.), sei es in bezug auf die geistliche Grunderfahrung (3, 1ff.). Vor allem der „Geist“ (gegenüber dem „Fleisch“) spielt in seiner Argumentation eine ausschlaggebende Rolle. Eben dieser Faktor bildet auch die Klammer für 6, 1-10 (s. Kap. 5; 6, 1.8).

Unsere These nun lautet, daß Paulus in 6, 1-10 verschiedene Einzelfaktoren der Anfangsunterweisung anklingen läßt, um gegenüber den Galatern einige wesentliche Punkte zu exemplifizieren und zu konkretisieren. Aus Gal 6, 1-10 allein kann man zwar eine frühchristliche Neophyten-Unterweisung nicht ohne weiteres rekonstruieren; im Verbund mit anderen ntl. Texten jedoch treten verschiedene Bausteine in ein neues Licht. Sowohl Herkunft als auch Sachkohärenz der Ausführungen gewinnen an Transparenz. Indem Paulus Faktoren einer solchen Unterweisungstradition aufgreift, führt er konkret und direkt zu den Anfängen des Christseins zurück.

3) Der Charakter von Gal 6, 1-10 wird somit aus der Verknüpfung zwischen Tradition und Redaktion, Usuellem und Aktuellem, Generellem und Situativem zu bestimmen sein. Nach den stärker grundsätzlichen theologischen Ausführungen in Kap. 5 geht Paulus nun auf Einzelheiten ein. Jede Konkretisierung muß darauf bedacht sein, die Verankerung im allgemein Gültigem zu wahren, um nicht in bloße Kasuistik zu fallen. Was man jedoch als „allgemein gültig“ anzusehen hat, erweist sich in 6, 1-10 als durchaus, ja geradezu spezifisch christliches Traditionsgut, auch wenn es sich stellenweise in gnomischer Gestalt darbietet⁴². Die wesentlichen Elemente haften sich an frühchristliche Unterweisungstradition an, sei es der „Geist der Sanftmut“ oder die Gefahr der „Versuchung“⁴³ oder „das Gesetz Christi“ oder das „Säen auf Fleisch bzw. Geist“. Die Stilformen (Sprichwörter, Sentenzen, Maximen u. dgl.) sind eher didaktisch, z.T. wohl auch dekorativ; bei ihnen – und den Parallelen im philosophischen Schrifttum – ist der innere Duktus der Ausführungen nicht zu finden. Vielmehr läßt Paulus aufgrund der

42 Diese Akzentsetzung wendet sich kritisch besonders gegen Betz (s.A.1) 497.

43 Auf dieses Motiv gehen die Kommentare merkwürdigerweise nur wenig ein, obschon es auffällig genug ist.

gemeinsamen christlichen Ausgangsbasis anhand einiger, in der jetzigen Situation relevanter Merkposten die Adressaten wissen, was es bedeutet, eine wahrhaft freie Existenz zu führen, nämlich in der Orientierung am Geist und Gebot Jesu Christi.

Dr. Wiard Popkes
Oberförsterkoppel 10
W-2055 Aumühle

„Was ist das, ein Mensch Gottes? Gerade das lernt man aus der Bibel. Er ist jedenfalls schlicht und bescheiden ein Mensch. Er will nicht wie Gott sein, auch nicht wie ein Halbgott, nicht einmal wie ein Engel. Er bejaht seine Geschöpflichkeit, nimmt sowohl seine Psyche als auch seine Physis an. Er überfordert sich nicht. Er weiß, daß er nicht einen einzigen Menschen tragen kann, nicht einmal sich selbst. Noch weniger schultert er die ganze Welt. Tut er also aus Bescheidenheit nichts?

Doch jetzt die eigentliche Aussageabsicht des Textes: Er ist ein Mensch Gottes, angeschlossen an Gottes unermüdliche Macht und Weisheit. Darum kann er beschrieben werden: ‚Allen Anforderungen gewachsen und zu jedem guten Werk ausgerüstet‘ (2. Tim 3, 17). Weil sein Menschsein unter Gott zurückgefunden hat, funktioniert es wohlthuend. Er ist voll fröhlicher Aktivitäten und liebender Energien.“

Adolf Pohl in: *Staunen, daß Gott redet*,
Oncken Verlag Wuppertal und Kassel.

Christus als Vorbild in der frühchristlichen Paränese

I.

Die älteste erkennbare Form des christologischen Vorbildmotivs ist nicht ethisch, sondern soteriologisch bestimmt: Das nur im Glauben erfassbare Heilshandeln Christi wird von Paulus im Sinne eines nachzuahmenden Vorbildes interpretiert. Zwar kennt Paulus in diesem Zusammenhang noch nicht den Begriff des „Vorbildes“. Daß aber der Christ seinen Herrn „nachahmen“ muß, ist für den Apostel eine Selbstverständlichkeit. Er bezeichnet sich selbst als „Nachahmer Christi“ (1. Kor 11, 1). Die Thessalonicher sind sowohl seine wie des Herrn „Nachahmer“ geworden (1. Thess 1, 6). Der religionsgeschichtliche Hintergrund solcher Redeweise ist im hellenistischen Judentum zu suchen. Vom „Nachahmer“ bzw. vom „Nachahmen“ Gottes durch die Menschen redet die griechische Philosophie seit Plato (Tim 47bc).¹ Der Sprachgebrauch begegnet dann vorwiegend in jüdisch-hellenistischen Schriften. Als nachzuahmende Vorbilder erscheinen der Märtyrer (4. Makk 9, 23; 13, 9), die Tugend (SapSal 4, 2), sonstige vorbildliche Menschen (TestBenj 3, 1; 4, 1) und endlich Gott (TestAss 4, 3; EpArist 188.210.280f.). Besonders reich entwickelt ist der Sprachgebrauch bei Philo. Er reicht von der Nachahmung der Tiere bis zur Nachahmung Gottes.² Paulus steht also in einer weitverbreiteten Tradition. Als „Nachahmer Gottes“ werden die Christen freilich nur am Rande bezeichnet (Eph 5, 1). Der Apostel gibt der übernommenen Terminologie einen völlig neuen Inhalt: Der Gläubige soll das soteriologische Handeln seines Herrn nachahmen. Natürlich ist nicht an ein direktes Nachahmen gedacht, weder im Sinn des Martyriums noch im Sinn

¹ Vgl. W. Michaelis, ThWNT IV, 663. Auch das Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler wird als „Nachahmung“ beschrieben. Zum Ganzen vgl. noch E. Gulin, Die Nachfolge Gottes, 1925, 34–50; F. Tillmann, Die Idee der Nachfolge Christi, 1934; E. Larsson, Christus als Vorbild, 1962; A. Schulz, Nachfolgen und Nachahmen, 1962; H.D. Betz, Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament, 1967.

² Vgl. W. Michaelis a.a.O. 667f.

eines anderen einmaligen Aktes der Selbstentäußerung. Das Heilshandeln Christi als solches ist ohnehin unwiederholbar. Vielmehr geht es um ein „Nachahmen“ des Herrn *per analogiam*. Bei aller Variation im einzelnen hat es im Grunde überall denselben Inhalt: der Christ soll im Rahmen der Gemeinde die gleiche Selbstlosigkeit und Liebe praktizieren die der Herr im Rahmen seines Heilshandelns bewies. Dieses Motiv kann in verschiedener Form erscheinen, wie im folgenden zu zeigen ist.

Am stärksten formelhaften Charakter tragen diejenigen Sätze, die das soteriologische Handeln Christi und das innergemeindliche Verhalten der Gläubigen mit dem gleichen Verbum beschreiben, wobei ein „wie“ das Entsprechungsverhältnis zwischen beiden herstellt. Die römischen Christen werden aufgefordert: „Nehmt einander an, wie auch Christus euch angenommen hat“ (Röm 15, 7). Die Kolosser sollen einander vergeben gemäß dem Grundsatz: „Wie auch der Herr euch vergeben hat, so auch ihr“ (Kol 3, 13). Eph 5, 2 wird das Motiv exegetisch erläutert: „Wandelt in der Liebe, wie auch Christus uns geliebt und sich selbst für uns als Gabe und Opfer dargebracht hat, Gott zum Wohlgeruch.“ Der Zusatz macht zur Genüge deutlich, daß es bei dem Nachahmungsmotiv nicht um das vorbildliche Handeln des irdischen Jesus vor Karfreitag geht,³ sondern eben um das nur für den Glauben erkennbare Heilshandeln des Erlösers. In einem anderen Fall kann Paulus zwar auch zweimal dasselbe Verbum gebrauchen, es aber einmal positiv und einmal negativ qualifizieren. Jeder soll dem Nächsten zum Guten, zur Erbauung gefallen, „denn auch Christus gefiel nicht sich selbst“ (Röm 15, 2f.), wobei der Begründungssatz nicht durch konkrete Züge der Leidensgeschichte erläutert, sondern durch ein Zitat aus dem von der Urchristenheit messianisch gedeuteten Leidenspsalm 69 kommentiert wird. Wieder eine andere Form erhält das Motiv dort, wo Paulus nicht an den Heilstod Christi, sondern an die Menschwerdung

des Präexistenten denkt. Zur Freigebigkeit in Sachen der Kollekte („Gnade“ 2. Kor 8, 4, 7) sollen sich die Korinther anspornen lassen dadurch, daß sie der „Gnade“ des Herrn Jesus Christus gedenken, der „um euretwillen arm geworden ist, obwohl er reich war, damit er euch durch seine Armut reich mache“ (2. Kor 8, 9).⁴ So wie der Präexistente seinen Reichtum weggab, sollen die Korinther den dadurch empfangenen Reichtum analog in Form der Kollektenspende an die Jerusalemer Urgemeinde weitergeben.

Die breiteste und daher gar nicht formelhafte Ausführung findet das Motiv in Phil 2. Daß Paulus in V 6–11 ein durch die Gemeintradition ihm vorgegebenes Christoslied heranzieht und wörtlich zitiert, darf heute als gesichert gelten. Weiter läßt sich nicht bestreiten, daß für den paränetischen Zusammenhang nur V 6–8 bedeutsam sind. Der Apostel argumentiert nicht mit dem Motiv der eschatologischen „Erhöhung“ der Gläubigen. Paränetisch wichtig ist nur der Verzicht des Präexistenten auf die Gottesgestalt, der ihn aus dem Zustand der Gottgleichheit heraus bis zum gehorsamen Tod am Kreuz führt. Der soteriologische Gesichtspunkt klingt – im Unterschied zu den oben genannten und von Paulus selbst formulierten Stellen – nur in den Worten „gehorsam“ und „Kreuz“ an. Entscheidend für Paulus ist offenbar die knappe Aussage: „Er hat sich selbst erniedrigt“ (V 8a). Ihr entspricht im paränetischen Kontext die christliche Tugend der Selbstbescheidung (V 3), in der derselbe Wortstamm erscheint. Diese nicht zu übersehende Korrespondenz macht es unmöglich, mit E. Käsemann⁵ aus V 5 das Vorbildmotiv völlig zu eliminieren. Gewiß ist es richtig, daß der alte Hymnus selbst nicht eine ethische Gesinnung veranschaulichen will und daß das „in Christus Jesus“ (V 5) zunächst den üblichen technischen Sinn der Formel hat. Trotzdem ist durch die Verknüpfung von Paränese (V 1–5) und Hymnus (V 6–11) das Vorbildmotiv gegeben. Wer in Christus Jesus ist, muß in seinem Verhältnis

3 In dieser Beziehung gilt, daß wir den Christus „nach dem Fleisch“ nicht mehr kennen (2. Kor 5, 16). Ebenso falsch ist es, die Nachahmung Christi als mystische Beziehung zum Erhöhten zu verstehen (gegen H. Windisch, Paulus und Christus, 1934, 251ff.).

4 Die „Armut“ Christi besteht lediglich im Verzicht auf den Reichtum in der Präexistenz, nicht in dem armen Erdenleben Christi. Letzteres wird durch die gleich noch zu behandelnde Stelle Phil 2, 6 ff. ausgeschlossen.

5 E. Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen I, 1960, 91.

zum Mitchristen ein Verhalten zeigen, das dem Verhalten Christi auf seinem Weg von der Präexistenz zum Tod am Kreuz analog ist. Einem an sich nicht ethisch orientierten Hymnus gewinnt Paulus ein ethisch-paränetisches Motiv ab. Das zeigt seinen schöpferischen Umgang mit der Tradition.

Die paränetische Funktion des Vorbildmotivs ist, wie die angeführten Stellen zeigen, einheitlich. Das Motiv soll die Gemeindeglieder zur Selbstlosigkeit in verschiedener Form anspornen, um so die Eintracht der Gemeinde zu wahren bzw. dort, wo sie – wie in Korinth und Rom – gefährdet ist, wiederherzustellen. Charakteristisch dafür sind gleichartige antithetische Formulierungen. Die Gläubigen sollen nicht ihren eigenen Vorteil, sondern den der Vielen suchen und eben so zugleich dem Beispiel des Apostels folgen (1. Kor 10, 33f.). Sie sollen nicht auf das Eigene, sondern auf das der anderen bedacht sein (Phil 2, 4). Sie sollen nicht sich selbst gefallen, sondern dem Nächsten (Röm 15, 1f.). Diese bis in die sprachliche Form hinein einheitliche Verwendung des Motivs legt es nahe, daß es sich um eine eigene, selbstständige Motivkonzeption des Apostels handelt. Nichts spricht gegen die Annahme, daß erst Paulus dem vom Kerygma der hellenistischen Gemeinde verkündeten Heilsgeschehen eine paränetisch-ethische Interpretation gibt. Möglicherweise wendet sich Paulus damit sogar korrigierend gegen ein Verständnis des Heilsgeschehens, das dieses vorzugsweise nach den ethisch indifferenten Kategorien der Mysterientheologie bzw. des gnostischen Erlöser-Mythos versteht.

II.

In der synoptischen Überlieferung klingt das christologische Vorbildmotiv nur einmal an, nämlich in jener Spruchgruppe, die vom Herrschen und Dienen handelt (Mk 10, 42-45 par.). Mk und Mt bringen sie im Nachgang zur Bitte um die ersten Plätze für die Zebaiden an der Seite des erhöhten Jesus,

Lk hat sie im Rahmen der Abendmahlszene (22, 24-27), in die sie sich wegen der Rede vom „Dienen“ sachlich besser einfügt. In jedem Fall schließt die Spruchgruppe mit einem Wort Jesu über sich selbst, das offensichtlich vom Vorbildgedanken getragen ist. Allerdings ist der Wortlaut unterschiedlich überliefert. Am kürzesten und deshalb wohl auch am ursprünglichsten ist die Lukasfassung (22, 27): „Ich aber bin in eurer Mitte als der Dienende“. Diese Aussage bezieht sich zunächst auf die Mahlsituation, in der Jesus vorbildhaft als Dienender wirkt. Auf dem Hintergrund des Jüngerstreites (V 24) ist jedoch sicher an eine grundsätzliche Aussage gedacht: Jesu gesamtes Wirken hat als ein „Dienen“ zu gelten, dem für die Jünger und damit für die Gemeinde vorbildhafte Bedeutung zukommt. Ähnlich wie in der paulinischen Motivform wird für das Verhalten Jesu und der Jünger das gleiche Vokabular gebraucht, nur fehlt der ausdrückliche Bezug auf den Heilstod Jesu.⁶ In der Mk- und Mt-Form des Wortes (Mk 10, 45 par.) tritt er, verbunden mit dem Menschensohntitel, als offensichtliche Erweiterung hinzu: „Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben als Lösegeld für viele zu geben.“ Die Schlußwendung erinnert an die fast gleichlautenden Worte 1. Tim 2, 6: „der sich selbst als Lösegeld für alle gegeben hat.“ Also dürfte Mk 10, 45b par. ein aus kerygmatischer Tradition stammender und nun kommentierender Zusatz zu einem älteren, kürzeren Jesuswort vorliegen.⁷ Daß Jes 53, 10-12 im Hintergrund steht, ist nicht zu übersehen. So wird ansatzweise eine Entwicklung der Form des Motivs sichtbar. Während anfangs das gesamte Wirken Jesu als vorbildhaftes Dienen verstanden wird, ohne daß an die Nachahmung einzelner Akte zu denken wäre, wird auf einer zweiten Stufe der Tod Jesu als Inbegriff seines Heilswirkens in den Begriff des Dienens einbezogen und zu seinem Hauptmerkmal gemacht. Lehrreich ist, daß in der Lukas- wie in der Markus-Fassung der Schlußspruch dieselbe paränetische Funktion hat: Das ehrgeizige Streben nach einer

6 Daß dieser Bezug sekundär auf irgendeiner Stufe der Überlieferung gestrichen wurde, ist ganz unwahrscheinlich.

7 Sicher ist dieser Zusatz nicht erst von Mk angefügt worden; vgl. D. Lüthmann, Das Markusevangelium, HNT 3, 1987, 179.

Vorrangstellung in der Gemeinde wird unter Hinweis auf das Vorbild Jesu abgewiesen. Diese vermutlich mehrfach wiederkehrende Situation ist offenbar der „Sitz im Leben“, dem diese Gestalt des Vorbildmotivs ihre Entstehung verdankt.⁸

Eine eigentümliche Weiterbildung findet das Motiv in der johanneischen Überlieferung von der Fußwaschung (Joh 13, 2–17), die möglicherweise aus Lk 22, 27 oder einem ähnlichen Logion hervorgewachsen ist.⁹ Erstmals begegnet hier ausdrücklich der Begriff des „Vorbildes“. Da der „Herr“ und „Lehrer“ den Jüngern die Füße gewaschen hat, sind diese zu gleichem Dienst untereinander verpflichtet, „denn ein Vorbild habe ich euch gegeben, daß ihr tut, wie ich euch getan habe“ (V 14f.).¹⁰ Die Fußwaschung bildet symbolisch-repräsentativ Jesu Dienst als ganzen ab und verpflichtet zu einem gleichfalls umfassenden Liebesdienst der Jünger untereinander. Die Intention richtet sich wieder gegen die Vorrangstellung einzelner. Da diese Deutung der Fußwaschung (V 12–20) mit der vorangehenden (V 4–11) konkurriert, ergibt sich daraus ihr besonderes Gewicht. Eine ursprünglich quasisakramentale Handlung erfährt nachträglich eine ethisch-vorbildhafte Interpretation. Dem entspricht, daß das neue Gebot der Liebe durch den Hinweis motiviert wird: „wie ich euch geliebt habe“ (13, 34; 15, 12). Auch hier ist der Gedanke des Vorbildhaften zumindest mit-enthalten.

Nahezu erwarten möchte man, daß das Motiv des dienenden Jesus irgendwann in der Diakonenunterweisung begegnet. Tatsächlich geschieht es bei Polycarp von Smyrna (Phil 5, 2). Die Diakone sollen barmherzig und fürsorglich sein und gemäß der Wahrheit des Herrn wandeln, „der aller Diener geworden ist“. Leider läßt sich nicht genau sagen, woran Polycarp dabei denkt, da unklar ist, welcher Tradition er folgt.¹¹

III.

Das Motiv des vorbildlich dienenden Jesus hat uns bereits in den Bereich der nach-apostolischen Paränese geführt. Charakteristisch für sie ist, daß die für Paulus entscheidende Orientierung am Heilshandeln Christi zugunsten einer direkten Fassung des Vorbildmotivs zurücktritt. Dem entspricht die nun beliebte Rede vom „Vorbild“, die uns schon in Joh 13, 15 begegnete. 1. Clem 16 wird Jesus Christus den Lesern als „Vorbild“ der „Demut“ vor Augen gemalt, die sie untereinander üben sollen. Gewiß geschieht dies noch nicht mit konkreten Zügen aus dem irdischen Leben Jesu, sondern anhand alttestamentlicher Zitate, in denen der heilige Geist spricht (Jes 53, 1–12; Ps 21, 7–9). Die Ausführlichkeit dieser Zitate zeigt jedoch ein deutliches Interesse daran, die vorbildhafte Demut nicht einfach als ein dogmatisches Postulat, sondern als lebendige Anschauung zur Geltung zu bringen. Formelhaft knapp wird 1. Joh 3, 16 aus der Tatsache, daß Christus „für uns sein Leben hingegeben hat“, der Schluß gezogen: „So sind auch wir verpflichtet, für die Brüder das Leben hinzugeben“. Das „für uns“ der Lebenshingabe Christi läßt natürlich zuerst an seinen Heilstod denken. Da aber der Inhalt der damit für die Gläubigen gegebenen Verpflichtung mit den gleichen Worten beschrieben wird, liegt offenbar der Gedanke einer direkten Nachahmung vor. Man kann mit Recht die Frage aufwerfen, ob der Verfasser nicht eine konkrete Verfolgungssituation voraussetzt, in der Martyriumsbereitschaft als äußerste Konsequenz gefordert werden muß.¹² Die Leidens- und Verfolgungssituation, in der sich die zweite und dritte Generation vorfindet, führt zu einer Umakzentuierung des Vorbildmotivs. Eindeutig bezeugt dies der 1. Petrusbrief. Anlaß für eine konkrete Zuspitzung des Vorbildmotivs kann schon das Leiden einzelner

⁸ Sie stellt vermutlich eine sehr frühe Erweiterung ältester Überlieferung dar, wie ihr Fehlen in der verwandten Überlieferung Mk 9, 34f. nahelegt.

⁹ Vgl. R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 1970, (8. Aufl.), 49.

¹⁰ Zu dem griechischen Begriff des „Vorbildes“ (*hypodeigma*) vgl. H. Schlier, ThWNT II, 32f.

¹¹ Die Wendung „Diener aller“ steht in den Evangelien nur Mk 9, 35, dort aber ohne Bezug auf Jesus. H. Köster, Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern, 1957, 120, erwägt sogar, ob nicht eine jüdische Formel auf Christus übertragen wird.

¹² So G. Strecker, Die Johannesbriefe, KEK 14, 1989, 188.

Gemeindeglieder sein. So werden etwa die christlichen Sklaven, die unter ihren launischen Herren zu leiden haben, an das „Vorbild“ erinnert, das ihnen Christus hinterlassen hat (1. Petr 2, 21ff.). In seine Fußspuren sollen sie eintreten. Die soteriologische Bedeutung dieses Leidens wird zwar ausdrücklich hervorgehoben (V 24), paränetisch wichtig innerhalb des Kontextes ist aber nur der unschuldige und in jeder Hinsicht geduldige Charakter des Leidens Christi (V 22f.). Mit hoher Wahrscheinlichkeit ist hier eine knappere Vorlage im Interesse des Vorbildmotivs durch konkrete Züge erweitert worden.¹³ In ähnlicher Weise wendet sich der Verfasser 3, 14ff. an die ganze Gemeinde. Die Gläubigen sollen bereit sein, um der Gerechtigkeit willen zu leiden (V 14) und Verleumdungen zu ertragen (V 16); es ist nämlich besser, für gute Taten zu leiden als für schlechte (V 17), „denn auch Christus hat einmal für Sünden gelitten, ein Gerechter für Ungerechte, damit er euch zu Gott führe. . .“ (V 18). Wieder wird wahrscheinlich eine ältere soteriologisch formulierte Aussage aufgegriffen, um im Rahmen des Kontextes dem Vorbildmotiv zu dienen. Der vermutliche Zusatz „ein Gerechter für Ungerechte“ signalisiert diese Intention. Dabei wehrt die Verbindung von Heilmotiv und Vorbildmotiv zugleich dem Mißverständnis, als handle es sich bei dem vorbildlichen Verhalten Jesu um das Idealbild einer allgemeinen, jedermann einsichtigen sittlichen Wahrheit, wie es etwa auch die Philosophie zeichnen könnte.¹⁴ Als „Vorbild“ wird Jesus nur denjenigen sichtbar, die ihn zuvor als ihren Erlöser und Herrn angenommen haben. Innerhalb dieser Voraussetzungen ist es jedoch völlig sachgemäß, wenn Polycarp, der sich offenbar auf 1. Petr 2, 21ff. bezieht, diese Stelle dahin exegesiert, daß die Gläubigen „Nachahmer der Geduld Christi“ werden sollen (Phil 8, 1f.). Auch er spricht in diesem Zusammenhang von dem „Vorbild“, das Christus durch sich selbst uns gegeben hat. Zunehmend entwickelt sich eine Frömmigkeit, für die die Märtyrer die eigentlichen „Schüler und Nachahmer des Herrn“ sind (PolycMart 17, 3). Mit Nachdruck ermahnt

Ignatius seine Leser und Hörer, „Nachahmer des Herrn bzw. Jesu Christi“ zu werden (Eph 10, 3; Philad 7, 2). An der zweiten Stelle zitiert er dafür sogar eine ihm vom Geist eingegebene Rede. Daß die Gläubigen „Nachahmer“ speziell im geduldigen Ertragen von Leiden werden sollen, sagt Ignatius zwar an beiden Stellen nicht ausdrücklich, setzt es aber sicher voraus, wenn er betont darauf hinweist, in welchem Maße Christus Unrecht, Beraubung und Mißachtung erlitten hat (Eph 10, 3). Nicht der Heilssinn, sondern der konkrete Inhalt des Leidens Jesu interessiert. Bestätigt wird diese Auslegung durch den mehrfachen Hinweis, daß erst der Märtyrer „der wahre Schüler Christi“ ist (Röm 4, 2; 5, 3; Trall 5, 2; Eph 1, 2; Magn 9, 2; Polyc 7, 1).

Als Vorbild geduldigen Ausharrens erscheint Jesus Hebr 12, 1ff., wo er die lange Reihe der Glaubenszeugen (Kap. 11) abschließt und krönt. Der Verfasser erinnert die Leser an Jesu „Aushalten“ des Kreuzes (V 2) und des Widerspruches von seiten der Sünder (V 3), ebenso an seine Nichtachtung der damit verbundenen Schande und an die darauf folgende Erhöhung (V 2). Die Leser werden direkt aufgefordert, auf diesen Jesus zu „achten“ (V 3a). Eine derartige meditative Vergegenwärtigung der Passion Jesu ist offenbar „das beste Mittel, um in der eigenen Passion fest zu bleiben.“¹⁵ Der soteriologische Hintergrund des Motivs fehlt hier ebenso wie an den zuvor genannten Ignatius-Stellen. Dasselbe gilt endlich auch für 1. Petr 4, 1, wo allerdings – in Fortsetzung der Leidensparänese von 3, 17f. – der Blick deutlich zur allgemeinen Taufparänese hinüber gleitet, die auf den Bruch mit der sündigen Vergangenheit des Heiden dringt. Da Christus „am Fleische gelitten hat“, sollen sich die Gläubigen mit „derselben Gesinnung“ wappnen, d. h. das Leiden anzunehmen bereit sein. Vorbildhaft ist hier nicht die Geduld Christi, sondern sein vorbehaltloses Ja zum Leiden. Ganz ähnlich kann der Verfasser später (4, 13) von einem „Teilhaben“ am Leiden Christi reden. Erneut zeigt sich, daß die nachapostolische Paränese gerade dort,

¹³ Vgl. K. Wegst, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, StNT 7, 1972, 83–85.

¹⁴ Vgl. das Bild des idealen Kynikers bei Epiktet, Diss. IV 8, 31.

¹⁵ H. Windisch, Der Hebräerbrief, HNT 14, 1931, (2. Aufl.), 110.

wo sie nicht auf traditionelle soteriologische Formeln zurückgreift, das Vorbildmotiv ganz direkt verwendet.

Das am Leiden und Sterben Jesu orientierte Vorbildmotiv bleibt auf die Leidens- und Verfolgungsparänese beschränkt. Wo das Vorbildmotiv in anderen paränetischen Zusammenhängen erscheint, ist es auch inhaltlich anders gefaßt. In unterschiedlicher Weise wird auf den vollkommenen Gehorsam Christi Bezug genommen. Sehr knapp formuliert 1. Joh 2, 6: Wer behauptet, daß er im Herrn bleibe, ist verpflichtet, „selber so zu wandeln, wie jener gewandelt ist“. Da zuvor (V 5) vom Halten der Gebote bzw. des Wortes die Rede ist, denkt der Verfasser offenbar an einen entsprechenden Gehorsam des geschichtlichen Jesus, ohne freilich detaillierte Vorstellungen davon zu haben. Daß der geschichtliche Wandel Jesu Heilsbedeutung hatte und eben deshalb verpflichtendes Vorbild ist, wird nicht hervorgehoben. Möglicherweise blickt der Verfasser auf Joh 15, 10 zurück, wo die Versicherung, daß derjenige, der Jesu Gebote hält, in seiner Liebe bleibt, unterstrichen wird durch die gleichfalls pauschale Erinnerung daran, daß Jesus Gottes Gebote gehalten hat und so in ihm bleibt. Ignatius spinnt dieses Motiv weiter und verwendet es, um den Gehorsam der Gemeindeglieder gegen den Bischof zu begründen. Diese sollen sich dem Bischof unterordnen „wie Jesus Christus dem Vater nach dem Fleisch“ (Magn 13, 2); alle sollen dem Bischof folgen „wie Jesus Christus dem Vater“ (Smyrn 8, 1). Wieder fehlt jede Konkretisierung. Nicht wesentlich anschaulicher heißt es an einer dritten Stelle: „Wie nun der Herr nichts getan hat ohne den Vater. . ., so tut auch ihr nichts ohne den Bischof und die Presbyter“ (Magn 7, 1). Das von der synoptischen Tradition auf alle Jünger bzw. Missionare bezogene Vertretungsmotiv (Lk 10, 16 par.), das auch der vierte Evangelist nicht einschränkt (Joh 13, 20), wird von Ignatius auf die Bischöfe beschränkt, da sie die Garanten der kirchlichen Einheit sind.¹⁶ Wer in diesem Sinn sich dem Bischof unterordnet, lebt „nach Jesus Christus“ (Trall 2, 1; Philad 3, 2). Wie sehr Ignatius von dem Imitatio-Motiv her denkt, zeigt dessen paradoxe Umkehrung in Magn

5, 2: die Gläubigen sollen nicht gefühllos gegen Christi Güte sein, „denn wenn er uns nachahmen wird nach unserem Tun, dann sind wir nicht mehr.“

In recht eigenwilliger Weise begegnet der vorbildliche Gehorsam Christi bei Hermas (Sim V 6, 5–7). Er betont nachdrücklich, daß „das Fleisch“ Christi dem in ihm wohnenden Heiligen Geist „in Ehrbarkeit und Heiligkeit gut diene und den Geist in keiner Weise beflechte“, daher auch der göttlichen Belohnung in Gestalt der Adoption teilhaftig wurde. Dieses Verhalten hat für die Christen ur- und vorbildliche Bedeutung, denn es gilt nun der paränetische Satz, daß jedes „Fleisch“, in dem der Heilige Geist gewohnt hat – also auch das der Christen – seinen Lohn empfangen wird, wenn es unbefleckt und ohne Fehl erfunden wird. Eine entsprechende konkrete Ermahnung zur Reinhaltung des Fleisches folgt (7, 1). Das Einzigartige an der Menschwerdung Christi wird bewußt übergangen, um das Beispiel Christi direkt auf die Christen anwenden zu können. Selbst eine nicht unproblematische dualistische Christologie (Fleisch – Geist) wird dafür in Kauf genommen. Das schon bei Paulus vorhandene Interesse, das Verhalten Christi und der Christen mit dem gleichen Vokabular zu beschreiben, setzt sich noch immer durch.

Zusammenfassend läßt sich zur nachapostolischen Paränese feststellen: Sie entfaltet das christologische Vorbildmotiv hauptsächlich unter drei Gesichtspunkten. Sie erinnert an das Vorbild Jesu a) im Dienen, b) im Leiden und c) im Gehorsam. Diesen drei Gesichtspunkten entspricht eine dreifache paränetische Funktion. Das Motiv hat seinen „Sitz im Leben“ a) in der Ermahnung zu innergemeindlichem Dienen ohne Vorrangansprüche, speziell in der Ermahnung der Diakone, b) in der Ermahnung zu Festigkeit und Geduld in unverschuldetem Leiden und c) in der Ermahnung zum Gehorsam gegenüber den sittlichen Grundgeboten und gegenüber dem Bischof.

In der Paränese gnostisch-häretischer Kreise scheint das Motiv nur insoweit eine Rolle zu spielen, als Jesus als das Vorbild der „Enthaltsamkeit“ gilt. Seine Ehelosigkeit

16 Vgl. dazu besonders Trall 6, 7; Philad inscr; 3, 1; 8, 1; aber auch Magn 6, 1f., 7, 1f., 13, 2.

und Besitzlosigkeit meint man nachahmen zu müssen.¹⁷

IV.

Lehrreich ist die Weiterentwicklung des Vorbildmotivs in der frühkatholischen Paränese, für die hier Tertullian und Clemens Alexandrinus herangezogen werden sollen. Ihre Ausgangsposition ist insofern eine neue, als sie den Vierevangelienkanon voraussetzen und damit auf ein breites Anschauungsmaterial zurückgreifen können. Charakteristisch für Tertullian ist darüber hinaus, daß seine Traktate fast durchweg polemisch orientiert sind und eine deutliche Neigung zu sophistisch-rhetorischer Argumentation zeigen. Dominierte in der älteren Paränese der Imperativ, so jetzt die nach allen Seiten vortragene Begründung. Tertullian häuft Beispiele bzw. Einzelzüge aus dem Leben Jesu und versucht zugleich, durch eigenwillige Auslegung bis hin zum *argumentum e silentio* zusätzliches Motivmaterial zu gewinnen.

Das alles zeigt sich schon in der traditionellen Erinnerung an das Leiden Christi, an dem jetzt Einzelzüge hervortreten. In der Form eines Schlusses *a maiore ad minus*, der sich dem Zitat von Mt 10, 24 anschließt, heißt es: „Da der Meister und Herr selbst Verfolgung, Auslieferung und Totschlag erduldet hat, werden die Knechte und Schüler umso mehr denselben Preis zahlen müssen, damit es nicht scheine, als seien sie besser und darum vor Ungerechtigkeit geschützt, während ihnen gerade dies zum Ruhm genügen sollte, im Leiden ihrem Herrn und Meister gleich zu werden“ (Scorpiace 9). Das Vorbildmotiv ist hier eng mit dem Nachfolgemotiv verquickt. Wem die Gelassenheit gegenüber dem Beleidiger schwerfällt, soll sich an Mt 5, 12 erinnern und darüber hinaus bedenken, daß der Herr selbst vor dem Gesetz ein Verfluchter und dennoch allein der Gesegnete ist. Wieder verpflichtet das Vorbild zur Nachfolge: „Laßt uns als Knechte dem Herrn folgen und uns geduldig verfluchen, um Gesegnete werden zu können“ (de patientia 8). Schwieriger ist es, das Verbot

der Flucht in der Verfolgung durch das Beispiel Jesu zu motivieren. Tertullian muß zu geben, daß Christus zuweilen selbst zurückwich und solche Flucht auch den Aposteln befahl. Aber das geschah nur, um das ihm aufgetragene Lehramt zu Ende zu führen. Nach dessen Beendigung ist Christus nicht nur geflohen, sondern hat nicht einmal von seinem Vater die Hilfe der Engel erbeten, vielmehr Petrus wegen des Schwertes gescholten (de fuga 8). Mit diesem Tadel hat der Herr jedem Soldaten die Rüstung abgeschmalt und damit praktisch dem Christen die Teilnahme am Militärdienst untersagt (de corona 11).

Erscheint hier bereits das Vorbildmotiv in einem thematischen Zusammenhang, der der nachapostolischen Paränese noch fremd war, so erst recht dort, wo sich Tertullian gegen das äußere Gepränge in der Kleidung wendet. Der Christ hat als Sklave Christi, der aus der Gefangenschaft der Welt befreit worden ist, nach der *forma dominica*, nach dem Modell des Herrn zu handeln (de idolatria 18). Damit ist der sachlich entscheidende Begriff genannt. Wo die nachapostolische Paränese vom „Vorbild“ redete, da spricht Tertullian von der *forma*, die der Herr für die Seinen ist. Zur Illustration erinnert er im vorliegenden Fall an die *humilitas* und die *ignobilitas* (Einfachheit und Niedrigkeit) des Wandels Jesu sowie an dessen unstenen Charakter und belegt dies mit dem Herrenwort von der Heimatlosigkeit des Menschensohnes. Jesu Kleidung sei ungepflegt (*incultus*) gewesen, da er andernfalls nicht den Tadel über die Leute in den weichen Kleidern ausgesprochen hätte. Aus Herrenworten werden hier sonst nicht unmittelbar belegte Einzelzüge für das Bild Jesu gewonnen. Nach Antlitz und Aussehen war der Herr ruhmlos (*inglorius*), wie bereits Jesaja vorausverkündet hatte. Eine ähnliche Verwendung von Jes 53 war uns bereits in 1. Clem 16 begegnet. Endlich erinnert Tertullian daran, daß Jesus nicht einmal über die Seinen irgendeine *potestas* (Macht) ausübte, sondern ihnen einen niedrigen Dienst leistete und es ablehnte, sich zum König machen zu lassen. Tertullian denkt an Joh 13, 12ff. und 6, 15. Mit alledem

¹⁷ Vgl. Clemens Alexandrinus, Strom III 6, 49f. Die dort zitierten Häretiker halten das Heiraten für Unzucht und Teufelswerk und behaupten prahlerisch, „daß sie den Herrn nachahmen, der nicht heiratete und in der Welt nichts besaß“. Sie berufen sich dafür auf das Herrenwort Mt 19, 11f.

gab er den Seinen ein vollkommenes Modell (*plenissime dedit formam*), sich gegen allen Stolz und alles Gepränge sowohl der Würde als der Macht zu wenden. Ferner soll man sich vor den Staatsrossen mit ihren Kronen in acht nehmen, denn der Herr zog in Jerusalem lediglich auf dem Esel eines Privatmannes ein (de corona 13). In einem anderen Fall interpretiert Tertullian eine Vielzahl von Einzelheiten aus dem Leben Jesu als Beweise seiner Geduld, von der Geburt bis zur Kreuzigung (de patientia 3).¹⁸ Unter den Beispielen für ein gesegnetes Fasten fehlt natürlich nicht das 40tägige Fasten Jesu in der Wüste (de ieiunio 8). Gegen den Gedanken der Wiederheirat führt Tertullian u. a. die monogamischen Augenzeugen des Lebens Jesu an: Zacharias, Maria, Simon, Hanna, Petrus (de monogamia 9). Die übrigen Apostel habe Christus durch sein eigenes Beispiel wie durch mehrere Worte im Sinn der Heiligkeit des Leibes belehrt. Ferner habe er es vorgezogen, bei der Verklärung nur Mose und Elia bei sich zu sehen, von denen der eine nur einmal, der andere überhaupt nicht verheiratet war.¹⁹ Endlich habe er selbst nur an einer Hochzeit teilgenommen, obgleich er bei den Mahlzeiten der Zöllner und Pharisäer häufig zugegen war. Daraus folgt: Man darf nur so viel Hochzeiten mitfeiern, wie im eigenen Fall stattfinden dürfen. Gegen die Wiederheirat spricht schließlich noch, daß Christus selbst in gewissem Sinn ein *monogamus* ist: Er hat die Kirche zur einzigen Braut gemäß dem Vorbild in Adam und Eva, auf das bereits Paulus hingewiesen hatte (de monogamia 5). Ein traditionelles Motiv wird hier in neue Beleuchtung gerückt. – Die Ermahnung zur Verachtung des Geldes findet ihre stärkste Stütze in der Tatsache, daß der Herr selbst keinerlei Reichtümer besaß (de patientia 7). Tertullian formuliert in diesem Zusammenhang den Grundsatz, daß wir all das nicht begehren dürfen, was der Herr nicht begehrte. Indem er Christus zum Vorbild der Besitzlosigkeit macht, trifft er sich mit einem Zentralmotiv

jener häretischen Kreise, die Clemens Alexandrinus bekämpft (strom III 6, 49f.). Insgesamt wird das Vorbild Jesu rigoros-asketisch ausgelegt. Selbst fernliegende Assoziationen stellen dann keine Schwierigkeit dar: Die inhaftierten Christen werden ermahnt, im Kerker nicht niedergeschlagen zu sein, wo doch der Herr sich mehrfach in die Einsamkeit zurückzog und nur in der Einöde seine Herrlichkeit zu schauen gab (ad martyres 2).

Die paränetischen Hauptschriften des Clemens Alexandrinus – der *Paedagogus* (= Paed) und die kleine Schrift *Quis dives salvetur* (= QDS) – tragen schon formal einen anderen Charakter als die Traktate Tertullians. Der *Paedagogus* ist die erste christliche Schrift, die zumindest summarisch ein Bild des gesamten Lebenswandels eines Christen entwerfen will (II 1, 1). In Fortsetzung des *Protreptikus* ist sie als Unterweisung der für das Christentum gewonnenen Heiden gedacht.²⁰ Die persönliche Anrede fehlt fast völlig, der Wir-Stil herrscht vor. Das bei Tertullian vorherrschende polemisch-sophistische Element macht sich kaum bemerkbar. Die weithin deskriptive Art der Darstellung macht es oft schwer, zwischen Mahnung und Begründung sauber zu scheiden. Die Schrift *Quis dives salvetur* gibt sich als eine Homilie über Mk 10, 17–31. Sie will die Bedenken zerstreuen, die aus einem wörtlichen Verständnis der Perikope für vermögende Gemeindeglieder erwachsen, indem sie eine allegorische bzw. pneumatische Erklärung vorträgt. Im Gegensatz zu Tertullian möchte Clemens Alexandrinus ein rigoristisches Schriftverständnis gerade ausschalten. In beiden Schriften ist der Autor bemüht, dem Empfinden des hellenistisch gebildeten und zugleich begüterten alexandrinischen Bürgers entgegenzukommen.

Während Tertullian das Vorbildmotiv nur von Fall zu Fall konkret anwendet, ohne es als Grundsatzmotiv zu durchdenken, erfährt es Clemens in seiner prinzipiellen Bedeutung.²¹ Der Logos ist das „fleckelose Vor-

18 Wieder verbinden sich Notizen aus den Evangelien mit Zügen aus Jes 53.

19 Der Elia des Verklärungsberges sei kein anderer als der Täufer; daher die Behauptung seiner Ehelosigkeit.

20 Die eigentliche Unterweisung setzt erst mit Buch II ein; Buch I behandelt allgemeine Fragen, die Erzieher und Erziehung betreffen.

21 Vom Logos und Paidagogos redet Clemens in prinzipiellen Aussagen, vom Kyrios oder Christos, wenn er an den geschichtlichen Jesus denkt.

bild“²² dem es die Seele mit aller Kraft „gleichzumachen“ gilt (Paed I 4, 2). Seine Fleckenlosigkeit besteht darin, daß er sündlos, ohne Tadel und von leidenschaftloser Seele ist (ebd. 4, 1). Seine Einzigartigkeit wird also von Clemens im Sinn des stoischen Vollkommenheitsideals interpretiert. Die „wahre Nachfolge“ kann dann nur eins bedeuten, nämlich die „Sündlosigkeit“ und „Vollkommenheit“ des Erlösers zu erstreben und nach seinem Vorbild die Seele zu schmücken und zu formen und alles völlig in gleicher Weise zu gestalten (QDS 21, 7). Der Begriff der *homoiosis*, Übereinstimmung, gibt Inhalt und Ziel der Nachfolge an. Der Christ gewinnt sie dadurch, daß er die Werke des Pädagogen vollendet (Paed I 9, 1) und sich so in Harmonie mit ihm bringt (I 100, 3). Wer das tut, bildet das wahrhaft heilbringende Leben des Erlösers nach, dessen Wandel ein „leuchtendes Vorbild“ darstellt (I 98, 3). Ja, jede einzelne Tat Christi hat als „Vorbild“ für die Gläubigen zu gelten (I 26, 1). Wer in solcher Nachfolge steht, wird selber Gott (*théos ginetai*), denn er will, was Gott will (III 1, 5).

Diese grundsätzlichen Bemerkungen lassen bereits erkennen, unter welchen Aspekten Clemens das christologische Vorbildmotiv konkret verwenden kann. Wurde bei Tertullian das Verhalten Christi rigoros-asketisch ausgelegt, so wird es jetzt als Vorbild einer natur- und vernunftgemäßen Lebensweise interpretiert. Indem der Herr die Brote und die gebratenen Fische segnete, hat er „ein schönes Beispiel“ einer ungekünstelten Nahrung gegeben (Paed II 13, 2), desgleichen, als er nach der Auferstehung sich von den Jüngern ein Stück gebratenen Fisch reichen ließ (ebd. 15, 2).²³ Gegenüber dem maßlosen Weintrinken stellt Clemens die Frage, wie wohl der Herr getrunken habe, als er unsertwegen Mensch wurde (ebd. 32, 2), etwa nicht fein, nicht anständig, nicht mit Überlegung. Mt 11, 19 wird dabei geflissentlich übergangen. Daß der Trinkende nüchtern bleiben soll, zeigte der Herr deutlich dadurch, daß er während der Bewirtung zu lehren pflegte, was er doch nicht in trunke-

nem Zustand tat. Durch sein eigenes Verhalten lehrte er ferner, den Durst auf genügsame Weise zu stillen und nicht mit Hilfe kostbaren Geschirrs zu speisen²⁴: er aß von einfachen Schüsseln, ließ die Jünger sich auf dem Erdboden lagern und wusch ihre Füße, nachdem er sich ein Leinentuch umgebunden hatte; von der Samariterin erbat er sich Wasser, das sie in einem irdenen Krug aus dem Brunnen heraufzog, und er benutzte auch sonst bei den Mahlzeiten keine silbernen und goldenen Gefäße (Paed II 38, 1f.). Den Grund für dieses Verhalten sieht Clemens darin, daß der Herr als Maßstab nicht die törichte Prachtliebe, sondern das Bedürfnis aufstellte. Die wahre Schönheit, der der Christ im Gegensatz zur Putzsucht nachstreben soll, wird nicht zuletzt dadurch angezeigt, daß der Herr selbst ein „häßliches Aussehen“ hatte, wie aus Jes 53, 2f. hervorgeht, während seine eigentliche Schönheit im Gutestun und in der Unsterblichkeit des Fleisches bestand (III 3, 3). In ähnlichem Sinn hatte auch Tertullian Jes 53, 2 herangezogen (de idolatria 18). Hier wird also ein paränetischer Topos sichtbar. Endlich gilt es, eine kostspielige Haushaltsführung zu verwerfen und dafür mit dem Logos in „schönem Einklang“ zu wandeln (38, 3).

Insgesamt ergibt sich, daß es Clemens nur durch ein einseitiges Hervorheben von Nebenzügen bzw. durch *argumenta e silentio* gelingt, das Christusbild der Evangelien im Sinn des stoischen Vollkommenheitsideals zu interpretieren. Die relativ geringe Zahl der konkreten Belege macht zugleich deutlich, welch enge Grenzen hier selbst einem Mann wie Clemens durch die Eigenart der Quellen gesetzt sind.

Ähnlich wie Tertullian muß sich auch Clemens gelegentlich gegen eine falsche Auslegung von Einzelzügen im Sinn des Vorbildmotivs wenden. Vor diese Notwendigkeit sieht sich jede einseitige Interpretation gestellt. Wenn auch der Herr bei der Hochzeit zu Kana Wasser zu Wein gemacht hat, so erlaubt er doch damit nicht die Trunkenheit (Paed II 29, 1). Clemens muß zur allegorischen Exegese greifen, um dieses für die von

²² Der Begriff *eikon* meint etwa dasselbe wie der Begriff *forma* bei Tertullian.

²³ Clemens bemerkt an dieser Stelle, die Jünger seien vom Herrn belehrt worden, „Einfachheit“ zu üben. Die Polemik gegen Völlerei u. ä. ist stoisch; vgl. Musonius Reliquiae, ed. O. Hense XVIII p.99, 10–14.

²⁴ Auch das ist stoisches Ideal; vgl. Musonius a.a.O. II p.110, 14 – 111, 2.

ihm geübte Interpretationsmethode naheliegende Mißverständnis auszuschalten: Der Herr hat die wässrige Sinnesart lebenskräftig gemacht, indem er die ganze Welt mit dem Blut des Weinstocks erfüllte und den Trank der Wahrheit zur Vollendung der Zeit darreichte. Die Schrift nennt den Wein als ein „mystisches Symbol“ des heiligen Blutes, während sie die zurückbleibende schale Neige rügt. Derselbe Begriff des „Symbols“ findet sich an der zweiten Stelle, an der Clemens falsche Interpretation abweisen muß. Der Gebrauch von Salben ist für den Christen nicht notwendig. Er läßt sich nicht etwa durch den Hinweis auf jene Frau rechtfertigen, die Jesu Füße salbte. Sie hatte einerseits als Sünderin noch nicht Anteil am Logos, weshalb sie den Herrn mit dem ehrte, was sie für das Schönste hielt; andererseits gab sie ein „Symbol“ der Lehre des Herrn und seines Leidens (Paed II 61).²⁵ Die Salbe bezieht sich auf die göttliche Lehre, und die gesalbten Füße meinen die Apostel, die den Erdkreis durchwandern. Doch kann die Salbe, da sie verfälschtes Öl ist, auch auf den Verräter Judas deuten (II 62, 3). Endlich darf man das Tragen schleppender Gewänder nicht rechtfertigen durch den Hinweis auf den nahtlosen Rock Jesu, denn sein eigentlicher Rock trägt „die Blüten der Weisheit“ und ist ein Gewand aus Licht, wie David Ps 103, 1f. sagt (113, 3f.). In allen drei Fällen soll allegorische Exegese vor einem Mißbrauch der eigenen Interpretationsmethode bewahren.

V.

Im Rückblick zeigt sich eine deutliche Entwicklung des christologischen Vorbildmotivs. In den Anfängen bei Paulus ist es an dem selbstlosen Heilshandeln bzw. Heilsvverhalten Christi in Menschwerdung und Passion orientiert und zielt auf ein analoges Verhalten der Christen untereinander im Rahmen der Gemeinde. Erst die nachapostolische Paränese redet ausdrücklich von Christus als dem maßgeblichen „Vorbild“, wobei nicht mehr sein Heilshandeln, sondern sein kon-

kreteres Verhalten im Dienen, im Leiden und im Gehorsam den Ansatzpunkt bildet. An die Stelle der analogen tritt die direkte Nachahmung. Die frühkatholische Paränese setzt diese Linie fort und interpretiert das Vorbild Christi entweder rigoros-asketisch (Tertullian) oder im Sinn des stoischen Vollkommenheitsideals, wobei vielfach eine sehr gezwungene Exegese nicht zu übersehen ist. Kann dieser vorläufige Endpunkt der Entwicklung auch nicht unkritisch hingenommen werden, so beweist er aber doch ebenso die Durchhaltekraft des christologischen Vorbildmotivs. Christliche Existenz kann – so oder so – auf die Orientierung an dem Vorbild Christi nicht verzichten. Daß dabei neue Themen der Paränese nach neuen Ansatzpunkten im Bilde Christi suchen lassen, ist ein theologisch grundsätzlich legitimes Unterfangen. Jede Generation wird hier vor neuen Aufgaben stehen.

Prof. Dr. Günter Haufe
Robert-Blum-Straße 11
O-2200 Greifswald

„Weil das Ziel der Schrift immerzu auch das Ziel des Heiligen Geistes ist, ist sie ihm dies einzigartige Hilfsmittel. Sie bezeugt wie er Jesus Christus als das Modell Gottes für uns alle. Unter dem Bibelwort gewinnt Christus in uns Gestalt, d. h. der Mensch Gottes.“

Von welcher Seite wir auch an diese grundlegende Stelle herantreten, immer wieder stehen wir vor dieser Zusammengehörigkeit von Bibel und Christus. Sie bleibt sein hervorragender Resonanzboden, Schallraum seiner Herrlichkeit, denn sie ist ‚gottgegeistet‘.“

Adolf Pohl in: *Staunen, daß Gott redet*,
Oncken Verlag Wuppertal und Kassel.

