

N12<509693088 021



UB Tübingen



theol

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

193

1993-1995

Ante T. R.

Hinrich Schmidt
Liebe Leserin, lieber Leser 2

Christian Wolf
Ansichten von Sünde im Alten Testament 2 - 13

Wilfrid Haubeck
Sünde im Neuen Testament 14 - 31

955088

UB Tübingen
2A 4201
01. MRZ 1993

Jositt

Liebe Leserin, lieber Leser,

da die Zeitschrift THEOLOGISCHE GESPRÄCH nur halbjährlich erscheint, war es nicht möglich, im Heft 2/1992, das bereits am 7. August erschien, die später beschlossene Preiserhöhung anzukündigen. So bitte ich um Verständnis, daß ab dieser Nummer 1/1993 pro Heft DM 4,80, für das Jahresabonnement also DM 9,60 berechnet werden.

Aber nicht nur der Preis ist „neu“, sondern auch die Titelgestaltung. Nach 17 Jahren erschien es uns an der Zeit, das Outfit zu verändern und dem Ganzen ein frischeres Gesicht zu geben. Wir hoffen, daß es Ihnen zusagt.

Ich habe mich gefreut, als kürzlich ein Pastor in einem Beitrag sagte, daß er sich schon lange mit einem Problem herumschlug (leider sagte er nicht welches) und keine Lösung sah. Dann aber fand er auf dem Büchertisch ein Heft des THEOLOGISCHEN GESPRÄCHS, las es und bekam die Antwort!

Möge auch dieses Heft über „Sünde im Alten und Neuen Testament“ dazu beitragen, daß Fragen beantwortet, Sünde erkannt, um Vergebung gebeten, Schuld vergeben und so Christus verherrlicht wird.

Hinrich Schmidt



Ansichten von Sünde im Alten Testament¹

Man spricht von Schuld in Deutschland. Sie wird mit Hilfe des Drehbuches der Stasi-Akten aufgedeckt, zugewiesen, geahndet, entschuldigt oder vergeben. Aber Sünde? Wer mag das Wort in diesem Zusammenhang in den Mund nehmen? Eine kirchliche Routinevokabel, die im Grunde niemanden trifft, weil sie niemand ernstnimmt? Das Wort Sünde hatte sich durch die Jahrhunderte breit gemacht in Moral und Konvention und dadurch an Tiefe verloren. Nun trifft man es umgangssprachlich noch beim Verkehrssünder und in seichten Schlagern. Jugendliche führen diesen „Oma-Begriff“ laut einer wissenschaftlichen Studie „Jugend und Religion“ nicht mehr in ihrem Sprachschatz.² Aus lauter Überdruß scheint es auch die Theologie weithin aus dem Verkehr gezogen zu haben.

Sünde ist ein wichtiges Thema im Alten wie im Neuen Testament. Klaus Koch erinnerte 1966 die Alttestamentler daran, daß es „ein schändlich vernachlässigtes Gebiet unserer sonst so aktiven und produktiven Disziplin“³ sei. 1965 ist Rolf Knierims Buch „Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament“⁴ erschienen, auf das sich die Exegeten und die Lexika immer wieder berufen. Seither ist mir kein deutschsprachiges Werk bekanntgeworden, das das Thema ähnlich umfassend bearbeitet hätte.⁵

Der monographischen Aufarbeitung stellen sich allerdings Hindernisse in den Weg, weil es im AT keinen dominierenden Begriff der Sünde gibt. Neben der Verwendung der drei wichtigsten Wurzeln ḥt', 'wh und pš' in den verschiedensten Zusammenhängen wird vom Sündigen auf weiten Strecken erzählt oder Sünde in profanen und kultischen Vorgängen bekannt, vergeben, bestraft und gesühnt. Es gibt kein deutsches Wort, das allein den vielen Ereignissen, Situationen und Sachen gerecht würde, in denen z. B. die Wurzel ḥt' vorkommt, die Skala reicht vom juristischen „Delikt“ über die moralische „Verfehlung“ bis zum theologischen Begriff „Sünde“. Die synthetische Weltansicht Israels vereint den juristischen, den theologischen und