²⁵ Schon Ignatius (Eph 17, 1) deutet die Salbe auf die „Unvergänglichkeit“, die Christus der Kirche schenkt. Also steht Clemens wohl bereits in einer Tradition, die die Salbungsgeschichte allegorisch auslegt.

Die doppelte Eröffnung des Psalters

Psalm 1 und 2 als Verstehenshilfe für den Umgang mit Psalmen

Vorbemerkung: Es bedarf wohl nicht unbedingt des Glücks, den Jubilar über Jahrzehnte aus der Nähe zu erleben, wie es dem Verfasser zuteil wurde, um festzustellen, in ihm begegnet man einem unverdrossenen, tief-schürfenden Bibelarbeiter, der aber nicht einem „papiernen Papst“ unterworfen ist, sondern einem größeren „Chef“ dient, Jesus Christus, dem Herrn und Lehrer der Schrift. Diese christuszentrierte Bibelarbeit kommt aus dem Gebet und mündet wieder ins Gebet. Die beiden Dimensionen, das Wort und der Herr der Schrift, tun sich nun auch in den beiden Psalmen auf, die wie eine Doppeltür den Zugang zum „Gebetbuch der Bibel“, dem Psalter, eröffnen. Die nachfolgenden Ausführungen dazu sind über eine Zeitspanne gewachsen, in der auch das Gespräch mit dem Jubilar ihr Wachstum förderte.

1. Die Bedeutung des „Vorwortcharakters“ der ersten beiden Psalmen

1.1 Die *formale Zusammengehörigkeit* von Psalm 1 und 2 im masoretischen Text ist daran zu erkennen, daß sie vor einer Sammlung von „Davidspsalmen“ (3–41 mit Ausnahme von 33) ohne jede Überschrift stehen.¹ Das altjüdische Mischnatraktat Berakot (9b) sieht Ps 1 und 2 als Einheit an. Außerdem ist die Verklammerung durch den eröffnenden und abschließenden Makarismus (1, 1; 2, 12) sowie Stichwortverbindungen (hagah 1, 2; 2, 1; dārāk und abad 1, 6; 2, 12) bemerkenswert.

1.2 Neben solchen Formalien, die nicht vernachlässigt werden dürfen, da beide Psal-

me Kunstwerke sind, sind es aber vor allem *inhaltliche Gründe*, die den Vorspruchcharakter hervorheben. Ps 1 macht die „Tora Jahwes“ zum Thema, die hier das nun schon schriftlich fixierte Wort Gottes, die „Heilige Schrift“, meint, für uns die Bibel. Damit wird die fünfgeteilte Tora, der erste Teil der hebräischen Bibel, zum (ebenfalls in fünf Teile gegliederten) Psalter² in Beziehung gesetzt. Die mit dem Psalter feiernde und betende Gemeinde, der vor Gott meditierende, zu ihm rufende Einzelbeter werden aufmerksam gemacht, daß ihr liturgisches Wirken und ihr Gebetsleben ohne die Verankerung im schriftgewordenen Wort Gottes undenkbar sind. Während Ps 1 die Verbindung zur „Tora“ herstellt, bringt Ps 2 in der Art einer „ausgeführten Überschrift“³ die Thematik des zweiten Teils der hebräischen Bibel, der „Propheten“, ein. Mit der Einführung von Jahwes „König über den Zion“ wird das Singen und Beten der Gemeinde in prophetisch-eschatologisch-messianisches Licht getaucht.

1.3 Wenn die beiden ersten Psalmen wie eine Doppeltür den Zugang zum gesamten Psalter eröffnen, dann ergeben sich daraus auch *hermeneutisch* einige Konsequenzen. Nicht nur, daß Ps 1 und 2 den ganzen Psalter zum Kontext haben und von diesem her ausgelegt werden müssen, sondern auch umgekehrt: alle übrigen Psalmen stehen nun unter dem Motto der beiden Leittexte am Anfang. Sie sind „Programm“, und die Lichtkegel ihrer Aussagen – so haben es offenbar die Schriftgelehrten, die dem Psalter seine letzte Gestalt gegeben haben, gewollt – strahlen erhellend in die Landschaft der Psalmentexte hinein. Welche Aussagen solche hermeneutischen Schlüssel in der Tür zu den Psalmen sind, soll ein Durchgang durch den Text zeigen. Zuvor aber noch eine allgemeine Beobachtung.

Man nennt den Psalter das „Gebetbuch der Bibel“ (Bonhoeffer). In weiten Teilen ist er das Liederbuch der Gemeinde des AT ge-

1 In einer mehrfach bezeugten Textvariante zu Apg 13, 33 beginnt die Zählung des Psalters mit Ps 2. Galt Ps 1 als (ungezähltes) Vorwort?

2 Die Gliederung des Psalters in fünf „Bücher“ geschieht mit Hilfe der Doxologien (Lobpreisformeln) Ps 41, 14; 72, 19; 89, 53; 106, 48; 150 (ganz).

3 So B. J. Diebner, Psalm 1 als „Motto“ der Sammlung des kanonischen Psalters. Dieheimer Blätter zum AT und seiner Rezeption in der Alten Kirche 23 (1986). Nach K. Seybold, Die Psalmen. Eine Einführung, Stuttgart 1986, 106 „haben beide introduktoriale Funktion, stehen aber im Abstand zueinander (wie Motto und Einleitung)“. Ps 2 sei die Einleitung zur Davidspsalmsammlung 3-89 gewesen (vgl. die Eckverse 2, 1 und 89, 51f.).

wesen. Nun aber setzt am Ende seiner Entstehungsgeschichte die Voranstellung von Ps 1 und 2 noch einen anderen Akzent. Beide Psalmen sind keine Gebete oder Lieder. Ps 1 ist eine (streitbare) Meditation eines „pietistischen“ Juden in der vom hellenistischen Säkularismus bedrohten Synagogengemeinde über gelingendes Leben⁴, Ps 2 die dramatisch gestaltete „Hoffnungsvision“ der auf den Messias König wartenden nachexilischen Jahwegemeinde⁵. In beiden Fällen wird über Gott nachgedacht, also Theologie getrieben, in Ps 2 kommt Jahwe direkt zu Wort wie in einem Prophetenspruch.

Gebet ist Reden zu Gott, also Menschenwort, das auf die Anrede Gottes antwortet. Die Frage kommt auf, inwiefern dieses menschliche Reagieren auf Gott als Gottes Wort bezeichnet werden kann. Sie wird mit der Voranstellung zweier Nicht-Gebete an die Eingangspforte des Psalters beantwortet. Auch das Reden zu Gott in der Bibel ist auf seine Weise Wort Gottes, was mit dem kanonischen Abschluß des Psalters (wahrscheinlich nicht allzuweit entfernt von der Kanonisierung anderer AT-Teile) sozusagen schriftlich besiegelt wird.

Auch der schriftgewordene Psalter ist nun Gegenstand der frommen bzw. theologischen Betrachtung, so bezeugt es sein „Vorwort“ Ps 1, auch in ihm ist die Stimme Gottes zu hören, sagt Ps 2. Die Frage der Liturgiker, ob man über Gebete predigen darf oder ob man sich darauf beschränken soll, sie nachzubeten, im alten Wortlaut oder in moderner Umschreibung, ist damit ebenfalls beantwortet. Das „Vorwort“ des Psalters bestimmt ihn nicht nur als Gebet- und Liederbuch, sondern auch als Predigtbuch.

2. „Programmatische“ Züge in Psalm 1 und 2

Stecken in der „Doppeltür“ des Psalters Schlüssel, die uns Perspektiven für den Umgang mit ihm erschließen? Wir wollen dieser

Frage anhand des Textes ein wenig nachgehen, ohne hier eine gründliche Auslegung bieten zu können.

2.1 Psalm 1

2.1.1 Zur Form

Die kunstvolle Gestaltung hat eine äußerst klare Struktur hervorgebracht. Die beiden Teile V 1–3/4–5 behandeln spiegelbildlich Sache/Bild und Bild/Sache, V 6 (ebenfalls spiegelbildlich geformt) zieht die Summe. Das Ganze hat seinen Dreh- und Angelpunkt in V 3b: „Alles, was er tut, gelingt.“⁶ Mit diesem Satz erreicht der Kontrast (von dem der ganze Psalm lebt) zwischen der Seligpreisung des gläubigen Toralesers und der Masse der sündigen Frevler seinen Gipfel. Bei genauerem Hinsehen sind noch weitere Formschönheiten in diesem Kunstwerk zu entdecken. Sein Verfasser muß ein Ästhet und Fachmann der gebundenen Rede gewesen sein. Bibelarbeit und Verkündigung, so weist es dieses Form„programm“ eines Torafrommen am Eingang zum Psalter aus, gewinnen an Einprägsamkeit, wenn auf ihre Formgestaltung Wert gelegt wird.

2.1.2 Tora

Der Gläubige, der nach Ps 1 zu einem gelingenden Leben findet, wird auf diesem Weg durch die „Tora“ bestimmt.⁷ Sie bietet ihm Lebenskraft, Freude und Orientierung. Nun ist „Tora“ in einzelnen Psalmen (z. B. in den „Torapsalmen“ 19B; 119) wie im übrigen AT nicht einfach „Gesetz“ im nomistischen Sinn, sondern priesterliche oder prophetische Weisung, mündliche Belehrung durch die „Weisen“ (Sir 14, 20 – 15, 20 z. B. liest sich wie ein ausführlicher Ps 1) und hat nichts mit einer Buchstabenreligion zu tun. Auch wo sich die Unterweisung bereits auf schriftlich fixierte Worte bezieht, ist sie nicht Weitergabe von starren, unpersönlichen Formeln, sondern kraftvolles Wort Gottes. Das

4 Vgl. B. J. Diebner (s. A. 3) 7–45.

5 Angesichts des Vorwortcharakters von Ps 2 erscheint mir dieser Hintergrund wahrscheinlicher als die alte Interpretation als Königslied bei Krönungsfeierlichkeiten. Vgl. E. Zenger, Mit meinem Gott überspringe ich Mauern. Einführung in das Psalmenbuch, 2. Aufl. 1988, 48f., 160f.

6 Kraus u. a. Ausleger folgen BHK und BHS und verstehen den Satz wegen seiner Parallelität zu Jos 1, 8 und aus metrischen Gründen als Hinzufügung.

7 Gegen alle stilistischen Regeln hebräischer Poesie findet sich im synonymen Parallelismus von V 2 zweimal „tora“, was manchen Ausleger ohne textkritischen Grund veranlaßt, das zweite „tora“ zu ändern.

Fehlen solcher theologischen Wissensvermittlung, „Wissen um Gott“ hat H. W. Wolff sie genannt, wirft Hosea den dafür zuständigen Priestern vor (Hos 4, 6 vgl. 8, 12: aufgezeichnete Weisungen). Lebendigen Wortcharakter hat die Tora-Unterweisung als Familien- und Gemeindebelehrung im Deuteronomium (4, 39; 6, 6; 30, 14) und in der Esrazeit (Neh 8). Im Psalter selbst ist „Tora“ nur 78, 1.5.10 auf das ganze Israel bezogen und steht dort in Parallele zu „Zeugnissen“ und „Bund“. Der individuellen Beschäftigung mit der Tora Jahwes, Ps 1 ähnelnd, kommt Ps 94, 12 nahe. Psalmenbeter haben also eine persönliche Beziehung zur Tora. Sie erfahren Führung und Bewahrung durch sie (Ps 37, 31), und immer wieder äußern sie ihre Freude an ihr (Ps 119, 47.77). Wenn also in Ps 1 das Torastudium beschrieben wird – und wer sieht da nicht den vor sich hinmurmelnenden, mit dem Oberkörper wippenden jüdischen Gläubigen vor sich – dann sind alle diese genannten Inhalte von Tora mitzudenken.

Wie groß auch immer der Umfang der Heiligen Schrift ist, die dem Gläubigen von Ps 1 vorliegt⁸, sie ist kraft der Zusammenfassung durch das Stichwort Tora die Gesamtheit des offenbarten Gotteswortes für ihn. Die Weisung Jahwes ist auch in ihrer schriftlichen Fassung Gottes lebendige Stimme, eine schöpferische Macht, die sich aus der Verinnerlichung entfaltet (Ps 40, 9 vgl. Jer 31, 33) und dann wichtiger wird als jeder materielle Wert (Ps 119, 72).

2.1.3 Die Gegenüberstellung des Frommen und der Frevler

Der mit der Tora beschäftigte Mensch von Ps 1 gehört zur „Gemeinde der Gerechten“ (V 5), deren „Weg Jahwe kennt“, d. h. freudig wahrnimmt und anerkennt. Mit dieser Gemeinde ist sicher die „nachexilische Jahwegemeinde“⁹ gemeint, die sich dann in der Hasmonäerbewegung zur Gemeinde der Chassidim weiterentwickelte. Wahrscheinlich steht der Konflikt der Toratreuen mit

der das öffentliche Leben durchdringenden „hellenistischen Weltkultur“¹⁰ im Hintergrund. Ps 1 spiegelte demnach den innerjüdischen Konflikt zwischen den Gruppen der aus dem schriftgewordenen Gotteswort lebenden *seddiqim* und den, meist der Oberschicht angehörenden, *reša'im* wider, die dem aufgeklärten Lebensstil des Hellenismus zuneigten.

Doch die Auslegung schießt zu kurz, wenn sie sich mit diesem sozialgeschichtlichen Bescheid begnügt. Ps 1 liest sich nicht wie eine Kampfschrift in kulturellen Auseinandersetzungen. Er ist die positive Schilderung eines einzelnen, wenn auch typischen, *šaddiq*, der in Wort und Gemeinde Jahwes zu Hause ist. Ihm wird die diffuse Masse der Frevler gegenübergestellt, von denen nicht gesagt wird, was sie tun oder nicht tun. Ihnen wird eigentlich nur ihre Nichtigkeit vor Gott bescheinigt: Sie sind „Spreu“.¹¹

Wenn Ps 1 „Vorwort“ ist, dann läßt er sein Licht auch auf den Gegensatz „Frommer/Frevler“ im ganzen folgenden Psalter fallen und sammelt umgekehrt die diesbezüglichen Aussagen der einzelnen Psalmen in seiner Beschreibung des Kontrasts.

Eines der Themen, das den Psalmenleser und -beter am meisten beschäftigt, ist die Gegenüberstellung, die Auseinandersetzung, der Kampf der Psalmenverfasser und -überlieferer mit den „Feinden“. Die Feinde werden dabei mit vielen verschiedenen Ausdrücken bezeichnet, die hier nicht alle genannt werden können. Wenn man individuelle Gegner und die feindlichen Völker (*gojim*) zusammennimmt, kommt man auf sage und schreibe 135 Psalmen, die eine Konfrontation mit feindlichen Kräften oder Personen enthalten.¹² Ob man den Psalter deshalb gleich als „Kampfliederbuch“ bezeichnen kann, wie es Diebner tut¹³, ist zu bezweifeln, da der unterschiedliche Schärfegrad der Auseinandersetzungen und der „Sitz im Leben“ der einzelnen Psalmen Anlaß zu weiteren Differenzierungen geben.

8 Auf alle Fälle ist es auf Grund des Vorwortcharakters von Ps 1 der ganze Psalter. Ob es sich um den nahezu fertigen Kanon oder Teile davon handelt, hängt von der Datierungsmöglichkeit des Psalms ab.

9 Vgl. S. Stiegler, Die nachexilische JHWH-Gemeinde in Jerusalem – ein Beitrag zu einer alttestamentlichen Ekklesiologie, Diss. Halle 1987 (masch.).

10 E. Zenger (s. A. 5) S. 44.

11 Die Frage, ob es sich in V. 5 um ein innergemeindliches oder um das eschatologische Gericht handelt, muß hier ausgeklammert werden.

12 Diebner (s. A. 3) 135f.

13 ebd. 35.

In 45 Psalmen ist es der *raša* /Frevler bzw. das Ergebnis seines frevelhaften Treibens, die *raša*, mit denen sich das „Ich“ oder „Wir“ des Psalms konfrontiert sieht. Da wird in der ersten Person gesprochen, Gott um Beendigung des Kampfes (7, 10), um Befreiung (71, 4) gerechte Vergeltung (109, 1–20) und vieles andere mehr gebeten. Die Auseinandersetzung geschieht weithin vor Gott, die „Kampfsituation“ ist das Gebet. In der polemischen Klage vor Gott über die Feinde kann Gott selbst als der Gegner erscheinen, der z. B. Bekannte, Verwandte und Nachbarn zum Konfliktpotential für den Beter macht (88, 9.19).

Der Kontrast zwischen den Frommen und den Frevlern in Ps 1 bündelt die Auseinandersetzung mit Gegnern und bedrängenden Situationen, wie sie die Psalmen im Lichte Gottes führen, in weisheitlich-belehrender Weise. Sachlich wird in 3. Person der *šaddiq* (31 Psalmen sprechen von ihm bzw. von ihnen) der offensichtlichen Mehrheit der Frevler entgegengesetzt, allerdings wiederum nicht so trocken-sachlich, daß er nicht mit einem parteinehmenden Glückwunsch bedacht würde.

Der glückliche „Bibelarbeiter“ im Vorwort des Psalters stellt also mehr dar als einen Angehörigen einer chassidischen Gruppe, die sich im Kampf mit den säkularisierten Juden der hellenistischen Zeit ihrer Haut wehrt. Er ist der Inbegriff aller wegen ihres Einstehens für Gottes Wort und Sache Angefeindeten – im Psalter und heute. Diese Anfeindung schließt Polemik und Apologetik, Auseinandersetzung und Streit ein, die aber im wesentlichen vor Gott im Gebet ausgetragen werden und von Ps 1 versachlichtet werden. Wer dabei auf der Seite des Wortes und der Gemeinde Gottes steht, darf des Glücks der Zukunftsgewißheit versichert sein. Sein Lebensweg wird sich nicht im weglos Nichtigen verlieren.

2.1.4 Die Weg-Parabel

Das beglückwünschte, gelingende Leben des Bibelarbeiters in der Gemeinde der Gläubigen wird im Gleichnis des Weges dargestellt. Der Weg der Sünder bzw. Frevler (V 1.6) dagegen ist ein Un-Weg; denn was ist das für ein Weg, der sich im Sand der Wü-

ste verliert und zu keinem Ziel führt? Das Leben mit Gott aber führt zu etwas. Man kann auf diesem Weg „gehen“, „stehenbleiben“ und sich sogar darauf „niederlassen“ (V 1), während das auf dem Weg der Frevler, Sünder und Spötter zu nichts führt. Am Ende des Weges angekommen, wird man „aufstehen bzw. bestehen“ oder nicht. Den Weg bestehen oder vergehen: darüber sagt auch der Bildgegensatz Baum/Spreu etwas aus. Der am Weg (hier der Wasserweg, ein Bewässerungskanal, an Nil und Euphrat üblich, im Jordantal bekannt¹⁴) verwurzelte Baum bezieht seine Nahrung aus dem lebensspendenden Wasser und bringt deshalb in schöner Regelmäßigkeit Frucht. Der Umgang mit dem Wort Gottes ist ein Lebensvorgang, ein organischer Prozeß, wie man für Weg auch sagen kann. Wo ist dagegen die Spreu? Noch heute kann man neben einer modernen Autobahn im Orient Nomaden, hinter dem Zelt das Auto parkend, ihr Getreide worfeln sehen. Die Grannen und Hülsen werden vom Wind sonstwohin getragen. Da ist nichts mehr „drin“, alles hohl, hilf- und hoffnungslos.

Das klingt, als wäre dem Weg des Frommen, der im Wort Gottes und in seiner Gemeinde zu Hause ist, eine Erfolgsgarantie eingebaut. Wenn wir den Vorwortcharakter von Ps 1 berücksichtigen und nach dem „Weg“ im übrigen Psalter fragen, wird jedoch einem solchen Kausaldenken vorgebeugt. In den Psalmen ist der Weg der Frommen angefochten von „Netzen“ und „Fallen“, die die Gegner legen (140, 6; 142, 4). Es ist ihre Erfahrung, daß sie auf dem Weg Gottes ins Stolpern kommen (73, 2), weil sie den erfolgreichen Lebensweg der Frevler sehen (73, 12), die wie die Eichen unerschütterlich zu stehen scheinen. Bis sie den Weg zum Heiligtum Gottes nehmen und erkennen, wie vordergründig die Kausalkette ihres Denkens und wie schlüpfrig und unfallträchtig der sichere Weg der Frevler ist (73, 18f.). Der Weg „nach dem Rat Gottes“, mag er auch kausaler Logik widersprechen, endet nicht im Weglosen (73, 23f.).

So preist der Vorspruch zum Psalter nicht irgendeine Erfolgslogik frommer Normenerfüller an, sondern das Glück des Weges mit Gottes Wort und Gemeinde. Solcher Art war

14 vgl. Spr 5, 16; 21, 1.

dann auch der „Weg“ mit Jesus Christus, wie er zum Markenzeichen der jungen Christengemeinden wurde (Apg 9, 2; 19, 9.23; 24, 14.22).

2.1.5 Fazit

Ps 1 stellt den gesamten Psalter für uns in ein neues Licht. Er läßt ihn im Sinne einer „relecture“¹⁵, d. h. eines Wiederlesens unter neuen Gesichtspunkten, als Buch der persönlichen Andacht erscheinen, „die sich der Tora zuwendet“¹⁶. So erfährt das Gebet- und Liederbuch Israels eine Erweiterung seiner Bedeutung. Was einmal persönliches und gemeinschaftliches Gebet im Gottesdienst bzw. liturgisches Lied oder Feier war, kann nun im Sinne der individuellen Bibelarbeit verwendet werden. Umgekehrt fällt von der Fülle der Psalmeninhalte immer wieder neues Licht auf diese „Andacht“ über das nun verbindliche Heilige Schrift gewordene lebendige Wort Gottes, das im gebetetem, gesungenem und meditierten Menschenwort ertönt.

2.2 Psalm 2

2.2.1 Zur Form, Gattung und Entstehung

Die „Königspsalmen“, zu denen Ps 2 meist gezählt wird, bilden keine Gattung mit übereinstimmenden formalen Merkmalen. Sie werden so genannt, weil in ihnen vom König (20, 10; 21, 2.8; 45, 2.6.12; 72, 1), Königsohn (72, 1), Jahwes König bzw. Gesalbten (2, 2.6; 18, 51; 20, 7; 89, 52; 132, 10), Jahwes Knecht (89, 51) die Rede ist. Dieses Reden vom Königtum ist nun längst nicht so konkret wie in den realistischen Geschichtsdarstellungen der Samuel-, Königs- und Chronikbücher oder in den Bezugnahmen der Prophetenbücher. Man kann natürlich die Aussagen der Psalmen über das Königtum auf dem Hintergrund dieser Geschichtsbücher zu verstehen versuchen, liegt es doch nahe zu meinen, wenn vom König geredet wird, dann bezieht sich das auf die einmalige

historische Institution des vorexilischen Israels. Aber zumindest einige „Königspsalmen“¹⁷ haben einen viel weiteren Blickwinkel als diese Rückwärtsperspektive, nämlich den prophetisch-eschatologischen, der auf den kommenden Davidkönig bzw. Messias gerichtet ist. Wenn sich die „Königspsalmen“ ausschließlich und alle auf den vergangenen Ablauf eines Königsrituals¹⁸ am Jerusalemer Hof bezögen, dann muß die Frage beantwortet werden, warum sie nach dem Zusammenbruch der Monarchie noch gesammelt, gebetet und in die Endfassung des Psalters aufgenommen worden sind. Nur aus Pietät gegenüber dem dahingegangenen Königtum von Jerusalem? Oder doch aus tiefer liegenden Gründen? Nach Westermann liegt der Grund darin, daß sie „auf den erwarteten König der Zukunft gedeutet wurden“.¹⁹ Dieser prophetische Zug ist aber (mindestens in einigen von ihnen) schon von vornherein vorhanden und nicht erst im Zuge der Deutung hinzugekommen.²⁰ Zu ihnen gehört sicherlich Ps 2. Er ist nicht Ausdruck eines von ausländischen Hofzeremonien übernommenen (unangemessenen) Überlegenheitsgebarens des Jerusalemer Königs über die Herrscher der Welt (Gunkel), sondern vermittelt eher das Hoffen der bedrängten nachexilischen Gemeinde auf den von Gott eingesetzten kommenden Messiaskönig.²¹ Der Verfasser kennt atl. Texte und Traditionen wie die Überlieferung vom davidischen Königtum (V 6–9) oder vom Jahwekrieg (V 5), aber er verwendet sie nicht rückblickend-erinnernd oder kultisch-vergegenwärtigend, sondern, wie die gründliche Sprachanalyse ergibt, eschatologisch-vorausschauend. Mit Ps 1 hat Ps 2 außer den oben in 1.1 angeführten Merkmalen die mahndend-belehrende Art gemeinsam (im Schluß V 10–12). Außerdem sind die beiden Aramaismen (ragaš V 1, ra'a V 9) in einem vorexilischen Königspalm nicht erklärbar. So könnte die Entstehung von Ps 2 auf einem ähnlichen geschichtlichen Hinter-

15 vgl. J. Reindl, Ps 1 und der „Sitz im Leben“ des Psalters, in: TheolJB Leipzig 1979, 39-50.

16 C. Westermann, Ausgewählte Psalmen, 1984, 205.

17 vgl. Zenger (s. A. 5) 48f.

18 Man hat an eine Krönungsfeier bzw. deren (jährlich) wiederkehrenden Gedenktag gedacht. Vgl. G. v. Rad, Das jüdische Königsritual, in: ders., Ges. Studien z. AT, 1971, 205-213.

19 C. Westermann, Der Psalter, 3. Aufl. 1974, 88.

20 G. v. Rad, Erwägungen zu den Königspsalmen, in: Zur neueren Psalmenforschung (hrsg. v. P. H. A. Neumann) 1976, 176-184.

21 So schon J. Wellhausen 1898 (The Book of Psalms, 164), heute wieder H. Bardtke, J. Becker, A. Deiβler, O. Loretz, E. Zenger u. a.

grund zu sehen sein wie die von Ps 1. Gegen die politischen Unruhen, vorstellbar in der Perserzeit, aber viel stärker in der Alexander- und Diadochenzeit, und den Anspruch des hellenistischen Königtums auf „Gottessohnschaft“, die realistisch gefeiert, bildlich dargestellt und rituell gespielt wurde, wurde der wahre „Gottessohn“, Israels Messiaskönig, als bevollmächtigter Beauftragter des Königs Jahwe von seiner bedrängten Gemeinde bezeugt. Der sich im Seleukidenreich noch steigenden Not der Gemeinde entspricht die eschatologische Perspektive des Zorngerichts Gottes und der bergenden Zuflucht bei ihm.²² Es ist aber dem Text, der uns historisch Konkretes vorenthält, nicht angemessen, ein so konkretes Datum wie die Eroberung Jerusalems durch Ptolemäus I. 302/1 für seine Entstehung zuzuweisen.²³

Durch die Zusammenstellung der überschriftslosen Pss 1 und 2 zur programmatischen Eröffnung des ganzen Psalters, als Doppeltür mit den beiden Schlüsselthemen der nachexilischen Gemeinde, Tora und Messias, ist Ps 2 aber unabhängig von seiner Entstehungszeit die messianische Bedeutung zugewiesen. Dieser Bedeutung wegen steht er an der Spitze des Psalters, der zu großen Teilen aus Texten besteht, die unter dem Namen „David“ rangieren. Der David-König von Jerusalem aber ist der Prototyp des nach dem Exil erwarteten messianischen Königs der Endzeit (2. Sam 7, 11b – 15; Sach 9, 9f.). Dieses Verständnis von Ps 2 soll nun noch kurz an seiner Sprache und seinem Inhalt erhärtet werden.

2.2.2 Sprachanalytische Erkenntnisse

Der Wechsel von verschiedenen Redeformen (Frage, Bericht, Erklärung, Ermahnung) und Handlung ergeben eine reichhaltige rhetorische Gestalt, dramatisch, fast balladenhaft anmutend. Die Struktur des Textes wird vom Parallelismus Membrorum beherrscht. Meinungsverschiedenheiten gibt es nur bei dessen „Überhang“ in V 2b.7a.12b. Die ver-

schiedenen Vorstellungen, Motive und Bilder sind nicht hundertprozentig aufeinander abgestimmt, so daß man von einer florilegienartigen Aneinanderreihung der Teile sprechen kann.²⁴ Diese assoziative Art der Textkomposition hat etwas sehr Eigenständiges, spricht aber nicht gegen die Einheitlichkeit des Textes. So wird Ps 2 heute als ein Textganzes aufgefaßt, das zwar auf alte Motive aus der Königszeit zurückgreift, aber wohl von Anfang an schriftlich abgefaßt worden ist.²⁵

2.2.2.1 Die Zeitperspektive

V 1–3: Der in Frageform abgefaßte Bericht über die Völker und Regierungen (V 1–2) mit dem Zitat ihres Beschlusses (V 3) beschreibt nicht einmalig Vergangenes, sondern immer wiederkehrende, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vorkommende Verhaltensweisen, also etwa: „Warum sind die Völker immer so unruhig und die Nationen regen sich ständig vergeblich auf?“

V 4–6 beginnt die Handlung, die auf die Zukunft gerichtet ist. Das „dann“ in V 5a blickt nach vorn, und es wirkt gleichzeitig als Einleitung der Gottesrede in V 6, die dadurch ein zukünftiges Geschehen ankündigt: „Ich werde meinen König eingesetzt haben.“

V 7–9: Der Zionskönig, der in Zukunft eingesetzt werden soll, kündigt eine Erklärung an („Ich will bekanntgeben“), die sich auf das zukünftige Reden Gottes in V 5f. zurückbezieht. Da nicht gesagt wird, daß sich die in V 6 angekündigte Einsetzung schon verwirklicht habe, bezieht sich die Jahwerede in V 7b–9 auch auf Zukünftiges.

V 10–12: Der Appell, der offenbar nicht mehr Rede Jahwes sein soll (s. V 11), zielt auf die unmittelbar bevorstehende Zukunft der in V 1–3 Genannten. Wenn die Erwartungen an ihr Verhalten (Einsicht, Lernbereitschaft, Verehrung und Dienst Jahwes) sich nicht erfüllen, wird der in V 5 angekündigte Zorn

22 Das Psalmenmotiv des Völkeraufbruchs (46, 7; 48, 5 vgl. Mi 4, 11) kehrt später als Bild der Endzeit im apokalyptischen Schrifttum wieder (4. Esr 9, 3; äth. Hen 99, 4; 100, 2; Apk Bar 48, 32; Sib III 633ff.).

23 E. Zenger, „Wozu tosen die Völker...?“ Beobachtungen zur Entstehung und Theologie des 2. Psalms, in: E. Haag/F.-L. Hossfeld (Hrsg.), Freude an der Weisung des Herrn, F. S. Heinrich Groß, 2. Aufl. 1987, 508.

24 Florilegien im Psalter weist J. Becker, Wege der Psalmenexegese, 1977 (Kp. XI: „Frömmigkeitliche Psalmen- deutung“) nach.

25 Mehr Informationen diesbezüglich bieten die Aufsätze von Loretz, Diedrich, Deißler und Maiberger in: J. Schreiner (Hrsg.), Beiträge zur Psalmenforschung (Ps 2 und 22), 1988, 9–151.

sich „in Kürze“²⁶ verwirklichen. In diese nahe Zukunft sind aber auch die Hörer bzw. Leser des Verfassers mit eingeschlossen. „Der Psalmist wendet sich zwar formal an die Könige der Völker, aber dadurch will er seine Hörer auf das mögliche künftige Tun Jahwes hinweisen und Jahwes Macht über die Könige und Völker kundtun und so seine Zuhörer ermutigen.“²⁷

Die Zeitperspektive des Textes läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Den ständig sich im Aufruhr befindenden Völkern und Regierungen wird mit der Ankündigung eines bevorstehenden Redens Gottes und des Handelns durch seinen bevollmächtigten Gottessohn-König über Zion begegnet, auf das sich auch die Hörer bzw. Leser des Psalmes einstellen sollen.

Durch die abschließende (zeitlose) Seligpreisung (nicht als Anrede, sondern in der 3. Person) wird Ps 2 mit Ps 1 zu einer gedanklichen Einheit zusammengeschlossen. Der Glückwunsch gilt den Lesern der ersten beiden Psalmen und des ganzen Psalters. Sie sind glücklich zu preisen, wenn sie in Gottes Wort und Gemeinde zu Hause sind und ihr Leben auf die Herrschaft des kommenden Messias Königs einstellen.

2.2.2.2 Räume und Orte

V 1–3 benennen die Erde als Schauplatz der Völkerwirren.

V 4–6 ist es „der im Himmel Wohnende“, der redet und handelt. Wenn man die Präposition *’al* mit „über“ wiedergibt und nicht mit „auf“, dann wird aus dem Himmel die Einsetzung des Königs über den Herrschaftsbezirk Zions angekündigt.

V 7–9 enthalten keine Ortsangaben außer der Erde als Zielraum für die Herrschaft des Messias Königs. Es wird auch nicht gesagt, wo sich die Deklaration der „Bestimmung Jahwes“ abspielt. Nimmt man diesen Satz als Fragment einer Ansprache des Jerusalemer Königs bei seiner Thronbesteigung oder einem königlichen „Zionsfest“²⁸, dann gibt das der Text selber nicht her. Eher liegen erinnerte Motive aus Texten wie 1. Kön 1, 33ff.;

2. Kön 11 (besonders V 12.14) vgl. 2. Chr 23 vor, die assoziativ in die Himmel-Erde-Raumvorstellung von Ps 2 eingebaut werden.

V 10–12 geben als allgemeine Belehrung der Völkerwelt von V 1–3 keinen spezielleren Ort an als die „Erde“. Das „Jahwe dienen“ V 11, der „Weg“, der sich „verliert“ (vgl. Ps 1) und der „bald entbrennende Zorn“ V 12 lenken nun offenbar von dem weltweiten Geschehen auf die Situation der Gemeinde zurück, die der Psalm ansprechen will. Durch die Seligpreisung wird die Gemeinde dann direkt erreicht. Sie wird als Gemeinde „auf der Erde unter Gott“ glücklich gepriesen.

Die Zeit- und Raumbezüge des Textes weisen Ps 2 als eine Einheit aus, in der „prophetisches Wissen“ eines visionären Zeitdeuters zu Wort kommt, das alles, auf das Jerusalemer Königtum bezogenes Gedankengut auf weltweite politische Perspektiven ausdehnt.

2.2.3 Inhaltliche Schwerpunkte

In das Chaos der unruhigen Völker und Regierungen wird Jahwe in naher Zukunft durch seinen von ihm einzusetzenden Stellvertreter, den „König über Zion“, eingreifen. Während Jahwe selbst gelassen lachen, dann aber auch die Völker erregt in Bestürzung versetzen kann, geht er auf Erden einen neuen Weg. Seine Reaktion auf die Auflösung der Ordnung (V 3) ist nicht die definitive Ausrottung seiner Gegner, der „Erdenkönige“. Der fern im Himmel lachende und zürnende Gott wird noch einmal sein Wort ergehen lassen (V 5). Es besteht in der Einsetzung des „Gesalbten“ über den Zion, die Mitte der Welt, von der aus der Messias König nun seinerseits das Wort ergreifen wird. Dieses Wort bezeugt seine enge Verbundenheit mit Jahwe als „Gottessohn“²⁹, seine Bevollmächtigung und Beauftragung zum Herrn über die Völker der Erde mit Bildern aus der einst in Jerusalem so konkreten und aus dem Ausland bekannten Welt der Hofzeremonien, aber auch unter Rückgriff auf die Einrichtung der Priester- und Prophetenbefragung (*ša’al* V 8).

26 *kim’at* ist im Textzusammenhang temporal, nicht modal („leicht“) gemeint.

27 F. Diedrich, Psalm 2 – Überlegungen zur Endgestalt des Psalmes, in: J. Schreiner (Hrsg.) aaO. 38.

28 H. J. Kraus, Psalmen I, BKAT XV, 1, 5. Aufl. 1978, 146.

29 Nur der König darf Jahwe als „mein Vater“ anreden (Ps 89, 27), sonst gibt es diese Anrede Gottes im Psalter nicht und im übrigen AT nur als kollektive Anrede durch das Volk (Jes 63, 16; 64, 7; Jer 3, 14.19).

Jahwe greift nicht mehr wie einst im Heiligen Krieg direkt durch seine die Feinde verwirrenden Maßnahmen ein, das Wortmaterial aus den längst vergangenen Jahwekriegszeiten (V 5) dient zur Verdeutlichung seines Eingreifens durch den Gottessohn-König, „damit (Jahwe) nicht zürnt“ (V 12). Es ist wie in Ps 1: Der sich in der Feuersglut des Zornes Gottes verlierende Weg ist eigentlich ein Un-Weg. Ein begehbarer Weg angesichts der Herrschaft des kommenden Königs ist nur der, Vernunft anzunehmen und sich vom Wort Gottes und seines Gesalbten belehren zu lassen.

Ps 2 ist nicht eine Beschreibung vergangener Zustände einer bedauerlicherweise untergegangenen monarchischen Gesellschaftsordnung, sondern die prophetische Schau des endgültigen Eingreifens Gottes durch seinen messianischen König in die unhaltbaren Zustände dieser Welt. Nicht Vermittlung von historischem und religiösem Sachwissen ist das Ziel dieses Psalms, sondern die Ankündigung des bevorstehenden Handelns Gottes durch seinen Gesalbten. Diese Ankündigung wiederum ist das Argument für den Appell an die Leser des Psalms, ja, durch den Vorwortcharakter, des ganzen Psalters, Gott in der Haltung des Vertrauens zu ehren und zu dienen. Die Zukunftsschilderung von Ps 2 ist also kein Selbstzweck, sie geschieht nicht zur Befriedigung eschatologischer Neugier oder gar von Rachegefühlen der Gemeinde gegen die „Völker... Erdenkönige... und Würdenträger“ (V 1f.). Sie wartet nicht auf die „Endkatastrophe“, sondern wirbt für einen Weg der Einsicht und Lernfähigkeit bei den Großen der Welt. Ein solcher friedlicher Weg allein ist der Ausweg, der die Völker aus ihren Sackgassen herausführt. Er ist jedoch nicht zu finden, ohne daß da Menschen sind, die Gottes „Königsherrschaft“, vermittelt durch seinen „Sohn“, anerkennen. Einsicht und Lernfähigkeit werden heilvoll erst durch den „vernünftigen Gottesdienst“ (Röm 12, 1) „zur Ehre Gottes, des Vaters“ (Phil 2, 10f.). Diese Zukunft kann jetzt schon beginnen, und zwar trotz der chaotischen Weltzustände, die den bedrohlichen Zorn Gottes hervorrufen; denn das Heil beginnt damit, „sich bei ihm zu bergen“ (V 12).

2.2.4 Ps 2 im Judentum und Neuen Testament

Die messianische Auslegung des zweiten Psalms finden wir schon im Judentum des ersten Jahrhunderts v. Chr., und zwar in den von pharisäischen Kreisen verfaßten, ursprünglich hebräisch geschriebenen, aber nur in Griechisch und Syrisch erhaltenen „Psalmen Salomos“ (17, 21, 23b, 24a zitieren Ps 2 im messianischen Sinn). Der Midrasch Tehillim hat vor allem zu drei Stellen des zweiten Psalms messianische Auslegungen gesammelt: zu dem „Gesalbten“ V 2, dem „heute habe ich dich gezeugt“ V 7, das auf die seltene Vorstellung vom leidenden Messias bezogen wurde, und bei dem „Fordere von mir“ V 8³⁰. Interessanterweise ist in der rabbinischen Literatur für das „mein König“ V 6 und das „mein Sohn“ V 7 kein Beleg einer messianischen Deutung zu finden, wie das übrigens auch für 2. Sam 7, 14 gilt. Der Gedanke an eine Gottessohnschaft des Messias wird abgewehrt: „Gott sagt nicht: ‚Ich habe einen Sohn‘, sondern ‚Du bist wie ein Sohn für mich‘, so wie der Herr dem Knecht... sagt: ‚Du bist mir lieb wie ein Sohn‘“ (MidrTeh zu Ps 2, 9). Damit wurde der Trennungsstrich zum Gottessohntitel Jesu gezogen.

Wurde Ps 2 im frühen Judentum unter Vermeidung des Gottessohntitels noch messianisch ausgelegt, so lehnte das die mittelalterliche Synagoge ab (Raschi 11. Jh.), um die christliche Interpretation abzuwehren. Der Psalm wurde auf David oder einen anderen historischen König Israels gedeutet. Bei Rabbi David Kimchi (1160 – 1235) finden sich sogar antichristliche Exkurse zur Bekämpfung der christologischen Auslegung.

Im NT gehört Ps 2 zu den meistzitierten Psalmen: Ohne das „mein Sohn“ bei der Taufe Jesu und in Heb 7, 28 wird zwölf Mal auf ihn zurückgegriffen, davon allein acht Mal in der Offb. Der prophetisch-eschatologische Charakter des Psalms wurde von der jungen Kirche in voller Kontinuität aufgenommen, sie ist darin die legitime Testamentsvollstreckerin der nachexilischen Jahwegemeinde und ihrer Intention, die Psalmen zu lesen. Freilich markiert die christologische Deutung, die oberster Grundsatz

30 Näheres bei P. Maiberger, Das Verständnis von Psalm 2 in der Septuaginta, im Targum, in Qumran, im frühen Judentum und im Neuen Testament, in: J. Schreiner (s. A. 25) 105ff.

der ersten christlichen Hermeneutik des AT war, auch die Trennung vom Weg der jüdischen Exegese. Der Anfang des Hebräerbriefes ist für diese frühchristliche Psalmendeutung ein eindrucksvolles Beispiel. Apg 4, 25–28 bezieht die christologische Aussage auf die aktuelle politische Lage und die Verfolgungssituation der Gemeinde, während sie in der Offb endzeitlich ausgerichtet ist.

Die alles überragende Bedeutung aber erhielt Ps 2 in der Christenheit dadurch, daß er eine erstrangige Quelle für die Hoheitstitel Jesu, „Sohn Gottes“ und „Messias (Christus)“ wurde. Die christologische Deutung hat einen wichtigen hermeneutischen Schlüssel für die Psalmendeutung geliefert.

Die weisheitliche Mahnung der letzten drei Verse, die das NT nicht aufgreift, läßt jedoch eine weitere Auslegungskomponente zu, nämlich die der ethischen Mahnung, in die der ganze Psalm mündet. Hier läge dann der spezielle alttestamentliche Beitrag zur christlichen Botschaft von Ps 2.

3. Schluß

Wir kommen zum Ausgangspunkt unserer Überlegungen zurück. Ps 1 und 2 eröffnen den Psalter, indem sie ihn nicht nur als Gebet- und Liederbuch Israels verstehen lehren, sondern als schriftgewordenes Reden Gottes und Botschaft von seinem Messias. Der christliche „Bibelarbeiter“ findet im „Forschen in der Schrift“ des Psalters zu einem glückenden Leben und stößt auf die Botschaft vom Christus, dem er als dem gekreuzigten, auferweckten und wiederkommenen Jesus begegnet ist.

Wenn uns im Psalter die verheißende und gebietende Stimme Gottes auf diese Weise entgegentönt, dann läßt schon das „Vorwort“ erkennen, wie „vielfältig und auf vielerlei Weise“ (Heb 1, 1) das geschieht. Da bedenkt Ps 1 mehr den Lebensweg des einzelnen und Ps 2 den Weg der Völker. Da ist Ps 1 das „ethische“ und Ps 2 das „prophetische“ Vorwort des Psalters.³¹ Entscheidend ist, daß der individuelle Lebensweg und der Geschichts-

weg der Völker im Lichte des Christus und seines Wortes gesehen werden.

Christian Wolf, D. D.
Gazertstraße 11
W-2100 Hamburg 90

„Danach ist das Alte Testament nicht ein in sich selbst ruhendes und aus sich selbst auszulegendes Buch. Es gleicht nicht einem Mann, der zurückgelehnt im Sessel ruht, sondern eher dem, der gespannt wartend mit vorgestrecktem Hals dasteht. Es ist ein wartendes Buch, interessiert am Fortschreiten der Dinge auf ein neues Gotteshandeln zu. So lauschte es sehnsüchtig in die Jahrhunderte hinein und schaute aus auf die messianische Vollendungszeit. Als aber der Messias Jesus erschien, wurde es lebhaft, lichtvoll, machtvoll und erwachte zu seinem eigentlichen Dienst, war doch dieser Jesus schon immer sein verborgenes Thema gewesen.“

Adolf Pohl in: Staunen, daß Gott redet, Oncken Verlag Wuppertal und Kassel.

31 F. Delitzsch, Die Psalmen, 3. Aufl. 1873, 62.

Der Mensch und sein Bruder – die Geschichte von Kain

Eine Bibelarbeit zu Gen 4, 1-16¹

Die Geschichte von Kain ist Teil des Abschnittes Gen 1 – 11, der biblischen Urgeschichte. Der theologische Begriff „Urgeschichte“ bringt zum Ausdruck, daß es sich hier um Dinge handelt, die jenseits der faßbaren Geschichte und damit jenseits der menschlichen Erfahrung liegen. Es wird nicht etwas erzählt, woran sich selbstverständlich jeder gut erinnern kann; sondern es wird Ursächliches erzählt von Gott und von der Welt und vom Menschen. Es wird nebeneinander berichtet, was ineinander gehört; es wird in Erzählform dargestellt, was wesentlich ist und allgemein gilt, was Voraussetzung aller Geschichte ist. So ist der Mensch, könnte die Überschrift lauten.

Dabei erzählen Gen 1 und 2 in doppelter Weise von der Schöpfung. Während in Gen 1, 1 – 2, 4a die Welterschöpfung im Vordergrund steht und nur allgemein vom Menschen die Rede ist, der „männlich und weiblich“ (Gen 1, 27) erschaffen wird, steht in Gen 2 der Mensch im Mittelpunkt, dem die Erde und alles auf ihr als Lebensraum dazugegeben wird.

Gen 3 und 4 erzählen dann von der doppelten Schuld des Menschen, der sich seinem Gott und Schöpfer gegenüber verfehlt und der an seinem Bruder schuldig wird. Schuld hat immer diese beiden Aspekte², die hier in zwei nebeneinanderstehenden Erzählungen

entfaltet werden. Daß in der christlichen Auslegungsgeschichte der ersten Kapitel der Bibel dieser Zusammenhang zerschnitten worden ist und in der Regel Gen 1 - 3 als gesondertes Lehrgut unter der Überschrift „Schöpfung und Fall“ verhandelt wurde, gehört zu den folgenschwersten Eingriffen in diesen Bibeltext. Wir wenden uns jetzt dem „sozialen Sündenfall“ zu, wie die Geschichte von Kain auch genannt wird.

1. Der Text

1 Und der Mensch³ erkannte Eva, seine Frau, und sie wurde schwanger und gebar den Kain⁴. Da sprach sie: Einen Mann habe ich geschaffen mit JHWH.

2 Und sie fuhr fort zu gebären⁵ seinen Bruder, den Abel⁶. Abel wurde Kleinviehhirte, und Kain wurde Ackerbauer.

3 Und es geschah nach geraumer Zeit, da brachte Kain von den Früchten des Ackerbodens JHWH eine (Opfer)Gabe⁷ dar.

4 Und auch Abel brachte dar von den Erstgebornen seiner Herde, und zwar von ihrem Fett.⁸ Und JHWH sah Abel und seine Gabe an,

5 aber Kain und seine Gabe sah er nicht an. Da entbrannte es dem Kain sehr⁹ und sein Gesicht fiel herunter¹⁰.

6 Da sprach JHWH zu Kain: Warum überkommst es dich und warum ist dein Gesicht gesenkt?

7 Ist es nicht so: Wenn du recht¹¹ handelst, (kannst du) aufblicken; wenn du aber nicht recht handelst – vor der Tür lagert die Sünde, und nach dir ist ihr Verlangen, du aber, du beherrsche sie!

1 Der vorliegende Text ist aus Vorträgen entstanden, die am 21.10.90 in Trossingen und am 19.02.91 in Osnabrück bei Gemeindeabenden gehalten worden sind.

2 Vgl. Lk 15, 21: „Vater, ich habe gesündigt gegen den Himmel und vor dir.“

3 Hebr.: adam.

4 Kain ist abgeleitet von qnh = formen, bilden, gestalten, erwerben, vgl. Gen 14, 19.22; Ex 15, 16; Ps 139, 13; Gen 4, 22 (Metallbildner).

5 So KBL³; es handelt sich also wahrscheinlich um eine Zwillinggeburt.

6 Abel bedeutet Hauch, Nichtigkeit; vgl. Ps 39, 6; 144, 4; Hiob 7, 19

7 mincha ist hier nicht kultisches Speisopfer (Lev 2), sondern allgemein Gabe, Geschenk; so z. B. Gen 43, 11.

8 Vgl. Lev 3, 3f.9f.14f., bes. 16b.

9 Oder: Da wurde es dem Kain sehr heiß...

10 Das Erheben des Gesichtes bedeutet freundliche Zuneigung (Num 6, 26); das Senken des Angesichts das Gegenteil (Jer 3, 12).

11 Im Sinne von gut.

**8 Da redete Kain mit Abel, seinem Bruder.¹²
Und es geschah, als sie auf dem Feld waren,
da erhob sich Kain gegen seinen Bruder
Abel und tötete ihn.**

**9 Da sprach JHWH zu Kain: Wo ist Abel,
dein Bruder? Der sagte: Das weiß ich nicht.
Bin ich (etwa) der Hüter meines Bruders?**

**10 Und er sprach: Was hast du getan? Die
Stimme des Blutes¹³ deines Bruders
schreit¹⁴ zu mir vom Ackerboden.**

**11 Aber jetzt: Verflucht bist du vom Ackerbo-
den fort, der seinen Rachen geöffnet hat, um
das Blut deines Bruders von deiner Hand zu
empfangen.**

**12 Wenn du den Ackerboden bearbeitest, wird
er nicht fortfahren, dir seine Kraft zu geben.
Rastlos und ruhelos¹⁵ wirst du sein auf Er-
den.**

**13 Da sprach Kain zu JHWH: Zu groß ist
meine Schuld und Strafe¹⁶, um getragen zu
werden.**

**14 Siehe, vertrieben hast du mich heute weg
vom Angesicht des Ackerbodens und vor
deinem Angesicht muß ich mich verstecken.
Rastlos und ruhelos muß ich sein auf Erden,
und jeder, der mich findet, wird mich tö-
ten.**

**15 Da sprach JHWH: So nicht! Jeder, der
Kain tötet – siebenfach wird das gerächt!
Und JHWH machte dem Kain ein Zeichen,
damit ihn nicht jeder erschlägt, der ihn fin-
det.**

**16 Und Kain ging fort vom Angesicht JHWHs
und ließ sich nieder im Lande Nod¹⁷ gegen-
über von Eden.**

2. Die Exposition

In den meisten Bibelausgaben stehen beide Namen, Kain und Abel, in der zusätzlich eingefügten Überschrift des Textes. Streng genommen erzählt die Geschichte aber nur von Kain. Abel ist Statist, Randfigur, Kulisse. Er sagt nichts, er tut nichts. Abel ist kein wirklicher Name, Abel ist ein Nichts; Abel ist nur Hauch. Es geht um Kain in dieser Erzählung, um den Mann, den Eva in Zusammenarbeit mit JHWH gebildet hat. Der Mensch und seine Frau sind beteiligt am Schöpferhandeln Gottes. Eva sagt: „Ich habe einen Mann gemacht mit JHWH.“ Dieser gemachte Mann steht nun im Mittelpunkt des Interesses. Was wird aus ihm werden, nachdem er geworden ist? Was wird er tun und lassen? Was der gemachte Mann macht, ist das Thema der Erzählung.

Daß es dabei vor allem um sein Verhältnis zu seinem Bruder geht, wird durch das Zwilingsverhältnis besonders stark unterstrichen. Wie wird Kain mit seinem eigenen Fleisch und Blut umgehen; wie wird er das Verhältnis zu dem gestalten, der mit ihm und neben ihm im Mutterleib geworden ist? Daraus ergibt sich der dramatische Höhepunkt.

Das Verhältnis der beiden Brüder wird zunächst sozial-ökonomisch beschrieben: Abel wurde Kleinviehhirte, Kain wurde Ackerbauer. Damit ist die Basis benannt, auf der alles zwischenmenschliche Handeln stattfindet: Der Mensch ist ein soziales Wesen. Der Mensch ist von vorn herein Mit-Mensch, „denn es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei“. Nicht nur Mann und Frau, sondern auch Bruder und Bruder gehören zusammen. Doch mit dem Brudersein ist das Verschiedensein gegeben, das notwendigerweise Rivalität bedeutet. Rivalität zwischen Brüdern ist nichts Abartiges, das ist keine Verzerrung des Bruderverhältnisses. Natürlich kann es das auch zwischen Mann und Frau oder zwi-

12 Zahlreichen Handschriften wie auch die alten Übersetzungen fügen ein: „Laß uns aufs Feld gehen!“ vgl. BHS.

13 Blut hier im Plural; das gewaltsam vergossene fremde Blut, das in Blutlachen, Blutspritzer verteilt ist, steht stets im Plural; der Singular wird benutzt, wenn es sich um das dem Menschen eigne, in einem geschlossenen Kreislauf befindliche Blut handelt. vgl. ThWAT II 248ff.

14 Genauer: ist schreiend. Die Partizipialkonstruktion betont die Dauer des Vorgangs.

15 Hebr.: na wanad – Wortspiel mit Nod in V.16.

16 Das hebr. awon bezeichnet ein Geschehen, das Schuld und Strafe, das Vergehen und seine Folgen umfaßt.

17 Land der Unruhe – s.A.15.

schen Eltern und Kindern geben. Normalerweise aber erwachsen Rivalität und Konkurrenz aus dem Nebeneinander von Gleichberechtigten.

Durch die Arbeitsteilung wird die Rivalität noch verstärkt. Denn immer wieder in der Menschheitsgeschichte entsteht der Eindruck, daß man in bestimmten Berufen sein Geld leichter verdienen könne, sich nicht so schinden müsse, wie unsereiner da muß. Der Neid liegt in der Sache der Arbeitsteilung selbst. Die Arbeit des Hirten ist aus der Sicht des Ackerbauers gemütlich und erholungsam und von Mißernten relativ unabhängig. Während Kain sich im Schweiß seines Angesichts auf dem Felde schindet, sitzt Abel flötespielend bei der friedlich grasenden Herde. Was für ein Leben der führt! Zur harten Feldarbeit taugt der nicht, der Taugenichts. Abel leistet nichts in Kains Augen. Und wer nichts leistet, ist Nichts. Daß er dennoch etwas hat, wovon er eine Opfergabe darbringen kann! Seine Herden sind fruchtbar. Wie von selbst werden sie größer und größer...

Selbstverständlich opfert auch Kain vom Ertrag seiner Arbeit einen Teil. Daß man alles für sich behält, ist für den Menschen der alten Kulturstufen undenkbar. Alles, was ich habe, das ist Gottes Gabe. Und deshalb gehört Gott davon ein Anteil. Opfer ist ein allgemein bekannter, normaler Vorgang, nicht nur in der JHWH-Religion.¹⁸

„Und JHWH sah Abel und seine Gabe an, aber Kain und seine Gabe sah er nicht an.“ (V 4.5) Da haben wir's! Gott ist schuld an dem Streit zwischen den Brüdern, der mit Totschlag endet. Hätte Gott sich richtig verhalten; hätte Gott auch dem Kain die notwendige Anerkennung nicht verwehrt, dann wäre alles gut gegangen! Warum nur hat Gott...?

Wer so fragt, erwartet vom Text eine Antwort, die er nicht geben kann und will. Gen 4 ist keine Göttergeschichte. Die Kainserzählung spielt ganz auf der Erde. Und diese Aussage über die Annahme des Opfers ist zunächst von Kain aus, aus der Sicht des Betroffenen, zu betrachten. Kain empfindet es so, daß Gott sein Opfer im Gegensatz zu Abels Opfer nicht ansieht. Das sagt der Text.

Es wird eine Aussage über Kain gemacht mit diesem Satz. Kain ist zu der Überzeugung gekommen: Gott sieht Abel und seine Opfergabe an; und mich und meine Opfergabe sieht er nicht an. Ergebnis: „Da entbrannte es dem Kain sehr und sein Gesicht fiel herunter.“

Die Bildhaftigkeit der hebräischen Sprache ist unübertroffen. Man kann es richtig sehen, was da vor sich geht; was da in Kain, in seinem Herzen passiert. Es überkommt ihn; er kann nichts dagegen tun. Es wird ihm ganz heiß, der Puls schlägt ihm bis zum Hals, er schnappt ein, und gleich rastet er aus – wir haben unsere eigene Bildersprache entwickelt für diesen uns allen bekannten Vorgang. Das, was hier ausgesagt wird, macht Kain nicht. Das widerfährt ihm. Was er jetzt macht, nachdem ihm das widerfahren ist, nachdem sein Gesicht herunter ist – was der gemachte Mann jetzt macht, das ist die Frage.

Erst hier ist die Exposition der Erzählung abgeschlossen; erst jetzt beginnt die eigentliche Handlung, die sich nun in vier Schritten vollzieht: 1. Gott redet mit Kain (V 6-7); 2. Kain redet mit Abel und tötet ihn (V 8); 3. Gott stellt Kain zur Rede (V 9-12) und 4. Kains Einspruch und Gottes Erbarmen (V13-16).

Daß Kain sich als Benachteiligter erlebt, gehört also zu den Voraussetzungen der Erzählung. Kains Geschichte ist die Geschichte des Menschen, der erlebt, daß andere bevorzugt werden, und er zu kurz kommt. Sogar in der engsten Gemeinschaft von (Zwillings-)Brüdern ist das so, daß der eine sich bevorzugt fühlt und der andere benachteiligt. Obwohl beide gleich sind und gleiche Voraussetzungen hatten, empfinden sie die Behandlung verschieden. Es ist menschenunmöglich, zwei Brüder wirklich gerecht zu behandeln, weil auch Brüder verschieden sind und nicht über einen Kamm geschert werden können, wenn man dem einzelnen gerecht werden will. Aber wie geht das? Wer setzt die Maßstäbe? Nicht einmal das, was der gerechte Gott tut, erscheint dem Menschen gerecht. Indem Gott als Urheber be-

18 Nebenbei bemerkt steht die in manchen Kreisen verarbeitete Rede, ein „Opfer“ müsse weh tun, sonst handle es sich nur um eine „Kollekte“, nicht auf biblischem Boden. Das Opfer ist ein Freudenfest, eine festliche Mahlzeit, bei der auch Wein genossen wurde. Die Größe des Opfertieres richtet sich nach dem jeweiligen Geldbeutel: Reiche opfern ein Rind, der normale Bauer ein Lamm und die armen Leute zwei Tauben.

nannt wird, soll deutlich werden, daß es keine letzte Erklärung dafür gibt, warum der eine bevorzugt und der andere benachteiligt ist. Dem Bevorzugten allerdings werden seine Privilegien in der Regel weniger eindrücklich deutlich¹⁹, den Benachteiligten aber überkommt es. Wie wird er damit fertig werden? Kann er überhaupt allein damit fertig werden? Was wird der Benachteiligte tun?

3. Das Drama

Der erste Akt der eigentlichen Erzählung berichtet nun wiederum von etwas, was dem Kain widerfährt: „Da sprach JHWH zu Kain: Warum überkommt es dich und warum ist dein Gesicht gesenkt?“ (V6) Was ist los mit dir, Kain?

„Das fragst du noch? Du willst wissen, was mit mir los ist? Das müßtest du doch eigentlich selber am besten wissen! Ich habe gerackert und mich geschunden auf dem Acker, mit Dornen und Disteln und Dürre hatte ich zu kämpfen und habe trotzdem etwas geerntet. Und nun, da ich dir ein Opfer darbringe, verschmäht du es. Aber Abels Opfer siehst du mit Wohlwollen an. Du bist ungerecht, Gott! Wieso immer Abel? Wieso wird der immer bevorzugt? Ich halt das nicht mehr aus, irgendwann fahre ich aus der Haut...!“ – Was wäre geschehen, wenn Kain so gebetet hätte? Wenn er seinen Zorn, seine Wut, seinen Frust Gott entgegengeschleudert hätte?

Was ist, wenn heute jemand so betet; vielleicht sogar im Gottesdienst so betet? *Darf* man überhaupt so beten? Und: Warum betet Kain *nicht* so, warum redet Kain nicht mit Gott, der ihn angeredet hat? Warum redet Kain stattdessen mit seinem Bruder Abel und macht ihn fix und fertig?

Gott hat gesehen, wie es Kain überkommen ist, und sofort greift er ein. Der hebräische Text im V 7 ist schwierig zu übersetzen; ich formuliere einmal ganz mit eigenen Worten: „Kain, es gibt Situationen im Leben, da steht alles auf Messers Schneide. Obwohl man weiß, daß man normalerweise dem andern in die Augen schauen kann, wenn man Gutes im Sinn hat. Aber jetzt geht das nicht, jetzt kannst du nur nach unten schau-

en. Weil es so in dir kocht, daß du explodieren könntest. Da ist es, als ob ein Tier nach dir greift, und du meinst, keine Chance zu haben. Aber doch, Kain, du kannst dieses Tier beherrschen! Du bist ein Mann, Kain! Du kannst der Lage Herr werden. He, Kain...“

Vom Neid gepackt, vom Zorn überwältigt, vor Wut entbrannt – das gehört zum Menschsein. So sind wir; so hat uns Gott gemacht. Gefühle gehören zu unserem Wesen; nicht nur die zarten und feinen Gefühle, auch die starken und schwer zu beschreibenden. Zorn an sich ist noch keine Sünde,²⁰ allerdings kann er schnell zur Sünde werden. Sich benachteiligt fühlen ist keine Schuld, aber es kann Schuld daraus werden. Mord und Totschlag wird daraus, wenn es keinen anderen Weg gibt, damit fertig zu werden. Diesen anderen Weg bietet Gott dem Kain an. Es ist der Weg des Gebetes, der Weg des Protestgebetes, der Weg der Klage, der hundertfach im Alten Testament gegangen worden ist. Die Psalmen sind beredter Beleg dafür.

Die Geschichte von Kain aber erzählt, was geschieht, wenn dieser Weg nicht gegangen wird. Die Geschichte von Kain ist unsere Geschichte, die Geschichte der Menschheit, die sich – Gott sei's geklagt – tausendfach wiederholt hat.

Warum nur halten wir uns nicht an Gott, sondern an den, der gerade in unserer Reichweite, aber vollkommen unschuldig ist?

„Da redete Kain mit Abel, seinem Bruder. Und es geschah, als sie auf dem Feld waren, da erhob sich Kain gegen seinen Bruder Abel und tötete ihn.“ (V 8) Der Erzähler erweckt den Eindruck, dieser Mord sei genauso über Kain gekommen, wie Neid und Zorn über ihn kamen: „Und es geschah...“ – Ist halt passiert, nichts mehr zu ändern. Ich kann nichts dafür!

Der Vorgang der Tötung wird nicht erzählt; wir erfahren auch nichts von einem Streit zwischen Kain und Abel. Die Aufforderung „Laß uns aufs Feld gehen“ ist nicht durchgängig überliefert. Und die Szene auf dem Feld wird wohl bewußt nicht erzählt. Nur das Ergebnis wird mitgeteilt. Dieser zweite Akt ist im Grunde nur Anhang zum

¹⁹ Die Frage, ob Abel sich als Bevorzugter erlebt und wie er damit umgeht, wird von der Erzählung nicht behandelt.

²⁰ Vgl. Eph 4, 26: „Wenn ihr zürnt, so sündigt nicht.“

ersten. Er kann und soll nicht gespielt werden, denn es geht um die Folgen der Tat, nicht so sehr um die Tat selbst. Ob und wie man mit einer solchen Tat leben kann, das wird verhandelt.

Der dritte Akt beginnt wie der erste: „Da sprach JHWH zu Kain.“ Wieder meldet sich Gott zu Wort und wieder mit einer Frage. Diesmal betrifft sie nicht Kain selbst, sondern seinen Bruder. „Wo ist Abel, dein Bruder?“ Nachdem die Frage nach ihm selbst, die Frage von Gott, wie es ihm, Kain, dem Benachteiligten gehe, nichts hat bewirken können, fragt Gott nun nach dem, demgegenüber Kain sich beachteiligt fühlt. „Was ist mit dem, der ein Nichts für dich ist? Wie geht es ihm? Was sind seine Lebensumstände? Wie fühlt er sich? Was weißt du über ihn?“ Das Fragewort „wo“ darf nicht rein lokal verstanden werden.

Diesmal antwortet Kain auf die Frage JHWHs; aber er antwortet mit einer direkten Lüge: „Ich weiß es nicht.“ Und er fügt, taktisch clever, eine Gegenfrage an: „Habe ich irgendetwas zu schaffen mit meinem (Zwillings)Bruder? Braucht der Hüter etwa einen Hüter?“ Welch bissige Ironie!

Die Lüge hat ihren Sitz im Leben beim Mordfall. Das Verdecken des Tatbestandes gehört zu jedem Mord. Wo immer ein Mord geschieht, ist der Täter bemüht, seine Tat zu vertuschen.

Der Erzähler der Kaingeschichte, der an den grundlegenden Phänomenen des Menschseins interessiert ist, zeigt damit die Veränderung auf, die mit einem Menschen passiert, der einen Mord begangen hat. Er wird ein anderer, ob er will oder nicht. Der Mord ist nicht zu Ende damit, daß er zugeschlagen hat. Der Täter bleibt hängen an der Tat in dem Bemühen, sie durch Lügen zu verdecken. Und von Stund an ist er ein Gehetzter; einer, der ständig vor den anderen und vor Gott weglassen muß. Das Lügen gehört nun zu seiner Existenz.

Doch Gott antwortet auf seine ungeheuerliche Lüge, indem er ihn bei seiner Verantwortung behaftet: „Was hast du getan? Die Stimme der Blutlachen²¹ deines Bruders schreit zu mir vom Ackerboden.“ (V 10) Verschüttetes Blut schreit immer. Den perfekten Mord gibt es nicht. Töten und dann davon-

rennen, das ist nicht möglich. Die Wildwest-Philosophie ist nicht nur unmenschlich, sondern auch menschenunmöglich. Vergossenes Blut verjährt nicht. Es schreit zum Himmel und fordert Antwort, Antwort von Gott, der dieses Schreien hört, und Antwort vom Täter. „Wer Menschenblut vergießt, von Menschen soll sein Blut vergossen werden. Denn nach Gottes Bild ist der Mensch gemacht.“ (Gen 9, 6f.) Im Blut ist das Leben, und das Leben ist aus Gott. Deshalb wird Gott es zurückfordern aus der Hand eines jeden.

Wir könnten nun entgegnen, daß uns das so nicht betrifft, da wir noch nie einen Menschen getötet haben. Wir sind doch nicht Kain, auch wenn uns mal der Geduldssaden reißt. Aber umbringen, einen anderen Menschen umbringen, nein, dazu sind wir nicht in der Lage.

Und die Tausenden, die täglich sterben an Unterernährung und Hunger – nein, daran sind wir nicht schuld. Wir lehnen jede Verantwortung ab.

Genauso redet Kain. Er lehnt die Verantwortung ab. Die Verhältnisse sind schuld, daß Abels Blut in die Erde geflossen ist. Und an den Verhältnissen kann nur Gott schuld sein. Er, Kain, hat damit nichts zu tun.

Doch Gott behaftet ihn bei seiner Tat. Der Mensch ist als verantwortliches Wesen geschaffen. Kain muß die Folgen tragen und wird sie lebenslang nicht mehr los werden: „Aber jetzt: Verflucht bist du vom Ackerboden fort, der seinen Rachen geöffnet hat, um das Blut deines Bruders von deiner Hand zu empfangen. Wenn du den Ackerboden bearbeitest, wird er nicht fortfahren, dir seine Kraft zu geben. Rastlos und ruhelos wirst du sein auf Erden.“

Dieser Fluch ist kein zusätzlicher Tritt, sondern das Feststellen des Tatbestandes: Das vergossene Blut hat den Ackerboden verseucht, der nun den Segen zurückhalten wird. Die Tat hat dem Kain endgültig die innere Ruhe genommen; der Schalom ist dahin. Der Zorn über die erfahrene Benachteiligung hätte wieder verrauchen können. Das, was jetzt geschehen ist, ist irreparabel. Wie ein Fluch lastet es auf ihm. Für immer.

Kain weiß das. Jetzt erst, zu spät, wendet er sich an Gott mit der Klage des zum Leben verurteilten Mörders. Und Gott hört ihn;

21 s.A.13.

auch der Mörder bleibt in Hörweite des Schöpfers. Es wäre zu erwarten, daß Gott den Mörder seines Bruders vernichtet; dann wäre des Gerechtigkeit Genüge getan. Doch Gott tut das nicht. Gott hört Kain und erhört ihn.

Über das Zeichen, das Gott dem Kain macht, ist viel spekuliert worden; wir müssen aushalten, daß wir nicht wissen, was es ist. Entscheidend ist auch gar nicht, was für ein Zeichen das ist; daß Gott ihm dieses Zeichen, offensichtlich ein Schutzzeichen, macht, das ist die Spitze der Aussage. Der Schuldiggewordene wird von Gott in Schutz genommen. Es gibt so etwas wie Menschenwürde und Menschenrechte auch für Mörder. Gott übt keine Blutrache. Aber Gott tut auch nicht so, als ob nichts geschehen sei. Aus der Gottesnähe muß er fort, der Brudermörder. Rastlos und ruhelos wird er sein Dasein fristen. Mit seiner Tat hat er sich außerhalb der menschlichen Gesellschaft gestellt; nun muß er in verschuldeter Absonderung leben. Im „Land der Unruhe“ läßt er sich nieder. Das liegt gegenüber von Eden; d. h. das ist der Gegensatz vom Paradies.

4. Was ist der Mensch?

Vom Neid gepackt, vom Zorn überwältigt, vor Wut entbrannt – das ist der Mensch. Unstet und flüchtig, voller Unruhe und Umhergetriebensein – das ist der Mensch. Kain, der gemachte Mann, hat es selbst verschuldet, daß es so ist, wie es ist.

Der Mensch ist nicht nur Adam und Eva, der Mensch ist auch Kain (und Abel). Der Mensch ist nicht nur Mann und Frau, sondern auch Bruder und Bruder, benachteiligt und bevorzugt. Es gibt kein Brudersein ohne Rivalität. Und es gibt keine Arbeitsteilung ohne Konkurrenz. Und in ihr liegt der Keim, der zur Vernichtung des Konkurrenten führt.

Kain – das sind wir, wir Menschen. Wir, die wir mit Hilfe Gottes geworden sind. Gott hat uns so gemacht, als Menschenbrüder hat er uns geschaffen. Kain – das ist nicht der Bösewicht von Anfang an; Kain ist nicht der geborene Mörder. Sein Frevel ist sein Entschluß zur Beseitigung des Bruders, der aus dem Wunsch geboren ist, es wäre besser, wenn es den anderen gar nicht gäbe. Dann wäre doch alles sehr viel einfacher, oder? Der

Kainwunsch liegt uns viel näher, auch wenn die Kainstat uns fern zu liegen scheint. Den andern auf dem Feld erschlagen, das wollen wir nicht.

Doch wieviele Menschen bleiben auf dem Feld der wirtschaftlichen Auseinandersetzung auf der Strecke? Wieviele haben auf dem Feld des Arbeitsmarktes keine Chance? Und neuerdings sterben sie auch wieder auf dem Schlachtfeld. Tausende von Abels fallen unserm Zorn zum Opfer. Irakische Abels und kurdische Abels, kroatische und serbische. Und ihr Blut schreit zum Himmel.

Dabei hatte Gott uns angesprochen, unüberhörbar angesprochen, in dem, der „das Wort Gottes“ heißt. Doch wir haben Gottes Stimme ignoriert. Wir haben auf die menschliche Vernunft gesetzt. Die müßte doch siegen. Und nun sind wir Gezeichnete, von Streß und Hast Gezeichnete. „Wo ist Abel, dein Bruder?“

Die Geschichte vom Menschen und seinem Bruder ist noch nicht zu Ende. Und sie könnte ein weiteres dunkles Kapitel bekommen, wenn all die Millionen Benachteiligten im Osten und Süden von Neid gepackt und vom Zorn überwältigt wutentbrannt zur Kainstat schreiten an ihren Brüdern im Westen, die immer die Bevorzugten waren.

Dr. Stefan Stiegler
Achtern Diek 81
W-2071 Hoisdorf

„Diesen Menschen also, die ihrem Schöpfer davonlaufen, ohne sich noch nach ihm umzusehen und nach ihm zu fragen, geht der treue Gott immer wieder nach, holt sie ein, stellt sie vor sich hin und redet ihnen ins Gesicht, viele Male und in mancherlei Weise, von alters her und in diesen letzten Tagen“ (Hebr 1, 1–2). Stauen über nie zu begreifende Liebe!“

Adolf Pohl in: *Stauen, daß Gott redet*, Oncken Verlag Wuppertal und Kassel.

Das Wirkungsprinzip der neutestamentlichen Gemeinde aus der Sicht ihrer Personalstruktur nach Epheser 4,11-16

Bibelarbeit zur
Bundeskonferenz in
Berlin-Matternstraße
am 2. Juni 1984

Erste Beobachtungen

Wie man den menschlichen Körper unter verschiedenen Gesichtspunkten sehen kann, z. B. aus der Sicht seines Knochenbaues, seines Nervensystems, seiner Venenverzweigung, seiner Muskelstrukturen, so zeichnet auch das Neue Testament verschiedene Bilder und Strukturen, innere und äußere Zusammenhänge in der Gemeinde aus unterschiedlichen Gesichtspunkten heraus. In unserem Text entwirft Paulus ein Konzept der neutestamentlichen Gemeinde zielstrebig und konsequent aus der Sicht ihrer Personalzusammensetzung und ihrer Kommunikation zueinander. Ich bezeichne diesen paulinischen Entwurf eines neutestamentlichen Gemeindebildes als das Wirkungsprinzip der neutestamentlichen Gemeinde aus der Sicht ihrer Personalstruktur. Es ist ein Gemeindebild, das nicht unter dem Blickwinkel des geschichtlichen Werdens einer Gemeinde entstanden ist, sondern des geistlichen Wachstums. Von daher hat es normativen Charakter für jede Gemeinde oder Gemeindegruppe, wie immer sie auch geschichtlich gewachsen oder geprägt sein mag.

Anhand der Gliederung der Aussagen des Paulus in Eph 4, 11-16 wird der Text durchsichtig hinsichtlich der Aufgaben, der Verantwortung und der Stellung der jeweiligen Personenkreise, die hier Erwähnung finden. So erkennen wir mühelos eine Dreiheit in der Gesamtheit des hier von Paulus entworfenen Gemeindebildes:

1. Haupt-Person der Gemeinde ist Christus.
2. Es folgen von Christus gesetzte oder beru-

fene Verantwortungsträger, deren Aufgaben sehr deutlich abgesteckt sind.

3. Und schließlich geht es um den ganzen Leib mit besonderer Betonung des einzelnen Gemeindegliedes.

In V 16 hat Paulus noch einmal die Wirkungsweise dieser Personalstruktur der biblischen Gemeinde zusammengefaßt. Damit sind uns die Hauptgliederungspunkte der Bibelarbeit gegeben. Eine Gliederung des Textes soll nun noch die einzelnen Unterpunkte verdeutlichen:

Gliederung des Textes Epheser 4, 11-16:

1. Christus ist die Haupt-Person seiner Gemeinde

- | | |
|---|------|
| 1.1 Das Selbstbestimmungsrecht Christi in seiner Gemeinde | V 11 |
| 1.2 Der Besitzanspruch Christi auf seine Gemeinde | V 12 |
| 1.3 Die Göttlichkeit Christi von seiner Gemeinde geglaubt | V 13 |
| 1.4 Der Reichtum Christi für seine Gemeinde | V 13 |
| 1.5 Der Stellenwert Christi in seiner Gemeinde | V 15 |
| 1.6 Der Zusammenhalt der Gemeinde durch Christus | V 16 |

2. Von Christus gegebene Verantwortungsträger als Multiplikatoren und geistliche Versorger der Gemeinde

- | | |
|--|------|
| 2.1 Der Kreis der Verantwortungsträger in der Gemeinde | V 11 |
| 2.2 Die Funktion der Multiplikatoren in Form der Zurüstung aller Gemeindeglieder | V 12 |
| 2.3 Die geistliche Versorgung in Form der Darreichung zur Wachstumsförderung aller in der Gemeinde | V 16 |

3. Geistliches Wachstum und Zielerreichung für alle

- | | |
|--------------------------------------|-------------|
| 3.1 Die Ziele der Gemeinde | V 13 |
| 3.2 Die Gefahren der Gemeinde | V 14 |
| 3.3 Der Wachstumsprozeß der Gemeinde | V 15 und 16 |

Damit ist uns der Auslegungsweg gewiesen. Nachdem wir uns einen Überblick über den Text verschafft haben, wollen wir uns nun anhand der gefundenen Gliederung einen Einblick in die einzelnen Textaussagen verschaffen. Ich verfare dabei so, daß ich nur die drei Hauptgliederungspunkte verwende und bestimmte Textaussagen besonders auswähle und beleuchte, weil die ganze Fülle des Textes in dem vorgegebenen Zeitlimit nicht zu fassen ist.

1. Christus ist die Haupt-Person seiner Gemeinde

Schauen wir uns noch einmal Aussagen des Textes über Christus an:

V 11: Christus selbst beschenkt die Gemeinde mit bestimmten Menschen. Hier geht es um das Selbstbestimmungsrecht Christi in seiner Gemeinde.

V 12: Die Gemeinde als ein Leib gehört Christus. Hier handelt es sich um den Besitzanspruch Christi auf seine Gemeinde.

V 13: Das Glaubens- und Erkenntnisziel ist Christus als Sohn Gottes. Hier geht es um die Göttlichkeit Christi – geglaubt und erkannt von seiner Gemeinde.

V 13: Die Gemeinde lebt aus der Fülle Christi. Hier geht es um den Reichtum Christi für seine Gemeinde.

V 15: Christus ist das Haupt seiner Gemeinde. Hier geht es um den Stellenwert Christi in seiner Gemeinde.

V 16: Die Magnetkraft der Gemeinde ist Christus. Hier geht es um den Zusammenhalt und die Ausstrahlungskraft der Gemeinde durch Christus.

Welch eine geballte Christologie! Haupt-Person ist Jesus Christus! Es fällt sofort auf, daß einmal von Jesus Christus der Titel „Gottes Sohn“ verwendet wird, ansonsten dreimal von „Christus“ die Rede ist. *Der Bezug Jesu zu seiner Gemeinde ist ein pneumatologischer.* Und wenn uns hier die Personalstruktur der Gemeinde Jesu Christi vorgestellt wird, dann handelt es sich bei Jesu Personalstab um geistliche Persönlichkeiten. *Die Gemeinde Jesu Christi ist neben ihrer Menschlichkeit in erster Linie eine geistliche Größe, weil ihr Haupt der Geistträger Gottes ist.*

Beim Studium der Kommentare habe ich festgestellt, daß die Christologie ein bißchen vernachlässigt und dieser Text sehr durch die Brille eines bestimmten Amtsverständnisses gesehen wird. Aber gerade hier finde ich ein starkes Achtungszeichen im Text gesetzt: Weder in unserer Theologie noch in unserer Gemeindepraxis dürfen wir uns eine Vernachlässigung oder Akzentverschiebung in bezug auf Jesus Christus leisten. Bitte, keine Nebengleise zu Hauptstrecken erklären! Jesus Christus ist die Haupt-Person der Gemeinde! Unser Glaubensziel ist in erster Linie das Erkennen Jesu, nicht nur in seiner Niedrigkeit, sondern gerade in seiner Göttlichkeit, Majestät und Macht. Jedes Glied der Gemeinde Jesu soll ihn so sehen und erfüllt sein von seiner Größe.

Es muß immer wieder geltend gemacht werden: Ohne Jesus Christus gäbe es keine Gemeinde in dieser Welt. Er hat sie mit seinem Blut erkauft. Wir sind sein Besitz. Ihm kommt die Verfügungsgewalt zu. Er, er und immer wieder er! Er ist der Anziehungspunkt, der Mittelpunkt und der Zusammenhalt sowie das Ziel. Wenn Menschen sich bekehren, dann um seinetwillen. Wenn die Gemeinde bleibt und durch die Zeiten lebt, dann ist es Jesus Christus, der zusammenfügt, zusammenhält und an das Ziel bringt.

Der Wichtigste, die Nummer Eins in der Personalstruktur der Gemeinde Jesu Christi ist Jesus Christus selbst. Das ist der *Stellenwert* Jesu. Welchen Stellenwert hat Jesus Christus im Leben eines jeden Gemeindegliedes – um diese Frage geht es dem Apostel Paulus. Wie das persönliche Verhältnis des einzelnen Gemeindegliedes zu Jesus Christus ist, macht den Wert oder Unwert einer Gemeinde aus. Der Text sagt aus, daß es Paulus geradezu zur Absicht erklärt, daß die Gemeinde wie der einzelne nicht von einem Sachverhältnis zu einem Namen oder einer Erkenntnis oder Theologie lebt, sondern ausschließlich von einem Personenverhältnis zu Jesus Christus, für das es für jedes einzelne Gemeindeglied keinen Ersatz noch eine Stellvertretung gibt und geben kann. Dieses persönliche Glaubensverhältnis der Gemeindeglieder zu ihrem Haupt Jesus Christus macht die Gemeinde zu dem, was sie sein soll, nämlich zu einem lebendigen und untötbaren Organismus inmitten einer gottfeindlichen Welt.

Nun sind die christologischen Aussagen in unserem Text verschieden akzentuiert. Die einen sind Partizipialkonstruktionen wie V 16: zusammengefügt und zusammengehalten von Christus, dem Haupt. Das bedeutet, sie sind dem Hauptgedanken als Ergänzung beigelegt.

Die anderen Christusaussagen sind in feste Begriffe gefaßt, wie „Leib Christi“ (V 12) oder „Fülle Christi“ (V 13) oder „Haupt ist Christus“ (V 15).

Eine Aussage aber ist mit einem Verb verbunden und drückt eine Tätigkeit, eine Handlung Jesu aus. Deshalb kommt ihr eine besondere Bedeutung zu: „Er selbst gab...“ (V 11) Unzweideutig wird hier ausgedrückt, was Christus selbst im Hinblick auf seine Gemeinde tut oder gibt. Er selbst gibt! Hier wird die Aussage von V 8 aufgenommen, die dort als freies Zitat von Psalm 68,19 erscheint: „Aufgestiegen in die Höhe... und hat den Menschen Gaben gegeben.“ Dabei geht es hier weder um menschliche Begabung, noch ist an Geistesgaben oder derartigen gedacht. Es geht hier schlicht und einfach um die Tatsache: Jesus Christus hat seine Gemeinde mit bestimmten Menschen beschenkt. Ein Wunder der Gemeinde besteht darin, daß in ihr Menschen mit Menschen von Christus her beschenkt werden.

Diesem Gedanken sollen ein paar Nebenbemerkungen beigelegt werden. Was würde es für Freude und Ehrfurcht auslösen, wie würde unser Umgang miteinander geistlich qualifiziert werden, wenn dieser schlichten Wahrheit mehr Beachtung geschenkt würde. Der manchmal rauhe und sehr kollegiale Umgangston als Import unserer Zeit macht oft deutlich, daß wir mehr Kinder unserer Zeit als Schwestern und Brüder der Gemeinde Jesu sind. Geschenkte Personen müssen als Geschenke erkannt und entsprechend behandelt werden. Deshalb schreibt Paulus in 1.Tim 5,17 ein neutestamentliches Gebot: „Die Ältesten halte man zweifacher Ehre wert.“ Jesus hat geistliche Autoritäten in der Gemeinde gesetzt. Hier geht es um einen Respekt vor Berufungen und Setzungen von Personen durch Christus. Bei solcher Haltung ist Ein- und Unterordnung kein Problem, auch wenn es sich bei den gesetzten Personen um jüngere handelt. Wir müssen uns hüten vor der Autoritätsauflösung in unserer Zeit. Sie würde für unsere Gemeinden

einen Verlust an geistlicher Substanz bedeuten. Es ist nicht gut, wenn Gemeindeglieder mit ihren Ältesten und Pastoren umgehen, als wären sie ihre Angestellten, und umgekehrt, als wären Gemeindeglieder die Untergebenen der Ältesten und Pastoren.

Aber die eigentliche Stoßrichtung dieser Aussage, daß Jesus Christus der Gemeinde bestimmte Personen gegeben hat, ist noch eine andere. Man stolpert förmlich über die Hauptbetonung: „*Er selbst*.“ Die Frage ist, wer das entscheidende Wort in der Mitarbeiterfrage der Gemeinde zu sagen hat. Die Frage ist: Wie wird jemand Apostel, Prophet, Evangelist, Hirte, Lehrer, Ältester usw.? Wer setzt die Ältesten oder macht sie? Wer kommt bei uns in den Gemeinderat, und vor allem, wie geschieht das? Spielt wirklich das „*Christus selbst gibt*“ die entscheidende Rolle? Fragen, die uns helfen sollen, unsere Praktiken zu überprüfen, ob wir noch auf neutestamentlichem Wege sind. Wir müssen achten, daß wir unsere freikirchlichen Gemeinden nicht vorschnell mit biblischen Gemeinden gleichsetzen. Wir dürfen uns nicht einbilden, daß wir nur aus neutestamentlichen Bausteinen aufgebaut sind. Wenn Epheser 4 als neutestamentlicher Maßstab anzusehen ist, dann wollen wir uns ehrlich fragen, ob bei uns nicht hinsichtlich der Kader eine geistliche Planstellenbereinigung einsetzen müßte, zumindest aber Setzungs- und Berufungsfragen nicht nur bei Pastoren ernst genommen und wieder mehr mit Beten und Fasten und geistlichen Qualitäten in Verbindung gebracht werden müßten.

Wenn Christus der Gemeinde Menschen gibt, dann hat sie nicht die Gemeinde gemacht oder produziert. Apg 13, 2 zeigt uns einen neutestamentlichen Weg. Die ganze Gemeinde betete und fastete, und da „gebot der Heilige Geist: Sondert mir doch Barnabas und Saulus für das Werk aus, zu dem ich sie berufen habe“. Hier wird deutlich, was Christus im Heiligen Geist für seine Gemeinde tut, nämlich berufen, und was die Gemeinde zu tun hat, nämlich aussondern. Das Aussondern einer Person ist immer nur dort möglich, wo die Berufung durch Christus erkannt worden ist. Und die Berufung kann nur dann von der Gemeinde erkannt werden, wenn einer sie lebt, ob er es selbst schon klar weiß oder nicht, und bevor er für eine Funktion ausgesondert worden ist. Denn nicht die

Funktion oder das Amt macht mich diensttauglich, sondern mein Dienst vor einer Amtseinsetzung macht mich tauglich für den Dienst in einem verantwortlichen Amt. Wichtig für eine Gemeinde ist, daß sie genügend Raum für eine Dienstentfaltung gibt.

In Mt 25, 14ff., dem Gleichnis von den Talenten, schätzt der Herr selbst die Befähigung eines jeden ein. Da gibt es eben deutliche Unterschiede, Begrenzungen, Verantwortungsgrade. In der Gemeinde geht es eben nicht um ein „Möchte-gern-auch-Einmal“ im Sinne des Rotationsprinzips. Mancher ist schon auf diese Art und Weise „gesetzt“ worden, und dann war eben eine Funktion, ein Amt besetzt im Sinne von blockiert. Und mancher hat sich selbst gesetzt, und bald war die Gemeinde entsetzt oder gar zersetzt. Mancher hat einmal geistlich begonnen und ist aus seiner Christusbestimmung gefallen. Er handelt nur noch kraft seines Amtes und nicht mehr kraft des Hauptes, und so kommt es dann oft zu ungeistlichem Behaupten. Aber dann ist solch ein Mensch keine Gabe mehr von Christus an die Gemeinde, sondern eine Plage mehr in der Gemeinde.

Laßt uns so in der Gemeinde arbeiten, daß jedes Gemeindeglied sich geistlich entfalten kann (vgl. V 12: „zugerüstet zu einem Werk des Dienstes“), damit Berufungen durch Christus von der Gemeinde erkannt werden und Aussonderungen für den Dienst ausgesprochen werden können. Dann sind die richtigen Leute an der richtigen Stelle. Wenn Jesus Christus in der Gemeinde und über Personen so das Sagen hat, dann hat die Gemeinde auch das Erkennen hinsichtlich der Personen, die etwas zu sagen haben. Damit sind wir eigentlich schon mitten im zweiten Hauptteil:

2. Von Christus gesetzte Verantwortungsträger sind Multiplikatoren und geistliche Versorger der Gemeinde

Wir schauen zunächst wieder in den Text. Hier geht es jetzt um den Personenkreis, dem eine große Verantwortung für die Gemeinde auferlegt ist. Wir stellen folgende Aussagen fest:

V 11: Die Apostel, die Propheten, die Evangelisten, die Hirten und Lehrer. Hier wird der Kreis der Verantwortungsträger aufgezählt.

V 12: Sie sind gegeben zur Züriistung der Heiligen zum Dienst. Ihre Funktion ist die Multiplikation.

V 16: Durch „jedes Band der Darreichung“ – hier geht es um die Rolle der geistlichen Versorgung.

Zunächst untersuchen wir die Liste der Berufenen, denen Christus unterschiedliche Aufgaben zugewiesen hat. Im Neuen Testament gibt es mehrere solcher Ämteraufzählungen von „Aposteln und Propheten“, angefangen über die Ämtertrias von 1.Kor 12, 28: „erstens Apostel, zweitens Propheten, drittens Lehrer“, bis hin zu unserer erweiterten Aufzählung. Unsere Liste scheint geradezu im Vergleich zu den anderen den Gedanken der Erweiterung der Gemeindefunktionen zu implizieren. Je größer die Arbeit wurde, umso verzweigter sind auch die Aufgaben und Ämter.

In unserem Textabschnitt handelt es sich hier nicht um eine Beamten- oder Funktionsliste der neutestamentlichen Gemeinde, nicht um die Leistungsspezialisten in verantwortlicher Stellung, die aufgrund treuer Dienste im Gemeindeapparat später eine Sonderehrenstellung erhalten. Da müßten ja menschliche Namen aufgezählt sein. Hier spielen aber nicht menschliche Namen eine Rolle, sondern eine Rolle spielt, ob sich Menschen von Christus für eine bestimmte Aufgabe in der Gemeinde gebrauchen lassen. Hier werden Christus gehorsame Menschen bezeichnet mit dem Dienst, mit dem sie betraut worden sind. Es handelt sich um Leute, die einen Namen, eine Dienstbezeichnung bekommen haben, weil sie in Treue und Verantwortung gedient haben, im Gegensatz zu denen, die sich einen Namen machen wollen und sich bedienen lassen. Hier sind nicht die Fragen der Verdienste, sondern der Dienste angesprochen. In eine Funktion eingesetzt zu sein, ist in erster Linie eine Bürde, nicht eine Würde. Es geht um eine Aufzählung von Dienern für die Gemeinde, nicht von Herrschern über die Gemeinde.

Es geht auch und sehr stark um von Christus autorisierte und bevollmächtigte Diener. Das wird deutlich, wenn wir kurz bei den einzelnen Verantwortungsträgern stehen bleiben.

Die Apostel: Sie sind zuerst genannt. Als Kreis der Zwölf sind sie zunächst die Kronzeugen des Evangeliums von Jesus Christus und gehören aktiv zur Gründungsgeneration der Gemeinde Jesu Christi. Aber jeder weiß, daß sich mit den zwölf Aposteln nicht die Frage des Apostolates erledigt hat. Der Apostelbegriff scheint sich geradezu in der Frage der Gemeindegründungen fortzusetzen. Apostel sind Leute, denen Christus ein Gebiet oder Land oder Kontinent als „Fundamentleger“ zugewiesen hat. Zum anderen sind sie Wächter über die rechte Lehre, und sie tragen die Verantwortung dafür, daß auf dem Fundament richtig aufgebaut wird. So haben sie uns in einer geistlichen Schau Gemeindestrukturen vermittelt. Und noch eins zeichnet sie aus: Sie waren im besonderen Maße Leidende um ihres Herrn willen (1. Kor 4, 9; 2. Kor 11, 23-33; 2. Kor 4, 7-12; Gal 6, 17 usw.). Vielleicht liegt es gerade an der Leidensscheu, daß heute so wenig Männer von apostolischem Format zu finden sind.

Die Propheten: An zweiter Stelle werden hier und in anderen neutestamentlichen Zusammenhängen die Propheten genannt. Das ist kein Rückbezug auf die alttestamentlichen Propheten. Sind diese in den Schriften des Neuen Testaments gemeint, dann erscheinen sie entweder in Verbindung mit Mose, mit einem Schriftzitat aus dem Alten Testament, mit dem Gesetz, mit dem Namen des Propheten oder ganz allgemein. Aus Apg 13, 1 wissen wir aber, daß in den Gemeinden Propheten und Lehrer mit Namen aufgezählt wurden. Gerade im Epheserbrief erscheinen die häufigsten Kombinationen von „Apostel und Propheten“, durch die oder auf denen die Gemeinde aufgebaut wird (Eph 2, 20; 3, 5; 4, 11). Nach der Bedeutung, die Paulus den Propheten beimißt, waren sie keine geistlichen Gelegenheitsarbeiter – schon gar nicht Verlegenheitsarbeiter – sondern neben den Aposteln Bedienstete der Gemeinde. Es handelt sich um eine der verbreitetsten frühchristlichen Gemeindefunktionen. Die Aufgabe der Propheten war es, durch prophetische Einblicke in das, was Einzelpersonen oder die Gemeinde schicksalhaft treffen sollte, den einzelnen oder die Gemeinde darauf vorzubereiten. Es waren Menschen, die durch den Heiligen Geist ihrer Zeit immer schon voraus waren und das Vorhergesehene als Ermahnung, Tröstung, Zuspruch oder

Warnung in den Dienst der Gemeinde stellten.

Leider setzte eine Fehlentwicklung in der Geschichte ein. Die Propheten gerieten an den Rand und wurden zu Wanderpropheten, vor denen gewarnt werden mußte. Nirgendwo ist eine Tragik deutlicher zu Tage getreten als da, wo Propheten ins Abseits gerieten und nicht mehr in der Korrektur der Brüder und der Gemeinde blieben.

Andererseits, um wie vieles wären wir reicher, wenn uns Christus wieder solche Propheten schenken würde? Wir würden nicht erst auf den Wellen mancher frommen und unfrommen Zeiterscheinungen hin- und hergetrieben werden. Die Existenz echter Prophetie in der Gemeinde könnte die Gemeinde aus mancher geistlichen Unmündigkeit herausführen. Was wäre der Gemeinde Jesu Christi erspart geblieben, wenn sie in den dreißiger Jahren solche Propheten gehabt oder, wo sie sie hatte, ihre Stimme als Prophetie vernommen hätte? Ich wünschte mir, wir wären hier zu einer Reformation fähig und gäben im Raum der Gemeinde dem Heiligen Geist in dieser Hinsicht wieder mehr Raum. Dadurch, daß wir die Propheten heute zum großen Teil in den Nebenraum der Gemeinde verbannt haben – sprich: charismatische Kreise und Tagungen – haben wir sie ins Abseits gebracht und damit das Prophetische und Charismatische zu einer auch verzichtbaren Nebenerscheinung der Gemeinde Jesu Christi gemacht. Aber schon der Nebenraum ist nicht mehr neutestamentlich, und deshalb geht es oft im Nebenraum auch nicht mehr so geistlich zu. Der Dienst aber des Propheten gehört nach dem Zeugnis des Neuen Testaments in die Gemeinde – zum Nutzen aller und zur Korrektur der Gemeinde.

Die Evangelisten: An dritter Stelle werden uns nun die Evangelisten genannt. Ihre besondere Aufgabe war es, Jesus Christus solchen Menschen zu sagen, die keine Glaubensvoraussetzungen hatten. Es sei erwähnt, daß die Bezeichnung „Evangelist“ im Neuen Testament nur sehr selten vorkommt (insgesamt 3x), und es sein könnte, daß es nur auf solche Personen beschränkt wurde, die die Verkündigung des Evangeliums zu ihrer ausschließlichen Lebensaufgabe gemacht haben. Ich denke dabei an Philippus in Apg 21, 8 und an Timotheus in 2. Tim 4, 5.

Die Hirten und Lehrer: Schließlich folgen noch die Hirten und Lehrer. Die beiden Dienste müssen sich sehr nahe stehen, weil sie Paulus bewußt unter einen gemeinsamen Artikel stellt. Es ist dabei zu fragen, ob hier zwei Seiten eines Dienstes genannt sind. Das hieße dann, daß das Lehren immer auch ein Stück Seelsorge sein muß, und Seelsorge setzt immer ein Stück Belehrung voraus. Sicher ist damit eine Wahrheit ausgedrückt.

Wenn Paulus beide Begriffe eng miteinander verbindet, dann muß eine Absicht dahinterstehen. Der Begriff des Lehrers ist nicht so einfach zu definieren, weil eigentlich der Dienst der Apostel, der Evangelisten usw. auch mit Lehre etwas zu tun hat und lehrende und verkündigende Tätigkeiten bezeichnet. Daraus kann man schließen, daß der Begriff „Hirte“ eine Näherbestimmung des Begriffes „Lehrer“ sein will, zumal der Apostel Paulus ihn zwar kennt, aber nie als Fachausdruck für hauptamtliche Funktionen in der Gemeinde gebraucht. Eine Ausnahme ist nur unsere Stelle. Gehen wir von der Tatsache aus, daß Paulus den Lehrerbegriff mit dem Hirtenbegriff füllen will, dann will er doch betonen, daß er unter Lehre nicht so sehr eine theoretische Vermittlung von Wissen und Fakten versteht, sondern eine Vermittlung von biblischer Lehre mit praktischer Anwendung und Bezügen zum konkreten Leben. Es geht ihm darum, nicht über die Köpfe hinweg zu lehren.

Nachdem wir die Liste der von Christus an seine Gemeinde geschenkten Personen im einzelnen durchgegangen sind und dabei eine gewisse Vielfalt und Auffächerung der Dienste gesehen haben, überrascht bei der Fortsetzung in V 12, daß alle Verantwortlichen, so unterschiedlich ihre Dienste auch sein mögen, zu einer Aufgabe zusammengefaßt werden. Ihr Dienst hat einen gemeinsamen Nenner. Die Vielfalt führt nicht zum Auseinanderdriften. Der einzelne Diener verselbständigt sich nicht. Sondern im Chor des Ganzen dienen sie alle dem Ganzen der Gemeinde, indem jeder Heilige, jedes Glied am Leibe Christi, zugerüstet wird.

Zwei Fragen ergeben sich hierbei:

1. Was ist unter Zurüstung zu verstehen? Und weiter:
2. Wozu sollen die Heiligen zugerüstet werden?

Zur ersten Frage: Was ist mit Zurüstung gemeint? Zunächst muß festgestellt werden, daß dieser Begriff im Neuen Testament nur hier vorkommt und die Übersetzungen und Auslegungen sehr unterschiedlich sind. Sie reichen von Wiedereinrenkung eines ausgegrenzten Gelenkes über ein Wiederzurechtbringen eines vom Glauben Abgefallenen bis hin zur Wiederherstellung eines normalen Zustandes. Immer wäre dabei aber ein geistlicher Unfall vorauszusetzen und der Dienst der Verantwortlichen ein Dienst auf einer Unfallstation, wo mit mehr oder weniger Bravour Gliedmaßen eingerenkt werden. Vielleicht hat das Verb, das im Neuen Testament dreizehnmal vorkommt, dazu verleitet, weil es oft gebraucht wird im Sinne von „instandsetzen“, z. B. der Fischernetze (Mt 4, 21; Mk 1, 19) oder des Zurechtbringens von Geschwistern, die gesündigt haben (Gal 6, 1). Da ist dann schon einmal ein kräftiger Zugriff nötig. Hier aber erscheinen im Kontext nicht geistliche Betriebsunfälle. Es handelt sich nicht um Kranke, die eingerenkt werden sollen, sondern um Heilige, die zugerüstet werden sollen; nicht um Aussteiger aus der Gemeinde, die zurückgewonnen werden sollen, sondern um Einsteiger, die zum Dienst gewonnen werden sollen.

Die Wortkonstruktion, die Paulus hier bildet, hat im profanen Griechisch auch die Bedeutung „Zurüstung“, also jemandem etwas mitgeben, übertragen. Es handelt sich um eine Art Multiplikation. Da hat jemand von Christus den Auftrag, andere mitzunehmen in den Dienst, und zwar in den Dienst zum Aufbau und Nutzen der Gesamtgemeinde. Zurüstung hat hier den Charakter, daß jemand in die Dienstgemeinschaft gerufen wird wie Christus seine Apostel in die Nachfolge berief.

Zurüstung ist weiter eine Art Erweckung der Gabe, mit der Christus ein jedes Gemeindeglied ausgestattet hat. Zurüstung ist die Ermutigung, sein Pfund nicht zu vergraben, sondern damit zum Wohl der ganzen Gemeinde zu arbeiten.

Damit sind wir bei der zweiten Frage: Wozu soll der einzelne zugerüstet werden? V 12 gibt uns die Antwort: „Zu einem Werk eines Dienstes zum Aufbau des Leibes Christi.“ Sicher hat mancher schon gemerkt, daß ich zwischen „Werk eines Dienstes“ und

„Aufbau des Leibes Christi“ kein Komma gesetzt habe. Das würde nämlich den ganzen Sinn des Textes verderben. Es wäre sonst eine Aufzählung zweier Dienste, die an den Heiligen getan werden müßten, nämlich: Zurüstung zur Dienstfähigkeit (Werk eines Dienstes) und Aufbauarbeit am Leibe Christi. Der Sinn aber ist der, daß Paulus das Wirkungsprinzip der neutestamentlichen Gemeinde darin sieht, daß von Christus Prädestinierte die Heiligen zu einem notwendigen oder durch Gaben geschenkten Dienst zum Aufbau des Leibes Christi motivieren. Zurüstung zum Werk eines Dienstes ist hier nicht die Verwirklichung einer bloßen Beschäftigungstheorie, damit uns die Leute nicht wieder aus der Gemeinde weglaufen, sondern Zurüstung und der Dienst des einzelnen haben ein gemeinsames Ziel: den Aufbau des Leibes Christi. Der Dienst des einzelnen darf nicht losgelöst sein von dem Ziel, daß er aufbauenden Charakter für die ganze Gemeinde hat. Was für die Verantwortlichen in der Gemeinde gilt, gilt auch für jedes Gemeindeglied: zum Aufbau des Leibes Christi. Die drei Präpositionen: zur Zurüstung der Heiligen, zum Werk eines Dienstes, zum Aufbau des Leibes Christi, sind keine aneinandergereihte Aufzählung, sondern ein einziger, linearer, steil nach oben führender Gedanke des Paulus, der durch kein Komma zerstört werden darf.