ZA 4201

andere Aspekte in der einen Sprachwurzel. Knierims Wortuntersuchungen haben ergeben, daß eine Begriffsgeschichte, die auf rein etymologischen und semasiologischen Analysen beruht, noch nicht in die Breite und Tiefe atl. Sündenverständnisses führt, wenn nicht der jeweilige Sitz im Leben und die geschichtliche Situation mit einbezogen werden. Solche verkürzten Darstellungen haben in der atl. Theologie (z. B. bei Köhler, Vriezen, Eichrodt) harmatiologische Kategorien hervorgebracht, die den Befunden des AT selbst nicht entsprechen, sondern eher dem theologischen Systematisierungsbedürfnis oder modernen Denkvoraussetzungen. So kann man nicht sagen, daß das AT mit „Sünde im eigentlichen Sinne“ die „Auflehnung des menschlichen Willens“, „die Gesinnung, aus der man handelt“⁶ oder den „Widerspruch gegen ein unbedingtes Sollen ... die Unbedingtheit der sittlichen Verpflichtung“⁷ meint. Bei Eichrodt werden das voluntative Element und die psychische Seite in den Vordergrund gerückt, während die Sünde als normwidrige Handlung und objektive Verschuldung zu den „Nachwirkungen einer dynamischen Vorstellungswelt“ gezählt wird.

KKoch hat seit 1955⁸ mit seinem Begriff der „schicksalwirkenden Tatsphäre“ unermüdlich gerade diese dynamische bzw. synthetische Sündenvorstellung herausgestellt: den Tun-Ergehen-Zusammenhang, die Verfehlung, die sich selbst rächt. Diesem organisch-natürlichen Sündenverständnis steht das mehr juristisch-geschichtlich orientierte mit seiner analytischen Weltsticht gegenüber: Sünde als Vergehen, das geahndet wird. In dem Sammelband von 1972 „Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments“⁹ haben vor allem die Untersuchungen JScharberts zu den Wurzeln pqd und slm und FHorsts zum atl. Recht Kochs Auffassung relativiert.

So ist es m. E. möglich, die beiden Sichtweisen miteinander zu verbinden, sie müssen jedenfalls einander nicht ausschließen. Es gibt Texte im AT, die sowohl das Handgreifliche wie das Unbegreifliche, das Norm- und Rechtsbrechende wie das Verhängnisvolle der Sünde beschreiben. Gott ist sowohl der Hüter des Rechts und der Gerechtigkeit, ja der gerechte Richter selbst, und seine Heilsveranstaltung ein einziger Prozeß bis hin zum Prozeß Jesu. Gott ist aber auch der

Schöpfer, der uns zu Zielen bestimmt hat, die wir verfehlen, so daß das individuelle Leben wie die Geschichte der Menschheit zu einem einzigen Fehlschlag geworden sind und die Welt durch den „Fluch der bösen Tat“ in einer Sündensphäre existiert, die nur durch Neuschöpfung aufgehoben werden kann.

Mir scheint das Hoseabuch ein gutes Beispiel dafür zu sein, wie beide Vorstellungen von der Sünde zusammengehen. In Kap. 12 führt Jahwe gegen sein Volk einen Rechtsstreit (V 3). Israel bestreitet, daß sein wirtschaftsbetrügerisches Verhalten „Schuld“ sei, „die Sünde ist“ (V 9). Aber Jahwe „läßt sie auf ihm“ und „läßt sie zu ihm zurückkehren“ als lastendes Geschick. In Kap. 5 ergeht das Urteil über die Handlungen des Verrats an Jahwe (V 1), aber die Taten Israels haben „einen Geist der Hurerei in ihrem Inneren“ (V 4) erweckt, der die Jahwekenntnis verdunkelt und die Umkehr verhindert, eine „Anmaßung“, die sie „über ihre Schuld stolpern“ läßt (V 5). Das rechtswidrige Tun hat sich zur Verblendung ausgewachsen. In Kap. 4, 1–3 führt Jahwe wiederum den Rechtsstreit gegen die „Bewohner des Landes“ wegen krimineller Vergehen, und die Ernte der bösen Saat macht sich in Umweltschäden bemerkbar, in Dürre und Tiersterben.

Man kann diese beiden Gesichtspunkte, daß Sünde konkrete Tat, Normenverletzung, Rechts- und Bundesbruch ist, die das Strafgericht Gottes herausfordert und zugleich als Tatfolge eine unheimliche Sphäre und zerstörende Macht aufbaut, die das Gericht schon in sich trägt, indem sie auf den Täter zurückschlägt (Ob 15), im ganzen AT entdecken: in den relevanten Verbwurzeln, in Psalmen-, Propheten- und Weisheitstexten, in den Erzähl- und Geschichtswerken und in Rechtscorpora. Damit ist im AT einem subjektivistischen Sündenverständnis gewehrt, das sich im Sündenbewußtsein, böser Gesinnung und willentlicher Übertretung erschöpft. Es ist aber auch die Auffassung abgewiesen, daß objektivistisch mit der Sünde ein Geschehen in Gang gekommen sei, das nur des Menschen „eigenes Wesen, das er sich selbst geschaffen“ hat, „in Kraft gesetzt“ hat, so daß es keiner „vorgegebenen Norm“ oder „übergeordneten Größe ... von außen an ihn herangetragen“ bedarf und Jahwe nur der ist, der „das vom Menschen Angelegte zur völli-

gen Entfaltung bringt“.¹⁰

Wir haben uns daran gewöhnt, daß die analytisch arbeitenden Wissenschaften die objektiven Faktoren der den Menschen beeinflussenden Umwelt verantwortlich machen für seine Misere. Er ist das Opfer seiner Umwelt. Davon weiß das AT auch. Aber in seiner synthetischen Sichtweise benennt es den Menschen auch als Täter, der für das Unheil, das er hervorruft, haftbar zu machen ist.

Um in die Komplexität der Tatbestände und die Fülle der Vorgänge ein wenig Ordnung zu bringen, soll das Folgende formal unter zwei Gesichtspunkte gestellt werden: Sünde als Phänomen des Menschseins bzw. der Menschheit und Sünde in der Geschichte des Volkes Gottes.

Sünde als Menschheitsphänomen

Die Bibel beginnt damit, daß sie in ihrer Urgeschichte die Stellung des Menschen innerhalb des geschaffenen Weltganzen darstellt. Es wird die *Größe* des Menschseins hervorgehoben: Er ist „nach dem Bilde Gottes“ und „wenig niedriger als Gott“ (Gen 1, 27; Ps 8, 6) geschaffen. Es wird aber auch auf seine *Grenze* hingewiesen: Er kann sich verfehlen, und er muß sterben (Gen 2ff.). Der Mensch ist eben nicht Gott: unfehlar und unsterblich. Die biblische Urgeschichte sagt nun, daß es vom Anfang an ein das Menschsein begleitendes Phänomen ist, daß der Mensch Gott sein will. Mit diesem Begehren verfehlt er sich selbst, sein Zusammenleben mit den anderen Menschen und seinen Stand in der außermenschlichen Schöpfung.

Dieses schuldhafte Sichverfehlen wird nun von der *ganzen* Urgeschichte und nicht nur von Gen 3 bezeugt. Seit CWestermanns exegetischen Arbeiten ist es mehr und mehr ins theologische Bewußtsein gedrungen, daß man sich nicht nur auf dieses Kapitel konzentrieren kann, wenn man dem Phänomen der Sünde in Gen 1–11 gerecht werden will. Die Konzentration auf Gen 3 war weithin der Grund dafür, daß Sünde in der Urgeschichte nur noch im Rahmen der dogmatischen Erörterungen zum Thema „Urstand“ und „Erbsünde“ eine Rolle spielte. Bezeichnend für diese Tatsache ist eine Diskussion,

die 1926 zwischen dem Exegeten Ludwig Köhler und Systematiker Emil Brunner geführt wurde. Köhler behauptet nicht nur, daß aus Gen 3, da es ein ätiologischer Mythos sei, kein Erbsündendogma zu erheben sei, sondern daß es überhaupt nicht relevant sei für das Thema „Sünde im AT“. Brunner meint, daß Gen 3 nicht historisch, sondern eschatologisch-theologisch zu verstehen sei und auf Fragen nach dem Menschen der Gegenwart antworte, womit er zweifellos recht hat. Alttestamentlicher hätten jedoch, so die eigenartige Schlußfolgerung, in dem (dogmatischen) Bereich, in dem „sich Genesis 3 und Römer 5 bewegen ... gar nichts zu suchen“¹¹.

Die urgeschichtlichen Erzählungen stellen das Phänomen der Sünde in seinen verschiedenen Aspekten dar: als Tat eines Individuums, einer Gruppe oder der ganzen Menschheit; als gegen Gott gerichteten Vertrauensbruch, Ungehorsam bzw. Gebotsmißachtung; als Verbrechen am Mitmenschen, Bruch zwischen den Generationen und Zugerunderten der Welt. Diese Beschreibungen kennen keinen Sündenbegriff, der zwischen religiöser „Sünde“ und profanem „Verbrechen“ trennt. Der Ungehorsam gegen das Gebot Gottes (Gen 2, 16f.) ist genauso Sünde wie das Verbrechen am Bruder (Gen 4). Die horizontale Dimension der „sozialen Sünde“ hat das gleiche Gewicht wie die vertikale der Rebellion gegen Gott. Das Doppelgebot der Liebe spiegelt diese Tatsache exakt wider. Als Nomen kommt „Sünde“ überhaupt nur in Gen 4, 7 (ḥata't), Gen 6, 5 (ra'ah) und Gen 13 (ḥamas) vor.