In V 16 spricht es Paulus noch einmal mit absoluter Klarheit aus, daß nämlich jedes einzelne Gemeindeglied von Christus seine spezielle Gabe bekommen hat, die für das Gedeihen der Gesamtgemeinde von Bedeutung ist. Damit dieses Ziel erreicht wird, sind der Gemeinde bevollmächtigte Personen von Christus gegeben worden, die als Multiplikatoren zu wirken haben.

Ein letzter Gedanke hinsichtlich des Dienstes solcher Personen ist in V 16 in Form des Bildes von den Bändern, Sehnen oder Adern gebraucht. Das Wachstum des Leibes vollzieht sich von Christus her über jedes „Band der Darreichung“ hin zu jedem einzelnen Glied des Leibes Christi. In dem Doppelbild von dem Band und dem Darreichen wird noch eine zweite Aufgabe der Verantwortlichen einer Gemeinde sichtbar.

Zunächst ergeben sich aber bezüglich des Wortes „Band“ einige Schwierigkeiten, weil der Begriff sehr vielschichtig ist.

Drei Bedeutungsmöglichkeiten möchte ich nennen:

1. „Band“ kann einmal Gelenk bedeuten oder noch enger gefaßt, die Sehnen, die das Gelenk zusammenhalten. Dann würde Paulus sagen wollen, daß Mitarbeiter und Verantwortliche der Gemeinde die Funktion haben, einmal als Sehnen oder Bänder einen Zusammenhalt der Gemeinde zu gewährleisten, zum anderen als Sehnen oder Bänder Spannungen auszuhalten, abzufangen und auszugleichen, und zum dritten als Sehnen oder Bänder nicht so straff einzuzwängen oder einzuengen, daß für das Gelenk, für die einzelnen Gelenkteile (sprich Gemeindeglieder) keine Bewegungsfreiheit mehr bliebe. Es wäre eine Funktion, vor dem Auseinanderfallen und dem Erstarren, der Unbeweglichkeit der Gemeinde, zu bewahren, Spannungen in Liebe abzufangen und dabei in vielerlei Hinsicht Prellbockfunktion auszuüben. Keine leichte Aufgabe! Wer zu einer Berufung ja sagt, sagt nicht nur zu einer Aufgabe ja, sondern immer auch zu einer Opferbereitschaft und einem Stück Leid. Wer das nicht in seinen Dienst einkalkuliert, hat sich selbst disqualifiziert.

2. Aber der Begriff „Band“ ist nicht nur ein Begriff aus dem Anatomischen. Im Bereich der Musik bedeutet er das Berühren der Saiten eines Instrumentes zum Zwecke des Spielens. Diese Bedeutung lehnt sich dann auch enger an den angekoppelten Begriff „Darreichen“ an. Zwei Hände strecken sich aus, geben Impulse, und diese Impulse werden in Töne, Akkorde, Melodien und Harmonien umgewandelt. „Band“ hätte dann die Bedeutung von Berühren oder Fühlen. Die Qualität eines Verantwortlichen der Gemeinde bestünde damit in einer Sensibilität, einer Einfühlbarkeit, Dinge zu berühren, Themen anzusprechen und so mit Gemeindegliedern umzugehen, daß er Anlaß zu Harmonien in der Gemeinde gibt. Solche Menschen sind ein Geschenk Christi an die Gemeinde, weil sie positive Impulsgeber sind und geübt, Vermittler zu sein.

3. Schließlich bedeutet das Wort „Band“ das geldliche Aufkommen für die Kosten des Chores im griechischen Theater. Dieser profane Hintergrund hat mich fasziniert. Einmal, weil es wichtig war, daß einer die Lasten oder Kosten übernimmt, zum anderen, weil jemand gegeben hat, damit der ganze Chor in

Erscheinung treten konnte. Hieraus ergeben sich ernste Anfragen an den Dienst der Verantwortlichen und Mitarbeiter der Gemeinde. Bin ich um Christi und der Gemeinde willen bereit, nicht zu fragen, ob ich bei einem Dienst auf meine Kosten komme, sondern wie der barmherzige Samariter zu sagen: „So es mehr kostet, will ich es bezahlen.“? Wehe den Verantwortlichen und den Mitarbeitern, die sich im Dienst für Jesus und seine Gemeinde vom materiellen Bazillus infizieren lassen und nur noch den Dienst suchen, der Ehre, Ansehen, Geld und materielle Vorteile einbringt. So ist mancher wieder zu einem geistlichen Unmündigen geworden, zu einem Falschspieler in der Gemeinde Christi. Die Gemeinde Jesu Christi existiert aufgrund eines Opfers, des Opfers Jesu. Und Gemeinde Jesu reift und wächst durch Menschen, die sich aufopfern und vielleicht manchmal auch opfern.

„Band der Darreichung“ – das führt zu der Frage: Was reiche ich in meinem Dienst weiter? Habe ich etwas von Christus weiterzureichen, weiterzugeben an die Gemeinde, das die Gemeinde zu einem wunderbaren Ensemble macht, wo Menschen gerne kommen und zuhören und sich mit einreihen? Was vermittele ich in meinem Dienst von Christus her? Christus will über solche Mitarbeiter die geistliche Versorgungsfrage der Gemeinde klären, nämlich die geistliche Versorgung eines jeden Gemeindegliedes. Das muß Ziel eines jeden Dienstes von uns sein. So ereignet sich das Wachstum der ganzen Gemeinde nach innen und nach außen, qualitativ und quantitativ. Schön ist es, im Dienste Jesu und seiner Gemeinde zu stehen, aber es ist nicht immer leicht.

3. Geistliches Wachstum und Zielerreichung für alle

Noch einmal schauen wir in unseren Text und verfolgen folgende Aussagen:

V 13: Wir alle sollen hingelangen zur Einheit, Reife und Fülle Christi. Das sind die Ziele der Gemeinde.

V 14: Keiner soll in der Hilflosigkeit eines unmündigen Kindes bleiben. Hier sind die Gefahren der Gemeinde angesprochen.

V 15f.: Alle sollen hinwachsen zu Christus, dem Haupt. Das ist der geistliche Prozeß der Gemeinde.

Wenn Paulus ab V 13 von den Zielen, Gefahren und dem Wachstumsprozeß der Gemeinde spricht, setzt er alle Aussagen in die „Wir“-Form. In dieser Hinsicht gibt es kein „ihr“ als Gemeindeglieder und „wir“ als Mitarbeiter und Verantwortliche. Der Dienst hebt keinen über den anderen oder über die Gemeinde. Diener stehen als Gemeindeglieder, als Brüder und Schwestern wie jedes andere Gemeindeglied in der Gemeinde. Verantwortung stellt zwar um der Aufgabe willen eine Person in eine bestimmte Position, aber wenn es um Ziele geht, wenn es um Gedeih oder Verderb der Gemeinde geht, wenn es um das Wachstum des Leibes Christi geht, dann sind wir alle zusammengestellt.

Nun folgt eine ganze Reihe von Begriffen, die immer wieder die Einheit aller in der Gemeinde zum Ausdruck bringen: „Wir“, „alle“, „jeder“, „der ganze Leib“, „zu einem vollkommenen Mann“, „zusammengefügt“, „zusammengehalten“, „jedes Band“, „jedes Teil“, „ein jeder“. Die Gemeinde ist eine unzertrennbare Einheit. Wer aus der Gemeinde geht, wer aus der Gemeinde führt, wer die Gemeinde Christi für gering schätzt, wer sich selbst sucht, wer über die Gemeinde Christi herrschen will, verläßt den Boden des Neuen Testaments, verläßt die Ziele, die der Gemeinde gegeben sind, begibt sich in Gefahr, geistlichen Falschspielern auf den Leim zu gehen (vgl. V 14). Solch ein Mensch ist nicht geistlich reif, sondern kindisch und unmündig, von menschlichen Meinungen hin- und hergeworfen, von jedem Wind der Lehre schnell erfaßt. Geistlich gesund ist nur der nach dem Zeugnis des Neuen Testaments, der mit beiden Beinen in der Gemeinde Jesu und in der Gemeindegemeinschaft steht. Für Solochristen und Gemeindevörderer hat das Neue Testament keine Verheißungen, denn die Verheißungen des Neuen Testaments sind der Gemeinde Jesu Christi gegeben.

Paulus betont: So sind wir als Gesamtheit auf einen Weg gestellt, „bis wir alle hingelangen“. Wohin? Und nun werden uns Ziele genannt:

1. Alle gemeinsam, Schritt um Schritt, bewegen wir uns kontinuierlich auf die Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes zu. Dieses Ziel „Einheit“ ist nicht im Sinne einer Uniformierung oder Gleichmacherei zu verstehen. Mit Einheit meint Paulus hier wie schon in V 3 die Einheit von Personen, die durch den gleichen Besitz, nämlich den Besitz des Heils durch Jesus Christus, zu einem Leibe zusammengefügt sind. Was uns eint, ist der Glaube an Jesus Christus und das Erkennen, daß er, der Sohn Gottes, der Retter, unser aller Heiland ist.

Es handelt sich auch nicht um eine Einheit um jeden Preis, sondern um den Preis, den Jesus Christus gezahlt hat: Wir sind teuer erkauft durch sein Blut. Die Einheit der Gemeinde besteht darin, daß sie Jesus glaubt und von ihm lernt. Es ist eine Tatsache: Je näher wir als einzelne Jesus kommen, desto näher kommen wir einander. Je dichter wir um Jesus stehen, desto dichter stehen wir beieinander. Je mehr wir zu Jesus stehen, desto mehr stehen wir auch zueinander. Glauben an Jesus und ihn erkennen bewirken dieses Wunder der Einheit der Gemeinde. So also rückt die Gemeinde ihrem Ziel näher: Je näher sie Jesus kommt, desto näher kommen wir alle einander. Einen andern Einheitsbegriff kennt das Neue Testament nicht.

2. Das zweite Ziel unterstreicht den so gefaßten Einheitsbegriff „hingelangen zum vollkommenen Mann“. Noch einmal wird hier im Bild von der Persönlichkeitsreifung eines Menschen der Einheitsbegriff als Personeneinheit beschrieben. Der Singular von „Mann“ macht deutlich, daß Paulus wieder die Gesamtheit der Gemeinde als Ganzheit im Blick hat. Aber eben nun unter einem neuen Gesichtspunkt oder Blickwinkel „hingelangen zum vollkommenen Mann“. Paulus hat hier nicht so sehr das Alter im Auge, sondern vielmehr das Reifwerden. Wir werden von selbst alt. Aber werden wir auch reif? Das ist hier die Frage. Heißt es im Blick auf unsere Gemeinden und Gemeindeguppen, daß wir in unserer Geschichte reifer geworden sind? Oder sind wir nur älter geworden und damit gebrechlich oder gar zerbrechlich? Oder ist etwas zu merken von der geistlichen Reifung und der Reife zur Personenein-

heit und des engen Zusammenstehens um Christi willen? Wenn ja, dann stellen wir wirklich ein Stück neutestamentlicher Gemeindestruktur dar. Einmal zusammengehen, dann wieder auseinanderlaufen sind nach V 14 gerade Zeichen der geistlichen Unreife und Unzuverlässigkeit, wobei man sich mehr an Zeitströmungen und beeinflussendem Lehrwind orientiert, anstatt an dem neutestamentlichen Gemeindebild. Wir alle sollen hingelangen zu diesem Ziel, und deshalb darf niemand so tun, als hindere ihn der andere an der Zielerreichung. Es ist gerade die Bedingung der Zielerreichung: Wir alle zusammen! Solch ein Schuß neutestamentlichen Bewußtseins täte uns allen gut.

3. Das dritte Ziel formuliert Paulus „hingelangen zum Größenmaß der Fülle Christi“. Hier schwenkt Paulus wieder ganz zur Christologie. In dem Begriff „Größenmaß“ klingt noch ein bißchen nach von dem erwachsenen Mann, richtet aber bereits wieder den Blick auf Jesus Christus. Wahre Größe wird einer Gemeinde nur durch ihr Haupt Jesus Christus gegeben. Die Größe einer Gemeinde besteht in dem Reichtum, den sie in Jesus Christus hat.

Im Kolosserbrief hat Paulus sehr deutlich davon gesprochen, worin der Reichtum bzw. die Fülle Christi besteht: „Denn in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig, und ihr besitzt die ganze Fülle in ihm, der das Haupt jeder Herrschaft und Gewalt ist.“ (Kol 2, 9-10) Hier wird Fülle Christi näher bezeichnet. So wie Gott in Christus sichtbar wurde, all seine Kräfte, Weisheit, Gerechtigkeit und all sein Wesen, so soll Christus in der Gemeinde sichtbar sein. Seine ganze Fülle an Liebe, Gnade und Opferbereitschaft, an Hingabe und Gehorsam soll die Größe einer Gemeinde ausmachen. „Ein jeder sei gesinnt, wie Jesus Christus auch war“, so schreibt es Paulus in Phil 2, 5.

Wir sind dazu berufen, die Fülle der Herrlichkeit und Größe Jesu Christi in unserem Leben und im Leben der Gemeinde widerzuspiegeln. Alles andere ist belanglos oder zweitrangig. Wie Menschen, die Christus begegneten, auf Gott stießen, so sollen Menschen, die uns begegnen, auf Christus stoßen. Nur dann wohnt der ganze Christus in uns.

Ausblick

Wie aus der Gliederung zu Beginn der Untersuchung deutlich wird, wären noch viele, wichtige Gedanken zu erarbeiten. Hier konnte nur das Wichtigste des Textes herausgestellt werden. Das geistliche Wirkungsprinzip der neutestamentlichen Gemeinde aus der Sicht ihrer Personalstruktur sollte deutlich gemacht werden. Denn das Wachstum des Leibes Jesu Christi vollzieht sich vom Haupt Jesus Christus her, über Personen, die der Gemeinde von Jesus Christus gesetzt und damit geschenkt sind, die jedes Gemeindeglied zurüsten, damit alle zusammen am Bau der Gemeinde als Leib Christi mitwirken, bis alle Baugerüste einschließlich christlicher Firmenschilder fallen und alle zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zur vollkommenen Reife und zur wahren Größe der Fülle Christi gekommen sind.

Welch ein Ziel! Welch eine Aufgabe! Welch eine Zuversicht!

Dieter Hampel
Nordplatz 8
0-7022 Leipzig

„Wir kehren zum Ausgangspunkt zurück. Der Heilige Geist ist der ganzen Glaubensgemeinschaft verliehen. Er sperrt auch nicht den einzelnen von den anderen ab, sperrt ihn nicht mit seiner Bibel ein, um ihn zu einem Einzelkämpfer zu machen. Vielmehr führt er in das Bibelgespräch hinein. Diese Wahrheit ist von Tragweite auch für die Lehr- und Bekenntnisbildung. Theologische Arbeit ist in den Leib Christi eingebunden. Wer in dieser Wahrheit lebt, wird die Übereinstimmung mit der glaubenden Gemeinde als hohes Gut betrachten.“

Adolf Pohl in: *Staunen, daß Gott redet*,
Oncken Verlag Wuppertal und Kassel.

pro nobis

Gedanken zur Christologie des 1. Petrusbriefes

Der Autor ist Direktor des Baptistischen Theologischen Seminars in Tartu, Republik Estland, und hat von 1979-82 in Bückow am Theologischen Seminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR studiert. Damals hat er sich unter der Betreuung von Adolf Pohl mit der Christologie des 1. Petrusbriefes beschäftigt und grüßt nun mit diesen Zeilen seinen Lehrer.

In seinem ersten Brief beschreibt der Apostel Petrus Jesus Christus als den, „der zwar zuvor erschienen ist, ehe der Welt Grund gelegt ward, aber offenbart zu den letzten Zeiten *um euretwillen* (di' hymas – 1, 20); „hat doch auch Christus *für euch* (hyper hymon) gelitten“ (2, 21); er „hat ein für allemal zur Sühne *für die Sünde* (peri) gelitten, der Gerechte *für die Ungerechten* (hyper adikon – 3, 18).

Direkt von diesen Stellen her stammt ein Hauptgedanke des Briefes, aber auch des ganzen NT: „Jesus Christus für uns, Jesus Christus pro nobis.“ In erster Linie denkt man beim „Christus pro nobis“ an den erlösenden und rettenden Kreuzestod Christi. Doch auch die Vor- und Nachgeschichte des Golgathaereignisses gehört in den pro-nobis-Begriff hinein.

Der Kreuzestod Jesu ist allgemein anerkannte, geschichtliche Tatsache. Was aber der eigentliche Grund dafür war und welche Bedeutung der Kreuzestod Jesu hat, da gehen die Meinungen auseinander. Der Apostel Petrus gibt deutlich den Standpunkt der Urgemeinde wieder: Christus pro nobis. Der Kreuzestod war Gottes Werk für uns, er geschah um unsertwillen. Der eigentliche Täter auf Golgatha war weder Kaifas noch Judas noch Pilatus, sondern Gott selbst. Er gab seinen eingeborenen Sohn für die Menschheit. Das ist die zentrale Botschaft des Neuen Testaments. Ohne diese Botschaft vom Kreuz gäbe es kein Neues Testament.

Diese Bedeutung des Kreuzestodes Jesu ist, so sagt es das NT, nicht von Menschen ausgedacht worden, sondern vom Heiligen Geist geoffenbart. „pro nobis“ – Jesus lebte, starb und auferstand *für uns* – das ist Gottes

Offenbarung für uns. Wir können das nicht erklären, doch können wir es glauben. Und Gott ist treu.

Im oben zitierten Text kommen drei griechische Präpositionen vor: *dia* (mit Akk.), *hyper* und *peri* (mit Gen.). Alle drei haben ziemlich ähnliche Bedeutung: wegen, um willen, für. Doch drücken sie verschiedene Nuancen aus.

Dia – wegen, um willen – gebraucht man zur Angabe des Grundes: aus welchem Grund etwas geschieht, erfolgt, existiert. Es hat kausale Bedeutung, zeigt auf die Ursache. *Di' hymas* – auch wir sind in Gottes Plan einbezogen. *Um unsertwillen* sandte er seinen eingeborenen Sohn, „auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben“ (Joh 3,16).

Hyper – für, zum Besten, zum Vorteil. Das Leiden und Sterben Jesu geschah *für* die Menschen, *zugunsten* der ganzen Menschheit. Aber *hyper* bedeutet auch: wegen (Ursache, Grund), anstatt, an Stelle von. Jesus Christus litt und starb *wegen* unseren Sünden und *an Stelle von uns*, der Gerechte *anstatt* der Ungerechten. In diesem Sinne ist *hyper* eine typische Präposition zur Bezeichnung der Stellvertretung und gehört zur Opferterminologie.

Peri – wegen, in Hinsicht auf, für. Im NT ist diese Präposition oft mit Fürbitten verbunden, ist also ein Fürbitteterminus. In der Opferterminologie ist es eine besondere Verbindung mit dem Begriff Sünde eingegangen: *peri hamartias* = wegen der Sünde, zur Sühnung. *Peri* ist also terminus technicus für das Sühnopfer. Durch diese Präposition sind Fürbitte und Opfer wesentlich und eng miteinander verbunden. Das Opfer hängt zusammen mit der Bitte um Begnadigung, um Erlösung. Als Jesus am Kreuz hing, bat er für die ganze Welt. Aber er tat das nicht nur mit seinem Mund, sondern mit seinem ganzen Opfertod. So ist das Kreuz auf Golgatha *die* Fürbitte für uns. Und diese Bitte ist gehört worden – das zeigt der Auferstehungsmorgen (vgl. Röm 4, 25).

Als man in der Urgemeinde über Jesus und seinen Weg nachdachte, griff man auf Gedanken aus dem Alten Testament zurück. So auch Petrus. Ihm waren das Leiden und Sterben Jesu ein sehr großes Problem. Und Petrus hatte genug, worüber er nachdenken mußte. Es ist deshalb verständlich, daß er auf

diese Frage eine Antwort suchte. Dabei benutzte er auch Gedankengut aus Jes 53. Der Tod und die Auferstehung Jesu, Jesu eigene Worte darüber und die Prophetie im Jesajabuch – Petrus wurde gewiß, daß das alles zusammengehört: Jesus für uns, um unsertwillen, uns zugunsten – pro nobis.

Christus als unschuldiges und unbeflecktes Gotteslamm war zwar schon vor der Schöpfung der Welt ausersehen worden (1, 19f.). Das war der Plan Gottes. Doch jetzt, zu den letzten Zeiten, ist Christus nach diesem Plan um unsertwillen geoffenbart worden (1, 20). Damit wir von der Sünde los sein können, trug Jesus unsere Sünden selbst an seinem Leibe auf das Holz hinauf. Er gab sein Leben wegen unserer Schuld, für die Ungerechten. Was wir selbst nicht konnten, auch nicht mit Silber oder Gold, das konnte das teure Blut des Gotteslammes. Jesus gab sein Leben, um uns aus unserem nichtigen Leben zu erlösen, das wir wie die Väter führten. Aufgrund des Blutes Jesu entsteht zwischen Gott und den Menschen ein neuer Bund. Darauf weist die Besprengung mit dem Blut Jesu hin (1, 2). Die alttestamentlichen Motive aus dem Opferkult und die Gedanken aus Jes 53 vereinigen sich im 1. Petrusbrief mit dem neutestamentlichen Geschehen zur pro-nobis-Botschaft.

Das Handeln Jesu für die Menschheit reicht auch bis ins Totenreich. Jesus ist hingegangen und hat den Geistern im Gefängnis gepredigt (3, 18-20). Bei all seinen Leiden antwortete Jesus nicht mit Schmähungen und drohte nicht, sondern stellte es dem anheim, der da recht richtet (2, 23). Auch nach seiner Auferstehung von den Toten blieb das unverändert: Christus ist nicht gegen die Menschen, sondern für sie. Grund zur Rache wäre genug vorhanden. Doch Jesus wirkt auch jetzt *für uns*. Durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten wurde es möglich, daß wir zu einer lebendigen Hoffnung wiedergeboren werden können. Durch den, der, aufgefahren in den Himmel, zur Rechten Gottes sitzt und dem Engel, Gewalten und Mächte unterworfen sind, können wir Gott bitten, uns ein reines Gewissen zu schenken. Nach dem ersten Petrusbrief hat Christus uns ein Vorbild hinterlassen, damit wir wissen, wie wir leben und seinen Fußtapfen folgen sollen. Dieser Weg ist schmal; doch wir haben das Vorbild des leidenden Christus: für uns, uns zugunsten.

Der erste Petrusbrief enthält Wesentliches über die Probleme der Leiden der Christen. Aber wie wir sahen, ist die Grundlage und der Hintergrund dieses Briefes die Christologie: Christi erlösender Tod, seine Auferstehung und sein Wiederkommen in Herrlichkeit. Durch diese christologischen Gedanken kann man den ganzen Brief charakterisieren. Das ist der rote Faden, der eigentlich golden glänzt: pro nobis; Jesus Christus für uns.

In den Schwierigkeiten des christlichen Lebens, in Leiden und Lebenskämpfen, in Mißverständnissen und in Situationen, wo der Satan wie ein brüllender Löwe umhergeht, in der Arbeit im Reiche Gottes und in der Erwartung der Wiederkunft des Herrn – bei all diesem und in allem: Christus für uns, Christus für unser Wohl, Christus als unser Retter, Hirt, unser Heiland, unser Herr. Ihm sei Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit. „Dem, der auf dem Thron sitzt und dem Lamm, sei Preis und Ehre, Herrlichkeit und Gewalt in alle Ewigkeit!“ (Offb 5, 13)

Peeter Roosimaa
Eesti Evangeelsete Kristlaste-Baptistide Liit
Pargi tn. 9
200 016 Tallinn

„**B**ekommt die Gemeinde nicht in jedem Jahrzehnt das Standbein auf den Boden der Bibel, ist sie auch schon von irgendeiner Zeitströmung erfaßt. Das widerfährt selbst dem unter uns, der sich das von sich selbst nicht denken kann. Er mag sich dann noch so streitbar biblisch gebärden und ist doch längst ein Produkt der Verhältnisse. Die Bibel ist der Rückhalt unserer Unabhängigkeit als Gemeinde in dieser Welt.“

Adolf Pohl in: *Stauen, daß Gott redet*,
Oncken Verlag Wuppertal und Kassel.

Das Gemeindebild der mittelalterlichen Täufer als Anfrage an unsere baptistische Gemeindepraxis

Vorbemerkungen

1. Zum Begriff „Täufer“

Ich unterscheide zwischen Täufern und Taufkritikern. Wer die kirchliche Praxis der Säuglings- bzw. Neugeborenenbesprengung kritisiert, muß noch kein Täufer sein. Erst derjenige, der die Gläubigentaufe an sich vollziehen läßt oder an anderen vollzieht, ist ein Täufer. Damit ist für mich Thomas Müntzer ein Taufkritiker. Bei manchen Historikern und Theologen wird Müntzer zu den Täufern gezählt¹. Für sie ist der ein Täufer, der „die Kindertaufe für ungültig erklärt und die Erwachsenentaufe für nötig“ hält².

2. Zum Begriff „Gemeindebild“

Die mittelalterlichen Täufer hatten mehr eine Gemeindepraxis als eine Gemeindelehre. Das Gemeindebild entstand oft erst in der Auseinandersetzung mit den Gegnern. Sie wurden gezwungen, ihre Gemeindepraxis zu begründen. Das dargestellte Gemeindebild stimmte aber nicht immer mit ihrer Praxis überein. Damit ist ihr Bild nicht widerlegt. Es blieb für sie eine ständige Aufgabe, der sie sich gerne stellten, wo es ihnen nur möglich war.

3. Der Anfang der Bewegung

Die mittelalterliche Täuferbewegung entstand in einem Bibelkreis um den Zürcher Reformator Huldreich Zwingli. Zwingli war 1519 knapp dem Pesttod entronnen. In der Zeit seiner Krankheit hatte der 35jährige Leutpriester am Großmünster zu Zürich die Bibel entdeckt. Mit einigen jungen Bürger-

1 Reinhold Pietz, Die Stellung der lutherischen Bekenntnisschriften zu den Wiedertäufern, in: G.Forck (Hrsg.), *Wie soll es weitergehen*, Berlin 1970, S. 27 – Herbert Trebs, *Wiedertäufer (Anabaptisten)*; in: H.H.Jenssen (Hrsg.), *Theologisches Lexikon*, Berlin 1981, S. 512.

2 Erdmann Schott, *Taufe und Rechtfertigung in kontroverstheologischer Sicht*, Berlin 1966, S. 27.

söhnen zusammen gründete er einen Bibelkreis. Das, was er durch das Bibelstudium entdeckte, predigte er in der Öffentlichkeit. Erst als deutlich wurde, daß Zwingli nur eine Reformation des Wortes und der Gottesdienstform anstrebte, kam es zu harten Auseinandersetzungen mit etlichen Mitgliedern des Bibelkreises. Sie wollten eine umfassendere und tiefgreifendere Reformation in Zürich durchführen.³ Sie weigerten sich, den Weg in eine Volkskirche mitzugehen. Zwingli wurde aufgefordert, eine konsequente Erneuerung der Kirche auf Grund des Neuen Testaments anzustreben. In dieser Auseinandersetzung mit ihrem Lehrer und allen anderen Reformatoren entstand immer mehr ihr Gemeindebild. Was für ein Bild ist das?

1. Biblische Gemeinde ist Bruderschaft

Im Unterschied zu den heutigen Baptisten nannten sich die Täufer von Beginn an „Brüder“. Das war ihre offizielle Bezeichnung. Beweis ist ein Brief, den Konrad Grebel im Namen der „Brüder“ im September 1524 an Thomas Müntzer schrieb.⁴ Dieser Brief enthält schon ansatzweise die gesamte Ekklesiologie der Täufer.⁵ Sie nannten sich Brüder, weil sie jede Art von Herrschaftsstrukturen

ablehnten. Der Herr ihrer Gemeinschaft war Jesus. Kein Bruder bekam mehr Macht und Ansehen, selbst wenn er der gebildetste und beliebteste Mensch in ihrem Kreis war. Auch dem begüterten und reichen Mitglied war es undenkbar geworden, daß es mehr haben sollte als seine Brüder. Deshalb kam es im Laufe der Geschichte immer wieder zu Gütergemeinschaften. Das war allgemeines Priestertum bis ins Materielle hinein.⁶

Die Reformatoren warfen dem Täuferum einen unchristlichen Biblizismus vor.⁷ Die Täufer aber hatten zusammen mit der Bibel die Bruderschaft entdeckt.⁸ Notwendige Ergänzung und unerläßliche Verdeutlichung des reformatorischen Schriftprinzips ist ihnen die Gemeinde der Brüder und Schwestern. Allein die Bibel genügt selten, um alle Lehr- und Lebensfragen zu entscheiden. Dazu bedarf es der Gemeinde, die durch die Gegenwart des Heiligen Geistes die letzte Autorität hat.⁹ Nach dem Wort Gottes ist sie aufgerufen, zu prüfen und zu entscheiden (Eph 5, 10; Phil 1, 10; 1. Thess 5, 21; 1. Joh 4, 1). Die Bruderschaft hat also bis in die Lehre hinein eine wichtige Aufgabe. Der große Täufertheologe Balthasar Hubmaier hat sich die Mühe gemacht, thesenhaft zu beschreiben, wie das in der Praxis aussehen könnte. Er sagt, daß erst dann, wenn die Gesamtgemein-

3 Martin Haas, *Der Weg der Täufer in die Absonderung*, in: H.-J. Goertz (Hrsg.), *Umstrittenes Täuferum*, Göttingen 1975, S. 50-78 – J.M. Stayer, *Die Anfänge des schweizerischen Täuferums im reformierten Kongregationalismus*, a.a.O. S. 19-49 – John H. Yoder, *Täuferum und Reformation im Gespräch*, Zürich 1968, S. 96ff. – J.C. Wenger, *Die Täuferbewegung*, Kassel 1984, S. 11ff. – Adolf Pohl, *Kirchengeschichtliche Einordnung des deutschen Baptismus*, in: *Wort und Tat*, Arbeitsmaterial für den Prediger/Pastor im BEFG in der DDR, Nr.17, S. 5f.

4 Ekkehard Krajewski, *Leben und Sterben des Zürcher Täuferführers Felix Mantz*, Kassel 1957, S. 48ff. – D.Ch. Neff, *Konrad Grebel, Sein Leben und Wirken*, in: ders. (Hrsg.), *Gedenkschrift zum 400jährigen Jubiläum der Mennoniten oder Taufgesinnten*, Ludwigshafen 1925, S. 89ff. (Dort der ganze Wortlaut des Briefes!)

5 Heinold Fast, *Von den Täufern zu den Mennoniten*, in: Goertz (Hrsg.), *Die Mennoniten*, Stuttgart 1971, S. 12f.

6 Luther schwebte in den Anfangsjahren auch ein allgemeines Priestertum vor. Er gab es dann doch wieder auf (vgl. Gert Haendler, *Amt und Gemeinde bei Luther im Kontext der Kirchengeschichte*, Berlin 1979).

7 Yoder (s.A.3) S. 80ff. – R. Pietz, *Sektenkundliche Arbeit heute: Wahrnehmen – Verstehen – Urteilen*, in: *Theologische Versuche IX*, Berlin 1977, S. 96f., zeigt, daß Luther in seinen Verurteilungen im Ketzerbild des Mittelalters steckengeblieben ist. Aber gerade Pietz selbst (S. 27, Anm.1) macht den Täufern den Vorwurf, biblizistisch zu sein. Dabei zitiert er dann Thomas Müntzer als Beweis.

8 Inzwischen haben Karl Barth und Martin Niemöller ähnliche Äußerungen getan. Ursache für ein Umdenken war der Kirchenkampf im „Dritten Reich“. Theologischen Niederschlag fand dieses Denken in der „Barmer Erklärung“ vom Mai 1934. Diese Erklärung fand auf dem 5. Bapt. Weltkongreß in Berlin im August 1934 Beachtung und positives Echo (siehe: Harnisch, *Fünfter Baptisten-Welt-Kongreß*, Kassel o.J. S. 45; vgl. A. Strübing, *Die unfreie Freikirche, Der Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich“*, Neukirchen 1991, S. 158).

9 Yoder (s.A.3) S. 169f., 175 – so auch Paul Schütz, *Freiheit – Hoffnung – Prophetie*, Hamburg 1963, S. 14f.

de die vorgetragene Lehre wortlos hinnimmt, sie christliche Lehre ist.¹⁰ Jede protestierende Minderheit erhielt hiermit Gewicht. Der christliche Mitbruder wurde nicht von einer Mehrheit überstimmt oder erpreßt. Es sollte mit ihm geredet werden, bis er überzeugt war oder bis er die Brüder überzeugt hatte. Auch der Vorsitzende einer Gemeindeversammlung hatte nicht mehr Macht. Er hatte nur das Schweigen festzustellen. Damit konnte also keine Herrschaftsstruktur entstehen.

Bruderschaftliches Verhalten war zu jeder Zeit und in jeder Situation gefordert. Auch bei Lehrfragen hörte die Bruderschaft nicht auf, sondern war jetzt erst recht herausgefordert. Die Gemeinde blieb damit unter dem Wort Gottes, aber nicht unter einer Theologielehre oder einem Mehrheitsbeschluß. Ein Beispiel für gelungenes brüderliches Verhalten der Täufer ist das sogenannte „Schleithemer Glaubensbekenntnis“ von 1527. Es wird als eine „brüderliche Vereinigung“, d. h. als das Ergebnis einer Beratung, in der sich alle Brüder in strittigen Punkten einig wurden, hingestellt. Natürlich gab es auch mißglückte Gespräche, denen aber eine Vielzahl „brüderlicher Vereinigungen“ gegenüberstanden.¹¹ Die Täufer waren also Verfechter kommunikativer Gemeindestrukturen.¹² Sie setzten ihr Vertrauen auf das Wort Gottes und auf das brüderliche Gespräch. Darum haben die Täufer immer großen Wert auf öffentliche „Disputationen“ mit den Reformatoren gelegt.¹³ Diese Art der Gespräche war kein Mittel der Täufer, um sich vor Folter und Scheiterhaufen zu drücken. Es war ihnen ein geistliches Anliegen und geschah aus der Bereitschaft, sich „berichtigen zu lassen“, d. h. Korrekturen vom Wort Gottes her anzunehmen. Wir lesen darum, wie in öffentlichen Disputationen sich die Täufer gegenseitig belehrten und voneinander Korrekturannahmen. In einem Fall haben Täufer auch

die Korrektur eines Reformators angenommen. 1538 gewann der Reformator Martin Butzer hessische Täufer zurück zum evangelischen Glaubensbekenntnis.

Natürlich gibt es auch in diesem Gemeindebild eine große Gefahr. Die Gefahr der täuferischen Ekklesiologie ist, daß man gegen die reformatorischen solae ein anderes setzt: sola ecclesia. Hutten¹⁴ nennt diese Haltung „theologia gloriae secti“, d. h. eine Theologie, in der die eigene Gemeinde sektenhaft verherrlicht wird. Diese Gefahr, eine Gemeinde protziger Heiliger, eine triumphierende Gemeinde zu werden, ist selten akut geworden, weil die Täufergemeinden kurz nach der Gründung schon verfolgt und vernichtet wurden. Und doch gab es jene sektiererische Form auch, nämlich im „Täuferreich zu Münster“. Gerade dort wurde die bruderschaftliche Struktur vollkommen aufgegeben. So kam es im Jahr 1535 sogar zur Herrschaft eines Königs. Aber selbst da, wo bruderschaftliche Leitungsstrukturen beibehalten wurden, haben sie nicht immer unbrüderliches, unchristliches Verhalten verhindern können. Auch in den Täuferkommunen hat es Fehlverhalten gegeben.¹⁵

Wie sieht es im Baptismus mit den Gemeindestrukturen aus?

Auffallend ist, daß es im frühen deutschen Baptismus eine deutliche Abhängigkeit von führenden Personen gab, ein Erbe der neopietistischen Erweckungsbewegung und indirekt des Pietismus. Beide Bewegungen lebten ja von herausragenden Persönlichkeiten. Erinnerung sei an solche Männer wie John Wesley, die Brüder Haldane oder Thomas Chalmers bzw. an Spener, August Hermann Francke und Bengel. Der frühe angelsächsische Baptismus kann auf solche Persönlichkeiten nicht verweisen. Alle Gründerpersönlichkeiten des Baptismus, John Smyth, Roger Williams, dann aber auch J.G. Oncken, scheiterten an den bruderschaftlichen Lei-

10 Siehe: Hubmaier, Schriften (hrsg. von G. Westin und T. Bergsten), Gütersloh 1962, S. 93.

11 Fast (s.A. 5) S. 18, Anm. 5: Hans Hut entschärfte durch brüderliche Gespräche seine chiliastischen Predigten, während Hubmaier mit den Schleithemern und Hut große Differenzen hatte (siehe dazu: Manfred Bärenfänger, Dr. Balthasar Hubmaier und der Baptismus, Wort und Tat, Nr. 51, S. 8ff.).

12 Siehe dazu: Walter Rebell, Zum neuen Leben berufen, Kommunikative Gemeindepraxis im frühen Christentum, München 1990 – Hellmut Bandt, Zuversicht und Verantwortung, Berlin 1980, S. 104-108.

13 Siehe vor allem bei Yoder, Täufertum und Reformation in der Schweiz, Karlsruhe 1962.

14 Hutten, Die Glaubenswelt des Sektierers, Hamburg 1950.

15 Mennonitisches Lexikon, Bd III, S. 479f.

tungsstrukturen ihrer Gemeinden.¹⁶ Die Gewissensfreiheit des einzelnen, das allgemeine Priestertum, die Selbständigkeit der Einzelgemeinde war und ist konstituierend für den Kongregationalismus des Baptismus.

An dieser Stelle sind vor allem die Pastoren angesprochen. Zäumt man nicht das Pferd von hinten auf, wenn sich baptistische Prediger Gedanken über das Predigerleitbild machen? Setzt man sich nicht unnötigen Gefährdungen aus, nämlich unbemerkt in hochkirchliches Amtsdenken abzugleiten? Nachzudenken haben alle baptistischen Gemeindeglieder über ihr Gemeindebild. Wo das nicht geschieht, wird der Ruf nach einer starken Bundesleitung und einem unfehlbaren Prediger schnell laut. Diese Gefahr bestand im deutschen Baptismus schon zu Onckens und Lehmanns Zeit. Sie trat damals durch den „Hamburger Streit“ deutlich hervor und wurde abgewendet. Im Dritten Reich zeigte sich die Gefahr beim Streit um das sog. „Führerprinzip“ wieder.¹⁷

Noch eine zweite Feststellung gehört hierher: Geprägt hat unsere Gemeinden zur Gründerzeit das damals vorherrschende „Vereinsdenken“. Eine ganze Anzahl von Begriffen unseres Gemeindelebens zeugen bis heute von dieser Prägung. Der Gemeinderat war ein „Vorstand“; es gab Jünglings-, Jungfrauen- und Gesangsvereine; Mitglieder wurden „gestrichen“ und bei jeder Sitzung Protokolle geführt. Sicherlich war es die einzige Möglichkeit für unsere Gemeinden, staatlich anerkannt zu werden, wenn man sich wie ein „religiöser Verein“ organisierte. Damit hatte man die Chance, Legalität zu erlangen. Aber die Gefahr war ein unchristliches „Vereinsgehabe“, ein Abstimmungsgebaren nach demokratischen Vereinsregeln. Verstärkt wurde diese Haltung durch einen nicht zu unter-

schätzenden angelsächsischen Einfluß. In der Organisationsform standen die englischen und amerikanischen Gemeinden oft mehr Modell als die Bibel. Diese Einsicht fällt uns schwer, weil die Gründerväter sehr stark die „biblische Gemeinde“ als Modell hinstellten und man ihnen niemals den Willen abstreiten kann, dieses urchristliche Modell zu wollen. Doch spätestens nach dem sogenannten „Hamburger Streit“ wurde deutlich, wie sehr ganz andere Vorbilder die Praxis unserer Gemeinden beeinflussten.

Eine dritte Bemerkung zu unserer Gemeindepraxis: Wie die mittelalterlichen Täufer setzten auch unsere Gründerväter, vor allem J. G. Oncken, G. W. Lehmann und Julius Köbner, auf brüderliche Gespräche. Sie reisten von Kirchentag zu Kirchentag, meldeten sich dort zu Wort und warben für ihre Ansichten. Wo ihnen die Rede verwehrt wurde, schrieben sie. Sie wollten gehört werden. Wie weit sie allerdings selber hörbereit und hörfähig waren, läßt sich schwer sagen. Man kann ihnen aber niemals ein brüderchaftliches Verhalten absprechen. Ein Beweis dafür ist ihre Allianzgesinnung.¹⁸

2. Biblische Gemeinde ist sichtbare Bruderschaft

Die Täufer unterschieden zwei Arten von Kirche.¹⁹ Sie differenzierten zwischen der allgemeinen christlichen Kirche (*ecclesia universalis*) und der Ortsgemeinde (*ecclesia particularis*). Doch im Vergleich zu den Reformatoren waren bei den Täufern beide Arten von Kirche „äußerlich“. Selbst die „Gemeinde der Christenheit“ (so Hubmaier), die Gemeinschaft aller weltweiten Brüder, ist für sie sichtbare Gemeinde. Sie ist der Leib Christi, in den sie hineintaufen.²⁰ Sie ist

16 Hans Luckey, Der Weg der Väter. Ein Beitrag über die geschichtlichen Wurzeln unseres Werkes, in: Wort und Werk, 1962/8, S. 2-4 – A. Pohl, Kirchengeschichtliche Einordnung des deutschen Baptismus, in: Wort und Tat, Nr. 17, S. 3ff. – Siehe auch: P. A. Duncan, Der Ursprung der Baptisten, in: J. D. Hughey (Hrsg.), Die Baptisten, Stuttgart 1964, S. 125-135 – W. M. S. West, Geschichte der englischen Baptisten, in: ebd., S. 136-150 – R. G. Torbet, Amerikanische und kanadische Baptisten, in: ebd., S. 151-165.

17 Zum „Hamburger Streit“ siehe: G. Balders, Theurer Bruder Oncken, Kassel 1978, S. 138-152 – Zum „Führerprinzip“ siehe: Günther Kösling, Die deutschen Baptisten 1933/34. Ihr Denken und Handeln zu Beginn des Dritten Reiches. (Inauguraldissertation) Siegen 1980, S. 58-135 – A. Strübind (s. A. 8), S. 89-107, 206-213.

18 Ruth Baresel, Julius Köbner, Sein Leben, Kassel 1930, S. 76-80, 105-111, 146ff. – G. W. Lehmann, Offenes Schreiben an den deutschen evangelischen Kirchentag (hrsg. von Edwin Brandt, Kassel 1987).

19 Nach Yoder, „Der prophetische Dissent der Täufer“, in: G. F. Hersberger (Hrsg.), Das Täufertum, Erbe und Verpflichtung, Stuttgart 1963, S. 89-100.

20 Torsten Bergsten, Balthasar Hubmaier, Seine Stellung zu Reformation und Täufertum 1521-1528, Kassel 1961, S. 355-382 – Yoder (s. A. 3), S. 109f.

die Gemeinschaft aller derer, die durch „einen Herrn, einen Glauben und eine Taufe“ (Eph 4, 5) vereint sind.

Ein einseitiges Betonen des Unsichtbaren und Zeitlosen ruft in der praktischen Gemeindefarbeit Nöte hervor. Eine unsichtbare Gemeinde ist nicht ansprechbar.²¹ Sie ist für keinerlei Ermahnungen und für keine ordnende Hand zugänglich. Sie kann keine Mission treiben und auch keine Lehre beurteilen. Es ist ihr alles aus der Hand genommen worden.

Nach den baptistischen Vätern kann nur in eine sichtbare Gemeinde getauft werden. Getauft wird im Neuen Testament „auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (Mt 28, 19). Das aber bedeutet Taufe: in den sichtbaren Machtbereich Gottes treten.²² Solange wir diesen Weg gehen, werden wir auch in unserer Gemeindepraxis vor der einseitigen Betonung einer persönlichen, innerlichen und unsichtbaren „Erbauung“ geschützt. Bekanntlich bedeutet „Erbauung“ (oikodome) im Neuen Testament den „Aufbau“ der sichtbaren Gemeinde.²³ In ihr gibt es keine „erbaulichen Stündchen“, sondern Gemeindestunden, in denen ganz menschliche, organisatorische Dinge besprochen werden. Witwen konnten hier lautstark protestieren, wenn sie übersehen wurden (Apg 6, 1). Praktische Diakonie wurde angestrebt und war sichtbar (Apg 9, 36ff.). Glaube zeigte sich also in fürsorglichem, bruderschaftlichem Handeln. Wer darum Gläubige tauft, ohne sie in die Bruderschaft einzubeziehen, der begünstigt eine unverbindliche Gemeinschaft von Christen. Im Baptismus hat es Tausen von Gläubigen, die aus seelsorgerlichen Gründen nicht Mitglied in der Baptisten-gemeinde werden wollten oder konnten, lediglich als Ausnahmeerscheinung gegeben.

3. Biblische Gemeinde ist missionierende Bruderschaft

Im Mittelalter blieb bei einem allmächtigen Gott und einer allmächtigen Kirche kein Platz für die biblische (Auffassung von) „Welt“. Alle Obrigkeit trat mit großer Selbstverständlichkeit als christliche auf. Die Welt und die Herren dieser Welt waren christlich. Den Täufern war diese Verbrüderung von Christentum und Obrigkeit unheimlich. Sie erlebten das Nichtchristliche am Staat zu deutlich. Sie litten unter der unchristlichen Herrscherart. Zugleich sahen sie die Lauheit und Dunkelheit in ihrer Welt. Und so fühlten sie sich als das Salz und Licht der Welt zur Mission gerufen. Sie wagten es sogar, die überaus gefürchteten Türken zu besuchen und ihnen das Evangelium zu verkünden. Mission gehörte zur Wesensart der biblischen Gemeinde. Den Missionsbefehl ihres Herrn führten die Täufer nicht nur im Munde. Sie befolgten ihn auch.²⁴ Voraussetzung für ihre Mission aber war das Vorhandensein einer unchristlichen, erlösungsbedürftigen „Welt“. Sie verschlossen sich nicht dieser bösen Welt, wie es manche mittelalterlichen Mönche getan hatten. Sie sandten ganz bewußt Missionare in alle Himmelsrichtungen. Bei den Reformatoren gab es wohl auch Ungläubige. Aber sie waren von ihnen getauft. Die Ungläubigen waren Mitglieder der „sichtbaren“ Kirche. Sonntäglich sagten sie das Glaubensbekenntnis mit allen auf. So konnte man sie schwer auf ihren Unglauben ansprechen. Man konnte sie kaum bitten, ihren Unglauben aufzugeben. Alle waren Christen, weil man die „Heiden“ nicht aufrichtig ungläubig sein ließ. Das aber war die Aufhebung der „Welt“ und der neutestamentlichen Eschatologie. Zwei Äonen gab es im Mittelalter nicht mehr. Es gab nur noch eine einzige Körperschaft, das Corpus Christianum. Mit Macht und Amt war eine eigenartige christ-

21 Welche Schwierigkeiten eine „glaubte Kirche“ hat, zeigt Heino Falcke, Die Säuglingstaufe als Problem evangelischer Tauflehre und Taufpraxis, in: Theologische Versuche II, Berlin 1970, S. 173-192 – Vgl. Wiebering, Handeln aus Glauben, Berlin 1981, S. 156-179.

22 Markus Barth, Die Taufe – ein Sakrament? Zürich 1951, S. 522ff.

23 O. Michel, Art.: Oikodome, ThWNT V, S. 144, 39f. – E. Winkler, Die Taufe im Rahmen des Gemeindeaufbaus, in: Erdmann Schott (Hrsg.), Taufe und neue Existenz, Berlin 1973, S. 160 – Schmauch, Zu achten aufs Wort, Berlin 1967, S. 109.

24 Yoder (s.A.3) S. 178-181 – W. Schäufele, Das missionarische Bewußtsein und Wirken der Täufer, Neukirchen 1966 – Franklin H. Littell, Das Selbstverständnis der Täufer, Kassel 1966, S. 159-200 – Mit der heutigen Kirche und ihrem Mangel an missionarischem Eifer setzt sich sehr kritisch auseinander: H. Benkert, Theologische Bagatellen, Berlin 1970, S. 279-302.

liche Mission erfolgt und ging von Generation zu Generation weiter. Christ wurde man durch Kanzel, Katheder, Gerichtssaal und, wenn es sein mußte, durch Kerker.²⁵ Die Täufer empfanden sich darum „wie Lämmer unter Wölfen“.²⁶ Ihre Mission geschah nach Lammesart. Sie ließen sich wie Lämmer zur Schlachtbank führen. Missioniert wurde in Worten und Taten. Ihre Mission war in vielen Fällen im tiefsten Sinn Martyrium.

1862 erklärte J. G. Oncken, daß „jedes Mitglied (einer Gemeinde) als ein Missionar gelte“, woraus das geflügelte Wort „Jeder Baptist ein Missionar“ entstand. Für Oncken war jede Gemeinde eine „von Gott eingesetzte Missionsgesellschaft“, das hatte er schon auf der ersten Bundeskonferenz 1847 erklärt. Oft erfolgte in den Gründungsjahren des deutschen Baptismus ihr Zeugnis auch ganz in der Nachfolge des „Schmerzensmannes“. Je geringer aber der Widerstand gegen die Baptistengemeinden wurde, um so geringer wurde auch ihr Missionseifer. Die Erhaltung der bestehenden Gemeinden wurde der Schwerpunkt der Arbeit. Und je mehr der Baptismus sich mit dem damaligen Pietismus einließ, um so mehr neigte das einzelne Gemeindeglied zur Verwerfung als zur Missionierung der Welt. So können wir heute nicht mehr so leicht unsere Gemeinden als „von Gott eingesetzte Missionsgesellschaften“ bezeichnen. Wir haben zu fragen, wie wir wieder missionarisch lebendig und überzeugend wirken können. Ausschlaggebend ist das einzelne Gemeindeglied. Außerdem ist zu fragen, ob wir Mission auch da für sinnvoll halten, wo der Bestand unserer Gemeinde gefährdet wird. Mit dieser Frage hatten unsere „Väter“ im Dritten Reich große Schwierigkeiten. Für sie war Mission vor allem Verkündigung des Wortes. Als man sich endlich entschlossen hatte, etwas zu tun und damit eventuell zu leiden, nahm die Umwelt diese Haltung nicht wahr.²⁷ Eine missionari-

sche Handlungsweise, die Juden, Kommunisten und Ausländer schützte, war genauso wenig vom Bund der Baptisten beabsichtigt wie eine harte, aggressive Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Ideologie. Daß es trotzdem Ausnahmen gab, die auch bis zum Tod einzelner Gemeindeglieder führte, ist unbestritten und darf nicht vergessen werden.²⁸

4. Biblische Gemeinde ist taufende Bruderschaft

Anhand der Bibel war es Zwingli nicht schwer gefallen zu beweisen, daß das mittelalterliche Taufverständnis Häresie ist. Taufe wäscht keine Sünde ab. Seine Schüler und Mitglieder im Bibelkreis stimmten ihm zu. Doch Zwingli trennte sich nur von dieser unbiblischen Lehre. Die Taufpraxis behielt er bei. Die Täufer aber erstrebten biblische Praxis und Strukturen. Sie wollten biblische Bruderschaft. Taufe war das Versprechen des Täuflings an die Gemeinde, diese Bruderschaft zu praktizieren. Es war ihnen ein Zeichen des Glaubens und ein Bund mit dem Herrn und seinen Brüdern. Darum nannten sich die Täufer „Brüder“.