Der Grundaspekt ist die Hybris der Grenzüberschreitung bzw. der Selbstüberhebung über die Grenzen des Geschöpflichen hinweg. Deshalb ist Sünde gefährlich. Sie bedroht zwar nicht Gott selbst, aber sie beeinflusst sein Reagieren auf den Menschen. Die Erzählungen in Gen 1–11 beschreiben die Sünde nicht als ein Verhängnis, einen „Fall“ im Sinne eines schicksalhaften Hereinbrechens, sondern als bewußte menschliche Akte. Zwar gibt es äußere und innere Faktoren der Verführung (Gen 3, 1–6), und die Sünde lauert wie ein Raubtier vor der Tür, aber der Mensch ist aufgerufen, dieses Raubtier zu bändigen: „Du aber herrsche über sie!“ (Gen 4, 7).

GvRad sieht in Gen 1–11 einen Sündenprozeß als „Weg“ der Menschheit, der

Kenntnis gibt „von dem Einbruch der Sünde und ihrem lawinenartigen Anwachsen“¹². Soll aber die Reihung der Urgeschichten tatsächlich einen Quantifizierungs- und Maximierungsprozeß der Sünde darstellen? Oder wollen diese Sündengeschichten „das Exemplarische des menschlichen Verhaltens vor Gott“¹³ in seinen unterschiedlichen Ausprägungen zeigen, also nicht die Schneeballwirkung, sondern die Durchdringung aller Lebensbereiche „wie ein Ölfeck auf dem Wasser“ (Zimmerli). Dem Gesetz des Erzählens folgend, wird in den locker aneinandergefügten Einzelerzählungen nacheinander dargestellt, was systematisch nebeneinander zu denken ist. Die Urgeschichten bieten keine kausale Ableitung der neuen Art von Sünde aus der vorhergehenden. D. h. es wird nicht eine spätere Generation durch die Verfehlungen der früheren entlastet. Es erfolgt auch keine kausale Ableitung der Sünde aus der guten Schöpfung Gottes, obwohl die Schlange zu den Tieren gehört, „die Jahwe Elohim gemacht hatte“ (Gen 3, 1). Im sogenannten babylonischen Kohelet heißt es: „Der König der Götter, Narru, der Schöpfer der Menschen ... die Königin, die sie geformt hat, Fürstin Mama, haben zum Geschenk gemacht der Menschheit verschlagene Rede, Lüge und Unwahrheit schenkten sie ihr für alle Zeiten“¹⁴.

Der biblische Kohelet sagt dagegen: „Ich habe gefunden, daß Gott die Menschheit aufrichtig gemacht hat, doch sie, sie suchen viele Künste“ (was so viel meint wie „krumme Touren“, Koh 7, 29).

Über die Herkunft des Bösen wird im ganzen AT nicht spekuliert. Derartige Spekulation spiegelt meist ein Ausweichen vor dem Schuldproblem. Das AT flüchtet sich nicht in ein dualistisches System, stattdessen ringt es mit der rätselhaften Wirklichkeit des Bösen.

Ein Beispiel:

In 2. Sam 24, 1 entbrennt der Zorn *Jahwes* gegen Israel, und er ist es, der David zur Volkszählung anstachelt. Die Versuchung Davids kommt hier von Gott, und trotzdem bekennt er sich im weiteren Verlauf voll zu seiner Schuld. In der späteren Interpretation von 1. Chr 21, 1 ist es *Satan*¹⁵, der sich gegen Israel stellt und David zur Zählung aufreizt. Hier wird die Versuchung, vielleicht beeinflusst von Sach 3, 1ff., mit einer Gefahr von außen begründet, so daß der Spielraum der

Entscheidung größer ist.

Auch wenn der Spielraum in der Versuchung manchmal sehr eng ist, wird die Verantwortung für die Sünde nicht vom Menschen genommen. Der einzelne kann sich nicht damit entschuldigen, daß es keine Menschen ohne Verfehlung gibt. „Sie sind allzumal Sünder“ (Röm 3, 23) ist ein Gerichtsurteil.

Der Schöpfer reagiert auf die Verfehlungen der Menschen nach Gen 1–11 auf zweierlei Weise: als Strafrichter und im Sinne des Gnadenrechts. Westermann hat die urgeschichtlichen Erzählungen insgesamt als Schuld-Strafe-Erzählungen bezeichnet und an Gen 3 und 4 klar herausgearbeitet, daß Gottes Strafen mit den Grundelementen eines Justizverfahrens beschrieben wird. Die Straftäter (der Mensch, seine Frau, der Bruder Kain) werden entdeckt, vernommen, sie verteidigen sich, das Urteil wird gesprochen und die Strafe vollzogen. Der Schöpfer reagiert auf die Sünde als strafender Richter, um sie einzudämmen und den Ansturm des Bösen abzuwehren.

Doch Gott reagiert auch noch anders, nämlich in der Art und Weise eines Staatsoberhauptes, indem er das Gnadenrecht ausübt. Am deutlichsten wird das am Ende der Sintflutgeschichte. Der Schöpfer hätte wegen der „Gewalttaten“ der Menschen beinahe die Schöpfung zurückgenommen. Der Anlaß für sein Strafericht war, daß „jede Form der Pläne seines (des Menschen) Herzens nur böse ist jederzeit“ (Gen 6, 5). Genau das ist nun der Anlaß für Gottes Ertragen der Sünder, für sein Erhalten und Bewahren: „Nicht noch einmal will ich die Erde verfluchen um der Menschen willen ... nicht noch einmal will ich alles Leben zerschlagen“ (Gen 8, 21). Gott erträgt und trägt die Sünder, das sagen auch andere Urgeschichten. Nicht „am Tage deines Essens“ (Gen 2, 17) wird das Todesurteil vollstreckt, es wird hinausgeschoben, und die Strafe ist nun die Ausweisung aus dem Garten in ein mühsames, hartes und schmerzhaftes Leben, das eine Gnadenfrist bekommen hat, von Gott begleitet bzw. „bekleidet“ mit schützender Kleidung für die Gefahren einer unwirtlichen Welt. Schutz erhält auch der „Unmensch“ Kain, und selbst der Bruch zwischen den Generationen, die Gefährdung der Tradition durch Hams Respektlosigkeit gegen seinen Vater Noah

(Gen 9, 20–27) wird durch das Verhalten Sems und Jafets gemildert.

Strafmilderung, -aufschub und -erlaß oder, seelsorgerlich gesprochen, das Tragen und Begleiten des Sünders, das Hinnehmen des in dieser Welt Unabänderlichen, ist also ebenfalls eine Reaktion Gottes auf das Menschheitsphänomen Sünde. Daß dies Geduld bedeutet und nicht Resignation vor der Sünde, beweist die schöpfungstheologische Begründung des Gebots der Feindesliebe in Mt 5, 45: „... denn er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte.“

Die Erzählungen der Urgeschichte zeigen auf, daß sich die dunkle Rätselhaftigkeit des Bösen in ganz banalen Lebenszusammenhängen versteckt. Für die ältere Spruchweisheit waren diese Zusammenhänge durch den Tat-Folge-Ablauf sauber erklärbar: „Der Gerechte hat zu essen, aber der Bauch der Frevler bleibt leer ... Das Haus des Stolzen reißt Jahwe ein, aber die Grenze der Witwe stellt er fest“ (Spr 13, 25; 15, 25). Im Hiobbuch und bei Kohelet gerät diese ordentliche Sündenabrechnung in die Krise, und der schlüssige Tun-Ergehen-Zusammenhang wird aufgebrochen: bei Hiob in der existentiellen Begegnung mit Gott, bei Kohelet in der Reflexion. Als Resultat bleibt, daß „die Lösung dieser Frage nur in der Erlösung von der Fragestellung“¹⁶ bestehen kann. Der Jahweglaube weist jede Lösung des Sündenproblems durch ein menschliches Ordnungsdenken bzw. den Glauben an eine „gerechte Weltordnung“, der die Souveränität des Gottes des Exodus links oder rechts überholen will, zurück. Der Mensch selbst als Sünder ist das Problem der Schöpfungstheologie. Das bekräftigt der letzte Vers von Ps 104, der das große Lob der geordneten Schöpfung völlig durcheinanderbringt: „Verschwinden sollen die Sünder von der Erde und die Frevler nicht mehr da sein. Preise, meine Seele, Jahwe! Halleluja!“ Die Lösung des Sündenproblems, dieser eigentlichen Störung der Weltordnung, geschieht nicht durch theoretische Entwürfe, sondern dadurch, daß es keine Sünder mehr gibt. Die Lösung kann deshalb nicht vom Menschen, sondern nur von Gott selbst kommen. Hiob weiß, daß er nach den Regeln des Weltordnungsdenkens, nach dem Zusammenhang von Tun und Ergehen bzw. nach dem Aufweis seiner Werke keine Chan-

ce vor Gott hat: „Wie könnte ein Mensch vor Gott gerecht sein? Wenn er Lust hat, mit ihm in einen Rechtsstreit einzutreten, so könnte er ihm auf tausend nicht eins antworten“ (Hiob 9, 2f. vgl. 4, 12–21; 14, 4; 15, 14–16; 25). Das Nichteingestehen der eigenen Fehlbarkeit, die Nichtanerkennung solcher Begrenzung, positiv gesprochen das Gott-zur-Rechenschaft-Ziehen (Wie kann er das zulassen?), das sich in der Sinndeutung menschlicher Spekulation und Ideologie manifestiert, wäre dann die Sünde der Sünden.