Für sie wurde bei der Taufe der Glaube konkret. Der Täufling wurde nicht nur nach seinem Glauben gefragt, sondern auch, ob er bereit sei, auf die Brüder zu hören, eventuell sein Hab und Gut mit den Brüdern zu teilen usw. Ob es Glaube war, mußte sich dann nämlich in der gelebten Bruderschaft herausstellen. Unsere baptistischen Väter erwarteten oft vom Täufling in typisch neopietistischer Manier eine Aussage darüber, ob er bekehrt, ob er gläubig sei. Mittelpunkt ihres Gemeindeverständnisses wurde die Glaubensschaft und nicht die Bruderschaft. Wenn man sie fragte, was sie von der Kirche unterschied, antworteten sie folgerichtig: Die Gläubigentaufe. Die Täufer hätten geantwortet: Die Gemeinde.

25 R. Bohren stellt heute fest: „Die Mechanik der Amtshandlungen produziert fortlaufend Christen, die ohne Christus leben. Die Amtshandlungen bauen und erhalten eine fiktive Kirche.“ (Zitiert nach H. Falke (s.A.21), S. 174f.)

26 So schon in dem Brief der Schweizer Brüder an Thomas Müntzer aus dem Jahre 1524, (s.A.4f.).

27 Siehe dazu „Semesterzeitschrift“, hrsg. von der Studentenarbeit des BEFG (West) vom 24.9.1971, S. 15-18: Ein Interview mit Hans Luckey über ein baptistisches Schulbekenntnis – A. Strübend (s.A.8) S. 294ff., 304ff. – Ulrich Marks, Deutsche Baptisten zwischen Kreuz und Hakenkreuz, Initiative Schalom, Burgsdorf 1991 (3. Aufl.), S. 117ff.

28 Besonders hingewiesen sei auf Dr. Max Slawinsky (siehe G. Balders (Hrsg.), FS Hundert Jahre Theologisches Seminar, Kassel 1980, S. 138), Naphtalie Rudnitzky (siehe G. Balders (Hrsg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, Kassel 1984, S. 89 Anm. 140) und Albert Herbst (siehe A. Strübend (s.A.8) S. 280f.).

Weil damit bei uns die Taufe zu viel Gewicht erhält, kommt es immer wieder einmal vor, daß man Gläubige tauft, ohne sie in die Gemeinde aufzunehmen. Hauptsache ist, sie sind getauft und zwar recht getauft, d. h. untergetauft. Auch die Art und Weise der Taufe erhält ein großes Gewicht. Bei den mittelalterlichen Täufern wurde die Taufe in der Regel durch Übergießen vollzogen. Wichtiger als die Form der Taufe war für sie, daß der Täufling versprach, „auf die Gemeinde zu hören“. Legen wir auf die Taufe, ihre Form, ihre theologische Bedeutung zu viel Wert? „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“ bedeutet für uns eine einzige Art und Weise der Taufe, ein einheitliches Taufverständnis. Jahrzehntlang war es nicht möglich, unsere unterschiedlichen Taufauffassungen deutlich auszusprechen. In der „Rechenschaft vom Glauben“ (des DDR-Bundes von 1978) ist das erste Mal ein Unterschied in der Taufauffassung formuliert worden. Das ist für mich ein Zeichen tiefer Bruderschaft.²⁹ Es sollte darum auch unter uns einheitliche Praxis sein, „Übergossene“, die in einem entscheidungsfähigen Alter in anderen Kirchen besprengt wurden, ohne „Untertauchen“ in unsere Gemeinden aufzunehmen.³⁰ Solches Handeln ist auch ein Gebot der Brüderlichkeit gegenüber den anderen Kirchen.

5. Biblische Gemeinde ist zuchtvolle Bruderschaft

Heute ist Gemeindezucht ein heikles Thema. Schon der Begriff „Zucht“ bekam in den letzten Jahrzehnten den Sinn einer mit Gewalt durchgesetzten Sitte und Ordnung. Wer sich nicht einfügte, wurde gezwungen. Diesen Sinn haben die beiden neutestamentlichen Worte, die Luther mit „Zucht“ über-

setzte, nicht. Ihre Bedeutungsskala reicht von „Klugheit“ bis zur „Zurückhaltung“³¹.

Die Täufer sprachen in ihrer Gemeindepraxis nicht von „Zucht“, sondern in Anlehnung an Gal 6, 2 von der Anwendung der „Regel Christi“. Sie verstanden darunter die Christifizierung aller menschlichen Beziehungen. Das war Leibsorge und Seelsorge. Man hörte dem Bruder zu, befragte ihn, besuchte ihn im Gefängnis, leistete ihm Widerstand, widersprach ihm, manchmal erteilte man ihm auch Auflagen.³² Der Bruder wurde (nach 1. Kor 6) zum „Rechtsverzicht“ und zur „Schlichtung“ bewegt. Alles in allem war diese Gemeindepraxis keinesfalls eine Abwendung vom Bruder. Man muß vielmehr feststellen, daß die Anwendung der „Regel Christi“ eine besonders intensive Zuwendung, liebevolle Werbung um den gefährdeten Bruder war. So gab es für die Täufer neben dem missionarischen Hingehen in die Welt das seelsorgerliche Hingehen zum Bruder. Darum zitierten die Täufer neben dem Missionsbefehl (Mt 28, 19f.) am allermeisten den Text aus Mt 18, 15ff. über den „Vorgang der brüderlichen Warnung und Versöhnung“.³³

Der Täufling versicherte den Brüdern, die Regel Christi einzuhalten, d. h. auf die Brüder zu hören. Die heutige Psychologie unterstreicht, daß wir den Mitmenschen zur Korrektur und Ergänzung im Leben brauchen. Keiner kann sich selbst so sehen und helfen wie in der Gemeinschaft. Voraussetzung ist und bleibt dabei, aufeinander zu hören.³⁴ Und es gab immer wieder Mitglieder, die sich nach einem brüderlichen Gespräch erneut dem Täufertum zuwandten, obwohl sie öffentlich dem Täufertum abgesagt hatten.

Die Reformatoren verwiesen bei ihrer Gemeindepraxis auf das Gleichnis vom „Un-

29 „Rechenschaft vom Glauben“, S. 8f. – Vgl. Axel Krause, Neuere Bekenntnisse im BEFG in Deutschland, dargestellt anhand der „Rechenschaft vom Glauben“ (maschinenschriftlich), S. 32-37. Krause stellt S. 37 fest: „Der DDR-Text entfaltet vorrangig die ecclesiologische, nicht aber die theologische Bedeutung der Taufe.“

30 Die Brüdergemeinden in unserem Bund haben eine „offenere“ Taufpraxis. In vielen Fällen taufen sie bis heute ohne Untertauchen nur in der Form des Übergießens. Für sie ist die Form der Taufe kein so großes Problem wie für Baptisten.

31 Die beiden Begriffe lauten „paideia“ (Eph 6, 4) und „sofrosyne“ (1.Tim 2, 9).

32 Fast (s.A.5) S. 18: Hut wurde z. B. die Auflage erteilt, seine Zukunftsvisionen nicht öffentlich zu predigen.

33 Yoder (s.A.3) S. 112.

34 Barkmann, Der heile Mensch. Die Psychologie des Jakobusbriefes, Kassel 1968, S. 158 – Paul Watzlawick/Janet H. Beavin/Don D. Jackson, Menschliche Kommunikation, Formen, Störungen, Paradoxien, Bern 1969.

kraut im Acker“ (Mt 13, 24ff.). Sie deuteten es so, daß die Gemeinde Jesu auf dieser Erde immer voller Sünder (=Unkraut) bleiben werde. Nach den Worten Jesu hätten wir nicht das Recht, die Sünder „herauszureißen“, sie aus der Gemeinde auszuschließen. Der Widerstand gegen den allerletzten Schritt der Seelsorge, nämlich den Sünder auszuschließen, hat sich bis in den Pietismus hinein gehalten.³⁵ Die Täufer legten das Gleichnis aus Mt 13 ganz anders aus. Sie verwiesen auf die Erklärung Jesu in V 38, wo der Acker mit der Welt und nicht mit der christlichen Gemeinde verglichen wird. So drangen sie darauf, daß Ketzer in dieser Welt nicht verbrannt und zum Tode verurteilt werden dürfen. Das Gleichnis war für sie eine eindeutige Aufforderung zu humanitärem Handeln. Sie waren von Mt 13 her Vorkämpfer für Glaubens- und Gewissensfreiheit.³⁶ Im Blick auf die Gemeinde aber bewegte die Täufer nicht die Frage, ob eine Gemeinde überhaupt rein sein *kann* oder *wird*. Sie fragten, ob die Gemeinde in dieser Welt Bruderschaft, Christsein, also Reinheit, auf alle Fälle anstreben *soll*. Und sie fragten nicht nur, sondern sie forderten das von den Reformatoren, und sie erwarteten das von jedem Täufling. Jedes Mitglied ihrer Gemeinde hatte sich bewußt zu einem christlichen, bruderschaftlichen Leben verpflichtet.

Im deutschen Baptismus neigte man sehr früh dazu, von der brüderlichen Erweckungsbewegung in eine gesetzliche Heiligungsbewegung umzukippen.³⁷ Dafür sind nicht nur seine calvinistisch-puritanischen Wurzeln und die Nähe zum Pietismus, sondern auch der Erwartungsdruck der staatlichen Behörden verantwortlich. Die Baptisten waren gezwungen, dem Staat und der Staatskirche zu beweisen, daß sie zuverlässige Untertanen sind. Es ging um ihre Existenzberechtigung und Anerkennung. Sie mußten bürgerlicher als der Durchschnittsbürger und christlicher als der Kirchenchrist erscheinen. Dies ver-

suchten sie mit einer äußerst strengen Ausschlußpraxis zu beweisen. Darunter litten aber schon die Mitglieder der ersten Generation.³⁸

Im heutigen Individualismus, wo die tragische Vereinzelung des Menschen immer krassere Züge annimmt, ist zu fragen, ob sich unsere Gemeinden nicht viel stärker auf die Praxis des brüderlichen Gesprächs als auf das Ausschlußverfahren zu konzentrieren haben. Die Verweigerung letzter und intimster Gemeinschaft ist kaum noch ein Heilmittel. Sie bewirkt fast nur noch eine unheilvollere Vereinsamung, anstatt ein starker Impuls zu einem erneuten und erneuerten christlichen Gemeinschaftsleben zu werden. Gerade darum ist die Gemeinde aufgerufen, viel intensiver den Dienst des Tröstens und Besuchens, des Beratens und Begleitens zu praktizieren. Sie lernt dabei, den Text aus Mt 18, 15ff. in die Praxis umzusetzen. Sie wird Nachfolgerin ihres Herrn, der ausdauernd und geduldig „Verlorene“ gesucht und besucht hat (Lk 15; 19, 1-10). Und sie gerät damit auf den Leidensweg Jesu. Diese Gemeinde verschließt sich nur den Sündern, die die Gemeinschaft mit ihrem Verhalten mut- und böswillig gefährden und sich davon nicht abbringen lassen wollen.

Hartmut Wahl
Schlossallee 15
O-1110 Berlin

„Die biblischen Schriften mögen die Gleise legen, aus denen wir dann nicht mehr herauspringen. Auch hier gilt: ‚Ich weiche nicht von deinen Grundsätzen ab, denn du selbst hast mich unterwiesen‘ (Ps 119, 102).“

Adolf Pohl in: *Staunen, daß Gott redet*, Oncken Verlag Wuppertal und Kassel.

35 D. Lange, *Eine Bewegung bricht sich Bahn*, Berlin 1979, S. 91f.

36 Vor allem Hubmaier in seiner Schrift „Von Ketzern und ihren Verbrennern“ (Schriften S. 95-100) – Vgl. Bärenfänger (s.A. 11) S. 14.

37 Luckey (s.A. 16) nennt als ein Beispiel die Hahn'schen Kreise.

38 Köbner stellte auf der Bundeskonferenz 1870 fest, daß man oft zu schnell Gemeindeglieder ausschließe (Donat, *Das wachsende Werk*, Kassel 1960, S. 233) – Bergsten (s.A. 29) weist S. 414 auf eine Verschiebung des theologischen Schwerpunktes in der Ekklesiologie bei Hubmaier von der Taufe auf die Gemeindeglieder hin. Auch bei Hubmaier war diese Verschiebung durch die äußeren Umstände mitbedingt. Hubmaier wurde ein Theologe, der mit starken Worten den „Bann“ forderte (ebd. S. 411ff.).

Gemeinde nach dem Neuen Testament

Anmerkungen zu einem baptistischen Selbstverständnis

1. „Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden wollen betontermaßen Gemeinde nach dem Neuen Testament sein“¹

Mit diesem programmatischen Satz ist das Selbstverständnis vieler Baptistenkirchen formuliert. So einleuchtend dieses Programm vordergründig ist, muß doch gefragt werden, ob es theologisch exakt ist, sich in dieser Weise zu beschreiben. Wir überprüfen also, ob die unter Baptisten weitgehend übliche Formulierung, Gemeinde nach dem Neuen Testament zu sein, geeignet ist, das konfessionelle Proprium zu benennen.

2. Die Spannung zwischen Selbstverständnis und Konfessionsbezeichnung

Als die Baptisten in Deutschland 1834 mit der Gründung der ersten Gemeinde ihre Geschichte auf dem europäischen Festland begannen, waren die schönsten Konfessionsbezeichnungen bereits vergeben. Ganz tief weiß man sich im Evangelium verwurzelt, aber einfach „evangelisch“ konnte sich die schnell ausbreitende Gemeindebewegung nicht mehr nennen. Wie sollte man sich also nennen, um mit dem Namen auch gleich das Programm zu verdeutlichen? Was man wollte, war klar. Oncken umschrieb es mit den Begriffen „apostolische Gemeinde“², „Gemeinde nach apostolischer Art“³, „apostolische Christengemeinde“⁴. Im Gründungs-

protokoll der ersten Gemeinde vom 23. April 1834 steht als Ziel festgeschrieben: Gemeinde nach dem „Modell der Urgemeinde“⁵. Man war also nicht angetreten, um innerkirchliche Erweckungsbewegung zu werden. Man wollte radikal das reformatorische „sola scriptura“ auch für die Ekklesiologie durchsetzen.

So sehr man nun in der Sache Klarheit hatte, so schwer war es dann, die entsprechende Bezeichnung zu finden. Die Überschriften der frühen Verfassungen und Glaubensbekenntnisse spiegeln diese Schwierigkeit wider. Als das erste Glaubensbekenntnis an eine staatliche Stelle einzureichen war, nannte man es „Glaubensbekenntnis der evangelisch-taufgesinnten Gemeinde in Hamburg“⁶. Kurze Zeit später standen die Berliner vor der gleichen Aufgabe. Sie nannten ihr Werk „Glaubens-Bekennniß der Baptisten-Gemeinde in Berlin“⁷. Da sich herausstellte, daß Hamburger und Berliner unterschiedliche Auffassungen zu Abendmahl und Taufe veröffentlicht hatten, wurde ein Kompromiß gesucht, der unter dem Titel „Glaubensbekenntnis und Verfassung der Gemeinden getaufter Christen, gewöhnlich Baptisten genannt“⁸ erschien. 1849 wurde in Hamburg der „Bund der vereinigten Gemeinden getaufter Christen“⁹ gegründet. Später lautete die amtliche Bezeichnung „Bund der Baptistengemeinden“. Damit hatte man sich namensmäßig den Brüdern über Kanal und Meer angeglichen. Nun aber mußte das konfessionelle Selbstverständnis extra formuliert werden. Das ehemalige Schimpfwort, die später liebgewordene Bezeichnung Baptist (=Täufer) bringt nicht zum Ausdruck, was Anliegen der gleichnamigen Gemeindebewegung ist. Mag auch die baptistische Taufpraxis in der ökumenischen Welt ins Auge fallen, nicht eine Taufreform war das Anliegen, sondern eben Gemeinde nach urchristlichem Modell. Die Ekklesiologie ist das Proprium der Baptisten¹⁰, was dann zur

1 G. Lorenz, Die Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden, Geschichte und Gegenwart, Berlin, 1986, S. 8.

2 G. Balders, Theurer Bruder Oncken, Das Leben Johann Gerhard Onckens in Dokumenten und Bildern, Wuppertal und Kassel (2. Aufl.) 1984, hier zitiert nach der Ausgabe Berlin 1979, S. 58.

3 ebd., S. 65.

4 ebd., S. 79.

5 ebd., S. 36.

6 ebd., S. 47.

7 ebd., S. 75.

8 ebd.

9 Protokolle der Konferenz-Verhandlungen zu Hamburg im Jahre 1849 von den Abgeordneten der Gemeinden getaufter Christen in Deutschland und Dänemark, Hamburg 1849, S. 74

10 A. Pohl, Gemeinde als Exodus, Bund Evang.-Freikl. Gemeinden in der DDR (Hrg.) Wort und Tat 56 = ThG 1981, 3-4, S. 8-16.

geübten Taufpraxis führte. So haben die Baptisten ein ausgeprägtes Selbstverständnis und -bewußtsein. Aber der Name macht nicht deutlich, welches es ist. Da scheint die programmatische Aussage „Gemeinde nach dem Neuen Testament“ zu helfen. Dieser Terminus aber bedarf der Reflexion.

3. Zum Begriff „Gemeinde nach dem Neuen Testament“

Mit dem in sich vielschichtigen Begriff ist gemeint, daß Baptisten nicht daran anknüpfen wollen, wie sich die Gemeinde Jesu Christi durch die fast zwei Jahrtausende geformt und auch verformt hat. Man möchte unmittelbar an das Neue Testament anschließen, oder noch stärker, man möchte sich und die geübte Gemeindepraxis im Neuen Testament wiederfinden und sich so urchristlich legitimiert wissen. Mit der Bezeichnung „Gemeinde nach dem Neuen Testament“ ist also zunächst, und so stellt es sich in der Gemeindepraxis dar, die urchristliche Schriftenammlung dieses Namens im Blick.

3.1 „Neues Testament“ als literarischer Begriff

Mag man als Baptist sonst allen Konzilien und deren Beschlüssen kritisch gegenüberstehen, die Entscheidung der Alten Kirche, eben diese und keine anderen 27 Schriften zum Kanon zu erheben, wird voll und ganz akzeptiert und energisch vertreten. Also ist die Frage legitim, ob die baptistische Gemeindepraxis der urchristlichen entspricht.

In der Exegese ist längst klar, daß es die neutestamentliche Gemeindeordnung nicht gibt¹¹. Die neutestamentlichen Schriften überliefern uns Weite. Vergleichen nun Baptistengemeinden ihre Praxis mit der Schrift, tauchen erhebliche Differenzen auf. Diese entstehen nicht, weil es einen Unterschied zwischen Wollen und Vollbringen gibt, oder weil eben auch „Baptistenfleisch“¹² schwach ist, sondern weil bestimmte urchristliche Modelle nicht übernommen werden konnten und wollten.

Eine kleine, nicht vollständige Liste über Abweichungen baptistischer Gemeindepraxis:

– Jüngerkreis

In der soziologischen Erforschung der Jesus-Bewegung des ersten Jahrhunderts hat sich der Begriff der „Wandercharismatiker“ als Jüngerbezeichnung etabliert¹³. Heutige Baptisten könnten so nicht beschrieben werden, wenn auch wandernde Missionare in der Frühzeit des deutschen Baptismus eine erhebliche Rolle bei der Ausbreitung der Gemeindebewegung spielten¹⁴. Jesu Auftrag an seine Jünger, wie er in den Aussendungsreden der Evangelien beschrieben ist, hat im baptistischen Gemeindeleben keine Struktur gefunden. Baptisten sind in der Regel keine Wanderprediger, die heilend und Dämonen austreibend die Botschaft vom Reich Gottes verkündigen. Es kommt vor, aber es ist nicht die Norm. Auch die Flexibilität durch Armut der Jünger ist nicht zum Wesensmerkmal geworden. Gleiches gilt für den Pazifismus, den Jesus von seinen Nachfolgern forderte. Er hat sich im Baptismus nicht durchgesetzt, im Gegensatz zu Strömungen der reformatorischen Täuferbewegung.

– Gemeinde Jerusalem

Bei der Schilderung des Jerusalemer Gemeindelebens in der Apostelgeschichte fällt auf, daß diese große Gemeinde durch Hausgemeinden überschaubar wird und Gütergemeinschaft praktiziert. Die allermeisten Baptistengemeinden haben ihren Ursprung in Hausbibelstunden. Das Treffen reihum in den Häusern trat aber in dem Maße zurück, wie eigene Versammlungsgebäude errichtet wurden. Gemeinschaft wurde und wird vorrangig in Gemeinde- und Dienstgruppen gelebt. Auch die von Jerusalem überlieferte Gütergemeinschaft war für die Baptisten kein strukturgebendes Thema, wobei nicht vergessen werden soll, daß es immer wieder bewegendes Beispiele des Teilens gab und gibt.

– Gemeinde Korinth

In Korinth finden wir eine ausgeprägte

11 E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, Zürich 1959, S. 7.

12 A. Pohl, a.a.O., S. 13.

13 G. Theißen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen 1983.

14 Schöne Beispiele finden sich bei M. Jelten, *Eine Freikirche in der „freiesten Stadt“*. Werden Wachsen Wirken der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Bremerhaven, Bremerhaven 1982; dies., *In Gottes Gemeindegarten. Kurzgeschichten zum frühen Baptismus*, ausgegraben und erzählt, Bremerhaven 1985; und dies., *Unter Gottes Dachziegel. Anfänge des Baptismus in Nordwestdeutschland*, Bremerhaven 1984.

charismatisch-enthusiastische Gemeinde. Paulus greift mit seinen Briefen ordnend ein, ermöglicht aber weiterhin Gemeindeversammlungen, in der sich jeder seinen Gaben entsprechend einbringen kann. Jeder ist eingeladen, sich in den Gottesdiensten zur Erbauung aller mitzuteilen. Auch dieses neutestamentliche Erbe ist im Baptismus nicht Struktur geworden. Der aus der Reformation stammende Predigtgottesdienst hat sich weitgehend durchgesetzt. Die von Paulus überlieferten Charismenlisten sind zunächst durch die Elimgemeinden und dann durch die charismatische Bewegung ins Blickfeld geraten. Trotz wachsender Offenheit für diese urchristliche Art, Gottesdienste zu erleben, ist das korinthische Modell nicht zum typisch baptistischen geworden.

Welche Gemeinde nach dem Neuen Testament wollen Baptisten also sein?

Nun wäre es zu kurz gedacht, würde man nur die Vielfalt neutestamentlichen Gemeindelebens mit der gewordenen Gestalt des Baptismus vergleichen. Bei aller Originalität urchristlicher Gemeinden läßt sich doch so etwas wie der kleinste gemeinsame Nenner finden. „Die Gemeinde kann sich nur aus den erwählten und berufenen, glaubenden und wiedergeborenen Menschen aufbauen.“¹⁵ Betrachtet man die Gemeindegründungen im Neuen Testament, dann fällt deutlich ins Auge, daß sie geschahen, weil Menschen sich persönlich von Gott angesprochen wußten und mit Glauben und Taufe darauf antworteten. Baptisten finden keinen Grund, diese urchristliche Norm für nachfolgende Generationen außer Kraft zu setzen. Insofern ist der Anspruch, Gemeinde nach dem Neuen Testament zu sein, berechtigt. Aber diesen Terminus als konfessionelle Selbstbezeichnung zu benutzen, ist dann doch unangemessen, weil Baptisten zwar das Wesen der neutestamentlichen Gemeinden als verbindliche Norm annehmen, in der Gestalt der Gemeinde aber erstaunliche Freiheit vom Neuen Testament praktizieren, und weil andere christliche Kirchen zwar in der Ekklesiologie nach-neutestamentliche Grundsätze vertreten, in der Gestalt aber sehr nahe am Neuen Testament bleiben.

Der Begriff „Gemeinde nach dem Neuen Testament“ ist also schon im literarischen

Sinn zu groß für unsere Kirche. Aber dieser Begriff wird noch größer und scheidet damit als konfessionelles Proprium aus.

3.2 „Neues Testament“ als soteriologischer Begriff

„Neues Testament“ ist nicht nur Überschrift der urchristlichen Schriftensammlung. Der Begriff ist auch im Buch an zentraler Stelle zu finden. Dabei hat die Überlieferung der Abendmahlsworte ein besonderes Gewicht. „Dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blut.“ So hört es die Gemeinde, wenn sie sich um den Tisch des Herrn versammelt. Von diesem Geschehen her wird die ganze Tiefe des Begriffs „neues Testament“ deutlich. In den neueren Übersetzungen (und jetzt auch in der Lutherübersetzung 1984) wird „neues Testament“ mit „neuer Bund“ wiedergegeben. Das ist nicht nur verständlicher, sondern auch textgemäßer. Wir werden an die Treue Gottes erinnert, an den Bund mit Noah, an den Bund mit den Vätern Israels, an den Bundesschluß vom Sinai und an die Verheißung eines neuen Bundes, die Gottes Volk im Exil geschenkt wird. Und nun, beim Gedenken an Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu, wird klar: Der neue Bund ist rechtskräftig geschlossen. Jeder, der zu Christus findet, ist eingeladen, in diesem neuen Bund zu leben. Dieser Bund ist wie alle anderen souveränes Handeln Gottes. Der Begriff „neuer Bund = neues Testament“ ist als ursprünglich und urchristlich für das Heilsgeschehen in Christus reserviert.

Auf unsere Fragestellung bezogen, müßte also korrekterweise von der „Gemeinde des neuen Bundes“ gesprochen werden. Das aber kann noch weniger Bezeichnung eines konfessionellen Selbstverständnisses sein, als die Verwendung des Begriffs „neues Testament“ im literarischen Sinne. Soteriologisch gedacht sind alle Menschen, die sich von Christus rufen ließen, in diesen neuen Bund eingeschlossen. Insofern sind auch alle christlichen Kirchen „Gemeinden des neuen Bundes“, was sollten sie auch sonst sein? Kein Baptist kommt auf die Idee, Christen anderer Benennungen diese Bundeszugehörigkeit abzusprechen, gehörten doch schon die baptistischen Väter zu den Mitbegründern der Evangelischen Allianz.

15 J. Schneider, Die Gemeinde nach dem Neuen Testament, Kassel (3. Aufl.) 1955, S. 48.

Sicher sind Baptistengemeinden auch Gemeinden des neuen Bundes – aber eben nur auch. Den Begriff des „neuen Bundes = neues Testament“ zur Beschreibung eines konfessionellen Propriums zu benutzen, ist also biblisch-theologisch nicht möglich, und sollte es doch geschehen, wäre es sektiererisch, denn im „neuen Bund“ beschreibt sich Gott selbst.

4. Das Problem der Väter bleibt

Wie soll nun das konfessionelle Selbstverständnis kurz und präzise beschrieben werden? Sich als „Gemeinde nach dem Neuen Testament“ zu bezeichnen, um damit anderen Kirchen das baptistische Proprium zu verdeutlichen, muß entfallen. Eine konfessionelle Einengung dieses Begriffs ist soteriologisch nicht möglich, weil sich der neue Bund nicht auf eine Kirche begrenzen läßt, bloß weil sie ekklesiologisch dem Urchristentum sehr nahe sein will. Ähnliches gilt für die literarische Bedeutung des Begriffs. Es gibt noch mehr Kirchen, die sich mit „Gemeinde nach dem Neuen Testament“ bezeichnen könnten und es zum Teil auch tun, denken wir an die Friedenskirchen mit ihrer glaubwürdigen Bezeugung der Bergpredigt oder auch an Pfingstgemeinden, an hutterische Brüderhöfe oder katholische Basisgemeinden in Lateinamerika oder an Gruppen Stiller im Lande.

Die Väter unseres Gemeindebundes in der gegenwärtigen Form haben uns einen geeigneten Begriff zur Formulierung des konfessionellen Selbstverständnisses hinterlassen: evangelisch-freikirchlich. Dieser Begriff ist beschneider und drückt das aus, was Baptisten wollen. Man möchte Gemeinde sein, die im Evangelium verwurzelt ist und die biblischen Aussagen über Gemeinde respektiert und lebt. Und man möchte Gemeinde sein, der der Ruf in die Nachfolge so wichtig ist, daß man nicht umhin kommt, Freikirche zu sein. Darüber hinaus ist viel Freiheit, eigene Prägungen und Traditionen zu leben. Die Gemeinden urchristlicher Zeit hatten sie auch.

Uwe Dammann
Bassermannstraße 3
W-1000 Berlin 45

Bibliographie Adolf Pohl

A. Selbstständig erschienene Veröffentlichungen

Verlage:

Berlin = O. Ekelmann Nachf.
Kassel = J.G. Oncken Nachf.
Wuppertal und Kassel = J. G. Oncken Nachf.
Wuppertal = R. Brockhaus

1. Warum ist die Bibel Gottes Wort? Kassel 1962 [Erweiterte Fassung von Nr. 15] 32 S. Dass., Berlin 1967.

2. Aufgerichtet und ausgerichtet durch Christus. Betrachtungen zu Philipper 2, 1-13, dargeboten in der Bibelwoche der Evangelischen Allianz in Dresden, Berlin 1963, 44 S.

3. Anleitung zum Predigen. Arbeitshefte für Gemeindejugendarbeit Heft 12, 1. Aufl. Kassel 1963; 2. Aufl. 1965, 48 S.

Dass. [überarbeitete Auflage; Neusatz], Berlin 1965, 80 S.

Dass., Wuppertal und Kassel, 3. Aufl. 1976, 4. Aufl. 1979.

4. Nehmt auf euch mein Joch. Bibelarbeiten über Röm 12, 1-3, Berlin 1965.

5. Was bedeutet Bultmann für uns? Kassel 1969, 28 S.

6. Die Offenbarung des Johannes, 1. Teil Kapitel 1-8, Wuppertaler Studienbibel, 1. Aufl. Wuppertal 1969, [9. Auflage 1991], 232 S.

7. Die Offenbarung des Johannes, 2. Teil Kapitel 9-22, Wuppertaler Studienbibel, 1. Aufl. Wuppertal 1971, [8. Aufl. 1988], 358 S.

8. Die Ernte ist groß. 25 Jahre Theologisches Seminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR in Buckow (Märkische Schweiz) in Verbindung mit dem Dozentenkollegium hrg. von Adolf Pohl, Berlin 1983.

Darin vom Hrg.:

Berufung ist mehr als Bewerbung – Eine Besinnung über Markus 1, 16-20 (S.54-56)
Aus dem Eröffnungsgottesdienst vom 14. Oktober 1959 in Haus Bethel (nach einer Tonbandaufzeichnung) (S.84-88)

Ich werfe nicht weg die Gnade Gottes – Herbert Weist zum Gedächtnis (S.88-91) Jesus sprach zu ihnen: Wer sagt ihr, daß ich sei? – Erich Rädels zum Gedächtnis (S.91-97)

Es ist ganz anders – Erfahrungen bei diakonischen Einsätzen in Fürstenwalde (S.97-100).

9. Das Evangelium des Markus. Wuppertaler Studienbibel – Ergänzungsband, Wuppertal 1986, 604 S.

10. Staunen, daß Gott redet. Die Bibel im Rahmen der Offenbarung Gottes, Wuppertal und Kassel 1988, 96 S.

B. Beiträge in Sammelbänden, Zeitschriften und Heftreihen (Auswahl)

Abkürzungen

BB = Berichtsheft der Konferenz der Evangelischen Allianz in der DDR in Bad Blankenburg / Thüringen (jährlich)

G = Die Gemeinde, J. G. Oncken, Kassel

Tab = Tabea-Kalender, Diakoniewerk Tabea, Hamburg

ThG = Theologisches Gespräch, J. G. Oncken, Kassel

WT = Wort und Tat. Arbeitsmaterial für den Prediger / Pastor im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR

WW = Wort und Werk, O. Ekelmann Nachf., Berlin

ZdZ = Zeichen der Zeit, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin

1. Thematische Beiträge

11. Er sah uns an und liebte uns. WW 1958/8 S. 9.

12. Abwege der Nachfolge. WW 1958/2 S. 1f.

13. Erweckung wirkt Verbrüderung. Vor der hundersten weltweiten Gebetswoche [der Evangelischen Allianz]. WW 1959/12 S. 2f.

14. Fernste werden Nächste. WW 1960/2 S. 1f.

15. Warum ist die Bibel Gottes Wort? Was wir über sie zu lernen haben und was nicht. WW 1961/7 S. 1-4; 1961/8 S. 2-4.

16. Die konservativen Evangelikalen und der Ökumenische Rat der Kirchen. ZdZ 10 (1966) S. 373-376; auch WT 22 (Kassel 1968) S. 335 – 338.

17. Die Bibel – und deine Christuserfahrung heute. In: Verlässliche Kunde. Beiträge zum Bibelgespräch in der Gemeinde, Berlin 1967 S. 18-29.

18. Die Bibel – einzigartige Zeugin. Ebd. S. 62-76.

19. Seine Hilfe gilt Betern. WW 1969/ 7-8 S. 1f.

20. Kirchengeschichtliche Einordnung des deutschen Baptismus. WT 17 (1972), 11 S.

21. Möglichkeiten heutiger Schriftauslegung. Referat auf dem Predigertag der Bundeskonferenz 1972 in Leipzig. WT 22 (1973), 21 S.

22. Uns mitzufreuen sind wir da! WW 1974/9 S. 1f.

23. „Die Wahrheit wird euch frei machen!“ Ein Bericht und ein Kapitel aus der Kirchengeschichte [450 Jahre Täuferturn]. WW 1975/9 S. 1f.

24. Der Mensch in christlicher Sicht und in der Sicht der Christen. Zur theologischen Anthropologie. Hamburg 1976, 27 S. (vervielf.).

25. Die Taufe im deutschen Baptismus. WW 1977/4, S. 12-14; auch in G 1977/10 S. 4f., G 1977/11 S. 4f.

26. Der Beitrag der Allianz. Noch haben sich die Aufgaben der Evangelischen Allianz nicht erledigt. WW 1977/2 S. 1f.

27. Gott will Barmherzigkeit – Tab 1978 S. 31ff.

28. Evangelium von Jesus Christus – nach Markus. Neues Hören auf das älteste Evangelium. ThG 5-6/1978 S. 1ff.

29. Was bleibt. WW 1978/11 S.3.
30. Evangelische Allianz – heute noch nötig? G 1979/41 S.5f.
31. Taufverständnis im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR. Referat 1979. WT 55 (1981), S. 2-7.
32. Wir werden nicht müde zu feiern. Tab 1980 S. 55ff.
33. Alle eins durch den einen. G 1980/33 S. 4f.
34. Gemeinde als Exodus. Ein Beitrag zum baptistischen Selbstverständnis. WT 56 (1981) 13 S.
Dass. in ThG 3-4/1981, S. 8-16.
35. Bekehrung im Neuen Testament. WT 57 (1981) S. 14-24.
36. Einführung in den Limatext. WT 62 (1984) S. 2-7.
37. Eine Entdeckung auf der Wartburg. Die Geschichte des „Wiedertäufers“ Fritz Erbe. WW 1982/6 S. 4f.
Dass. G 1982/32 S. 5f.
38. Was sagen wir zu dem „Lima-Text“? Eine evangelisch-freikirchliche Stellungnahme. G 1983/42 S. 4f.
39. Zugang zur Bibel. Hauptreferat auf dem 2. Bibelkongreß 1985 in Görlitz. In: Übersetzen und Verstehen – Beiträge zur Bibel. Evang. Hauptbibelgesellschaft zu Berlin und Altenburg o.J. [1987] S. 23-35.
40. Zum Gespräch über die Taufe. ThG 1/1985 S. 22f.
41. Versöhnung Gottes – 2. Kor 5, 18-21. ThG 2/1985 S.8-16.
42. Das Gebet in der Offenbarung des Johannes. ThG 1/1986 S.10-15.
43. Wir rechnen mit dem Kommen Jesu Christi. Was bedeutet das für unsere Verkündigung? ThG 2/1986, S. 2-7.
44. Was sagt die Bibel über sich selbst? WT 69 (1986) S. 2-10.
45. Evangelische Allianz. Zum theologischen Selbstverständnis. ZdZ 5 (1986) S. 123-127.
46. Taufe und Gemeindeverständnis in täuferischer Sicht. In: Theologische Gespräche zwischen dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR und dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR 1982/1983. WT 67/68 (1986) S. 20-36.
47. Das Weiterwirken des Heiligen Geistes in der Kirche und das sola scriptura. Ebd. S. 39-42.
48. Jesus lebt – Gründe zum Glauben. Tab 1987 S. 56f.
49. Das Wort Gottes hören und tun – Aufgabe für Gemeinde und Theologie. Bibelarbeit über 2. Tim 3, 14-17 auf dem Theologischen Arbeitstag am 30. Mai 1987 im Rahmen der Bundeskonferenz in Hannover. G 1987/27 S. 4f.
50. Volkskirche – Freikirche. Ein Versuch zu einem alten Thema. G 1987/38 S. 4f.
51. Seid fröhlich in Hoffnung. Tab 1988 S.86ff.
52. Das blockierte Vaterunser. ThG 1/1989 S. 1-7.
53. Taufe als Durchgangsritus. ThG 2/1989 S. 14-21.
54. Charismatisch leben nach Paulus. Leittext: 2. Kor 3, 6-10. ThG 2/1990 S. 1-3.
55. In Gedenken an Hellmut Müller. WW 1990/11 S. 7.

2. Bibelarbeiten und Betrachtungen (nach Bibelstellen)

2. Mose 20, 17 – Krank vor Neid. BB 1978.
2. Mose 33, 12-23 – Beschenkt mit Gottes Herrlichkeit. BB 1987.
- Ps 100 – Dienet dem Herrn mit Freuden. Tab 1958 S. 43ff.
- Jer 23, 5-6; 33, 14-16 – Der kommende König. BB 1966.

- Jer 36, 1-8.17-26 – Gott ist größer als unsere Ablehnung. BB 1982.
- Sach 2, 14b – Die mich frühe suchen. WW 1953/12 S. 131.
- Mt 5, 21-26 – Gehe hin und söhne dich aus. WW 1953/7 S. 51-53.
- Mt 6, 12a – Gott ist größer als unsere Schuld. BB 1979.
- Mt 22, 15-22 – Gottesmensch und Staatsbürger zugleich. BB 1975.
- Lk 12, 42-48 – Wer hat, der hat – stimmt das? WW 1970/10 S. 5.
- Joh 1, 5 – Das Licht leuchtet noch! WW 1981/12 S. 1f.
- Joh 1, 5 – Vom Licht in der Finsternis. G 1985/48 S. 4.
- Joh 15, 1-8 – Bleiben am Weinstock. Tab 1982 S. 55ff.
- Joh 15, 18-21 – Was nimmst du auf dich um Jesu willen? BB 1959.
- Apq 1, 8 – Zum Aufbruch gerufen. WW 1965/1 S. 1f.
- Apq 2, 22-32 – Der lebendige Christus, die Mitte unserer Botschaft. BB 1963.
- Apq 20, 32-36 – Leben für die Leidenden – eine große Sache. BB 1976.
- Röm 12, 1-2 – „Wir entsagen willig allen Eitelkeiten“. Duisburg 1961 (vervielf.).
- Röm 12, 1-3 – Nehmt auf euch mein Joch [s. Nr. 4].
- Röm 12, 6-8 – Die heilige Pflicht zum Einsatz aller Gaben in der Gemeinde. BB 1957.
- Röm 14, 7-15.19 – Christus überwindet alle unsere Unterschiede. BB 1983.
1. Kor 1, 4-9 – Immer wieder Christus verkündigen. WW 1984/8 S. 12f.
1. Kor 3, 16-23 – Klare Rechts- und Zugehörigkeitsverhältnisse. BB 1969.
1. Kor 15, 58 – Jesus lebt – der feste Grund unseres Dienstes. BB 1964.
2. Kor 3, 6-10 – Charismatisch leben nach Paulus [s. Nr. 54].
2. Kor 5, 18-21 – Versöhnung Gottes [s. Nr. 41].
- Gal 5, 26; 6, 1-5 – Du und Dein Nächster. BB 1967.
- Eph 4, 7-14 – Verschiedenheit – aus Christi Fülle, zu unserer Vollendung. WW 1966/8 S. 3f.
- Eph 4, 13 – Er führt zur vollen Reife im Glauben. BB 1961.
- Phil 2, 1-13 – Aufgerichtet und ausgerichtet... [s. Nr. 2].
- Phil 2, 10-11 – Was Gott mit unserer Welt vorhat. WW 1977/11 S. 1f.
- Phil 4, 6 – Die mich frühe suchen. WW 1953/8 S. 85.
- Phil 4, 8-9 – Seid Täter des Wortes. BB 1962.
- Kol 3, 11-15 – Menschen von überall her werden eins in ihm. BB 1971.
- 1 Thess 5, 14-15 – Auf der Jagd nach dem Guten. BB 1965.
1. Thess 5, 17 – Betet ohne Unterlaß! Tab 1971 S. 33f.
1. Thess 5, 23-28 – Gott führt sein Werk ans Ziel. BB 1972.
2. Tim 3, 14-17 – Verbindliche Maßstäbe. BB 1977.
2. Tim 3, 14-17 – Das Wort Gottes hören und tun... [s. Nr. 49].
1. Petr 3, 13-17 – Für Auskunft zur Verfügung stehen. BB 1980.
1. Petr 5, 10-12 – Gottes Treue führt und ruft zur Vollendung. BB 1968.
1. Joh 1, 7-9 – So wir sagen, wir haben keine Sünde, so verführen wir uns selbst! WW 1957/8 S. 85f.
1. Joh 3, 19-24 – Gott ist größer. BB 1974.

Günter Balders
Am Hünengrab 55
W-2056 Glinde

Preiserhöhung

Aufgrund steigender Kosten sind wir leider gezwungen, den Bezugspreis des THEOLOGISCHEN GESPRÄCHS ab 1992 nach zwei Jahren zu erhöhen. Das einzelne Heft kostet statt bisher DM 4,20 nun DM 4,60, das Jahresabonnement entsprechend DM 9,20.

Allerdings fangen wir in diesem Jahr gleich mit einer Ausnahme an: Durch eine großzügige Zuwendung der Pastorenkasse des Bundes Evangelischer-Freikirchlicher Gemeinden, ist es uns möglich, diese wesentlich umfangreichere Festgabe für Adolf Pohl mit 68 Seiten herauszugeben. Für unsere Abonnenten entstehen keine Mehrkosten. **Einzelhefte dieser Festgabe können für DM 7,50 (bei Einzelbezug Versandkostenanteil zusätzlich DM 2,-) erworben werden.**

J.G. Oncken Nachf. GmbH Kassel

Stefan Stiegler:
Vorwort U 2

Jörg Swoboda:
Lebens-Bilder
Adolf Pohl zum 65. Geburtstag 1

Klaus Fuhrmann:
Baubericht des Theologischen
Seminars Buckow vom 8.9.1986 5

Wiard Popkes:
Zum Charakter von Gal 6, 1-10 8

Günter Haufe:
Christus als Vorbild in der frühchrist-
lichen Paränese 15

Christian Wolf:
Die doppelte Eröffnung des Psalters
(Ps 1 und 2) 25

Stefan Stiegler:
Der Mensch und sein Bruder –
die Geschichte von Kain 34

Dieter Hampel:
Das Wirkungsprinzip der neutesta-
mentlichen Gemeinde aus der Sicht
ihrer Personalstruktur nach
Eph 4, 11-16 40

Peeter Roosimaa:
pro nobis – Gedanken zur Christologie
des 1. Petrusbriefes 49

Hartmut Wahl:
Das Gemeindebild der mittelalter-
lichen Täufer als Anfrage an unsere
baptistische Gemeindepraxis 51

Uwe Dammann:
Gemeinde nach dem Neuen Testa-
ment – Anmerkungen zu einem bap-
tistischen Selbstverständnis 59

Günter Balders:
Bibliographie Adolf Pohl 62



Theologisches Gespräch 1/1992

Festgabe für Adolf Pohl

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 MITARBEITERZEIT-
SCHRIFT. Diese besteht aus den selbständig zu abonnierenden Teilen: BLICKPUNKT
GEMEINDE, PRAXIS DER VERKÜNDIGUNG, THEOLOGISCHES GESPRÄCH, VON B
BIS Y, GEMEINDEBIBELSCHULE.

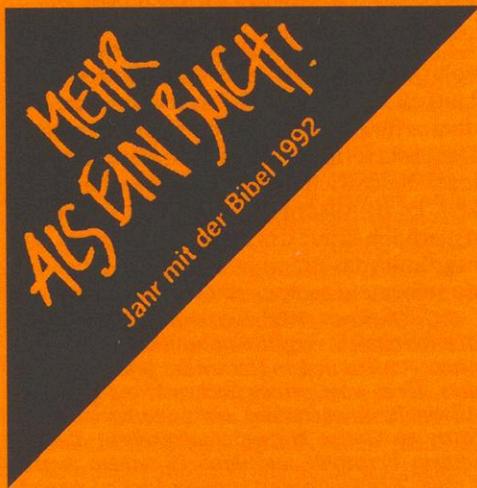
Gesamtredaktion: Hinrich Schmidt, Oncken Verlag.

Erscheinungsweise: halbjährlich. Bezugspreis 4,60 DM pro Heft, bei Direktbezug zzgl. Versand-
kosten. Abbestellungen für Direktbezieher jeweils per 15. November, ansonsten verlängert sich
das Abonnement um ein weiteres Jahr. **Einzelpreis dieses Sonderheftes DM 7,50** (bei Einzelbezug
zusätzlich 2,00 DM Versandkostenanteil).

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. Titelfoto: Reinhard Schwarz, Oncken Verlag, Kassel.



Inhalt:

Seite

Edwin Brandt:

Die Bibel – bewegende Kraft unserer Gemeinden? 1-15

Uwe Swarat:

Zur historischen und dogmatischen Begründung des neutestamentlichen Kanons 16-30

Rezensionen:

H.-F. Weiß: Der Brief an die Hebräer 31

Die Bibel – bewegende Kraft unserer Gemeinden?

Theologische Positionen und Rückfragen an das Selbstverständnis des Baptismus als Bibelbewegung

Vorbemerkung

0.1 Der Baptismus versteht sich als Bibelbewegung – das ist beinahe schon ein Allgemeinplatz geworden, der uns kaum noch herauszufordern scheint. Doch damit ist tatsächlich eine wesentliche Aussage über das Selbstverständnis unserer Gemeindebewegung getroffen. Insofern hat sich jede Generation neu zu fragen, was damit gemeint ist, wie die normative Kraft der Heiligen Schrift in ihrem Denken und Handeln zur Geltung kommt. Denn an dieser Frage entscheidet es sich, ob wir unserem theologischen Anspruch gerecht werden, ob wir unser geistliches Selbstverständnis aufrecht erhalten können. Ist unsere Gemeindebewegung tatsächlich als Bibelbewegung identifizierbar? Wenn wir nicht mit „ungedeckten Schecks“ arbeiten wollen, werden wir die Frage nach dem Stellenwert der Heiligen Schrift in unseren Gemeinden und Familien, die Frage nach dem praktizierten Schriftgebrauch wie nach dem unter uns lebenden Schriftverständnis niemals ignorieren oder bagatellisieren dürfen.

0.2 In Weiterführung des zweiten Punktes meines Thesenpapiers „Baptistische Identität“ (in: Theologisches Gespräch 1, 89; S. 21f.) sind die folgenden Rückfragen und Anmerkungen als Impulse für das theologische Gespräch in den Gemeinden sowie als Anregungen für die Gestaltung des Gemeindelebens gedacht.

H. Swarat

12. AUG. 1992

1. „solus Christus“ – darum „sola scriptura“

1.1 Mit der Reformation betonen wir, daß die Heilige Schrift die Quelle unseres Glaubens und die allein verbindliche Norm für Lehre und Leben der christlichen Gemeinde ist. Dabei schließt das „sola“ als *particula exclusiva* tatsächlich jeden Anspruch aus, der – als Ergänzung oder Interpretation gedacht – seitens der Tradition, des kirchlichen Lehramtes oder der Bekenntnisschriften geltend gemacht werden könnte und die Alleingültigkeit der Heiligen Schrift infrage stellen wollte.

M. Luther: „Daran liegt Gott am meisten, daß sein heiliges Wort einzig in der Christenheit ohne allen Zusatz der Menschenlehre bleibe. Aber das Wort kann nicht bleiben, es sei denn, daß man Christus als den alleinigen Bauherrn ansehe und ihn allein den Namen haben lasse“ (WA 24, 233, 12ff.).

J. Calvin: „Das ist gewißlich ein einzigartiges Geschenk Gottes: Er braucht zur Unterweisung seiner Kirche nicht bloß stumme Lehrmeister, sondern öffnet selbst seinen heiligen Mund. Und dabei gibt er nicht bloß die Anweisung, es sei irgendein Gott zu verehren, sondern er zeigt sich selbst als den, der verehrt werden will ... Hier ist nur davon die Rede, wie wir aus der Schrift lernen sollen, daß Gott, der der Schöpfer der Welt ist, sich durch klare Kennzeichen von dem ganzen ersonnenen Götterschwarm unterscheidet ... Soll uns der Strahl wahrer Religion treffen, so müssen wir bei der himmlischen Lehre den Anfang machen, und es kommt niemand auch nur zum geringsten Verständnis rechter und heilsamer Lehre, wenn er nicht zuvor ein Schüler der Schrift wird. Da liegt der Ursprung wahren Erkennens: Wenn wir mit Ehrfurcht annehmen, was Gott hier von sich selber hat bezeugen wollen ...“ (Institutio I, 6, 1 und 2).
Ders.: Der Apostel bezeugt, „daß die Kirche erbaut ist auf dem Grunde der Propheten und Apostel (Eph 2, 20). Wenn nun die Lehre der Propheten und Apostel das Fundament der Kirche ist, so muß sie schon eher Autorität haben, als die Kirche überhaupt da ist. ... Denn wenn die christliche Kirche im Anfang auf die Schriften der Propheten und die Botschaft der Apostel gegründet wurde, so ging die Anerkennung dieser Lehre, ohne welche die Kirche nie entstanden wäre, doch sicherlich dem Dasein der Kirche voraus. Deshalb ist es leere Menschenatzung, wenn man sagt, die Vollmacht zur Beurteilung der Schrift liege bei der Kirche, so daß von ihrer Zustimmung die Gewißheit der Schrift abhängt. Denn wenn es zu solcher Anerkennung kommt, so bedeutet das nicht, daß die Kirche die Schrift, als wäre sie zuvor zweifelhaft und strittig, erst glaubwürdig mache. Es geschieht doch im Gegenteil, weil die Kirche hier die Wahr-

heit ihres Gottes erkennt und ihr deshalb ... unbedenklich Verehrung entgegenbringt!“ (Institutio I, 7, 2).