Sünde innerhalb der Gottesbeziehung

Auf weiten Strecken wird im AT nicht im Welthorizont über Sünde nachgedacht, sondern im Zusammenhang mit der Geschichte des Volkes Gottes. Das bedeutet, die Voraussetzungen des Sichverfehlens haben sich geändert. „Das Offenbarwerden des 'awon ist durch das Offenbarwerden Jahwes ... bedingt.“¹⁷ Sünde wird zum Bruch des Gottesverhältnisses und ist innerhalb der Geschichte dieses Verhältnisses zu sehen. Die Geschichte des Volkes Gottes wurde konstituiert durch die Rettungstaten Jahwes, den zweimaligen Exodus aus Ägypten und Babylon, einmal als Rettung aus dem Elend durch Befreiung (Ex 14–15), zum anderen als Rettung aus der Schuld durch Vergebung (Jes 40). Außerhalb dieser Eckdaten machte Israel ständig Erfahrungen des rettenden und segnenden Handelns Gottes. In Entsprechung zu dem auf der Zuwendung und Zusage Jahwes gründenden Treueverhältnis verpflichtete sich Israel seinerseits zur Treue (vgl. Jos 24). Die Gebote und Maßstäbe, die dieser Verpflichtung zugrundelagen, überstiegen die Möglichkeiten Israels nicht, es mußte nicht sündigen. „Seine Gebote sind nicht schwer“ (1. Joh 5, 3).

Doch schon inmitten der „Urgeschichte“ der Rettung beginnt auch die Sünden- und Unheilsgeschichte mit der Erzählung vom Goldenen Kalb. Ezechiel (Kap. 16; 23) wertet die Geschichte Israels als eine Geschichte der Untreue von Anfang an. Die Sünde ruft die Gerichtsprophetie auf den Plan, die nun – einzigartig gegenüber dem Prophetentum in Israels Umwelt – das Gericht Gottes gegen sein eigenes Volk ankündigen muß.

Die Ursünde des Volkes Gottes

Wenn das AT die Sünde des Volkes Gottes beschreibt, benutzt es dieselben Wörter wie bei der Darstellung des allgemein-menschlichen Bösen. Es kommen im Gottesverhältnis Israels die gleichen Grundvorgänge des Sündigens vor wie in der Urgeschichte. Da ist von den Vergehen einzelner, aber auch von der Schuld bestimmter Gruppen und des ganzen Volkes die Rede. Auch die Banalität der Sünde ist im Volk Gottes anzutreffen wie anderswo. Da wird gelogen und betrogen, verleumdet und intrigiert, totgeschlagen und gemordet, die Ehe gebrochen und geraubt. Israel hat Anteil an den Ursünden der Menschheit. Das zeigt die Urgeschichte als Auftakt zur Israelgeschichte im Pentateuch. Ein anderes Auftaktkapitel ist Dtn 1. Es leitet das Dtr. Geschichtswerk ein, das den Sündenweg Israels bis zum unausweichlichen Gericht nachzeichnet. Das Dtn stellt den Maßstab voran, an dem das Volk und seine Regierungen gemessen werden. Die Rechnung ist per Saldo negativ, so daß selbst der dem dtn. Maßstab gerecht werdende König Josia Jahwes Gericht nicht aufhalten kann.

In Dtn 1 wird nun programmatisch die Ursünde des Volkes Gottes vorangestellt. Es ist Undankbarkeit, Mißtrauen und Ungehorsam gegenüber Jahwe. Im Dtn kann diese Ursünde auch mit dem Stichwort „vergessen“ bezeichnet werden.

Um ein Beispiel zu nennen, sei hier das sogenannte Kontrastmotiv in der Anklage der Gerichtspropheten erwähnt. In den Völkersprüchen des Amos z. B. (Kap. 1–2) werden die außerisraelitischen Völker wegen Sünden angeklagt, die man zusammenfassen kann als Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Verstöße gegen Menschenwürde und -rechte. In der Gerichtsankündigung gegen Juda und Israel wird auch das Volk Gottes solcher Vergehen überführt: „Weil sie den Gerechten für Geld und den Armen für ein Paar Schuhe verkaufen“ usw. (Amos 2, 6–8). Doch nun wird die Anklage vertieft durch das Kontrastmotiv, das an die heilsgeschichtlichen Taten Jahwes erinnert: „Und ich hatte doch den Amoriter vor ihnen vernichtet ... ich hatte euch doch aus dem Land Ägypten herausgeführt und euch 40 Jahre in der Wüste geleitet. . und einige von euren Söhnen als Propheten auftreten lassen“ (Am 2, 9–11). Israels eigentliche Sünde ist

das Aufkündigen der Bindung an Jahwe, das Verleugnen der eigenen Rettungsgeschichte.

In der Anklage der vorexilischen Propheten, die das heraufziehende Gericht Jahwes begründen, werden zwar die „urmenschlichen“ Sünden der Selbstüberschätzung, -herrlichkeit und -sicherheit (Jes 2, 6–22; 31, 1–3) angeprangert, und zwar auf politischem, sozialem, wirtschaftlichem und kulturellem Gebiet, vor allem von Amos, Hosea, Micha und dem frühen Jesaja. Aber die umfassendste Anklage, typisch für alle Propheten, bezieht sich auf die Auflösung der Bindung an Jahwe. Natürlich berühren auch die politischen und sozialen Vergehen das Verhältnis zu Jahwe, wird doch in diesen Lebensbereichen altes Jahwerecht gebrochen, aber sie allein machen die eigentliche Schuld Israels nicht aus. Der Rückfall in die „üblichen“ Menschheitssünden rührt im Grunde daher, daß Israel seinem Gott, der sich ihm zugewandt und verpflichtet hat, den Rücken kehrt. Das sagen alle Gerichtspropheten, wobei die Pervertierung des Glaubens verschiedenen akzentuiert sein kann. Sie kann in massivem Götzendienst bestehen (Elia, Hosea, Ezechiel). Vor allem die Anklage heuchlerischen Gottesdienstes zieht sich durch die gesamte Prophetie, selbst Dtjes geht im Heilswort rückblickend darauf ein (Jes 43, 22–28). Wenn in der „Räuberhöhle“ des Tempeldienstes (Jer 7, 11) unrechtmäßig erworbenes Gut im Namen Jahwes fromm versichert werden soll, dann pervertiert „die Bosheit meines Volkes Israel“ (V 12) alles, was Israel an Heil und Gutem in diesem Namen gegeben war. Die Opfer funktionieren Jahwe um zum Lebens- und Besitzstandsversicherer, statt dankbare Antwort auf sein Retten und Segnen zu sein. So beeindruckend sie sind, sind sie doch tote Werke, die Gott nicht beeindruckten (Am 4, 4f.; 5, 21–27). Die Priester haben die da'at 'alohim, die Kunde von Gott, „vergessen“ und die Tora Jahwes „verworfen“ (Hos 4, 1–6), d. h. ihren Auftrag der Erinnerung an die Taten Jahwes und der Einweisung in seine Gebote nicht ausgeführt. Die falschen Heilspropheten schließlich verwechselten das Heil mit nationalistischer Hoffnung (Jer 27–29). Das alles sind Varianten der „Ursünde“ des Volkes Gottes, die sich summieren, so daß in der Rückschau des Dtr. Geschichtswerkes der Abfall Israels von Jahwe konstatiert wird und die dtr. Re-

daktion des Jer zusammenfaßt: „Warum rechtfertigt ihr euch mir gegenüber? Ihr alle habt euch gegen mich vergangen“ (Jer 2, 29). Es war „Zeit, daß das Gericht anfing am Haus Gottes“ (1. Petr 4, 17; vgl. Jer 25, 29; Ez 9, 6).

Kollektivschuld?

Die dtr. Zusammenfassungen und die Gerichtsankündigung der Propheten scheinen die Schuld pauschal dem „Volk“ bzw. geschlossenen Gruppen des Volkes zuzuweisen. Auf alle Fälle treffen die Folgen der Sünde *alle* Angehörigen des Volkes Gottes. Kann hier von einer Kollektivschuld gesprochen werden, ohne die Vergehen einzelner differenziert zu behandeln? Im Bericht über die Tempelrede Jeremias (Jer 26 vgl. auch Kap 7) wird gesagt, daß „die Priester und die Propheten und das ganze Volk“ (26, 7 vgl. 7, 2 „ganz Juda“) von der Anklage und Gerichtsankündigung des Propheten betroffen waren. Natürlich hat Jeremia zunächst nur die Personen erreicht, die gerade am Tempel anwesend waren. Doch diese hatten sofort erfaßt, daß die Anklage nicht nur sie betraf. Sie gaben das Prophetenwort weiter, es wurde sogar schriftlich fixiert. Dieser Solidarisierungseffekt durchs ganze Land und über Generationen hinweg ist bei allen prophetischen Gerichtsworten vorauszusetzen, die Ursünde des Bruchs mit Jahwe, die hinter den temporären Verfehlungen stand, betraf alle. Dieser Zusammenschluß unter der Schuld ist jedoch nicht nur soziologisch zu verstehen in dem Sinne, daß die Verankerung des einzelnen in der Gemeinschaft Alt-Israels weitaus stärker war, als unsere vom Individualismus geprägte Welt zu erassen vermag. So ist das Ich des einzelnen Beters in den Psalmen im hohen Maße öffentlich und kann nicht absolut von den „Wir“-Gebeten abgegrenzt werden. Während der Alte Orient nur Sündenbekenntnisse in der Ich-Form kennt¹⁸, hat Israel auch Schuldbekenntnisse in der Wir-Form.¹⁹ Israel macht „unsere Sünden und die Sünden unserer Väter“ seit der Josiazeit für die nationalen Katastrophen verantwortlich, die religiöse Umgebung macht die Vorfahren nur für *persönliches* Unglück haftbar.