J.G. Oncken: „Als es Gott gefallen hatte, den armen Sünder, der zu Euch redet, zu seiner Gemeinschaft zu rufen, und er die heilige Schrift liebgewonnen hatte, da ward es bald Grundsatz für ihn, für die ganze Dauer seines Lebens, in Glaubenssachen nichts für wahr anzunehmen, gleichviel wer es geglaubt und gelehrt, was sich nicht deutlich, klar und bestimmt durch ein Wort, das der heilige Geist aufgezeichnet hat, beweisen ließe ...“ (Anlässlich des 25-jährigen Jubiläums der ersten deutschen Baptistengemeinde, Hamburg 1859; Missionsblatt der Gemeine getaufter Christen, 17. Jahrgang, Juni 1859, Seite 98).

1.2 Das schließt die Bereitschaft ein, der revolutionären Kraft des Wortes Gottes freien Lauf zu lassen, mit all den Risiken, die sich daraus für Institution und Tradition ergeben. Das „sola scriptura“ ist alles andere als harmlose, beschwichtigende Selbstverständlichkeit. Es ist Ausdruck der schöpferischen, erneuernden Kraft des lebendigen Gottes und begründet das Programm *ecclesia verbo divino reformata semper reformatanda*.

J.G. Oncken: „Wahrlich, mit nichts läßt sich die Revolution vergleichen, welche die Bibel erzeugt: – zuerst in dem Herzen des gefallenen Sünders, der es wagt, seinen frechen Mund gegen das Allerheiligste aufzuthun und seine hochmüthige Stirn vor Gottes Majestät aufzuheben; dann in seinem Verstande und dann in seinem ganzen Leben. Ein Gotteswort vermag Alles zu vernichten, was die ganze Welt mit all' ihrer Gelehrsamkeit und Macht aufgebaut hat. Was wir sind, was wir noch heute sind als eine apostolische Gemeinde, das haben wir keinem Menschen zu verdanken, sondern dem theuren Lebensworte.“ ebd.

A. Pohl: „Bekommt die Gemeinde nicht in jedem Jahrzehnt ... das Standbein auf den Boden der Bibel, ist sie auch schon von irgendeiner Zeitströmung erfaßt ... Die Bibel ist der Rückhalt unserer Unabhängigkeit als Gemeinde in dieser Welt“ (Staunen, daß Gott redet, Wuppertal und Kassel 1988, S. 5).

1.3 Konsequenter als die Reformatoren selbst es gewagt haben, ist zu ihrer Zeit von den Täufern und später in unserer Gemeindebewegung das „sola scriptura“ auch auf die Ekklesiologie, nicht nur auf die Soteriologie bezogen worden. Wenn es also um Wesen und Gestalt der Gemeinde, um ihre Ordnungen wie um ihr Verhältnis zur „Welt“ geht, ist die Heilige Schrift ebenso allein maßgeblich.

J.G. Oncken anlässlich des 25-jährigen Gemeindejubiläums in Hamburg: „Eine ganz natürliche

Frage, die man an dieser Stätte und an diesem Tage an uns richten mag, ist die: Wie seid Ihr denn eigentlich dazu gekommen, 'zu diesem tollkühnen Unternehmen, zu diesem geistlichen Hochmut', wie es unsere Gegner bezeichnen, – von allen Christen abzuweichen und Euch mit den besten, gelehrtesten und erleuchtetsten Männern aller Zeiten in einen Streit einzulassen? Wir können diese Frage durch ein einziges Wort beantworten: Die Bibel hat die Schuld daran und besonders das Neue Testament ... Dies war die Ursache, daß wir unsern Ausgang aus der großen Kirche dokumentirt haben. Nichts als die einfache Forschung in den göttlichen Urkunden war es, was uns bewog, das aufzugeben, was man 1.500 Jahre fast allgemein behauptet hatte. ... Wir haben nur eine Waffe, das ist das gute alte Buch, und eine andere Waffe hat in unseren Augen gar keinen Werth. Das Wort des lebendigen Gottes, das ist der Grund, auf dem wir stehen und stehen wollen. Bleiben wir nur auf diesem Grunde, folgen wir nur Gottes Wort und dem Geiste des Wortes, dann ist uns der Sieg gewiß. Wir kennen keine Gefahr außer uns, unsere Gefahren können nur von innen kommen. Sollen unsere Gemeinden vernichtet werden, so kann es nur durch ein Mittel geschehen: die Bibeln müssen auf unsern Märkten verbrannt werden! Aber so lange die in unsern Händen liegt, so haben wir die Wehr und Waffe, wodurch es uns gelingen muß. ...' (Missionsblatt 1859, S. 98 und 101).

1.4 Freilich ist mit der Übernahme urchristlicher Bezeichnungen und Formen (sofern das überhaupt möglich ist) nicht gewährleistet, daß der Heilige Geist sich heute dieser Formen ebenso bedient. Aus dieser Erkenntnis darf jedoch keine Gleichgültigkeit gegenüber den Formen und Strukturen innerhalb der Gemeinde Jesu Christi abgeleitet werden. Weil das Wesen die Form bestimmt, sind auch die Ordnungen der Gemeinde Teil ihrer Verkündigung; sie müssen also evangeliumsgemäß gestaltet sein.

So heißt es im Protokoll der ersten konstituierenden Gemeindeversammlung unmittelbar nach der Taufe am 23.04.1834: „Where as several brethren and sisters in Christ in this place have long been desirous of receiving the ordinance of Christian baptism after the apostolic manner, and of being associated into a church formed on the model of the primitive churches ...“. Auf der Bundeskonferenz 1854 hält Julius Köbner ein Referat zum Thema „Die Wichtigkeit der Gemeindeeinrichtungen gegenüber der Wichtigkeit des frischen geistlichen Lebens in den Gemeinden“. In der sich anschließenden Diskussion über das Verhältnis von Ordnungen und geistlichem Leben betont Oncken: „Wo der heilige Geist fehlt, da fehlt freilich Alles. Aber derselbe verträgt sich ganz

gut mit Formen. In der Apostelgeschichte finden wir gleich Formen. ... Ich glaube nicht an eine unsichtbare Kirche, ich glaube an eine sichtbare ... Ich füge den Darlegungen der Brüder ... noch hinzu, daß sowohl Geist als Formen in der Gemeinde sein müssen, aber nicht Formen von uns gemacht, sondern wie das Wort Gottes sie uns aufstellt ...“ (Protokoll Bundeskonferenz 1854, Seite 18f.). J. Köbner bemerkt in seinem Schlußwort zu dieser Aussprache: „Beschlossene Formen können Geist und Leben nicht schaffen; hingegen schafft der rechte Geist sich leicht die entsprechenden und nothwendigen Formen“ (a.a.O., S. 20).

H. Gezork: „Allerdings sind wir uns auch dessen wohl bewußt, daß eine Gemeinschaft bei aller äußerlichen Schriftgemäßheit doch innerlich verdorren und ersterben sein kann. Die Geschichte gibt uns davon genug Beispiele. Es ist möglich, daß unter den Decken und Hüllen des korrekten Schriftbuchstabens das Leben erlischt und der geistliche Tod seinen Einzug hält ... Nur da ist eine wirklich biblische Gemeinde ..., wo die Erfüllung des Schriftbuchstabens durchdrungen ist vom Schriftgeist ... Wir wollen danach streben, nicht nur Schriftbuchstaben, sondern auch Schriftgeist in unseren Gemeinden lebendig zu erhalten!“ (Um die Bibel, in: Jungbrunnen 5, 1927, S. 123).

Als Beispiel aus der jüngsten Theologiegeschichte ist an die 3. These der Barmer Theologischen Erklärung (1934) zu erinnern, in der von der christlichen Kirche gesagt wird: „Sie hat mit ihrem Glauben wie mit ihrem Gehorsam, mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung mitten in der Welt der Sünde ... zu bezeugen, daß sie allein sein Eigentum ist, allein von seinem Trost und von seiner Weisung in Erwartung seiner Erscheinung lebt und leben möchte. Wir verwerfen die falsche Lehre, als dürfe die Kirche die Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung ihrem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugung überlassen.“

1.5 Für die Reformatoren ergab sich das „sola scriptura“ vom „solus Christus“ her. Die Bibel bezeugt die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, der das Wort Gottes ist, in dem Gott in einzigartiger Deutlichkeit letztverbindlich zu uns Menschen gesprochen hat (Hebr 1, 1-2). Auf Christus hin will das Alte Testament gelesen, von Christus her will das Neue Testament verstanden sein. Daß damit nicht willkürlich ein hermeneutischer Schlüssel angegeben ist, der manipulativ vom Ausleger zu handhaben wäre oder gar zur Verkürzung des biblischen Zeugnisses zu mißbrauchen wäre, ergibt sich aus dem Selbstzeugnis Jesu (Joh 5, 39; cf. Luk 24,

27.44ff.; Joh 20, 31) und weist auf das in der Bibel angelegte trinitarische Denken (Joh 14, 26; 15, 26; 16, 13f.; Joh 1, 1f.; 10, 30; 1. Kor 3, 17; 2. Kor 13; 13 u.ö.).

J. Calvin: „Die Schrift lehrt uns ... erkennen, daß ein einiges göttliches Wesen in drei Personen sei ...“ – „Denn ich bin der Meinung, wir sollten beim Reden über Gott nicht weniger Ehrfurcht walten lassen als beim Denken. Denn was wir von uns selbst aus denken, ist töricht, und was wir dann aussprechen, ist unpassend. Wir müssen vielmehr ein gewisses Maß halten, und aus der Schrift ist eine sichere Regel für Denken und Reden zu entnehmen, nach der sich alles Sinnen unseres Geistes und alles Reden unseres Mundes zu richten hat. Aber was verbietet uns denn, das mit klaren Worten zu entfalten, was in der Schrift für unser Fassungsvermögen schwierig und verwickelt ist, wobei freilich solche Auslegung nur in Ehrfurcht und Glauben der Wahrheit der Schrift selber dienstbar sein und in Zurückhaltung und Bescheidenheit geübt werden muß, auch nur beim rechten Anlaß zur Anwendung kommen darf ... Wenn jemand auch da die Neuheit der Ausdrücke bemängelt, wo offenbar die Kirche in höchste Not gedrängt wurde, die Worte „Dreieinigkeit“ und „Person“ anzuwenden, muß man nicht bei einem solchen Menschen eine Abneigung gegen das Licht der Wahrheit vermuten, da er doch bloß dagegen Einspruch erhebt, daß die Wahrheit klarer und deutlicher hervortritt? ... Wir aber sollen aus den heillosen Folgen solcher Vermessenheit lernen, in dieser Sache mehr Lernbegier als Scharfsinn zu entwickeln und uns vor allem nicht in den Sinn kommen zu lassen, Gott irgendwo anders zu suchen als nur in seinem heiligen Wort, oder über ihn etwas zu denken als allein unter Leitung seines Wortes, oder etwas zu reden als allein das, was aus seinem Worte kommt. Die Unterscheidung zwischen Vater, Sohn und Geist innerhalb der einen Gottheit, die ja sehr schwer zu erkennen ist, hat einigen Geistern mehr Mühe und Beschwerde gemacht, als nützlich war; deshalb wollen wir uns daran erinnern, daß der Menschengeist in einen Irrgarten hineinrennt, wenn er sich seiner eigenen Neugier überläßt, und uns von den himmlischen Offenbarungsworten leiten lassen, da wir die Tiefe des Geheimnisses nicht begreifen können ...“ (Institutio I, 13, 3 und 21).

1.6 Wenn das „solus Christus“ nicht das „sola scriptura“ definiert und normiert, ist der Gefahr eines formalistischen oder gesetzlichen Bibelgebrauchs kaum zu entgehen. Erst das Bibelverständnis, das von der Mitte der Schrift, von Christus her die Bibel zu verstehen sucht, führt in die eigentliche Tiefe und befreiende Weite des biblischen Zeugnisses hinein. Offensichtlich haben wir noch manche Denkwege vor uns, um zu einem

solchen Bibelverständnis unter uns zu ermutigen und anleiten zu können. Mancher müßige Streit wäre uns erspart geblieben, manch ein formalistischer oder gar gesetzlicher Umgang mit der Bibel hätte uns in unseren Gemeinden nicht so blockiert, wenn unser Schriftverständnis „evangelischer“ gewesen wäre.

G. Gieselbusch: „Wie verschiedene Wege wir auch geführt wurden in unserer Bekehrung zu Christo, erst als wir ihn im Lichte der Schrift in seiner Heilandsgröße erkannt und uns zum Glauben an ihn durchgerungen hatten, erst damit hatten wir die rechte Stellung auch zu der Schrift gewonnen, die von ihm zeugt. Unserm Glauben nur tut sich in der Bibel die heilige Offenbarungsurkunde des gnädigen Gottes auf und tritt der Heilsplan des himmlischen Vaters in seiner göttlichen Größe vor die Augen. Weil wir in ihr Jesum und in ihm das ewige Leben gefunden, darum glauben wir an die Schrift und erfahren ihre Lebenskraft. 'Wir glauben nicht an ein Buch, sondern an Jesum Christ, unsern Herrn und Heiland; der Bibel glaube ich auf Grund meines Glaubens an Christum. Die Frage nach der Schrift ist darum immer erst die zweite, die erste ist und bleibt Christus.' (Theodor Harnack) In solchem Sinne sagt der Apostel: Der Glaube kommt aus der Predigt, d.h. aus der Kunde, dem Zeugnis von Christo; und dies Zeugnis hat sein Leben und seine Kraft einzig in Gottes Wort.“ (In: Unsere Stellung zur Bibel, Der Hülfsbote 24, 1904, S. 3).

1.7 So ungewohnt dieses differenzierte Bibelverständnis für einige auch sein mag, letztlich sind wir theologischen Lehrer unseren Gemeinden diese Anleitung zu einem evangeliumsgemäßen Umgang mit der heiligen Schrift schuldig. Natürlich bedarf es hier höchst verantwortlicher theologischer Arbeit, wenn das Reden von der Mitte der Schrift nicht einen Relativierungsprozeß einläuten soll, bei dem der Vorstellungshorizont des Auslegers den Rahmen für die sogenannte „Mitte“ zuschneidet und der letztlich in Beliebigkeit und Unverbindlichkeit erodiert. Bleiben wir nur aufmerksame Leser und gehorsame Schüler des Neuen Testaments, das selber auf die Mitte der Schrift hinweist: Eph 1 und 3; Kol 1, 15ff.; 2, 3,9; 2. Petr 1, 16ff. Wenn Paulus den gekreuzigten und auferstandenen Christus als Mitte seines Evangeliums bezeichnet (1. Kor 2, 1-5; 15, 1-5), flüchtet er sich nicht in eine theologische Chiffre, sondern entfaltet das heilsgeschichtliche Zeugnis von der Offenbarung Gottes des Schöpfers, Erlösers und Vollenders und

spitzt es zu auf die unüberbietbare Offenbarung Gottes in seinem Sohn Jesus Christus: 2. Kor 5, 17-21.

1.8 Nun gilt es, alle biblischen Aussagen der Mitte der Schrift zuzuordnen und von ihr her zu gewichten. Der unter uns vielfach anzutreffende Biblizismus mit seiner Haltung der Ehrfurcht und der Bereitschaft zum Gehorsam dem Bibelwort gegenüber kann – ergänzt durch dieses christologisch normierte Schriftverständnis – seine segensreiche Wirkung ganz neu entfalten: Wir sehen in der Bibel nicht einen „papierenen Papst“, sondern begegnen in ihr dem Wort des guten Hirten (Joh 10, 1-10 und 27f.), dem zu gehorchen Ausdruck unseres liebenden Gehorsams ist (Joh 14, 15.21.23f.). Wenn das nicht gilt, kippt der Biblizismus allzu leicht in einen geistlosen Formalismus oder lieblosen Fundamentalismus um.

G. Gieselbusch: „Nicht über der Bibel stehen wir, daß wir uns vermessen, sie selbtherrlich zu meistern und nach unsern Wünschen zuzuschneiden; nicht unter der Bibel stehen wir, daß sie uns papierener Papst sei, der gegen jede selbständige Glaubensentwicklung seinen zornigen Bannstrahl zückt; sondern wir wurzeln mit unserem ganzen Christenstande „in der Schrift“ als dem untrüglichen Gotteswort“ (a.a.O. S. 8).

Stärke und Grenze eines biblizistischen Schriftverständnisses veranschaulicht z.B. die Debatte, die auf der ersten Bundeskonferenz 1849 über die Frage geführt wurde, ob Christen Blut essen dürfen. Köbner zitiert Apg 15, 28 und konstatiert: „Das Wort ist einmal der Grund unsers Glaubens und Thuns geworden; so dürfen wir auch von demselben in diesem Stücke nicht abweichen ... Wie man sich diesem Gebote entziehen kann, ohne den Grundsatz aufzugeben, sich ganz an die heilige Schrift zu halten, begreife ich nicht.“ Die Mehrheit folgt diesem Denken, eine allerdings starke Minderheit fürchtet, den „Geist der Freiheit zu verlieren, den Christus uns erworben“ habe und in eine „unendliche Wüste peinlicher Gesetzesbände“ geführt zu werden, „welches umso mehr zu vermeiden sein möchte, da man uns schon den Vorwurf der Gesetzlichkeit macht“; hier wird die Sorge artikuliert, wir kämen wieder „unter das Gesetz; es steht aber geschrieben: so bestehet nun in der Freiheit, damit uns Christus befreit hat, und laßt Euch nicht wiederum in das knechtische Joch fangen“ (Gal 5,1). Zum Ende dieser Aussprache formuliert Köbner als Antragssteller: „Wir kennen alle nur Eine Weise selig zu werden, nämlich die durch Genußthung Christi für uns. Wer aber auf diese Weise selig geworden ist, dem ist es Freude zu thun, was das theure Wort Gottes vorschreibt, der findet nichts Peinliches in den Geboten des Herrn; aus Liebe erfüllt er sie, ohne sich lange bei den Gründen aufzuhalten ... Wer in Wahrheit durch Christum gerecht und selig ist, der hat den Wunsch nicht, vom Gehorsam entbunden zu werden; und so ruht auf allen hier anwesenden Christen aus den Heiden die heilige Pflicht, ohne Deuteln freudig zu gehorchen, wenn dem Heiligen Geist etwas gefällt“ (Protokoll Bundeskonferenz 1849 S. 47-53).

ten des Herrn; aus Liebe erfüllt er sie, ohne sich lange bei den Gründen aufzuhalten ... Wer in Wahrheit durch Christum gerecht und selig ist, der hat den Wunsch nicht, vom Gehorsam entbunden zu werden; und so ruht auf allen hier anwesenden Christen aus den Heiden die heilige Pflicht, ohne Deuteln freudig zu gehorchen, wenn dem Heiligen Geist etwas gefällt“ (Protokoll Bundeskonferenz 1849 S. 47-53).

2. Die Klarheit der Schrift als Wirkung des Heiligen Geistes

2.1 Es gehört zum reformatorischen Schriftprinzip sowie zu den befreienden Entdeckungen in unserer Geschichte, daß jeder Mensch unabhängig von Bildung oder theologischen Vorkenntnissen beim Lesen der Bibel unter der Leitung des Heiligen Geistes unfehlbar zur Mitte der Schrift, zum Glauben an Jesus Christus geführt wird (Joh 5,39; 6,45; 1. Kor 2,7-16).

M. Luther: „Daß aber in der Schrift etwas verworren sei und nicht alles klar verständlich, das ist zwar durch die gottlosen Sophisten verbreitet ... doch niemals haben sie einen Artikel vorgebracht noch vorbringen können, durch den sie ihre Tollheit bewiesen hätten. Durch solche Schreckgespenster aber hat der Satan vom Lesen der heiligen Schriften abschrecken und die Heilige Schrift verächtlich machen wollen, damit er seine ... Pest in der Kirche zur Herrschaft brächte ... Denn was kann in der Schrift noch erhabeneres verborgen sein, nachdem die Siegel gebrochen und der Stein von der Grabestür gewälzt und jenes höchste Geheimnis bekannt ist, daß Christus, Gottes Sohn, Mensch geworden, daß Gott dreifaltig und einer ist, daß Christus für uns gelitten hat und ewiglich regieren werde? Ist das nicht aller Welt bekannt und gesungen? Nimm Christus aus der Schrift, was wirst Du weiter in ihr finden?! ... Denn Christus hat uns den Sinn geöffnet, daß wir die Schrift verstehen; und das Evangelium ist aller Kreatur gepredigt ...“ (in: *De servo arbitrio*, WA 18, 606, 10-607, 11).

2.2 Diese grundlegende, befreiende Erkenntnis steht und fällt damit, daß hier vom Werk des Heiligen Geistes gesprochen ist. Wir heben also nicht mit aufklärerischem Pathos auf den „gesunden Menschenverstand“ ab, als würde dieser zum Verstehen der Heiligen Schrift befähigen. Die „claritas scripturae“ ist der menschlichen Vernunft nicht zu demonstrieren. Die der Heiligen Schrift innewohnende Klarheit und Überzeugungskraft erschließt sich dem, der durch

den Heiligen Geist beim Hören des Wortes überführt und vor den Christus praesens gestellt wird (1. Kor 2, 13f.).

M. Luther: „Doppelt ist die Klarheit der Schrift, wie auch ihre Dunkelheit doppelt ist, eine äußere, die im Dienst des Wortes, eine andere, die in der Erkenntnis des Herzens liegt. Wenn Du von der inneren Klarheit sprichst, so wird kein Mensch eines Jotas in der Schrift gewahr, wenn er nicht den Geist Gottes hat. Alle haben ein verfinstertes Herz, der Art, daß, wenn sie auch sagen und gelernt haben, daß sie alles aus der Schrift anführen, sie doch nichts davon verstehen oder wahrhaft erkennen. ... Denn zum Verständnis der ganzen Schrift und irgendeines ihrer Teile ist der Heilige Geist erforderlich. Wenn Du von der äußeren Klarheit sprichst, so ist überhaupt nichts dunkel oder zweideutig, sondern alles ist durch das Wort in das gewisseste Licht geführt und der ganzen Welt deutlich gemacht, was auch immer in der Schrift steht (De servo arbitrio, WA 18, 609, 10ff.). Ähnlich spricht Luther bereits 1520 von der Klarheit der Schrift in Assertio omnium articulorum: „... ut sit ipsa per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans ...“ [= die Heilige Schrift selbst ist höchst zuverlässig, ganz leicht verständlich, ganz und gar zugänglich und offenbar, ihr eigener Ausleger, sie prüft und erweist alle Dinge, beurteilt und erleuchtet, wie es in Ps 119, 130 geschrieben ist.] (WA 7, 97, 20ff.).

J. Calvin: „Das Zeugnis des Heiligen Geistes ist besser als alle Beweise. Denn wie Gott selbst in seinem Wort der einzige vollgültige Zeuge von sich selber ist, so wird auch dies Wort nicht eher im Menschenherzen Glauben finden, als bis es vom inneren Zeugnis des Heiligen Geistes versiegelt worden ist. Denn derselbe Geist, der durch den Mund der Propheten gesprochen hat, der muß in unser Herz dringen, um uns die Gewißheit zu schenken, daß sie treulich verkündet haben, was ihnen von Gott aufgetragen war ... Dabei also soll es bleiben: Wer innerlich vom Heiligen Geist gelehrt ist, der verharrt fest bei der Schrift, und diese trägt ihre Beglaubigung in sich selbst ... Die Gewißheit aber, die sie uns gewinnt, die erlangen wir durch das Zeugnis des Geistes. Gewiß verschafft sich die Schrift ganz von selbst durch ihre eigene Majestät Ehrfurcht, aber sie ergreift uns erst dann recht und ernstlich, wenn sie durch den Geist in unserem Herzen versiegelt ist. Daß die Schrift von Gott kommt, das glauben wir, weil die Kraft des Geistes uns erleuchtet, nicht aber aufgrund des eigenen Urteils oder desjenigen anderer Leute“ (Institutio I, 7, 4 und 5).

H. Gezork: „So ist uns die Bibel, die ganze Bibel das offenbarte Wort Gottes. Sie sagt uns, was wir über Gott wissen müssen, sie zeigt uns Christus, sein Wort und sein Werk, sie weist uns den Weg zur Gotteskindschaft ... Hieraus ergibt sich für uns Baptisten folgerichtig, daß wir jedem Men-

schen das Recht zugestehen, selbst in der Schrift zu forschen, selbst die Wahrheit zu erkennen und selbst ihr nach seiner Erkenntnis zu folgen. Das ist für uns ein wesentliches Stück unserer Forderung religiöser Freiheit ... Kein Priester und kein Prediger hat das Recht, sich zwischen einen Menschen und seine Bibel zu stellen! Jeder einzelne soll Gottes Stimme direkt und persönlich zu sich reden hören“ (Um die Bibel, Jungrunnen 5, 1927, Seite 123).

2.3 Rechte Schriftauslegung besteht also in dem Wunder, daß der Heilige Geist in uns das Wort vor uns erklärt, zur viva vox evangelii, zum Zuspruch und Anspruch des lebendigen Gottes werden läßt. Der rechte Umgang mit der Heiligen Schrift ist also mehr und anderes als ängstlicher Buchstabengehorsam oder gesetzliches Befolgen biblischer Vorschriften. Er setzt die radikale Offenheit für das Wirken des Heiligen Geistes voraus, der als ursprünglicher „Autor“ der Schrift (2. Tim 3, 16; 2. Petr 1, 21) allein ihr authentischer Ausleger ist. Nur so ist gewährleistet, daß sich das Offenbarungswort Gottes gegen den sensus proprius des Auslegers, gegen sein Vorverständnis mit den vielen Meinungen, die sein Denken praekkupieren, mit denen er dem Geist der Schrift ins Wort fällt, durchsetzt, so daß der „Jesus Christus heute“ zu Wort kommt.

M. Luther: „Der Heilige Geist ist kein Skeptiker, und er hat nicht zweifelhaftes oder 'Meinungen' in unsere Herzen geschrieben, sondern feste Gewißheiten, die gewisser und fester sind als selbst das Leben und alle Erfahrung“ (WA 18, 605, 30ff.).

2.4 Nun gilt grundsätzlich: So wenig die Bibel ohne das „Lehramt“ des Heiligen Geistes recht zu verstehen ist, so wenig ist der Heilige Geist ohne die Heilige Schrift recht zu deuten. An der Mitte der Schrift vorbei oder über die Schrift hinaus haben wir das Wirken des Heiligen Geistes nicht zu erwarten. Geisterfahrungen, die nicht von der Schrift her als Wirkungen des Heiligen Geistes identifiziert werden können, gehören in den Bereich der Schwärmerei. Sie dienen nicht dem Aufbau der Gemeinde, versprechen Spektakuläres, erheben sich über die Offenbarung Gottes in der Schrift und machen sie überflüssig. Das entscheidende Kriterium zur Beurteilung geistlicher Bewegungen und Geisterfahrungen bleibt die Gewichtung des in der Bibel bezeugten gekreuzigten und auferstandenen

Jesus Christus. Die treue, hörbereite Hinwendung zur Schrift und die Liebe zu Jesus, dem Haupt seiner Gemeinde und Herrn der Welt, die sich in der Bereitschaft zur Christusbefolgung konkretisiert, sind untrügliche Kennzeichen dafür, daß der Geist des dreieinigen Gottes unter uns am Werk ist.

J. Calvin: „Dieses ist das deutlichste Merkmal, daß der Herr selbst uns zur Kennzeichnung der Kirche so oft empfiehlt. Weil der Herr nämlich voraussetzt, wie gefährlich es sein würde, ohne das Wort mit dem Geist hin und her zu jonglieren, erklärte er zwar, daß die Kirche vom Heiligen Geist gelenkt werde. Aber er hat diese Leitung an das Wort gebunden, damit sie nicht als vage und lose dem Glauben erscheinen müsse... Der Geist leuchtet der Kirche voran, um ihr das Verständnis des Wortes zu öffnen. Das Wort gleicht einem Prüfstein für alle ihre Lehren... Lerne also aus Deinem Versuch, daß es ebenso ungünstig ist, ohne das Wort mit dem Geist zu jonglieren, wie es abgeschmackt ist, ohne den Geist das Wort einem entgegenzuhalten.“ (Calvin in seiner Antwort an Kardinal Sadolet, in der er den Vorwurf der Kirchenspaltung entschieden zurückweist, indem er die Kennzeichen der rechten Kirche nennt, die auf Wort und Geist Christi gegründet ist; in: Müste Reformation sein? Calvins Antwort an Kardinal Sadolet, übersetzt und eingeleitet von G. Gloede, Göttingen 1954, Seite 17 und 18.)

2.5 Zur Konsequenz dieses hermeneutischen Ansatzes gehört die Überzeugung, daß Lehre und Verkündigung in der Gemeinde Jesu nicht ausschließlich den theologisch Gebildeten vorbehalten sein dürfen. Der Bevormundung der Gemeinde durch das kirchliche Lehramt ist damit jegliche Grundlage entzogen (2. Kor 1, 24; 1. Joh 2, 27). Geistliche Kompetenz ist weder an akademische Bildung noch an kirchliche Beauftragung gebunden. Der energische Protest des Lehramtes unterschiedlicher Couleur hat jedoch mit dem Vorwurf der Inkompetenz der „Laien“ und dem Hinweis auf die Unberechenbarkeit der Folgen eines solchen Bibelstudiums bremsend gewirkt und Tendenzen zur Monopolstellung der Theologen immer wieder gestärkt. Das gilt auch für die lutherische Kirche, obwohl Luther selber dem Priestertum aller Gläubigen in seiner theologischen Begründung so deutlich das Wort geredet hat und dabei auch mit Joh 6,45 argumentiert: Erunt omnes theodidactai = Sie werden alle von Gott gelehrt sein (WA 8, 424, 6; u.ö.).

Positionen der römisch-katholischen Kirche: „Niemand soll es wagen, in Sachen des Glaubens

und der Sitten, die zum Aufbau christlicher Lehre gehören, die Heilige Schrift im Vertrauen auf eigene Klugheit nach seinem eigenen Sinn zu drehen, gegen den Sinn, den die Heilige Mutter die Kirche hielt und hält – ihr steht das Urteil über den wahren Sinn und die Erklärung der Heiligen Schriften zu – oder auch die Heilige Schrift gegen die einstimmige Auffassung der Väter auszulegen...“ (Tridentinum 1546, Denz. 786).

Diese Position wird auf dem 1. Vatikanischen Konzil 1870 bestätigt: „Der segensvolle Lehrentscheid der Kirchenversammlung von Trient über die Schrifterklärung, der leichtfertige Geister im Zaume halten sollte, hat von einigen eine üble Auslegung erfahren. Wir erneuern diesen Entscheid und erklären seinen Sinn dahin, daß in Sachen des Glaubens und der Sitten, die zum Aufbau christlicher Lehre gehören, der als der wahre Sinn der Schrift anzunehmen ist, den die Heilige Mutter die Kirche festhielt und festhält. Ihr steht das Urteil über den wahren Sinn und die Erklärung der Heiligen Schriften zu. Niemand darf also gegen diesen Sinn oder gegen die einstimmige Väterlehre die Heilige Schrift erklären“ (Denz. 1788).

Schließlich wird diese Position auf dem 2. Vatikanischen Konzil in der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung 1965 bekräftigt: „Die Aufgabe aber, das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären, ist nur dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut, dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt wird. Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist, weil es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Heiligen Geistes voll Ehrfurcht hört, heilig bewahrt und treu auslegt und weil es alles, was es als von Gott geoffenbart zu glauben vorlegt, aus diesem einen Schatz des Glaubens schöpft. Es zeigt sich also, daß die Heilige Überlieferung, die Heilige Schrift und das Lehramt der Kirche gemäß dem weisen Ratschluß Gottes so miteinander verknüpft und einander zugesellt sind, daß keines ohne die anderen besteht und daß alle zusammen, jedes auf seine Art, durch das Tun des einen Heiligen Geistes wirksam dem Heil der Seelen dienen“ (Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, Dei verbum, 10).

Daneben ist jedoch nicht zu vergessen, wie hart die lutherische Orthodoxie die collegia pietatis des Pietismus angriff, weil in diesen Versammlungen auch Christen ohne theologische Ausbildung und kirchliche Beauftragung ihre geistlichen Erkenntnisse im Bibelgespräch äußerten. Johann Porst, der Schüler und Nachfolger Speners in Berlin, der auch die collegia pietatis eingerichtet hatte und in ihnen verheißungsvolle Ansätze für eine Erneuerung der Kirche sah, wurde von den Wittenberger Theologen entsprechend attackiert: „Vor einer Versammlung in statu ordinario in göttlichen Dingen andern zum Unterricht zu reden/oder ein-

igen Vortrag des göttlichen Worts zu thun/gehört nur denen Lehrern zu; Die Zuhörer haben ja andere Gelegenheit sich im Worte des HERRN zu üben; so redet die Schrift/und läst das Vortragendes Worts Gottes in einer Versammlung allein dem Lehrer. Der wiederholte Einwurf vom geistlichen Priesterthum macht die Sache noch bedencklicher. Ein Christ soll ja in geziemender Ordnung seinen Neben-Christen erbauen; aber das thut er nicht als ein lehrender Priester/dahin gehet sein geistliches Priesterthum nicht/als welches in dem innwendigen Gottesdienst und geistlichen Opffern besteht ... Dieses ist auch nicht zu vergessen/daß Herr Porst fortführet dem Worte eines zum Lehr-Ambt nicht Beruffenen mehr Seegen beyzulegen/als dem Worte eines Lehrers/der/wie er sagt/Worte ohne Krafft herschwätzt. GÖTTES Wort/als betrachtet/hat allewege seine Krafft/als gelehret aber ist es ordentlich dem Lehr-Ambt übergeben/und dessen Lehren/wo es mit Heil. Schrift übereinstimmt/hat allezeit Krafft: Diese Lehr-Krafft aber/und dieser Lehr-Seegen gehöret ordentlich keinem/der nicht zu lehren beruffen ist ...“ (Unschuldige Nachrichten, 1710, 183ff.). Ganz ähnlich noch einmal: „Einmahl erfordert GÖTTES Ordnung und der Kirchen Nothdurfft/daß die Amts-sonderlich Lehr-Verrichtungen des Predig-Amts von den Pflichten und Rechten der übrigen Christen unterschieden seyn und bleiben müssen. Wer dieses ein Monopolium und Pabstthum nennet/der verräth wahrhaftig ein irreligieuses Gemüth/so in ihm wohnen muß ... So muß denn ein essential-Unterscheid unter der Lehr-Verrichtung des Kirchendieneren und der Übung eines andern Christen/wenn er mit Gottes Wort und göttlichen Dingen zu thun hat/seyn und bleiben ...“ (Unschuldige Nachrichten, 1715, 663ff.).

Die Täufer markieren den Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis damit, daß sie die Heilige Schrift selber zur Hand genommen und gelesen haben, ohne auf die Auslegung der Väter länger zu achten; so heißt es in dem berühmten Brief Konrad Grebels an Thomas Müntzer vom 5.9.1524: „In solchem Irrtum sind als Lohn für unsere Sünde auch wir befangen gewesen, solange wir nur Zuhörer und Leser der evangelischen Prediger waren, die an diesem allem schuld sind. Nachdem aber auch wir die Schrift zur Hand genommen und auf alle möglichen Punkte hin untersucht haben, sind wir eines Besseren belehrt worden und haben den großen schädlichen Fehler der Hirten und auch den unserer selbst entdeckt ...“ (Zitiert nach: Der linke Flügel der Reformation, herausgegeben von Heinold Fast, in Klassiker des Protestantismus Bd. 4, Bremen 1962, Seite 13.). Vgl. hierzu die empfehlenswerte Studie von K. P. Voß, Der Gedanke des allgemeinen Priester- und Prophetentums, Seine gemeindetheologische Aktualisierung in der Reformationszeit, Wuppertal und Zürich 1990 (TVG).

2.6 Umso entschiedener werden wir Pastoren und Theologischen Mitarbeiterinnen

darauf zu achten haben, von Gott begabte Schwestern und Brüder zum Verkündigungsdienst zu beauftragen, auch wenn sie keine theologische Ausbildung empfangen haben. Es darf doch keine Notlösung sein, daß wir nur im Krankheitsfall oder für die Urlaubsvertretung ihnen „die Kanzel überlassen.“ Leben und Wachstum unserer Gemeinden sind ohne die Verkündigungsdienste dieser Gemeindeglieder gar nicht zu denken. Auch von unserem Dienst- und Gemeindeverständnis her müssen wir den Ansätzen zur Monopolisierung des Lehr- und Verkündigungsdienstes wehren. Der Leib Jesu Christi versteht sich als vom Heiligen Geist begabte Dienstgemeinschaft, in der das glaubenweckende, das überführende, das seelsorgerlich zurechtweisende und prophetisch klärende Wort niemals einem bestimmten Berufsstand vorbehalten ist. „Das allgemeine Priesterthum aller Gläubigen ist die der christlichen Gemeinde von ihrem Herrn gegebene Grundstruktur“ (Rechenschaft vom Glauben, Teil 2, I, 5) – dieser Satz gilt und muß nun auch in jeder Hinsicht gültig sein und gelebt werden. Aus unserer hauptberuflich ausgeübten Tätigkeit (mit der theologischen Ausbildung) eine Vollmachtdifferenz ableiten zu wollen, ist eine spezifische Gefährdung des Pastorendienstes!

Darum ist es eine wichtige Aufgabe der Pastoren, zum Verkündigungsdienst begabte Schwestern und Brüder in ihren Ortsgemeinden bzw. in Gemeindeverbänden anzuleiten, zu schulen und in der Ausübung dieser Tätigkeit zu begleiten. Manche Engführung hinsichtlich der theologischen Prägung unserer Gemeinden könnte vermieden werden, wenn es so zur Ergänzung durch das Zusammenspiel der Gaben am Leib Jesu Christi käme. Predighelferschulung – ein nicht gerade glücklicher Begriff – müßte wieder fester Bestandteil unserer Gemeindeglieder sein. Erfreulich ist die Bereitschaft vieler Gemeindeglieder, diese Schulungen zu besuchen, wenn sie angeboten werden (Schulung und Fortbildung der Mitarbeiter im Verkündigungsdienst).

2.7 Der Dienst der theologisch ausgebildeten und hauptberuflich tätigen Pastoren und Theologischen Mitarbeiterinnen bedarf heute unter uns kaum noch der Rechtfertigung. Dadurch soll die Gemeinde zur Verantwort-

tung des Glaubens angeleitet werden, indem die biblischen Texte sorgfältig und genau gelesen, historisch eingeordnet und erklärt, in ihrem jeweiligen theologischen Profil wahrgenommen und in ihrer Bedeutung für heute ausgelegt werden.

Aufgabe der Theologie ist: Das apostolische Zeugnis so zu entfalten und weiterzugeben, daß der tragende Grund des Glaubens erkannt und geachtet wird, damit es so zum Prüfen und zum Unterscheiden, zur Orientierung für Glauben und Handeln kommen kann. Dazu gehört auch, daß die Theologie die Gemeinde mit dem „fremden Wort Gottes“ konfrontiert und den Weg der Gemeinde kritisch begleitet. Dabei ist der Platz der Theologen inmitten der Gemeinde, da sie nur so ihre Dienstfunktion am Leib Jesu Christi leben und selber auch durch die glaubende Gemeinde begleitet werden können.

Ziel der Theologie ist: Das Wort Christi in seinem ganzen Reichtum in der Gemeinde zur Entfaltung zu bringen – gegen die Verkürzung der biblischen Lehre auf das dem einzelnen Einsichtige; der Gemeinde zur Mündigkeit im Glauben und Denken zu verhelfen – gegen Abhängigkeiten von Meinungen einzelner Schulhüter; die Gemeinde im heilsgeschichtlichen Denken der Heiligen Schrift zu verwurzeln – gegen Anfälligkeiten gegenüber kurzatmigen Trends oder spektakulären Zukunftsentwürfen; die Gemeinde zur glaubwürdigen, evangeliumsgemäßen Wahrnehmung ihrer Sendung im gesellschaftlichen und kulturellen Kontext anzuleiten – gegen Verkürzung des Missionsverständnisses und fromme Ghetto mentalität. So ist die Theologie für die Gemeinde Jesu eine unverzichtbare Gabe.

Daß das Verhältnis zwischen Theologie und Gemeinde in der Geschichte unserer Gemeindebewegung nicht immer spannungsfrei gewesen ist, wissen wir nur zu gut. Ich denke, wir haben aus vergangenen Erfahrungen gelernt, ohne uns gegenseitig zu verweigern in den Aufgaben, die der Theologie wie der Gemeinde gestellt sind.

Hören wir auf eine Stimme unserer theologischen Väter: „Ein Fehler ist es zweifellos auch gewesen, daß wir in der Vergangenheit so gering von der Theologie gedacht haben. Die Theologie ist nicht nur eine Wissenschaft, die von Gott nichts wissen will, wie manche meinen: es gibt auch eine 'gläubige' Theologie. Es wäre unsere Aufgabe, mit dieser Theologie Fühlung zu gewinnen und vor

allen Dingen mit ihr zusammen an den großen Aufgaben der theologischen Wissenschaft zu arbeiten. Daß hier auch für die Zukunft große Aufgaben liegen, wird jeder wissen, der mit der theologischen Forschung vertraut ist ...“ (Johannes Schneider, *Krisis und Auftrag des deutschen Baptismus*, in: *Wahrheitszeuge* Jg. 48, 1926, S. 364 ff.; hier: S. 365).

In den Jahren 1984/85 hat eine von der Bundesleitung eingesetzte Kommission zum Thema „Wissenschaftliche Theologie und Gemeindefrömmigkeit“ gearbeitet. Zum Schluß dieses Kommissionspapiers heißt es: „Das Ziel der Theologie ist die Auferbauung der Gemeinde. Dieser so beschriebene gemeinsame Prozeß kann nur gelingen, wenn Theologie und Gemeinde sich bewußt zu ihren Aufgaben aneinander stellen und sich den gegenseitigen Dienst auch gefallen lassen. Weil das Ziel der Theologie die Auferbauung der Gemeinde ist, kann und wird es zu einem Vertrauensverhältnis zwischen Theologie und Gemeinde kommen, das vom Vertrauen zu dem gemeinsamen Herrn und seiner Herrschaft bestimmt ist. In diesem Vertrauensverhältnis ist es möglich, daß die Theologie die Gemeindefrömmigkeit dem kritischen Urteil der Schrift aussetzt und sich selber in ihren Ergebnissen von den geistlichen Erfahrungen der Gemeindeglieder befragen läßt.“ Und kurz vorher heißt es in dem Kommissionspapier: „Die Theologie befragt die Gemeinde. Ebenso gehört zur Aufgabe der Theologie, Strukturen der Frömmigkeit in der Gemeinde auf ihre Echtheit, auf ihre lebendige Füllung und aktuelle Bedeutung zu befragen, damit sie sich nicht verhärten und ein Eigenleben führen, daß das Leben unter der Herrschaft Christi eher hindert als fördert. Die Gemeinde befragt die Theologie. Diesen Dienst kann die Theologie der Gemeinde nur tun, wenn sie sich der Gemeinde als dem Leib Christi zugeordnet weiß und sich als Funktion des Leibes Christi versteht. Hier besteht ein Lebenszusammenhang, der die Theologie davor bewahrt, sich als Wissenschaft absolut zu setzen und zu verselbständigen. Wohl steht die Theologie im Dienst der Gemeinde, nicht aber in einem Abhängigkeitsverhältnis von ihr, da beide, Theologie wie Gemeinde, der Herrschaft Gottes und dem Kommen seines Reiches verpflichtet sind.“

A. Pohl: „Theologische Arbeit ist in den Leib Christi eingebunden. Wer in dieser Wahrheit lebt, wird die Übereinstimmung mit der glaubenden Gemeinde als hohes Gut betrachten ... So ist theologische Arbeit bei aller Bewegtheit und Vielfalt eingebunden in den Leib Christi. Der Glaube an den Herrn der Gemeinde hat den Bruder Theologen von individueller Willkür befreit. Er tritt nicht aus dem Prozeß der gemeinsamen Wahrheitssuche heraus. Immer wieder schaut er sich nach den anderen um, bringt Aufmerksamkeit auf und bringt Geduld und Vertrauen ein ... Keinesfalls schießt er eine Lehrbildung heraus, die in der glaubenden Gemeinde nicht konsensfähig ist, also

nicht nachvollzogen werden kann“ (Staunen, daß Gott redet, Wuppertal/Kassel 1988, Seite 78 und 82f.).

Vgl. ferner das „Wort der Bundesleitung zum Verständnis der Bibel“ aus dem Jahre 1982, in dem es u.a. heißt: „Die Gemeinden brauchen von Gott berufene Hirten und Lehrer des Wortes Gottes, die für den Verkündigungs- und Seelsorgedienst vorbereitet sind. An unserem Theologischen Seminar sollen die Studierenden eine entsprechende Ausbildung erhalten. Wir befürworten ein gründliches Studium in allen theologischen Fachbereichen, das wissenschaftlich-theologische Bibelstudium eingeschlossen“ (Die Gemeinde 1982, Nr. 50, Seite 8f.).

Als Ergänzung dazu verweise ich auf meinen Artikel „Der Dienst des Pastors/der Theologischen Mitarbeiterin ...“ in: ThG 2/88, S. 9-14; hier besonders Punkt 2 und Punkt 4 S. 10f. und 12f.

3. Die Bibel gehört der Gemeinde

3.1 Der persönliche Umgang des einzelnen Christen mit dem Wort Gottes bleibt Grundlage und Quelle des Glaubens und ist durch nichts zu ersetzen. Dadurch kommt es zur Bildung des Wissens, zum „Gehorsam des Glaubens“, die zu seiner persönlich verantworteten Christuskirche gehören. Mit gleichem Recht und Gewicht betonen wir, daß die Bibel das Buch der Kirche ist und in der glaubenden Gemeinde gelesen und ausgelegt werden will. Nur so kann ein individualistischer Bibelgebrauch, bei dem der eigene Verstehenshorizont oder das persönliche Interesse den maßgeblichen Rahmen abgeben, verhindert werden. Nur im gemeinsamen Hören auf die Schrift kann es zur nötigen Korrektur kommen, indem uns der Respekt vor der Schriffterkenntnis unserer Schwestern und Brüder vor Unduldsamkeit bei der Behauptung unserer Positionen bewahrt. Hier lernen wir, uns dem Reichtum des biblischen Zeugnisses auszusetzen und dabei zu erfahren, daß die Heilige Schrift durch die Schrift selber ausgelegt sein will. Die Verabsolutierung eigener Schriffterkenntnis, die nicht mehr auf die Schwestern und Brüder zu hören bereit ist, ist nicht gemeinschaftsfähig und führt immer in die Sektiererei. So wichtig die Frage „Was sagt der Text mir?“ ist, so dringend bedarf sie der Ergänzung, indem wir miteinander fragen: „Was sagt der Text uns als Gemeinde?“ (App 17, 11; Offb 2, 11.17.29; 3, 13, 22).

Programmatisch heißt es im Vorwort des baptistischen Glaubensbekenntnisses von der 15. Auflage 1912 an: „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.“ Der glaubenden Gemeinde also ist diese Verheißung gegeben (Joh 16, 13), sie ist zum gemeinsamen Prüfen des Willens Gottes aufgefordert (Rö 12, 2).

Dazu Adolf Pohl: „Nicht nur ich werde erleuchtet, sondern der andere auch, und ich habe die eine Tatsache so ernstzunehmen wie die andere. Auch das, was der andere über einen Abschnitt sagt, kann geistliches Gewicht haben. Es kann für mich eine nützliche, ja notwendige Ergänzung sein. Im Heiligen Geist gewinnen wir so nicht allein einen Zugang zur Bibel, sondern gleichzeitig Offenheit für geisterfüllte Gemeinschaft, ganz nach dem Wort: Dienet einander, ein jeder mit der Gabe, die er empfangen hat (1. Petr 4, 10) ... Weil die Gemeinde durch den Geist Jesu vielseitig begabt ist, kann in ihr ein fröhlicher Gütertausch florieren. Der eine klärt vielleicht ab, was die Bibel sagt, der andere, was sie uns sagt, wieder ein anderer, wie man das heute weitersagt.“ (Staunen, daß Gott redet, Seite 73f. und 76).

3.2 Darum ist ein ersatzloser Verzicht auf die Bibelstunde für unsere Gemeinden unverantwortlich. Wir benötigen den Raum zu gemeinsamer Arbeit an der Bibel, weil wir kongregationalistisch verfaßten Gemeinden davon ausgehen, daß die Lehrverantwortung in der glaubenden Gemeinde liegt, also nicht an Amtsträger delegiert werden kann. Das setzt jedoch voraus, daß in der versammelten Gemeinde das gemeinsame Fragen nach dem Weg und Willen Gottes Raum hat. Strittige Themen und anstehende Entscheidungen müssen wir miteinander in das Licht des Wortes Gottes stellen und im gemeinsamen Bibelstudium sowie im Hören auf den Heiligen Geist zu klären versuchen. Wenn uns das heute zu mühsam erscheint, geben wir allerdings das Preis, was wir als Gewinn erwarten dürften: Die Freude am gemeinsamen biblischen Erkenntnisprozeß, der uns als wichtige geistliche Erfahrung wesentlich verbindet und der die Vielfalt des biblischen Zeugnisses als Bereicherung für uns aufleuchten lassen würde. Wir müssen uns darüber im Klaren sein, daß wir die Mündigkeit der Gemeinde in dem Maße preisgeben, in dem wir

hier auf diesen biblischen Lernprozeß verzichten. Wir sehen, oft schmerzlich genug, daß der Individualismus unserem Gemeindevverständnis widersprechen und unser Gemeindeleben infrage stellen möchte, der u.a. auch davon lebt, daß der einzelne mit seiner Bibel allein bleiben will und sich der Korrektur durch die Gemeinde entzieht.

Freilich brauchen wir für diese gemeinsamen Prozesse genügend Zeit. Angesichts der häufig zu beobachtenden Reduzierung des Gemeindelebens auf eine eng umgrenzte Zeit am Sonntag vormittag müssen wir uns selbstkritisch fragen, ob wir lehrmäßig aufrechterhalten wollen, was wir lebensmäßig kaum realisieren können. Natürlich geht es nicht um Bewahrung bestimmter Formen, wohl aber um das Entdecken von Räumen und Strukturen, in denen sich das ereignen kann, was als Identifikationsmerkmal par excellence für unsere freikirchliche Gemeindebewegung galt. Vergessen wir nicht, daß alle Erneuerungsbewegungen so etwas wie „Bibelstunden“ entdeckt haben; das läßt sich für den reformierten Protestantismus ebenso wie für die Täufer, für den Puritanismus wie für den Pietismus, den Methodismus und die Erweckungsbewegung nachweisen. Viel zu wenig ist bisher auch beachtet worden, daß Luther bei der Begründung des allgemeinen Priestertums nicht nur auf die loci classici 1. Petr 2, 5.9; Offb 1, 6; 5, 10, sondern auch auf 1. Kor 14, 26-31 verweist: der Heilige Geist setzt Vollmachtsgemeinschaft, in der das Recht zu Lehre und Verkündigung sowie deren Beurteilung allen Glaubenden zuerkannt ist (WA 5, 68, 16ff.). Zwingli hat mit dieser Bibelstelle 1. Kor 14, 26ff. die Einrichtung der „Prophezei“ (Sommer 1525) begründet.