Der Zusammenschluß unter der Schuld ist im Israel des AT durch den Zusammenschluß unter dem Gott des Bundes, also theo-

logisch, bedingt. Der Solidarisierungseffekt ist bereits in der Botschaft der Propheten angelegt, die bei allem Nachweis konkreter Vergehen gegen das Recht und die Gemeinschaft im Grunde immer auf die Ursünde des Bruchs mit Jahwe zielt.

Wenn die Propheten sowohl „unsere/eure Sünden“ als auch „die Sünden unserer/eurer Väter“ anprangerten, dann meinten sie nicht, daß die Kinder für die Sünden früherer Generationen bestraft würden. So wollte es eine gewisse Deutung, die sich in dem Sprichwort ausdrückte: „Die Väter haben saure Trauben gegessen, aber den Söhnen werden die Zähne stumpf“ (Jer 31, 29; Ez 18, 2). Im Namen eines magischen Tat-Folge-Zusammenhangs, der die Schuld der Väter als automatisch übertragenes, nicht ausschlagbares Erbe zum Schicksal macht, hält man sich selbst für unschuldig und klagt die Väter an. Eigene Verantwortung und Umkehr ist unter diesen Umständen illusorisch. Gegen diese fatalistische Haltung wendet sich die prophetische Botschaft, indem sie die gegenwärtige Generation für ihre eigene Schuld verantwortlich macht (Jer 31, 30; Ez 18). Der unheilvolle Einfluß früherer Generationen wird nicht geleugnet (Jer 7, 12–14; Ez 16), aber die Sünde der Lebenden kann schlimmer sein (Jer 2, 5–8; Ez 16, 44–52). Auch Jahwe als „*el poqed* der Väterschuld an Kindern und Kindeskindern, am dritten und vierten Glied heim-sucht“ (Ex 34, 7 u. ö.), ist nicht der Gott, der die Nachkommen für die Sünden der Väter straft, sondern der über Generationen sorgfältig prüfende (*poqd*) und, wenn die Kontrolle ergibt, daß die Kinder genauso wie die Väter sündigen, der die Sünden ahndende Gott. Die Nachkommen leiden also nicht stellvertretend für die Vorfahren. Gott hält ihnen ihren eigenen Schuldanteil vor, der in der Fortsetzung der Väter-sünden und in der Umkehrunwilligkeit besteht.

Angemessen ist für das Volk Gottes ein Sündenbekenntnis, das zur eigenen und zur Schuld der Väter steht: „Sie werden sich zu ihrem 'awon und zum 'awon ihrer Väter bekennen wegen der Untreue, mit der sie treulos an mir handelten und besonders, daß sie feindlich mit mir umgingen“ (Lev 26, 40).

„Du bist der Mann“

Dieser an David gerichtete Satz des Propheten Natan (2. Sam 12, 7) soll dafür ste-

hen, daß das AT Sünde auch als vom einzelnen Menschen zu verantwortende und zu tragende Last ansieht. Zwar ist der König in Israel öffentlicher Mensch, der Gottes Berufung vor dem Volk und des Volkes Versagen vor Gott repräsentiert, aber gerade am Fall Davids wird deutlich, daß die Sünde des einzelnen nicht von der Schuldverflochtenheit aller aufgehoben wird.

Natans Gerichtswort an David zeigt nun am Einzelfall die Banalität urmenschlichen Sündigens auf: Der Ehebrecher, der feige und durchtrieben die Privilegien seiner Machtposition ausnutzt und zum Schreibtischmörder wird. Aber David ist der von Gott eingesetzte „König über den Zion“ (Ps 2, 6). Das „Kontrastmotiv“ 2. Sam 12, 7b–9 erinnert daran und bringt das „was doch alle tun“, in den Zusammenhang der „Ursünde“ des Gottesvolkes: „Warum ist dir das Wort Jahwes so gleichgültig?“ (V 9). David hat eine Familie zerstört und ein Menschenleben auf dem Gewissen, aber er hat als Empfänger der Verheißungen Gottes nicht bloß unmenschlich gehandelt, funktionierende Gemeinschaft (schalom) vernichtet und Rechtsnormen gebrochen, sondern Gottes Gabe und Verheißungen mit