In der ersten Phase unserer Gemeindegeschichte hatten die sogenannten „Gemeindestunden“ genau diese Aufgabe, den geistlichen Austausch in der Gemeinde zu biblischen Themen und gemeindlichen Problemen zu ermöglichen. So definiert z.B. M. Geißler die Gemeindestunde wie folgt: „Was ist Gemeindestunde? Eine Versammlung ohne Beisein der Unbekehrten, wo die Gemeinde, und zwar in aller Liebe, zusammenkommt. ... Da soll ermahnet und gebetet und das Wort Gottes bestätigt werden: Lasset das Wort Christi unter euch reichlich wohnen; lehret und ermahnet euch selbst mit Psalmen und Lobgesängen und geistlichen lieblichen Liedern, und singet dem Herrn in eurem Herzen (Kol 3, 16). In solchen Gemeindestunden wird es sich offenbaren, wo die rechten Kräfte sind, die dem Herrn und den Seelen

dienstlich werden können. Wenn solche Gemeindestunden gepflegt werden, fallen desto mehr die geschäftlichen Gemeindestunden weg...“

In der Aussprache zu diesem Themenkomplex definiert J.G. Oncken wie folgt: „Was ist eine Gemeindestunde? Das ist eine Versammlung von lieben Gotteskindern, die sich verbinden, um einander alle geistliche Pflege mitzuteilen auf dem Wege zum Himmel, sich zu erbauen, zu ermahnen und fortzuhelfen ... Wir sollen als eine Familie Gottes zusammenkommen, miteinander beten, lesen, Gottes Wort betrachten und das Bundesmahl feiern. Laßt uns, liebe Brüder, darüber nachdenken, das neue Testament darüber lesen. Und wenn wir dann Klarheit darüber haben und die Liebe in uns wieder rege wird, so werden wir ohne diese Versammlungen nicht fertig werden können. Und das ist die einzig köstliche Versammlung, wo die Gaben oder Talente zur Erbauung, Kräftigung, Heiligung und Tröstung in Anwendung gebracht werden. Ich empfehle die sonntäglichen Abendmahl-Versammlungen und Gemeinde-Versammlungen, für mich war das immer der größte Genuß, daß, wenn die magere Predigt gehalten war, ich das fette Mahl haben konnte...“ (Protokoll Bundeskonferenz 1870, Seite 61 und Seite 60).

In vielen Gemeinden ist die Gemeindebibelschule (GBS) als eine Form entdeckt worden, in der das gemeinsame Bibelgespräch in der kleinen Gruppe der Gemeinde geübt werden kann. Seitens der Pastoren sollte die GBS dringend gefördert werden, wozu die Schulung und gemeinsame Ausrichtung der Gruppenleiter unbedingt dazugehört, damit die Lehrbildung der Gemeinde nicht in einzelne kleine Gruppen auswandert.

3.3 Es ist bemerkenswert, daß wir in unserer Gemeindebewegung keine Doktrin über das unter uns gültige Schriftverständnis entwickelt haben. Genau in die Zeit der Entstehung unserer Gemeindebewegung fällt das Aufkommen des Fundamentalismus in Amerika mit seiner ausgeprägten Lehre über die Schrift. Doch in unseren ersten Glaubensbekenntnissen heißt es lediglich im ersten Artikel „Vom Worte Gottes“, nachdem alle Bücher des Alten und Neuen Testaments aufgezählt worden sind (mit Ausnahme der Apokryphen), daß diese Heiligen Schriften „wahrhaftig vom heiligen Geist eingegeben seien, so daß diese Bücher insgesamt die allein wahre göttliche Offenbarung an das Menschengeschlecht enthalten und die alleinige Quelle der Gottes-Erkennniß, des Glaubens und Lebenswandels sein müssen“

(Berlin 1843) bzw. „... wahrhaftig vom Heiligen Geiste eingegeben sind; so daß diese Bücher insgesamt die allein wahre göttliche Offenbarung an das Menschengeschlecht ausmachen und die alleinige Quelle der Gottes-Erkenntniß, wie die alleinige Regel und Richtschnur des Glaubens und Lebenswandels sein müssen“ (Hamburg 1847).

Die gemeinsame Erfahrung, in der Heiligen Schrift den Weg zum Heil und die verbindliche Sicht für die Gemeinde gefunden zu haben, sowie die lebendige Christusgemeinschaft bildeten offensichtlich die Grundlage für die Nähe, die gemeinsames Glauben und Arbeiten möglich machte; einer absichernden Theorie über Entstehung und Verständnis der Heiligen Schrift bedurfte es nicht. Sicher wird es auch zukünftig dazu unter uns nicht kommen. Allerdings sehen wir deutlich, daß wir auf Gemeinde- wie auf Vereinigungs- und Bundesebene viel mehr Raum für gemeinsame geistliche Erfahrungen, für persönlichen Austausch über und mit der Bibel brauchen, wenn wir zu gemeinsamen Entscheidungen kommen wollen. Geistliche Übereinstimmung muß unter uns wachsen und erfahren werden; der Konsens kann nicht mit Hinweis auf hierarchisch fixierte Autoritätsstrukturen eingefordert werden. Je weniger Zeit wir uns für gemeinsame Bibelarbeiten, für den Austausch über Erfahrungen mit Wort und Geist Jesu Christi im Leben unserer Schwestern und Brüder nehmen, desto problematischer wird der Entscheidungsprozeß, bei dem es uns aufgrund unserer ekklesiologischen Grundposition um ein Höchstmaß an Übereinstimmung geht. Das gilt für Beratungen in der Gemeindeleitung wie für Gemeindeversammlungen oder für Verhandlungen im Bundesrat.

Der Protokollant der 5. Bundeskonferenz 1860 notiert eine Erfahrung, die manche von uns in ähnlicher Weise sicher auch gemacht haben, die wir für unsere Konferenzen auf Vereinigungs- und Bundesebene gewiß auch erbitten: „Was diese Konferenz von den bisher gehaltenen unterschied, war der Umstand, daß viel mehr Zeit als sonst zur Erbauung, und viel weniger als sonst zur Verhandlung verwendet wurde ... Während die Jünger einmüthig versammelt waren, da geschah plötzlich ein Brausen vom Himmel – nicht äußerlich vernehmbar, wie einst am Pfingsttage, aber doch deutlich fühlbar im tiefsten Herzensgrunde, – da gab sich das Walten des heiligen Geistes so mächtig kund, daß man nicht anders konnte, als die

schönste Zeit des Beisammenseins, die köstlichen Morgenstunden, zu Dank und Anbetung des großen und gnädigen Herrn, zu gemeinschaftlichem Gebet und zu brüderlichen Ermahnungen zu verwenden. Allerdings sind in Folge dessen die eigentlichen Beratungen bei dieser Konferenz sehr zu kurz gekommen. Allein wir möchten dies kaum für einen Nachtheil derselben halten. Denn wenn es auch schön ist, die Gedanken über schwierige Punkte der Lehre und des Lebens auszutauschen, um sich dadurch gegenseitig in der Erkenntniß zu fördern, und völlige Einstimmigkeit im Wirken anzubahnen, so ist es doch noch viel schöner, wenn bei solchen Versammlungen der Kinder Gottes der Geist aus der Höhe die Herzen belebt und durchglüht, wenn die Demuth wächst, der Glaube erstarbt und der Zauber treuer, herzlichster Bruderschaft Alles zur seligsten Harmonie verbindet! ... Wird aber die Liebe aufs Neue entzündet, werden die Herzen voll Glaubens und heiligen Geistes, o, dann ist man nicht vergeblich beisammen gewesen – dann kehrt man froh und gestärkt wieder heim – dann weiß man, daß man nicht nur unter einander, sondern auch mit dem Herrn eine Konferenz gehalten hat. Dieser allerwichtigste Zweck unserer zeitweisen Zusammenkünfte ist diesmal in einem höheren Grade, als je zuvor erreicht worden“ (Protokoll Bundeskonferenz 1860 Seite 1f.). Ferner Protokoll Bundeskonferenz 1863, Seite 5: „Als die Versammlung ... wieder zusammengetreten war, hätte man am liebsten, wie auf der vorigen Bundeskonferenz, noch länger mit Gesang und Gebet fortgefahren, um einen neuen Ausguß des heiligen Geistes über die Versammlung zu erleben, in der Ueberzeugung, daß wenn eine neue Belebung und Erweckung des göttlichen Lebens auf unsern Konferenzen erreicht wird, dadurch mehr gewonnen wird, als durch alles Berathen ... Es wurde ... vorläufig mit der Erbauung abgebrochen, jedoch festgestellt, daß die erste Morgenstunde jedes Konferenztages zu gemeinsamer Andacht benutzt werden sollte – eine Einrichtung, die auch diesmal von reichem Segen war und wodurch jedem Tage eine besondere Weihe gegeben wurde.“

4. In der Gemeinde die Bibel lesen, mit der Gemeinde die Bibel leben lernen

4.1 Das Schlagwort vom „ungelesenen Bestseller“ darf uns nicht zur Ruhe kommen lassen. Dabei haben wir nicht nur an die mangelhafte Bibelkenntnis unter den Christen allgemein, sondern auch an den drohenden alarmierenden Substanzverlust in unserer Gemeindebewegung zu denken. Die apostolische Mahnung „Halte fest an der Schriftlesung“ (1. Tim 4, 13) erreicht uns als Bibelbe-

wegung mit einer dringlichen Aktualität. Angesichts unseres ekklesiologischen Selbstverständnisses gehören folgende Fragen für jede Gemeindeleitung an die erste Stelle: Wie kann unter uns eine neue Liebe zur Bibel geweckt werden? Wie können wir wieder eine Bibellesebewegung werden? Wie kann unser Gemeindeleben stärker biblisch orientiert gestaltet werden? Wie können wir miteinander das Leben mit der Bibel einüben? Geistliches Leben und gesunde biblische Lehre bedingen einander! Vgl. Apg 2, 42; Eph 2, 19-22; 2. Tim 3, 14-17.

Vielleicht beginnt alles damit, daß wir Theologen uns neu bewußt werden, welchen Schatz Gott uns mit seinem Wort anvertraut hat, das wir uns oft genug als „Meister der Schrift“ mit unserem Handwerkszeug verfügbar zu machen versucht haben. Vielleicht ist uns über der Routine des Dienstes dieses „Staunen, daß Gott redet!“ (Adolf Pohl) verlorengegangen. Sicher erinnern wir uns an Situationen, wo wir über der aufgeschlagenen Bibel und den durchgearbeiteten Kommentaren gesessen, aber das lebendige Wort nicht gefunden haben. Was machen wir, wenn das Wort des Herrn rar, teuer geworden ist (1. Sam 3, 1), der fromme Betrieb aber weiterlaufen soll? Wie reagieren wir auf das Wunder, wenn der Herr uns sein Wort ganz neu in den Mund legt (Jer 1, 9)? Die Gemeinde wird es uns abspüren, mit welcher Ehrfurcht wir selber uns dem Wort genähert, mit welcher persönlichen Bereitschaft wir gehört, mit welcher Freude wir das lebendige Wort empfangen haben, um es weiterzugeben. Eine neue Begeisterung der Gemeinde für die Bibel hat sicher viel damit zu tun, ob wir Verkündiger des Wortes Gottes die Erfahrung des Jeremia in ähnlicher Weise auch gemacht haben und bezeugen können: „Dein Wort ward meine Speise, sooft ich's empfang, und dein Wort ist meines Herzens Freude und Trost ...“ (Jer 15, 16).

4.2 Der Anleitung zum persönlichen Bibelstudium werden wir sehr viel mehr Bedeutung beilegen müssen. Gut gemeinte Appelle von der Kanzel richten wenig aus, verursachen höchstens bei einzelnen noch ein schlechtes Gewissen. Vorrangig ist es unsere Aufgabe, im Gemeindeunterricht, in Taufgesprächen wie in Gemeindegemeinschaften und Gruppenstunden konkrete Hilfestellung zu geben, wie

dem jeweiligen Lebensalter entsprechend das Bibellesen einzurichten ist, welche biblischen Bücher wir zum Einstieg des Bibellesens etwa empfehlen. Dazu gehört der Hinweis auf Hilfsmittel, die zum geschichtlichen Verstehen der biblischen Bücher beitragen können (Bibellexika, Einführungen, Kommentare, Konkordanzen), die Erarbeitung von Bibelleseplänen und vor allem persönliche Erfahrungen über die unterschiedlichen Wege, die wir selber beim Bibellesen gegangen sind.

Ebenso müssen wir uns einen Überblick über die vielfältigen Bibelausgaben verschaffen, die gegenwärtig zugänglich sind, um etwa Eltern bei der Frage nach Gestaltung der Familienandachten ebenso beraten zu können wie jungen Christen die ihnen angemessene Bibelausgabe empfehlen zu können. Dazu kommt die Anregung, zu existentiell betreffenden Themen auf das Zeugnis der Heiligen Schrift zu hören, um so dem guten Willen Gottes persönlich auf die Spur zu kommen.

Empfehlenswert bleibt das Bibelstudium in Zweierschaften, die sich auf einen Bibelleseplan verständigen und regelmäßig zum Austausch über das Bibelwort treffen. Ebenso können wir zu einem Bibeltagebuch raten, in dem die Gedanken und Erfahrungen zu den gelesenen Bibeltexten aufgeschrieben werden. Wir sollten uns auch nicht scheuen, unseren jungen Christen bestimmte Fragen mit auf den Weg zu geben, durch die sie sich den biblischen Text erschließen können.

4.3 Die Entdeckung der gemeinsamen Arbeit an der Bibel wird dem persönlichen Bibelstudium folgen.

- Die Ortsgemeinde verabredet ein *Jahresthema*, das anhand eines bestimmten biblischen Buches oder biblischer Aussagen erarbeitet werden soll. Alle Gemeindegruppen beschäftigen sich in dieser Zeit mit diesem Buch, ihrem Stil und ihrer Arbeitsweise entsprechend. Am Jahresende werden die Erfahrungen zusammengetragen, die die Jung-schar oder der Seniorenkreis, die Sonntag-schule oder die Jugend, die Frauengruppe oder die Gemeindeleitung mit diesem Buch gemacht haben, was die biblischen Texte bewirkt, an Veränderungen ausgelöst oder an neuer Sicht vermittelt haben.
- Wir sorgen dafür, daß die *Bibel im Gottes-*

dienstraum ausliegt bzw. bitten unsere Gemeindeglieder, ihre *Bibel zum Gottesdienst* mitzubringen. Wir legen Wert darauf, daß der Bibeltext gemeinsam aufgeschlagen, gelesen und verfolgt wird.

- Wir starten einen Versuch, die *Gemeindebibelschule (GBS)* in unserer Gemeinde einzuführen bzw. neue Interessenten zu werben und laden zu einem Erfahrungsaustausch im Gottesdienst ein, bei dem Gemeindeglieder unterschiedlichen Alters erzählen, was sie in ihrer Glaubensgeschichte den biblischen Erkenntnissen und geistlichen Erfahrungen anderer Christen zu verdanken haben.

- Wir starten eine *Umfrage in der Gemeinde*, welche Themen gemeinsam erarbeitet und welche Zeiten dafür angeboten werden sollten.

- Wir geben jeweils bekannt, worüber in der *Bibelstunde* gesprochen wird, ob zu den Themen Heiliger Geist und Geistesgaben, Reich Gottes, Nachfolge, Gebet, Gemeinde und Welt, Christ und Politik etc. miteinander an der Bibel gearbeitet wird.

- Wir planen eine *Kinderbibelwoche*, eine *Bibelausstellung* oder eine *Bibelwoche* zu in der Gemeinde diskutierten Themen.

- In den *Gemeindeguppen* werden *unterschiedliche Formen und Methoden von Bibelarbeiten* vorgestellt und praktiziert.

- Wir erarbeiten auf einer *Gemeindefreizeit* oder in einem *Gemeindegemeinschaft* das theologische Profil eines biblischen Buches oder versuchen, anstehende Gemeindeleitungswahlen biblisch zu bedenken oder miteinander an der Heiligen Schrift eine uns verbindende, verbindliche Sicht von Gemeinde, von Mission etc. zu gewinnen.

- Wir veranstalten ein *Gemeindegemeinschaft* oder eine *Gemeindefreizeit* zum Selbstverständnis, zur Entstehung und zur Wirkungsgeschichte der *Bibel*. Empfehlenswert ist die gemeinsame Erarbeitung des Büchleins von Adolf Pohl „Staunen, daß Gott redet“ (Wuppertal/Kassel 1988), das für die Mitarbeiterkonferenz oder einzelne Gruppen eine anregende und weiterführende Lektüre sein wird.

- Wir nehmen uns vor und stellen uns darauf ein, die *Sitzungen der Gemeindeleitung* und *jede Gemeindestunde* mit einem *Bibelgespräch* zu beginnen (die Zeit, die wir dafür investieren, kommt unseren Beratungen

sicher zu gute!).

- Wir veranstalten gemeinsam ein *Gemeindegemeinschaft* zum Thema *Familienandachten*, tauschen uns über unsere guten und weniger guten Erfahrungen aus, suchen nach neuen Wegen und lassen uns von den Erfahrungen anderer anregen.

- Wir planen gemeinsam ein *Bibelseminar*, wo jeder Teilnehmer seine Geschichte mit der Bibel erzählen, darstellen, vortragen und auch seine Schwierigkeiten mit der Bibel thematisieren kann.

- Wir nutzen die Gelegenheit *ökumenischer Bibelwochen* o.ä., um mit Christen aus anderen Kirchen die Bibel zu lesen! Oder auch durch Zeugnisse von Christen aus anderen Ländern ganz neu biblische Texte zu entdecken und für Aussagen sensibilisiert zu werden, gegen die wir vielleicht schon abgestumpft sind.

- Wir verständigen uns, daß die in der Gemeinde bestehenden *Hauskreise* ein gemeinsames biblisches Thema oder Buch erarbeiten; dazu bereiten sich die Hauskreisleiter gemeinsam vor und tauschen sich über die Gesprächsergebnisse in ihren Kreisen miteinander aus.

Es wäre ein *enormer Gewinn*, wenn uns dabei aufginge, wie die Bibel zu den einzelnen Gemeindegliedern in ihren unterschiedlichen Lebenssituationen gesprochen hat und spricht, wie die Bibel einzelne begleitet, tröstet und herausfordert. Wenn bei der theologischen Erarbeitung auch deutlich würde, daß die Bibel nicht nivellierend, flüchtig gelesen und verstanden sein will, sondern daß jeder Text seine Entstehungsgeschichte, seine spezifische Bedeutung und Botschaft, seine eigene Wirkungsgeschichte hat und wir es bei allen Unterschieden immer mit dem Wort des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs, des Vaters Jesu Christi, zu tun haben, wäre für ein besseres Verstehen der Bibel viel gewonnen. Gerade in einer Gemeinschaft des Vertrauens müßte das möglich sein, ohne daß wir einander mangelnder Bibeltreue verdächtigen oder uns gegenseitig auf ein ganz bestimmtes Bibelverständnis festlegen müßten.

4.4 Mit der Gemeinde die Bibel leben zu lernen. müßte sich folgerichtig aus den bisherigen Schritten ergeben, wenn wir dem Anspruch des Wortes gerecht werden wollen.

- Vielleicht nehmen wir uns *im Gottesdienst*

die *Zeit*, zunächst Erfahrungsberichte darüber zu hören, was der Predigttext vom vergangenen Sonntag bei einzelnen ausgelöst, wie er sie begleitet hat, bevor wir eine neue Predigt hören. Oder wir fragen im Predigt-nachgespräch gemeinsam nach der Konkretion des Wortes, das wir gehört haben und als ein Wort Gottes für uns anzunehmen bereit sind.

● Wir stellen unsere *Gemeindestrukturen in das Licht des Wortes Gottes* und fragen selbstkritisch, ob unsere Ordnungen und Traditionen den neutestamentlichen Bildern von Gemeinde entsprechen; was der Erneuerung bedarf. Evangeliumsgemäßes Gemeindeleben setzt evangeliumsgemäße Gemeindestrukturen voraus!

● Eine *Gruppe in der Gemeinde* wird gebeten, regelmäßig die gesellschaftspolitischen Herausforderungen und drängenden *Themen unserer Zeit* zu benennen (nicht in der pauschalen Weise, wie wir oft für die „Welt“ Fürbitte tun!) und von der Heiligen Schrift her Ansatzpunkte für ein evangeliumsgemäßes Verhalten in Stellungnahme, Aktionen, Umdenken etc. zu skizzieren, die den einzelnen in ihrer Gewissensentscheidung helfen.

● Wir annonciieren *in der Tageszeitung*, daß wir in unserem Gemeindehaus einen überkonfessionellen Bibellesekreis beginnen, zu dem unsere Nachbarn herzlich eingeladen sind. Ähnliches lohnt sich auch für einzelne Berufsgruppen (Hausfrauen, Studenten, Zivildienstleistende, Soldaten etc.) anzubieten.

● *Wir fragen gemeinsam*: Wie sieht Christusnachfolge angesichts des kommenden Gottesreiches aus? Welche neutestamentlichen Texte haben wir zu diesem Thema bisher ausgeblendet oder so interpretiert, daß sie uns nicht mehr herausfordern? Welche konkreten Schritte können und müßten wir gemeinsam einüben, weil wir es nur miteinander schaffen, Kontrastgemeinschaft in dieser Welt zu sein? Geredet haben wir darüber oft genug, wie das theoretisch aussehen müßte, dem kommenden Herrn Jesus Christus in dieser Welt nachzufolgen. Nun ist es an der Zeit, in kleinen Gruppen einzelne Schritte einzuüben, wie Nachfolge den Hörern der biblischen Texte heute aufzugeben ist. Sicher werden wir uns als Ortsgemeinde hier nicht zu einem Modell verpflichten können, wohl aber dürfen wir erwarten, daß in einzelnen Gruppen verbindliche Schritte eingeübt und

gegangen werden.

Werden wir dem biblischen Verständnis von Mission gerecht? Trägt unser Gemeindeleben dem Rechnung, was wir als Sendung der Gemeinde Jesu im Neuen Testament beschrieben finden? Auch das wird zu konkreten Verhaltensweisen führen, wenn wir uns diesem Thema wirklich stellen.

Wie redet die Bibel vom Gottesdienst, von der Einheit des Leibes Jesu Christi, von Rechtfertigung und Heiligung, von Gesetz und Evangelium? Welche Aspekte dieser biblischen Themen leben unter uns, was haben wir vernachlässigt, was müssen wir neu entdecken und neu leben lernen?

Was bedeuten biblische Texte zur christlichen Lebensgestaltung für unsere Gemeindeglieder in unterschiedlichen Berufsgruppen, also für Rechtsanwälte, Lehrer, Ärzte, Krankenschwestern, Hausfrauen, Manager, Personalchefs, für Gemeindeglieder in politischen Funktionen etc.? Was im Predigtgottesdienst so nicht ausgeführt werden kann, müßte in kleinen Gesprächsgruppen ausgetauscht und konkretisiert werden, damit wir das Wort Gottes als Hilfe und Anweisung zum Leben in der Christusnachfolge heute für uns begreifen und umsetzen können. Es versteht sich, daß der Pastor bzw. die Theologische Mitarbeiterin hier nicht allein kompetente Ratgeber und Schriftausleger sind, sondern hier ist wieder die Gemeinde insgesamt herausgefordert, auf das Wort Gottes zu hören und miteinander nach der Wahrheit in *concreto et actu* zu fragen.

● Die Bibel ist kein „Groschenroman“, keine seichte Bettlektüre, und ihr Ertrag ist nicht billig zu haben. Es macht Mühe, Schätze zu heben. Aber *es geht wirklich um Schätze, die wir als Gemeinde gemeinsam neu entdecken sollen*, wenn wir uns dieser Arbeit an der Bibel stellen (Ps 119, 162). Gewiß ist es eine Wirkung des Heiligen Geistes, wenn unter uns die Freude am Wort Gottes neu geweckt wird. Wir dürfen gespannt sein, was sich daraus an Veränderung und Erneuerung für uns persönlich wie für unsere Gemeinden ergeben wird. Denn ein folgenloses Bibelstudium soll es nach dem erklärten Willen Gottes nicht geben (Jes 55,10f.; Mt 13, 8).

Edwin Brandt
Rennbahnstr. 115
W-2000 Hamburg 74

Zur historischen und dogmatischen Begründung des neutestamentlichen Kanons

Vortrag beim Theologischen Fortbildungskurs im Theologischen Seminar in Hamburg-Horn am 29. 2. 1992

I. Die Kanongrenze als Autoritätsproblem

Die Bibel mit dem Begriff „Kanon“ zu bezeichnen, ist seit dem Ende des 4. Jahrhunderts n. Chr. in den westlichen, lateinisch sprechenden Kirchen und dadurch auch bei uns fester Sprachgebrauch.¹ Gewöhnlich soll damit zweierlei zum Ausdruck gebracht werden: Erstens, daß die Bibel eine abgeschlossene, dem Umfang nach festbegrenzte Sammlung von Offenbarungsurkunden ist, und zweitens, daß diese Sammlung als Richtschnur und Norm aller kirchlichen Verkündigung und Lehre dient. „Kanon“ ist ein griechisches Wort, stammt aber ursprünglich aus dem Hebräischen. Das hebräische „kanah“ und das griechische „kanon“ bedeuten beide Rohr, Maßstab, Meßrute oder auch Lineal; daraus ergibt sich der normative Sinn des Kanonbegriffs. Es scheint so, als seien die beiden Aspekte unseres Kanonbegriffs (der Kanon als geschlossene Sammlung sowie als Norm) untrennbar miteinander verbunden – in der Weise, daß die Bibel nur dann Richtschnur und Norm der kirchlichen Verkündigung sein kann, wenn sie auch in ihrem Umfang fest begrenzt ist, wenn also eindeutig klar ist, welche Schriften zur Bibel gehören und welche nicht. Ein Maßstab, ein Lineal, ein Meßrohr – sie müssen doch fest, unveränderlich und eindeutig sein, wenn sie ihre normative Funktion erfüllen sollen. Von daher,

so scheint es, sollte ein für allemal feststehen, welche Schriften zum Bibelkanon zu rechnen sind und welche nicht.

Aber steht das wirklich fest? In den gebräuchlichsten protestantischen Bibelausgaben (Lutherbibel, Zürcher Bibel, Elberfelder Bibel u. a.) finden wir 39 alttestamentliche und 27 neutestamentliche Schriften. Warum erkennen wir gerade diese Zusammenstellung von Schriften als Kanon an? Die Autorität der herausgebenden Verlage und Bibelgesellschaften kann hier ja wohl nicht den Ausschlag geben. Katholische Bibelausgaben enthalten ein um sieben ganze Bücher und um verschiedene Textpartien umfangreicheres Altes Testament. Die Bibelausgaben nach der Übersetzung „Die gute Nachricht“ und auch die neuen Lutherbibeln kann man je nach Wunsch mit oder ohne alttestamentliche Apokryphen bekommen. Welche Ausgabe ist denn nun wirklich kanonisch?

Für die römisch-katholische Kirche ist das seit dem Tridentinischen Konzil von 1546 keine Frage mehr. Dort hat man alle Bücher des Alten und Neuen Testaments der Reihe nach aufgezählt – im Alten Testament inklusive Apokryphen – und hat dann verkündet: „Wer aber diese ganzen Bücher mit allen ihren Teilen, so wie sie in der katholischen Kirche seit je gelesen werden und in der alten lateinischen Vulgata-Ausgabe enthalten sind, nicht als heilig und kanonisch anerkennt, ... 'anathema sit', der sei ausgeschlossen.“² Durch diesen Beschluß ist für den Katholiken jede Unklarheit sowohl über den Umfang der Bibel als auch über die gültige Textfassung beseitigt. Die Vulgata ist maßgeblich – so lautet die verbindliche Offenbarungswahrheit. Da für den Katholiken kirchliche Dogmen die Qualität eines göttlichen Gesetzes haben, besitzen sie also eine kanonische Kanonliste.

Für den Protestanten gibt es da größere Schwierigkeiten. Allerdings findet man auch in einigen protestantischen Bekenntnissen ein Verzeichnis der Heiligen Schriften: zuerst in der Confessio Gallicana, dem Hugenottenbekenntnis von 1559, das auf einen

1 Vgl. Th. Zahn, Grundriß der Geschichte des Neutestamentlichen Kanons, Wuppertal 3. Aufl. 1985 (=Leipzig 2. Aufl. 1904), S. 1-14; H. Oettel: Kanon, Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seiner lateinischen Entsprechungen, 1937.

2 H. Denzinger: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, lateinisch-deutsch, hrsg. von P. Hünermann, Freiburg i. Br., 37. Aufl. 1991, Ziffer 1504.

Entwurf Calvins zurückgeht, dann auch in der Confessio Belgica von 1561, in den 39 Artikeln der Anglikanischen Kirche von 1571 und im Westminster-Bekenntnis von 1647.³ Das sind alles reformierte Bekenntnisse, und sie erklären das Alte Testament unter Ausschluß der Apokryphen für kanonisch. In dieser Tradition steht auch unser ältestes deutsches baptistisches Bekenntnis von 1847, das ebenfalls alle heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments aufzählt und bezeugt, daß „diese Bücher insgesamt die allein wahre göttliche Offenbarung an das Menschengeschlecht ausmachen.“⁴ Im Alten Testament werden dabei in reformierter Tradition die Apokryphen mit Schweigen übergangen, im Neuen Testament schließt man sich jedoch der lutherischen Reihenfolge an, indem hier nämlich der Hebräer- und der Jakobusbrief mit dem Judasbrief und der Johannesoffenbarung an den Schluß gestellt sind. Seit der überarbeiteten Fassung von 1912 (Kassel 15., veränderte Auflage) gibt es allerdings *keine* Aufzählung der biblischen Bücher mehr in unserem Glaubensbekenntnis. Dies Verfahren entspricht dem, was für die lutherischen Bekenntnisse schon immer galt. Die lutherische Konkordienformel etwa bekennt, „daß die einige Regel und Richtschnur, nach welcher zugleich alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurteilt werden sollen, sind allein die prophetischen und apostolischen Schriften Alten und Neuen Testaments“.⁵ Welche Schriften dazugehören, wird aber nicht gesagt.

Wir stellen also fest, daß sich einige kirchliche Bekenntnisse auf eine Kanonliste festgelegt haben, andere nicht. Schwerer noch aber wiegt der Umstand, daß die Bibel selbst kein

Verzeichnis der Heiligen Schriften enthält. Es gibt keine kanonische Kanonsliste, wenn wir die Bibel allein gelten lassen. Die neutestamentlichen Schriften kennen und gebrauchen das Alte Testament, aber nirgendwo wird festgehalten, wie umfangreich die Bibel der Apostel war. Und natürlich gibt es erst recht im Blick auf das Neue Testament keine innerbiblische Umfangsbestimmung. Das letzte Buch der Bibel sagt am Schluß: „Wenn jemand zu diesen Dingen hinzufügt, so wird Gott ihm die Plagen hinzufügen, die in diesem Buch geschrieben sind; und wenn jemand von den Worten des Buches dieser Weissagung wegnimmt, so wird Gott sein Teil wegnehmen von dem Baum des Lebens“ (Offb 22, 18f.). Gerade weil diese Sätze für uns am Schluß der ganzen Bibel stehen, scheinen sie nachdrücklich die Abgeschlossenheit des Neuen Testaments zu bezeugen. Aber es läßt sich nicht ändern, daß sie in Wahrheit nur der Johannesoffenbarung gelten und den Umfang des Neuen Testaments offenlassen. Woher also wissen wir, was zum Kanon gehört und was nicht?

II. Das geschichtliche Werden des Neuen Testaments⁶

Die Frage nach dem Inhalt des Kanons mag dem einen oder anderen als bloß theoretische Frage erscheinen, weil es in der Christenheit von Anfang an festgestanden habe, welche Schriften zur Bibel gehören und welche nicht. Dies scheint wohl die Meinung der 39 Artikel der Anglikanischen Kirche zu

3 Siehe Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, hrsg. von E.F.K. Müller, Leipzig 1903 (= Zürich 1987); in deutscher Übersetzung steht der Text der Confessio Gallicana und der Confessio Belgica bei P. Jacobs (Hg.): Reformierte Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen in deutscher Übersetzung, Neukirchen 1949.

4 In H. Steubing (Hg.): Bekenntnisse der Kirche, Wuppertal NA 1985, S. 272ff. Unmittelbarer historischer Hintergrund des Ausschlusses der alttestamentlichen Apokryphen aus der baptistischen Liste ist der sog. Apokryphen-Streit 1824–26 (Hinweis von G. Balders). Damals hatten die schottischen Mitglieder der „Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft“ gedroht, aus der Bibelgesellschaft auszutreten, wenn die Gesellschaft weiterhin Bibeln mit Apokryphen verbreite. Daraufhin beschloß das Komitee, künftig nur solche ausländischen Bibelgesellschaften zu unterstützen, die Bibeln ohne alttestamentliche Apokryphen verbreiten. Dieser Beschluß führte zu eingehenden, auch publizistischen Diskussionen in Europa (vgl. E. Schürer: Art. Apokryphen des Alten Testaments, RE 3. Aufl., Bd. I [1896], S. 628; E. Breest: Art. Bibelgesellschaften, RE 3. Aufl., Bd. II [1897], S. 693).

5 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 7. Aufl. 1976, FC Epit, Von dem summarischen Begriff, S. 767.

6 (siehe S. 18)

sein, wenn es dort (in Art. VI) heißt: „Unter dem, was wir die Heilige Schrift nennen, verstehen wir diejenigen kanonischen Bücher des Alten und Neuen Testaments, an deren Autorität in der Kirche nie ein Zweifel gewesen ist“. Und dann kommt eine Liste der biblischen Bücher, die im Protestantismus allgemein rezipiert sind. Auch die lutherische *Confessio Virtembergica* von 1552⁷ sagt: „Die Heilige Schrift nennen wir die ordentlichen, bestätigten Bücher des Alten und Neuen Testaments, über deren Glaubwürdigkeit in der Kirche niemals ein Zweifel bestanden hat“ (Art. 30). Tatsächlich gibt es solche Schriften, die in der Kirche von Anfang an verbreitet und in ihrer Geltung niemals umstritten waren. Aber das sind deutlich weniger Bücher, als in unserer Bibel stehen und als auch die Verfasser dieser Bekenntnisse anerkennen wollten. Um das zu erkennen, brauchen wir noch nicht einmal in die Anfangszeit der Kirche zu gehen; wir können auch den Stand der Dinge Mitte des 4. Jahrhunderts betrachten. Der Einfachheit halber möchte ich mich dabei auf den neutestamentlichen Kanon beschränken. Das hat auch den Vorteil, daß wir hinsichtlich des Umfangs des Neuen Testaments kein Apokryphen-Problem haben wie beim Alten Testament; das Neue Testament ist heute bei allen christlichen Kirchen gleich. Man könnte deshalb umso eher annehmen, daß diese Gleichförmigkeit in bezug auf das Neue Testament schon immer bestanden habe. Tatsächlich aber sah das Neue Testament in der Mitte des 4. Jahrhunderts n. Chr., zu der Zeit also, als man das Trinitätsdogma schuf, noch ganz anders aus.

1. Einheit und Unterschiedlichkeit im altkirchlichen Schriftgebrauch

a) Das Neue Testament im 4.-6. Jahrhundert

6 Vgl. Th. Zahn: *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 2 Bde., Hildesheim 1975 (= Erlangen/Leipzig 1888-1892); H. von Campenhausen: *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen 1968; B.M. Metzger: *The Canon of the New Testament*, Oxford 3rd Ed. 1989; F.F. Bruce: *The Canon of Scripture*, Glasgow 1988; W. Popkes: *Art. Kanon (NT)*, in: *Das Große Bibellexikon* Bd. II, Wuppertal/Zürich 1988, S. 760ff.; A. Sand: *Kanon, Von den Anfängen bis zum Fragmentum Muratorianum*, *Handbuch der Dogmengeschichte* (HDG; kath.), Bd.I/3a, 1. Teil, Freiburg 1974; A. Ziegenaus: *Kanon, Von der Väterzeit bis zur Gegenwart*, HDG I/3a, 2. Teil, Freiburg 1990. Ausführlicher als hier habe ich „Das Werden des neutestamentlichen Kanons“ behandelt in: *Der Kanon der Bibel*, hrsg. von G. Maier, Gießen/Basel 1990, S. 25-51. Aus diesem Vortrag sind hier einige Formulierungen wiederverwendet.

7 Siehe E. Bizer (Hrsg.): *Confessio Virtembergica*, Stuttgart 1952.

Im westlichen, lateinisch sprechenden Teil der damaligen Christenheit, also in Rom und Karthago, in Spanien und Südfrankreich, rechnete man Mitte des 4. Jahrhunderts (Jh.) weder den Hebräerbrief noch den Jakobusbrief zum Neuen Testament, und die vier kleineren Briefe 2. Petrus, 2. und 3. Johannes und Judas waren umstritten.

In den östlichen Gebieten, in Palästina, im griechisch sprechenden Teil Syriens und in Kleinasien galt dagegen die Johannesoffenbarung nicht als kanonisch, die im Abendland immer anerkannt war.

In der syrisch sprechenden Kirche jener Zeit fehlten sogar alle katholischen Briefe unserer Bibel, außerdem der Philemonbrief. Stattdessen wurde dort der sog. 3. Korintherbrief vollgültig zu den Paulusbriefen gezählt, und statt der vier Evangelien, die wir kennen, las man eine Evangelienharmonie, das Diatessaron Tatians.

Der Bischof Athanasius von Alexandrien ist im Jahr 367 n. Chr. überhaupt der erste gewesen, der die 27 Bücher unseres Neuen Testaments als die allein kanonischen herausstellte. Er tat das für seine Kirchenprovinz Ägypten, weil dort zu jener Zeit noch zahlreiche apokryphe oder nachapostolische Schriften als neutestamentliche gelesen wurden; sie wollte er nun endgültig ausschließen. Ägypten hatte herkömmlicherweise eben ein umfangreicheres Neues Testament als Athanasius es für richtig hielt – der Hirt des Hermas, die Didache und der Barnabasbrief gehörten dazu, vielleicht sogar die Paulusakten und die Petrusapokalypse.

Von den berühmten Bibelhandschriften des 4. und 5. Jahrhunderts enthält der Codex Sinaiticus im neutestamentlichen Teil auch Barnabas und Hermas, der Codex Alexandrinus den 1. und 2. Clemensbrief.

Es hat also um 350 n. Chr. erhebliche Differenzen im Umfang des Neuen Testaments zwischen den verschiedenen Kirchengebiete-

ten gegeben. Das war über Jahrzehnte und Jahrhunderte so gewachsen und hatte die Kirchen bis dahin nicht wesentlich gestört. Erst mit Athanasius, also nach der konstantinischen Wende, begann eine Bewegung auf ein gesamtkirchlich einheitliches Neues Testament hin. Die abendländische Kirche schloß sich als erste dem Kanon des Athanasius an – zunächst auf einer römischen Synode im Jahr 382, dann auf zwei nordafrikanischen Synoden in den Jahren 393 und 397. Vor allem Hieronymus und Augustinus haben dazu viel beigetragen. In den griechischen Kirchen, in denen um 350 die Apokalypse Johannis fehlte, blieb sie auch nach Athanasius noch ausgeschlossen bis ins 6. Jh. hinein. Die Bibelhandschriften enthalten dort sogar erst seit dem 10. Jh. regelmäßig auch die Apokalypse. Die syrische Nationalkirche hatte noch bis ins 5. Jh. hinein überhaupt keine katholischen Briefe im Neuen Testament. Wir stellen also fest, daß die Alte Kirche erst gegen Ende des 6. Jahrhunderts ein einheitliches Neues Testament hatte. Es stellt sich damit die Frage, was es für unser Verständnis vom neutestamentlichen Kanon bedeutet, daß die Kirche jahrhundertlang Neue Testamente mit verschiedenem Umfang gebrauchte, also einen Kanon ohne feste Grenze hatte.

Freilich zeigt die Kanongeschichte nicht nur wichtige Differenzen zwischen den Alten Kirchen, sondern zugleich auch eine erstaunliche Konstanz im Gebrauch und in der Wertschätzung von biblischen Schriften. Betrachtet man das, was den verschiedenen Kirchen Mitte des 4. Jahrhunderts *gemeinsam* war, dann stellt man fest, daß der ganz überwiegende Teil unseres Neuen Testaments – sowohl was die theologische Bedeutung als auch, was den äußeren Umfang betrifft – in der damaligen Kirche überall verbreitet und seit Generationen anerkannt war. Wir können in dieser Hinsicht sogar bis Origenes zurückgehen, also bis in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts.

b) Das Neue Testament um 200-250 n. Chr.

Origenes gibt uns in seinen umfangreichen Schriften nicht nur einen Einblick in sein persönliches Bibelverständnis, sondern auch in den Gebrauch, den die ganze damalige Christenheit von den biblischen Schriften machte. Er unterscheidet dabei einerseits die kirchlich anerkannten Schriften von den

Fälschungen der Irrlehre (Zu diesen Fälschungen gehören etwa das Ägypterevangelium und das Evangelium des Basilides.) Andererseits unterscheidet er innerhalb der kirchlichen Schriften zwischen *allgemein* anerkannten und nur *teilweise* anerkannten Schriften. Für diese Unterscheidung haben sich später die Bezeichnungen *Homologumena* und *Antilegomena* eingebürgert. Die *Antilegomena* sind also Schriften, die in einigen Alten Kirchen zum Neuen Testament gehören, in anderen dagegen nicht. In diese Sparte gehören nach Origenes der Hebräerbrief, 2. Petrus-, 2. und 3. Johannes-, Jakobus- und Judasbrief, aber auch der Barnabasbrief, der Hirt des Hermas, die Didache, das Hebräerevangelium und die Paulusakten. Zu den in der Gesamtkirche allgemein anerkannten Schriften gehören dagegen unsere vier Evangelien, dreizehn Paulusbriefe, der 1. Petrus- und der 1. Johannesbrief, die Apostelgeschichte und die Johannes-Offenbarung. Die Johannes-Offenbarung, so hatten wir vorhin festgestellt, gehörte im 4. und 5. Jh. in den meisten griechischen Kirchen nicht zum Neuen Testament. Sie ist also erst *nach* Origenes, vor allem wohl durch den Einfluß des Eusebius, aus den Kirchen des Ostens verdrängt worden; Mitte und Anfang des 3. Jahrhunderts gehörte sie noch überall zum Neuen Testament.

Wir gehen nun zeitlich noch etwas weiter hinauf zum Vorgänger von Origenes, Clemens von Alexandrien, der um das Jahr 200 wirkte, zu dessen Zeitgenossen im lateinischen Sprachgebiet, Tertullian aus Karthago, zum berühmten Canon Muratori, dem ältesten uns erhaltenenen Verzeichnis neutestamentlicher Schriften, das um das Jahr n. Chr. 200 in oder um Rom herum aufgestellt wurde, und zu Irenäus, der wahrscheinlich um 125 n. Chr. in Kleinasien geboren wurde, der auch Rom und Südfrankreich kannte und sein literarisches Hauptwerk um 180-185 n. Chr. verfaßt hat. Faßt man zusammen, was sie alle über die damalige kirchliche Bibel erkennen lassen, dann kann man sagen, daß am Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. unsere vier Evangelien, unsere 13 Paulusbriefe, die Apostelgeschichte, der 1. Petrus- und der 1. Johannesbrief, die Johannes-Offenbarung, wahrscheinlich auch der 2. und 3. Johannesbrief und der Judasbrief sowie der Hirt des Hermas als neutestamentliche Schriften in

allen Kirchen anerkannt waren. Der ganz überwiegende Teil des von uns heute anerkannten Neuen Testaments war also schon damals kirchlich unbestritten. Das ist besonders erstaunlich, wenn man bedenkt, daß es nirgendwo in der Zeit vor Athanasius kirchliche Beschlüsse gegeben hat, die so etwas wie eine Bildung des Neuen Testaments zum Ziel hatten. Auch der Canon Muratori ist nicht wie die Bibelverzeichnisse nach 350 n. Chr. eine Vorschrift darüber, was in Zukunft als allein maßgeblich anzusehen sei. Der Canon argumentiert zwar und sucht zu begründen, warum es gerade diese Schriften sind, die von der Kirche angenommen werden, bzw. warum in einem Fall, dem des Hermas, die Kennzeichen der übrigen Schriften nicht gegeben sind; er begründet also, aber nicht, um einen Tatbestand neu zu schaffen, sondern um den vorhandenen Schriftgebrauch zu rechtfertigen. Das gilt auch für alle anderen Zeugnisse jener Zeit. Nirgendwo finden wir einen Hinweis darauf, daß sich die Kirchen am Ende des 2. Jahrhunderts entschlossen hätten, einen Kanon ntl. Schriften zu schaffen. Wir sehen nur, daß der größte Teil unseres Neuen Testaments schon damals kirchlich anerkannt war, aber wir wissen nicht, wie das zustande gekommen ist. Lediglich aus verschiedenen Anhaltspunkten läßt sich die vorangegangene Entwicklung rekonstruieren.

2. Die Entstehung des Neuen Testaments

Die heute am weitesten verbreitete Annahme geht dahin, daß das kirchliche Neue Testament in der Zeit zwischen Justin und Irenäus entstanden ist, also um das Jahr 170 n. Chr. herum. Der entscheidende Auslöser sei dabei die Krise gewesen, in die die kirchliche Verkündigung durch die häretischen Bewegungen des Gnostizismus, Marcions und des Montanismus geraten war. Hans von Campenhausen hat in seinem großen Werk über „Die Entstehung der christlichen Bibel“ (Tübingen 1968) vor allem die Bedeutung Marcions herausgestellt: „Idee und Wirklichkeit einer christlichen Bibel sind von Marcion geschaffen worden, und die Kirche, die sein Werk verwarf, ist ihm hierin nicht vorgegangen, sondern – formal gesehen – seinem Vorbild nachgefolgt“ (S.174). Als „Idee einer christlichen Bibel“ betrachtet von

Campenhausen Marcions Grundgedanken, daß man schriftliche Urkunden braucht, um das ursprüngliche und echte Evangelium einer verfälschten kirchlichen Tradition und Verkündigung entgegenstellen zu können. Marcion war ja der Überzeugung, daß der kirchliche Glaube nicht nur in seiner eigenen Zeit, sondern bereits in den Anfängen weitgehend judaistisch verfälscht worden sei, und zwar durch die Urapostel. Das wahre Evangelium finde sich allein bei Paulus, genauer gesagt in der ältesten Textfassung von 10 Paulusbriefen (ohne Pastoralbriefe) und in der ältesten Fassung desjenigen Evangeliums, das uns als Lukasevangelium bekannt ist. Die Idee des Kanons ist es demnach, neutestamentliche Schriften als echte Urkunden zur Sicherung des ursprünglich Christlichen zu gebrauchen. Dieses Verständnis hat es laut von Campenhausen vor Marcion noch nicht gegeben, und ebenso wenig die Zusammenstellung eines Evangeliums mit einer Sammlung von Paulusbriefen als Verwirklichung dieser Idee.

Hier wird jedoch wahrscheinlich die Bedeutung Marcions für die kirchliche Kanongeschichte überschätzt. Einmal muß man sich der Tatsache stellen, daß der kirchliche Bibelgebrauch *nach* Marcion wichtige Züge aufweist, die näher an der Kirche *vor* Marcion sind als an Marcion; als Vorbild hat Marcion also in wichtigen Punkten offenbar *nicht* gedient. Dazu gehört das große Vertrauen, das noch Irenäus in die mündliche Tradition der Kirche hat; es gehört dazu, daß in der Kirche die (unter dem Aspekt der Einheitlichkeit recht schwierige) Vierzahl der Evangelien vollkommen feststand, obwohl Marcion nur ein einziges anerkannte. Außerdem ist das, was Marcion angeblich Neues brachte, schon in der Kirche vor Marcion stärker vorbereitet gewesen als von Campenhausen es anerkennen will. Man muß vor allem bedenken, daß die Wirklichkeit des neutestamentlichen Kanons nicht das Produkt einer Kanonsidee ist, sondern daß vielmehr umgekehrt die *Idee* eines neutestamentlichen Kanons, nämlich die dogmatische Würdigung neutestamentlicher Schriften als urkundlicher Maßstäbe der kirchlichen Verkündigung, sich aus der *Wirklichkeit* des Kanons in der Kirche ergeben hat.

Die Kanonisierung einer neutestamentli-

chen Schrift erfolgte in der Zeit vor Athanasius weder durch Bischofs- oder Synodalbeschlüsse noch durch das dogmatische Verfahren einzelner Kirchenlehrer, sondern sie erfolgte praktisch durch die Verwendung einer Schrift zur Vorlesung im Gottesdienst.⁸ Kanonisch wurde eine Schrift nicht durch die Aufnahme in ein amtliches Verzeichnis, sondern durch die gottesdienstliche Praxis. Nach dem Vorbild der jüdischen Synagogen las man in den christlichen Gottesdiensten aus dem Alten Testament vor; und wenn nun eine christliche Schrift neben oder statt eines atl. Abschnittes im Gottesdienst vorgelesen wurde, war sie dadurch als Heilige Schrift anerkannt. Das Wort „Kanon“ oder „kanonisieren“ wurde vor dem Jahr 350 in der Kirche überhaupt nicht auf ntl. Schriften angewandt; stattdessen sprach man davon, daß die betreffende Schrift „den Gemeinden zur Verlesung übergeben“ wurde (Origenes, Eusebius) oder daß sie eben nicht „öffentlich in der Kirche dem Volke vorgelesen“ werde (wie der Canon Muratori zum Hirten des Hermas feststellt).

Eine Geschichte des Kanons hat also zunächst einmal die Sammlungsgeschichte gottesdienstlicher Vorlesebücher darzustellen. Das älteste ausdrückliche Zeugnis stammt hier von Justin, der in seiner Apologie den kirchlichen Gottesdienst um das Jahr 150 n. Chr. beschreibt und ausdrücklich sagt, daß vor den Gläubigen „die Schriften der Propheten“, also das Alte Testament *oder* „die Erinnerungen der Apostel“, womit er die Evangelien meint, vorgelesen werden (I, 67,3). Für die ältere Zeit können wir die gottesdienstliche Verwendung von neutestamentliche Schriften nur indirekt erschließen, und zwar aus der Art und Weise, wie ntl. Schriften zitiert oder stillschweigend aufgenommen werden. Überblicken wir in diesem Sinne die Hinterlassenschaft der Apostolischen Väter aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts, dann finden wir, daß alle vier Evangelien bekannt sind und so viele Paulusbriefe, daß man die Verbreitung einer Paulusbriefsammlung voraussetzen muß, die

mindestens zehn, wenn nicht alle dreizehn Briefe unseres Corpus Paulinum umfaßt hat. Des weiteren finden sich klare Zeugnisse für den Hebräerbrief, den 1. Petrus-, 1. Johannes- und den Jakobusbrief sowie für die Offenbarung Johannes. Man kann demnach davon ausgehen, daß schon am Ende des 1. Jahrhunderts eine Sammlung von Paulusbriefen in Umlauf war und daß die Sammlung der vier Evangelien sehr bald nach der Entstehung des vierten Evangeliums stattgefunden hat, also spätestens am Anfang des 2. Jahrhunderts. Die anderen Schriften wurden zunächst einzeln überliefert. Auch die synoptischen Evangelien und die großen Paulusbriefe sind gewiß erst einzeln in den Gottesdiensten verlesen worden (vgl. Kol 4,16); ihre Eingliederung in Sammlungen wird dann zu ihrer raschen gesamtkirchlichen Anerkennung wesentlich beigetragen haben. Seit dem Übergang vom 1. zum 2. Jahrhundert hat die Kirche also faktisch einen Kanon des Neuen Testaments, und der ist dem Grundstock nach mit unserem identisch.

3. Die Entwicklung des kirchlichen Normbewußtseins

Die Aufnahme einer Schrift in die gottesdienstliche Verlesung ist Ausdruck für die besondere Autorität, die sie genießt, und muß diese Autorität zugleich noch weiter stärken. Die neutestamentlichen Schriften hatten also schon am Beginn des 2. Jahrhunderts n. Chr. eine besondere Autoritätsstellung, auch wenn das nicht in der gleichen Form zum Ausdruck kam wie später bei Marcion oder bei Irenäus. Das läßt sich auch durch die Entwicklung des kirchlichen Normbewußtseins zeigen.

a) Der Vorrang der Mündlichkeit

Den Anfang bildet hier die Autorität der Tradition bei Paulus.⁹ Das Zeugnis von der Geschichte Jesu Christi und von der Heilsbedeutung seines Wirkens und seiner Person ist das Urkerygma, das Paulus als Überlieferung

⁸ Siehe Th. Zahn, Geschichte des ntl. Kanons, I/1, Erlangen 1888, S. 122-150.

⁹ Siehe Von Campenhausen a.a.O., S. 124-139; L.Goppelt: Die apostolische und nachapostolische Zeit, Die Kirche in ihrer Geschichte Lfg. 1A, Göttingen 2. Aufl. 1966, S.103-112; H.Paulsen: Sola Scriptura und das Kanonproblem, in: Sola Scriptura, hrsg. von H.H. Schmid und J. Mehlhausen, Gütersloh 1991, 61ff.

empfangen hat und seinerseits als autoritative Tradition weitergibt. „Die Überlieferung wird in Vollmacht gelehrt und fordert Glauben. Sie ist zunächst ausschließlich mündlich, aber von höchster geistlicher Bedeutung, also keinesfalls beliebig, sondern sie strebt nach dauernder Geltung und tendiert darum zu einer mehr oder weniger festen und bleibenden Gestalt.“¹⁰ Neben diesem Urkerigma steht in paulinischer Zeit die Überlieferung der *Worte Jesu*, durch die – wie die Paulusbriefe, vor allem 1. Kor zeigen – wesentliche Fragen autoritativ entschieden werden. Und schließlich haben auch die Lehren des *Apostels selbst* verpflichtende Kraft und Bedeutung (vgl. etwa Phil 4, 9; 1. Kor 4, 16f; Röm 6, 17). Diese drei Elemente stellen schon die wesentliche Substanz des künftigen Neuen Testaments dar.

Das geschichtliche Zeugnis über die Person und Heilsbedeutung Christi verbindet sich nun einestils mit der Überlieferung der Herrenworte zur Evangelientradition, anderenteils mit Apostellehre zu dem, was wir in den Briefen des Neuen Testaments finden. Irgendwelche Versuche, diese autoritativen Zeugnisse abzusichern und ihre Geltung zu garantieren, gab es in der apostolischen Zeit noch nicht – und das gilt bis in das 2. Jh. hinein. Auch nach dem Bekanntwerden der Evangelienchriften etwa hat man die Worte des Herrn mit Vorliebe ohne Hinweis auf eine schriftliche Quelle zitiert. Man unterschied am Anfang des 2. Jh. noch nicht, ob die Worte des Herrn aus einer mündlichen oder einer schriftlichen Quelle stammten; was ihnen Autorität verlieh, war nicht ein Buch, sondern einfach der Herr selbst. Am Ende des 2. Jahrhunderts, bei Irenäus, ist das etwas anders geworden. Irenäus legt viel Gewicht darauf, die Echtheit und Autorität der Evangelien als Bücher nachweisen zu können. Er ist der erste kirchliche Theologe, der für seine Überzeugungen einen Schriftbeweis auf der Grundlage nicht nur der alttestamentlichen, sondern auch der neutestamentlichen Schriften führt. Aber auch er schöpft die Herrenworte noch ohne Quellenangabe einfach aus der Überlieferung; die Evangelien behandelt er als Urkunden nicht für die

Lehre Christi, sondern für die Lehren derjenigen Apostel, die sie geschrieben haben. Selbst sein Schüler Hippolyt von Rom (gest. 235 n. Chr.) führt die Herrenworte meistens nicht auf einzelne Evangelien zurück und behandelt als „Schrift“ noch überwiegend das *Alte Testament*. Es wird also bis ins 3. Jh. hinein die Autorität des Kyrios nicht mit der Autorität eines apostolischen Buches identifiziert. Der „Kanon“ der Kirche ist für Irenäus und seine Zeitgenossen nicht die Bibel, sondern schlicht „die Wahrheit“, die in Schrift und mündlicher Tradition substantiell identisch ist (*regula veritatis/kanon tes aletheias*; siehe Adv. haer. I, 9,4; II, 27,1; III, 2,1; IV,35,4 u.ö.) Er kann auch sagen: Der Kanon ist „der Glaube“ (*regula fidei; kanon tes pisteos*), den die Kirche von Christus und seinen Aposteln ein für allemal empfangen hat und der in ihr stets lebendig bleibt.¹¹

b) Die Bedeutung der Schriftlichkeit

So wie wir am Ende des 2. Jahrhunderts ein Nebeneinander von neutestamentlicher Schrift und mündlicher apostolischer Tradition finden, so liegen die Dinge auch am Anfang des 2. Jahrhunderts. Die Überlieferung von Jesus Christus hatte für die Kirche heilige Bedeutung und höchste Autorität. Diese Überlieferung lag aber um das Jahr 100 n. Chr. sowohl in mündlicher als auch in schriftlicher Fassung vor. Beim Bischof Papias von Hierapolis, der wohl um 110 n. Chr. schrieb, sehen wir beides am deutlichsten nebeneinander. Ihm kommt es vor allem auf die Zuverlässigkeit der Überlieferung an, sei sie nun schriftlich oder mündlich. Dabei versucht er, auch die bisher noch mündliche Überlieferung schriftlich festzuhalten, um sie gegen gefälschte Traditionen abgrenzen zu können. Die Notwendigkeit der Schrift zur Sicherung der echten Tradition wird also schon hier deutlich gesehen. Was uns aus dem Werk des Papias noch erhalten ist, bestätigt allerdings nur, was ohnehin zu erwarten war, daß nämlich die mündliche Überlieferung allmählich immer obskureren Inhalt bekam und nach dem Tode der letzten Apostelschüler bald in freie Erfindung umschlagen mußte. Es liegt in der Natur der Sache,

¹⁰ Von Campenhausen a.a.O., S.124.

¹¹ Vgl. K. Beyschlag: Grundriss der Dogmengeschichte, Bd. I, Darmstadt 2. Aufl. 1988, S. 168ff.

daß das Gewicht der *Evangelien* immer stärker wurde und daß die mündliche Tradition nur noch durch Übereinstimmung mit dem geschriebenen Evangelium ihre alte Hochschätzung behalten konnte. Als Marcion um 144 n. Chr. (aus ganz anderen Gründen als zuvor Papias) die älteste Überlieferung zuverlässig festhalten wollte, boten ihm weder ungeschriebene Lehren noch andere als die uns bekannten Schriften ausreichende Gewähr der Ursprünglichkeit. Wo er in den Paulusbriefen die Formulierung „mein Evangelium“ las, da dachte Marcion auch nicht mehr an die mündliche Heilsverkündigung des Apostels, sondern er setzte voraus, hier sei eine *Evangelien* gemeint, die Paulus benutzt habe. Das ist der Grund, warum er in seinen paulinischen Kanon auch das Lukasevangelium eingestellt hat. So vollständig war schon zu seiner Zeit der ursprünglich mündlich gemeinte Begriff „Evangelium“ zu einem Buchtitel geworden.

Wir können damit die Entwicklung des altkirchlichen Normbegriffs so zusammenfassen, daß zunächst die mündliche apostolische Tradition die entscheidende Autorität war, daß dann am Ende des 1. Jahrhunderts die Apostelbriefe und die Evangelien hinzutreten, so daß es zu einem Mit- und Nebeneinander von mündlicher und schriftlicher Tradition kam. Die Entwicklung des 2. Jahrhunderts schon vor Marcion, aber durch ihn noch beschleunigt, ging dahin, die Notwendigkeit echter und alter Schriften zur Gewährleistung der Übereinstimmung der Kirche mit ihrem apostolischen Ursprung immer stärker wahrzunehmen, bis es schließlich mit Irenäus zu einem richtiggehenden Schriftbeweis für den kirchlichen Glauben aus apostolischen Urkunden kam.

4. Zusammenfassung

Es lassen sich in der Geschichte des neutestamentlichen Kanons drei wesentliche Etappen unterscheiden. Die erste Etappe ist die Einführung neutestamentlicher Schriften in den Gottesdienst auch jener Gemeinden, die nicht ihre ursprünglichen Empfän-

ger waren, und damit verbunden ihre Zusammenstellung zu ersten Sammlungen. Mit diesem Schritt, der sich wohl um das Jahr 100 n. Chr. vollzogen hat, war den neutestamentlichen Schriften in der Praxis eine kanonische Stellung gegeben. Sie dienten der kirchlichen Verkündigung und Unterweisung als wesentliche Quelle und hatten Anteil an der einzigartigen Autorität der apostolischen Tradition. Die zweite Etappe bereitet sich während des 2. Jahrhunderts vor und ist schließlich mit Irenäus erreicht. Jetzt dienen die neutestamentlichen Schriften nicht nur als Quelle der Lehre neben der mündlichen Tradition, jetzt werden sie ausdrücklich zur Norm, weil sie als echte und alte Urkunden die wahre Tradition bewahren. Dieser Schritt wird vielfach als der eigentliche Vorgang der Kanonbildung beschrieben; er gehört aber mit der ersten und dritten Etappe zusammen. Die dritte Etappe beginnt in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts mit Origenes, bei dem zum ersten Mal die Differenzen im Umfang der kirchlichen Bibeln bewußt wahrgenommen und berücksichtigt werden. Es geht jetzt also um die konkrete Umfangsbegrenzung des Kanons und die zahlenmäßige Festlegung seines Inhalts. In dieser Etappe nimmt Athanasius von Alexandria die Schlüsselstellung ein, weil sich der von ihm festgelegte Umfang des Neuen Testaments schließlich fast allgemein durchgesetzt hat. Dieser gesamte Prozeß in seinen drei Stufen bildet die Entstehungsgeschichte des neutestamentlichen Kanons.

III. Die dogmatische Begründung des neutestamentlichen Kanons¹²

Fragen wir nun danach, wie diese Entstehungsgeschichte dogmatisch zu beurteilen ist. Dogmatik hat ja die Aufgabe, das Christentum als geschichtliche Erscheinung vor die Wahrheitsfrage zu stellen. Sie hat zu fragen, welche gegenwärtige Verbindlichkeit historische Prozesse haben. Die Tatsache al-

12 Vgl. O. Weber: Grundlagen der Dogmatik, Bd. I, Neukirchen-Vluyn 1955, S. 274-296; E. Brunner: Offenbarung und Vernunft, Zürich 2. Aufl. 1961, S. 137-155; P. Althaus: Die christliche Wahrheit, Gütersloh 7. Aufl. 1966, S. 150-172; W. Elert: Der christliche Glaube, Erlangen 6. Aufl. 1988 (= 5. Aufl. 1960), S. 178-183.

lein, daß der ntl. Kanon auf die eben beschriebene Weise geschichtlich geworden ist, kann noch nicht bedeuten, daß wir Heutigen ihr immer noch verpflichtet sind. Wir müssen uns vielmehr erst darüber klar werden, worin die Gültigkeit dieses geschichtlichen Tatbestandes besteht. Umgekehrt geht es natürlich auch nicht an, daß die Dogmatik einfach aus übergeordneten Prinzipien einen Sachverhalt deduziert und postuliert, ohne daß er sich geschichtlich wahrscheinlich machen ließe. Die Dogmatik darf vom Kanon also nichts behaupten, was seinen tatsächlichen Entstehungsverhältnissen widerspricht. Der Bibelglaube ersetzt nicht die geschichtliche Wahrnehmung, wie auch umgekehrt die Geschichtsforschung die dogmatische Besinnung nicht überflüssig macht. Glaube und Geschichte sind auch auf diesem Gebiet nicht voneinander zu trennen.

1. Die heilsgeschichtliche Stellung des Apostolats

Die dogmatische Notwendigkeit eines neutestamentlichen Kanons heiliger Schriften ergibt sich aus der heilsgeschichtlichen Stellung des Apostelkreises an der Schnittstelle zwischen Offenbarungsgeschichte und Kirchengeschichte.¹³ Die Apostel sind als die unmittelbar beauftragten Zeugen des Auferstandenen die Mittler zwischen Christus und der Gemeinde. Im Apostolat vollendet sich die Gottesoffenbarung, und im Apostolat gründet die Existenz der Gemeinde. Diese heilsgeschichtliche Stellung der Apostel ergibt sich aus dem besonderen Charakter der biblischen Gottesoffenbarung als *geschichtlicher* Offenbarung, als einem Geschehen in Raum und Zeit. Gottes Offenbarung ist primär nicht Mitteilung von Wahrheiten, auch nicht Aufstellung von Geboten, sondern personhafte Selbstkundgabe. In der Person und der Geschichte Jesu begegnet uns Gott zu unserer Rettung. Jesus ist das Wort Gottes – in dem Sinne, daß Gott uns in ihm nicht nur etwas, sondern sich selbst mitteilt. Die Selbstmitteilung Gottes erfolgt primär auch nicht in Jesu Reden, sondern in seiner

Person und seiner Geschichte, die in Kreuz und Auferstehung gipfelt. Diese Geschichte Jesu ist die Offenbarung Gottes; sie ist es allerdings erst, wenn sie in Worte gefaßt wird, d.h. wenn sie zum Zeugnis wird, das den Sinn dieses Geschehens ausspricht und sich dazu bekennt. Der Heilssinn der Geschichte Christi kommt in Jesu eigenen Worten gewiß auch schon zum Ausdruck; allerdings nur andeutend und vorläufig, weil seine Geschichte ja noch gar nicht zuende war, als er seine Reden hielt. Kreuz und Auferstehung als das entscheidende Geschehen standen noch aus. Darum konnte die wahre Bedeutung der Geschichte Jesu erst von den Aposteln nach Pfingsten ausgesprochen werden. Darum aber auch war die geschichtliche Gottesoffenbarung in Christus nicht eher abgeschlossen, bis dies geschah: daß dem Kreis der ersten Jünger, den Frauen und Männern, die Jesus auf seinem Erdenweg begleitet hatten, durch den Heiligen Geist der Heilssinn dieser Person und dieses Werkes klar wurde, so daß sie sich lobpreisend und anbetend zu dieser Gottestat bekennen und zugleich in Zeugnis und Bekenntnis vor anderen Menschen weitersagen konnten, was Gott ihnen offenbart hatte. In diesem Sinne hat das Zeugnis der Apostel selbst Offenbarungskarakter; als Wortoffenbarung ist es der Tatoffenbarung in Christus zugeordnet. Das Zeugnis der Apostel expliziert die im Christusgeschehen implizierte Bedeutung; es läßt das Gotteshandeln in Christus zur Anrede werden. Erst dann ist die Gottesoffenbarung wirklich vollzogen, wenn Bericht und Anrede zusammenfallen, wenn Geschichte und Glaube sich durchdringen. Damit ist zugleich auch gesagt, daß der geschichtliche Charakter der Christusoffenbarung, d.h. ihre Einmaligkeit und geschichtliche Abgeschlossenheit, auch für das Zeugnis der Apostel zutrifft. Die Stellung, die der Apostolat in der Heilsgeschichte hat, kann nicht auf andere übergehen. Das Wort jener ersten Zeugen, mit dem die Geschichtsoffenbarung abschließt, steht nicht nur am zeitlichen Anfang der Kirche, sondern bildet ihren dauerhaften Grund. Die Gemeinde Jesu aller Zeiten wird stets und ständig durch das Wort der

¹³ Vgl. A. Pohl: Staunen, daß Gott redet. Die Bibel im Rahmen der Offenbarung Gottes, Wuppertal/Kassel 1988, S. 22-40 und die katholische Darstellung von J. Schumacher: Der apostolische Abschluß der Offenbarung Gottes, Freiburg i. Br. 1979.

Apostel geboren, und darum muß dieses Wort auch erhalten bleiben, wenn die Gemeinde bleiben soll.

2. Die notwendige Schriftlichkeit

Nun ist mit diesen Feststellungen allerdings noch nicht sofort gegeben, daß das Apostelwort in *schriftlicher* Form vorliegen und bewahrt werden muß. Schriftlichkeit ist weder historisch noch sachlich die erste Gestalt des apostolischen Zeugnisses. Das Apostelwort, das die Gemeinde Jesu nach Pfingsten begründete, war ja nicht eine schriftliches, sondern ein mündliches Wort. Daß die Apostel Briefe schrieben oder Evangelien verfaßten, das war von ihnen auch nicht als Überbietung und Verdrängung des mündlichen Wortes gedacht, sondern als Ersatz und als Ergänzung. Wir haben gesehen, wie dementsprechend bis ins 2. Jahrhundert n. Chr. hinein die mündliche Überlieferung neben der schriftlichen hochgeschätzt wurde. Der Sache nach steht das Christuszeugnis dem mündlichen Wort auch tatsächlich näher als dem schriftlichen. Martin Luther hat eindrücklich herausgearbeitet, daß die schriftliche Form eher dem Gesetz entspricht als dem Evangelium. Das Evangelium ist seinem Wesen nach „ein mündlich Predigt und lebendig Wort“ (WA 12, 259), weil es nämlich seinem Wesen nach Anrede ist, Aufruf, Zuspruch und Anspruch. Von daher könnte es als möglich erscheinen, das apostolische Wort *mündlich* von Generation zu Generation weiterzugeben und auf diese Weise der Kirche allezeit gegenwärtig zu erhalten.

Aber eine solche Erwägung verkennt doch die Geschichtlichkeit der Offenbarung, die die Generationen in einen immer größeren zeitlichen Abstand vom Offenbarungsgeschehen entläßt. Mündliche Tradition allein ist nicht in der Lage, Ursprüngliches rein zu erhalten; es fließt in ihr immer Früheres und Späteres ineinander. Wenn man daher den Unterschied des Apostelwortes vom Wort der Gemeinde nicht verwischen lassen woll-

te, wenn das grundlegende Wort auf Dauer dem aufbauenden Wort gegenübergestellt bleiben sollte, dann mußte dieses grundlegende Wort schriftlich festgehalten werden. Nur die Schriftlichkeit konnte dafür sorgen, daß auch in der dritten, vierten und jeder folgenden Generation das Ursprungszeugnis in seiner gemeindegründenden Kraft erhalten blieb. Nur so blieb die Gemeinde auch frei zu einer lebendigen, zeitbezogenen Verkündigung, weil die unverfälschte Weitergabe des Ursprünglichen nun nicht mehr eine konkurrierende Anforderung an ihre gegenwärtige Predigt war, sondern durch die Bewahrung der alten Urkunden gesichert wurde.

Aus dem christlichen Verständnis der Offenbarung ergibt sich also, daß die christliche Gemeinde ohne eine Heilige Schrift Neuen Testaments nicht sein kann. Sie ist nur dann christliche Gemeinde, wenn ihr Glaube, ihr Zeugnis, ihre Lehre begründet ist im ursprünglichen Zeugnis der Apostel, und dieses Zeugnis kann ihr ab der dritten und vierten Generation nur dadurch gegenwärtig bleiben, daß es schriftlich vorliegt. Martin Kähler hat das treffend in der Formel zusammengefaßt, die Bibel sei „die fortwirkende Urkunde der kirchengründenden Predigt“.¹⁴

3. Geschichtliche Verifizierung

Schauen wir von daher noch einmal auf den tatsächlichen Verlauf der Kanongeschichte, dann sehen wir, wie sich das sachlich Notwendige auch tatsächlich ereignet hat. Die ursprünglich rein mündliche Verkündigung der Apostel wurde nach und nach auch in Schriften verfaßt; diese Schriften wurden gesammelt und in den gottesdienstlichen Gebrauch eingeführt, so daß am Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. noch innerhalb der zweiten Generation und damit in direkter Nähe zum apostolischen Ursprung das schriftliche Neue Testament Gestalt gewann.¹⁵ Der Charakter der mündlichen Überlieferung blieb dabei zunächst noch be-

14 M. Kähler: Die Wissenschaft der christlichen Lehre, Neukirchen-Vluyn 1966 (= Leipzig 3. Aufl. 1905), S. 54; s.a. Ders.: Der sog. historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, neu hrsg. von E. Wolf, München 1969, S. 103: „So wird man sagen dürfen, unsere Doppelsammlung (das AT also eingeschlossen! U.S.) sei Urkunde für den Vollzug der kirchengründenden Predigt.“

15 (siehe S. 26)

stimmend, selbst im Gebrauch der schriftlichen Dokumente, bis gegen Ende des 2. Jahrhunderts die normativ-kritische Bedeutung der Schriftlichkeit als Bewahrung des Ursprünglichen in den Vordergrund trat. Die Normativität der neutestamentlichen Schriften war, so hat es Hans von Campenhausen sorgfältig herausgearbeitet, nicht im Sinne einer Vorschrift gemeint, sondern urkundlich; die ntl. Schrift war nicht ein Lehrgesetz, sondern eine geschichtliche Urkunde zur Sicherung der Überlieferung. Aber auch bevor diese historisch-sichernde Funktion der neutestamentlichen Schriften zur Geltung kam, war die Kirche zu keinem Zeitpunkt ohne apostolische Autorität, denn an die Stelle der Personen traten sogleich ihre Schriften und die Überlieferung durch ihre Schüler. Daß man die Schriften eingangs des 2. Jahrhunderts noch nicht wie später in historisch-sichernder Weise als Norm, sondern nur als Quellgrund für Glaube, Verkündigung und Lehre gebrauchte, das entspricht vollkommen dem Charakter des Apostelwortes als glaubenweckende und lebengestaltende Gotteskraft. Das Wort Gottes in der Heiligen Schrift ist nicht nur zeitlich, sondern wesentlich zunächst Quelle und dann Norm, nämlich zunächst das Gnadennittel, das in uns den Glauben weckt und uns den Heiligen Geist gibt, und aufgrund dessen dann auch die Norm für das, was der Glaube an Gestalt gewinnen soll.¹⁶

4. Die Frage nach der Kanongrenze

Wir halten somit fest, daß die Entstehung einer Heiligen Schrift Neuen Testaments als Quelle und Norm des kirchlichen Zeugnisses vom biblischen Offenbarungsverständnis her sachlich notwendig war und daß dieses Stück der frühkirchlichen Entwicklung auch für uns maßgeblich ist. Damit ist allerdings

noch nicht gesagt, daß die Abgrenzung des neutestamentlichen Kanons auf die 27 Schriften, die heute in unseren Bibeln stehen, in gleicher Weise notwendig und endgültig ist. Erinnern wir uns noch einmal daran, daß diese Abgrenzung des Neuen Testaments ein Werk der nachkonstantinischen Kirche ist. Schon der zeitliche Abstand vom Lebenswerk Jesu Christi macht deutlich, daß *dieser* Vorgang nicht mehr als Vollendung der Offenbarungsgeschichte angesehen werden kann. Einzelne Bischöfe und kirchliche Synoden haben in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts mit Bewußtsein eine Grenze gezogen, die in dieser Weise vorher noch nicht existierte. Mit welcher Begründung also halten wir uns an diese relativ späte Abgrenzung?

Wir können den heutigen Umfang des Neuen Testaments jedenfalls nicht einfach deshalb hinnehmen oder gar als gottgegeben betrachten, weil die Kirchen des 4. bis 6. Jahrhunderts sich dazu durchgerungen haben. Wir würden uns damit ja im Hinblick auf die Heilige Schrift auf den katholischen Standpunkt stellen. Der 1621 gestorbene gegenreformatorische Theologe Robert Bellarmini hat gegen das protestantische Schriftprinzip die klassisch gewordene These aufgestellt: „Nirgendwo anders her wissen wir, daß die Schrift göttlich ist und welche die heiligen Bücher sind, als aus der ungeschriebenen Tradition.“¹⁷ Seither lehrt die katholische Dogmatik, daß das kirchliche Lehramt die Inspiration der Heiligen Schriften verbürgt, indem es sagt, welche Schriften zum Kanon gehören. Die Autorität der Kirche wird damit der Autorität der Schrift zeitlich vorgeordnet und sachlich übergeordnet. Wenn wir das nicht für richtig halten, wenn wir also der Schrift nicht um der Kirche willen glauben, dann müssen wir auch bereit sein, die Kanonsentscheidung der Alten Kir-

15 Mit W. G. Kümmel (Notwendigkeit und Grenze des ntl. Kanons, in: Das Neue Testament als Kanon, hrsg. von E. Käsemann, Göttingen 1970, S. 62ff., Zitat S. 79) können wir sagen: Die Entstehung des neuen Kanons war „Teil der Formwerdung der Kirche und nicht bewußte Schöpfung“. Kümmel läßt sie allerdings erst zeitgleich mit Marcion beginnen.

16 M. Kähler hat das Schriftverständnis der Reformation mit Worten beschrieben, die ebenfalls den Zusammenhang von Quelle und Norm berücksichtigen: „Sie (d.h. die reformatorische Kirche, U.S.) hat an der Bibel den zureichenden Maßstab für die Sichtung des überlieferten kirchlichen Unterrichts gefunden, indem sie erfuhr, an der Bibel zugleich die Quelle für seine Belebung und Bereicherung zu besitzen“ (Wissenschaft d. christl. Lehre a.a.O., S. 52).

17 Zitiert bei Althaus a.a.O., S. 165 A.1.

che kritisch nachzuprüfen. Die gegenwärtige Abgrenzung des Kanons gehört nicht in die Offenbarungsgeschichte, sondern in die Kirchengeschichte; sie ist nicht ein Wort Gottes, sondern kirchliche Tradition und darum grundsätzlich hinterfragbar. So wenig wir uns bei den *einzelnen* Schriften an den im 4.-6. Jahrhundert anerkannten Umfang binden, sondern sekundäre Textpartien textkritisch ausscheiden (etwa Mk 16,9ff.; das Sondergut des Codex D im Lukasevangelium; Joh 7, 53ff.; das Comma Johanneum 1. Joh 5, 7f.) so wenig kann die damals fixierte *Schriftensammlung* theologisches Gesetz sein. Als evangelische Christen können wir den Kanon nicht als definitiv geschlossen betrachten, sondern müssen seinen gegenwärtigen Umfang für grundsätzlich revidierbar und damit die Kanonfrage für immer wieder offen erklären. Wir haben, was den Umfang der Bibel betrifft, das gleiche Recht wie die Kirchen des 4. bis 6. Jahrhunderts, nämlich durch eigenverantwortliche theologische Prüfung zu entscheiden, welche Schriften in unseren Kanon gehören sollen und welche nicht.

5. Die Kriterien für Kanonizität

a) dogmatisch

Damit stellt sich die Frage, nach welchen Maßstäben denn diese Prüfung des Kanonumfangs erfolgen soll. Die Antwort darauf ergibt sich aus dem, was wir schon als dogmatischen und historischen Sinn der Kanonbildung festgehalten haben. Der Sinn des neutestamentlichen Kanons ist der, das kirchengründende Zeugnis der Apostel als Quelle und Norm der kirchlichen Botschaft festzuhalten. Er dient dazu, „die historisch wie theologisch ursprüngliche Kenntnis und Erkenntnis Jesu zu vermitteln“¹⁸. Die *Apostolizität* ist es also, die den Kanon von aller anderen kirchlichen Verkündigung abhebt. Zum Begriff des Apostolischen gehört nun aber ein doppeltes Moment, ein inhaltliches und ein historisches. Der Apostel ist der erste, ursprüngliche Zeuge von Jesus Christus, dem für uns Gekreuzigten und Auferstandenen. Merkmal des Apostolischen ist also ein-

mal der *Inhalt* des Zeugnisses, ob es nämlich Jesus Christus bezeugt als den, in dem Gott zu unserer Rettung gehandelt hat. Merkmal des Apostolischen ist aber auch die *geschichtliche Stellung* des Zeugnisses, ob es nämlich ursprüngliches, urgemeindliches Zeugnis ist oder abgeleitetes, späteres kirchliches Wort. An diesem doppelten Kriterium läßt sich erkennen, ob eine Schrift apostolisch ist, und das bedeutet, ob sie das Recht hat, zum neutestamentlichen Kanon zu gehören.

Martin Luther schrieb in seiner Vorrede zum Jakobusbrief: „Das Amt eines rechten Apostels ist, daß er von Christi Leiden und Auferstehen und Amt predige und eben dieses Glaubens Grund lege, wie Christus selbst sagt Johannes 18: ihr werdet von mir zeugen... Auch ist das der rechte Prüfstein beim Tadeln aller Bücher, daß man zusieht, ob sie Christum treiben oder nicht, weil jede Schrift Christus zeigt, Römer 3, und Paulus von nichts als von Christus wissen will, 1. Korinther 2. Was Christus nicht lehrt, das ist nicht apostolisch, wenn es auch Petrus oder Paulus lehrte. Umgekehrt: Was Christus predigt, das ist apostolisch, wenn es auch Judas, Hannas, Pilatus und Herodes täte“ (WA DB 7, 384). Hier wird mit besonderem Nachdruck das inhaltliche Kriterium herausgestellt, daß ein Apostel ein Zeuge Jesu ist und daß deshalb nur das als apostolisch und maßgeblich anerkannt werden kann, was das Evangelium von Christus predigt. Luther war nun der Meinung, daß der Jakobusbrief nicht das Evangelium, sondern das Gesetz predigt, und hat ihn deshalb in den Schlußteil des Neuen Testaments herabgestuft. Aber auch abgesehen davon, ob dieses Urteil berechtigt ist, leidet Luthers Definition daran, daß sie Apostolizität ausschließlich inhaltlich definiert und das geschichtliche Element übergeht. Die Zugehörigkeit zur ersten Schar der beauftragten Zeugen tritt hier in den Hintergrund.

Noch stärker ist die Beschränkung auf die inhaltlichen Aspekte in der *reformierten* Theologie zu beobachten. Hier wird gelehrt, daß die Christenheit die kanonische Würde eines Buches durch das innere Zeugnis des Heiligen Geistes erkennt. Die klassische Formulierung finden wir in dem stark von Calvin beeinflussten Hugenottenbekenntnis.

18 H. von Campenhausen: Die Entstehung des Neuen Testaments, in: Das Neue Testament als Kanon, hrsg. von E. Käsemann, Göttingen 1970, S. 109ff., Zitat S. 120.

Hier werden, wie schon erwähnt, zunächst alle kanonischen Bücher des Alten und Neuen Testaments aufgezählt, und dann heißt es (Art. 4): „Wir erkennen diese Bücher als kanonisch an und als allergewißeste Richtschnur unseres Glaubens: nicht so sehr durch die allgemeine Übereinkunft und Übereinstimmung der Kirche als durch das Zeugnis und die inwendige Überzeugung des Heiligen Geistes, der sie uns von den anderen kirchlichen Büchern unterscheiden läßt.“ Zwei Gründe wären es demnach, die zur Anerkennung des gegenwärtigen Kanonumfangs führen: der eine ist der Konsens innerhalb der Kirche, der sich geschichtlich ergeben hat, der andere ist das *testimonium spiritus sancti interni*, das innere Zeugnis des Heiligen Geistes.

Der theologische Begriff des inneren Zeugnisses des Heiligen Geistes zielt jedoch recht verstanden auf die Erfahrung, daß die Heilige Schrift sich selber beglaubigt, dadurch daß sie in uns Glauben an das Evangelium weckt und daß sie uns in diesem Glauben stärkt und befestigt.¹⁹ Gott überführt uns also durch seinen Heiligen Geist in unserem Herzen und Gewissen von der Wahrheit der Bibel. Diese unleugbare und fundamental wichtige Erfahrung betrifft aber nur das *inhaltliche* Kriterium der Apostolizität. Der Geist bezeugt unserem Innern, daß das Evangelium gültig ist, daß Gott in Christus wirklich zu unserem Heil gehandelt hat. Das innere Zeugnis des Geistes kann aber keine Kenntnis darüber vermitteln, ob eine bestimmte Schrift apostolisch im Sinne von urgemeindlich ist. Es gibt kein Geisteszeugnis im Wiedergeborenen darüber, wann das Johannesevangelium, die Pastoralbriefe oder der Hirt des Hermas entstanden sind. Die Selbstbeglaubigung (Autopistie) der Schrift bezieht sich auf ihren Verheißungsinhalt, nicht in gleicher Weise auch auf ihre historischen Wurzeln. Die Apo-

stolizität und damit Kanonizität kann aber nicht nur theologisch, sie muß auch historisch manifestiert werden. Das ist einer der Gründe, warum die Einleitungsfragen zum Neuen Testament für das Schriftverständnis so wichtig sind. Sie helfen nicht nur, den ursprünglichen Sinn einer neutestamentlichen Schrift richtig zu erkennen, sie geben auch zu erkennen, ob eine Schrift mit Recht als kanonisch angesehen wird.

Dabei ist der historische Rang des Apostels natürlich nicht auf den Zwölferkreis zu beschränken, auch nicht unter Einschluß von Paulus, sondern es kann sich dabei nur um die Zeit der ursprünglichen Christuspredigt, um die Gründungszeit der Kirche handeln. Apostolizität in diesem Sinne meint die Herkunft aus der ersten Generation der Christenheit oder auch aus der zweiten, wenn es hier eine Lehrer/Schüler-Gemeinschaft mit der ersten Generation gab. Als nachapostolisch ist diejenige Generation zu bezeichnen, die keine persönliche Berührung mehr mit der ersten Generation hatte, und das war in weitem Umfang vom Ende des 1. Jahrhunderts an der Fall. Stammt eine Schrift aus dem zweiten Jahrhunderts, dann bietet sie nicht mehr die Gewähr, daß sie ursprüngliches apostolisches Zeugnis bewahrt. Sie kann somit bei allen sonstigen Vorzügen nicht als kanonisch anerkannt werden.

b) *historisch*

Schauen wir danach, welche Kriterien für Kanonizität in der Alten Kirche selbst genannt wurden,²⁰ dann finden wir dort bestätigt, was wir eben systematisch-theologisch entwickelt haben. Zunächst einmal ist es sehr bemerkenswert, daß die besondere Autorität der neutestamentlichen Schriften in der alten Kirche niemals damit begründet wird, daß sie inspiriert seien. Selbstverständlich wur-

19 Die Erklärung des *testimonium internum* durch Calvin in der *Institutio Christianae religionis* I, 7-9 erweckt den Eindruck, als diene das Zeugnis des Geistes zunächst und vor allem der Vergewisserung über die Göttlichkeit und Autorität der Heiligen Schrift und weniger über ihren Inhalt, als dominiere also die formale Seite des Schriftprinzips über die materiale. W. Krusche (Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin, Göttingen 1957, S. 202ff.) hat jedoch darauf hingewiesen, daß Calvin in seinen Bibelkommentaren das *testimonium* auch auf den Schriftinhalt beziehe, Schriftgewißheit und Heilsgewißheit also nicht auseinanderreißt. Krusche legt auch dar, daß das Zeugnis des Geistes nach Calvin die Gewißheit der Göttlichkeit der Schrift nicht objektiv, sondern subjektiv begründet: Die an sich bestehende Göttlichkeit der Schrift (ihre Selbstvidenz und Autopistie) wird uns mittels des Geistzeugnisses subjektiv gewiß.

20 Vgl. die (katholische) Untersuchung von K.-H. Ohlig: Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der Alten Kirche, Düsseldorf 1972.

den diese Schriften als inspiriert angesehen, aber das unterschied sie noch nicht von anderen kirchlichen Schriften. Auch kirchliche Schriftsteller, die keinen Anspruch erhoben, den Aposteln gleichzustehen, galten als inspiriert vom Heiligen Geist, und gleiches wurde auch von den Beschlüssen der altkirchlichen Konzile gesagt. In der Tat formt ja der Heilige Geist bis heute die Botschaft der Gemeinde Jesu, so daß im Punkt der Inspiration gar kein Unterschied zur apostolischen Generation bestehen kann.

In der Alten Kirche wurden andere Kriterien genannt, nämlich Apostolizität, hohes Alter, Orthodoxie, Katholizität und herkömmlicher Gebrauch. Wenn man diese Punkte so nebeneinander aufzählt, entsteht allerdings leicht der falsche Eindruck, als hätten sie auch für das Bewußtsein der Alten Kirche einfach so nebeneinander gestanden. Man muß sich stattdessen klarmachen, daß das hohe Alter einer Schrift nur Teil des Kriteriums der Apostolizität war und daß auch die Orthodoxie einer Schrift, also ihre Übereinstimmung mit der „Glaubensregel“ (regula fidei) bzw. dem „Kanon der Wahrheit“, nicht etwas zweites neben der Apostolizität war, sondern daß die Glaubensregel als Erbschaft der Apostelzeit für die inhaltliche Apostolizität der neutestamentlichen Schriften bürgte. Apostolizität wurde um das Jahr 200 n. Chr. auch nicht schlichtweg als Abfassung durch einen Apostel verstanden, so daß der Apostel als formal-amtliche Autorität verstanden worden wäre. Apostolizität wurde vielmehr als historische Stellung im Ursprung der Kirche begriffen, so daß eine Schrift eben dadurch, daß sie aus der apostolischen Zeit stammt und mit dem apostolischen Glauben inhaltlich übereinstimmt, als maßgeblich angesehen wurde, unabhängig von ihrem jeweiligen Verfasser. Neben der so verstandenen Apostolizität sind dann noch die Kriterien der Katholizität und des herkömmlichen Gebrauchs genannt worden. Sie sind allerdings der Apostolizität untergeordnet. Katholizität („Allgemeinheit“) meint einmal, daß eine apostolische Schrift nur dann, wenn sie nicht ausschließlich private

oder ganz auf örtliche Situationen beschränkte Bedeutung hat, auch kanonisch ist. Apostolische Schriften wurden also kanonisch, wenn sie allgemeine Bedeutung hatten, und das hieß zugleich auch, wenn sie nicht nur an einem einzelnen Ort im Gottesdienst gebraucht wurden, sondern in der allgemeinen Kirche. Damit verband sich dann der Gesichtspunkt des herkömmlichen Gebrauchs, der alle Schriften abwehrte, die erst neuerdings, d.h. im Laufe des 2. Jahrhunderts, aufgetaucht waren. Solche Schriften, die früher ganz unbekannt waren, waren vermutlich entweder nicht apostolisch oder sie waren nicht für die allgemeine Kirche bestimmt. So unterstreichen also auch diese historischen Kriterien, daß der neutestamentliche Kanon entscheidend als zuverlässige Urkunde der Apostelzeit angesehen und angenommen wurde.

6. Geschlossenheit und Offenheit des Kanons

Wenn die historisch und theologisch qualifizierte Ursprünglichkeit das Kriterium für Kanonizität ist, dann haben wir damit grundsätzlich eine klare Grenze zwischen Kanon und Nicht-Kanon gezogen. Wir können aber nicht mit letzter Sicherheit sagen, wo diese Grenze verläuft. Wenn es um die historische Grenze zwischen der zweiten und dritten Generation geht, dann ist sie selbstverständlich, wie alle historischen Grenzen, relativ. Es läßt sich immer nur annäherungsweise sagen, wo die eine Generation aufhört und die andere anfängt. Es gibt nur eine mehr oder weniger große Nähe zum Ursprung. Dasselbe gilt auch vom theologischen Kriterium, von der Frage also, ob in einer Schrift das Evangelium von Jesus Christus in ursprünglicher Reinheit zur Geltung kommt oder nicht. Der Einbruch gesetzlich-moralistischen und ritualistischen Denkens und die Betonung der Institutionalität der Kirche, wie wir es bei den Apostolischen Vätern und den Apoleten finden, hat sich ja nicht schlagartig, sondern schrittweise vollzogen.²¹ Die Grenze zwischen kanonischem und

²¹ Damit ist nicht positiv behauptet, daß wir solche Züge innerhalb des Neuen Testaments finden; es ist nur festgehalten, daß wir eine derartige Möglichkeit nicht von vornherein ausschließen können. Die Diskussion um den sog. „Frühkatholizismus“ im NT läßt sich nicht dogmatisch, sondern nur historisch-exegetisch führen.

kirchlichem Schrifttum ist also *grundsätzlich* durchaus bestimmt, *konkret* aber fließend. Man könnte auch sagen: der Kanon ist prinzipiell geschlossen, weil nur apostolische Schriften zu ihm gehören können, er ist aber im Konkreten offen, weil niemand mit *letzter* Sicherheit sagen kann, wo die Grenze zwischen Apostolischem und Nicht-mehr-Apostolischem verläuft.

Diese relative Offenheit des Kanons entspricht auch genau der Situation, die wir in der Alten Kirche vor Athanasius finden. Der Montanismus Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. hatte dazu geführt, daß man in der Kirche die Abgeschlossenheit der Offenbarungszeit betonte, aber dem entsprach noch nicht eine Abgeschlossenheit der Schriftensammlung. Hier gab es, wie gezeigt, bis ins 4. Jahrhundert hinein nicht unerhebliche Unterschiede und Schwankungen. Anders kann es auch gar nicht sein, wenn wir verstehen, daß der geschichtliche Zeugnischarakter das Entscheidende am Neuen Testament ist. Dieser geschichtliche Charakter des Kanons läßt eine absolut feste und sichere Grenze nicht zu. Von daher kann man es nur begrüßen, daß es in unseren baptistischen Bekenntnissen seit 1912 keine Aufzählung der Heiligen Schriften mehr gibt (aus welchen Gründen auch immer diese Änderung damals erfolgt sein mag). Wir können den gegenwärtig gültigen Kanon in seiner bestimmten Abgrenzung auf diese 27 Bücher nur als eine historisch gewordene Tatsache anerkennen, die keine theologische Notwendigkeit hat. Theologisch notwendig ist das *Kanonsprinzip*; die konkrete *Gestalt*, die uns vorliegt, ist historisch zufällig.

Aber gefährdet es nicht die Autorität des Neuen Testamentes, wenn seine Grenze fließend ist? Kann das Neue Testament als Richtschnur und Norm dienen, wenn sein Umfang nicht unveränderlich festgelegt ist? Ja, das Neue Testament kann uns auch dann als Kanon dienen, wenn seine Abgrenzung nicht endgültig ist. Denken wir nur daran, daß die alte Christenheit vor Athanasius, die Kirche der Märtyrer, die das heidnische Römerreich durch Glaube und Geduld überwunden hat, über Jahrhunderte ohne feste Kanongrenze lebte und trotzdem mit ihrem Neuen Testament die gefährlichsten Irrlehren der Kirchengeschichte widerlegte und überwand! Die feste Grenze war geschicht-

lich offenbar nicht absolut notwendig. Und tatsächlich dient es sogar einem rechten Verständnis der Autorität des Neuen Testamentes, wenn seine Abgrenzung als historisch zufällig erkannt wird. Diese Erkenntnis macht es nämlich unmöglich, sich in gesetzlicher Weise auf das Buch *als solches* zu berufen. Die Autorität des Neuen Testament ist nicht die formale Autorität eines heiligen Buches, sondern es ist die inhaltliche Autorität des apostolischen Zeugnisses, nämlich der ursprünglichen Verkündigung von Jesus Christus als dem Mittler unseres Heils. Schriftbeweis aus dem Neuen Testament bedeutet nicht, daß eine Aussage schon deshalb, weil sie zwischen diesen Buchdeckeln steht, maßgeblich ist. Maßgeblich ist eine solche Aussage vielmehr dann, wenn sie mit dem apostolischen Evangelium übereinstimmt, wenn sie inhaltlich als Bestandteil, Voraussetzung oder Konsequenz dieses Evangeliums erkennbar ist. Das Evangelium liegt uns klar und ganz in den unbestrittenen Schriften des Neuen Testamentes vor. Die leichte Unsicherheit in der Grenze hebt das nicht auf. Was uns vom Evangelium zu wissen nötig ist, das ist darin gesagt. Und wer von diesem Evangelium ausgehend die neutestamentlichen Schriften durchforscht, der wird gewiß auch ihre tiefe Einheit erkennen können.

Dr. Uwe Swarat
Rennbahnstraße 115
W-2000 Hamburg 74

Hans-Friedrich Weiß, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1991 (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Band XIII, 15. Aufl.), 801 S., Lw., DM 220,-.

Herrliche Zeiten für alle, die sich mit dem Hebräerbrief beschäftigen! Nach den jüngsten Kommentierungen durch E. Gräßer (EKK, 1990 Bd. I) und H. Hegermann (ThHK, 1988; vgl. auch H. Braun, HNT, 1984) erschien jetzt die Auslegung von H.-F. Weiß, die die von O. Michel in der bekannten Reihe ablöst. Nebenbei sei vermerkt, daß unser niederländische Kollege Jannes Reiling ebenfalls in absehbarer Zeit einen Kommentar zum Hebr herauszubringen beabsichtigt.

Weiß, Neutestamentler in Rostock, beschäftigt sich ausführlich (bis S. 132, vgl. auch 767 – 786) mit verschiedenen Einleitungsfragen. Dabei erhält die Frage nach dem geschichtlichen Ort des Hebr besondere Aufmerksamkeit, sowohl im Blick auf das Urchristentum als auch auf die spätantike Religionsgeschichte. Wichtig ist für W. ebenfalls die Rezeption des Hebr in der Alten Kirche und in der heutigen Diskussion. Zehn Exkurse ergänzen die Auslegung; Stichwörter: Schrift, Hohepriester-Christologie, Ruhe, irdischer Jesus, zweite Buße, Melchisedek, Gesetz, Bund, Glaube und Abendmahl. Die Register (787 – 801) umfassen biblische und außerbiblische Stellen sowie griechische und deutsche Begriffe. Selbstverständlich bringt W. auch ein ausführliches Literaturverzeichnis (11 – 27).

Guten Zugang zu diesem Kommentar bietet § 3 über „Grundanliegen und Zielstellung“ (ähnlich auch im Schlußwort zur „theologischen Leistung“). W. erschließt das Grundanliegen von der literarischen Struktur her; der Hebr ist nach 13, 22 Trost- und Mahnrede. Das Grundanliegen ist praktisch-theoretischer, genauer: pastoral-seelsorglicher Art; es zielt auf die Glaubenspraxis. Die Lehre ist auf Trost und Mahnung hin ausgerichtet. Zuversicht/Gewißheit (*parrhesia*) und Bekenntnis (*homologia*) sind eng aufeinander bezogen (s. 3, 1ff.; 14ff.; 10, 19ff.). Die Bekenntnisüberlieferung mit ihrem Primat der Christologie (und Soteriologie) wird im Hebr aufbereitet, um die Adressaten zum Festhalten und Festbleiben zu ermutigen. Das Anliegen des Hebr ist positiv; korrigiert

wird die Glaubensschwäche, kaum dagegen eine Irrlehre.

W. würdigt die theologische Leistung des Hebr als neben Paulus und Johannes durchaus vergleichbar. In der Wirkungsgeschichte fand die eigentümliche Christologie besonderes Interesse. Als problematisch wurde immer wieder empfunden, daß der Hebr eine zweite Buße ausschließt (6, 4–6; vgl. 10, 26ff.; 12, 6f.); daneben auch die Frage, ob er das Alte Testament in antijüdischer Weise abwerte. Beiden Problemen geht W. im Schlußabschnitt in differenzierender, behutsamer Weise nach.

Als Beispiel für eine exegetische Einzelheit wähle ich (zugegeben aus persönlichem Interesse) 5, 13 *logos dikaiosynes* aus. W. übersetzt: „... hinsichtlich der ‚praktischen Vernunft‘ (wörtlich: der ‚Lehre der Gerechtigkeit‘)“. W. sieht den Hintergrund von 5, 11ff. in der hellenistischen Pädagogik und interpretiert die Wendung V 13 im Sinn der Stoa als „praktische Vernunft“. Eine speziellere, zumal theologische Bedeutung (z. B. „Lehre vom Zustand des Getauften als *dikaios*“, so E. Käsemann) schließt W. aus. Das scheint mir auf dem Hintergrund der frühchristlichen Traditionsgeschichte zumindest einseitig geurteilt. Aber, wie dem auch sei, W. gibt zugleich umfassend Aufschluß über abweichende Interpretationen.

Eine kritische Bemerkung zum Druck erscheint mir angebracht. Die Kopfzeilen im Auslegungsteil verraten dem Leser nur, in welchem der drei Hauptteile er sich befindet und wie der jeweilige Unterabschnitt (der oft jedoch mehrfach unterteilt wird) lautet, nicht jedoch, bei welchem Kapitel man ist. Das ist leser-unfreundlich; denn ein Kommentar dient eben doch in der Regel als Nachschlagewerk, ohne daß darüber die Beachtung des Zusammenhangs leiden müßte.

In solch einen umfangreichen Kommentar muß man sich hineinlesen, ja -leben. Gute Kommentare werden einem zu guten Freunden, die man immer wieder gerne konsultiert. Bei W. bekommt man immer gründlichen, abgewogenen, informativen und theologisch durchreflektierten Rat. Der Kommentar wird viele Freunde gewinnen, besser: vielen ein guter (wenn auch teurer) Freund werden.

Dr. Wiard Popkes

Kennen Sie auch folgende Mitarbeiterzeitschriften?

● **BLICKPUNKT GEMEINDE**

Hilfen zum Mitdenken und Mitarbeiten. Verantwortlicher Redakteur: Hinrich Schmidt. Erscheinungsweise vierteljährlich, 32 Seiten. Bezugspreis: DM 4,60 pro Heft (+ Versandkosten). Verlag: J.G. Oncken Nachf.

Heft 4/91 Warum verlassen Mitglieder unsere Gemeinde?

1/92 Pastorin – ja oder nein?

2/92 Wie wird unsere Gemeinde neu?

3/92 Heilslehren in der Offensive

4/92 Religiosität auf leisen Sohlen

● **GEMEINDEBIBELSCHULE**

Arbeitshefte für Bibelstudium und Gruppengespräch. Verantwortlicher Redakteur: Bodo Riedel. Erscheinungsweise vierteljährlich, 36 Seiten. Bezugspreis: DM 4,60 pro Heft (+ Versandkosten). Verlage: Bundes-Verlag/J.G. Oncken Nachf.

Heft 1 – 4/92 Große Texte der Bibel I – IV

1/93 Das Buch der Richter/Rut

2/93 Philipperbrief

3/93 Was ist der Mensch? / Jona

4/93 Matthäusevangelium (1. Teil)

● **PRAXIS DER VERKÜNDIGUNG**

Mitarbeiterhilfe für Predigtendienst und Gemeindebibelschule. Verantwortlicher Redakteur: Hinrich Schmidt. Erscheinungsweise vierteljährlich, 32 Seiten. Bezugspreis: DM 4,60 pro Heft (+ Versandkosten). Verlage: J.G. Oncken Nachf.

Alle Zeitschriften können im Jahresabonnement bezogen werden. Dann gelten die Preise zuzüglich Versandkosten. Bei Bezug über Sammelbezieher (Zeitschriftenwarte) entfallen die Versandkosten. Bestelladresse s. u. Oncken Verlag, Kassel.



Theologisches Gespräch 2/1992

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 MITARBEITERZEIT-

SCHRIFT. Diese besteht aus den selbständig zu abonnierenden Teilen:

BLICKPUNKT GEMEINDE, PRAXIS DER VERKÜNDIGUNG, THEOLOGISCHES GESPRÄCH, VON B BIS Y, GEMEINDEBIBELSCHULE.

Gesamtredaktion: Hinrich Schmidt, Oncken Verlag.

Erscheinungsweise: halbjährlich. Bezugspreis 4,60 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, Wuppertal.

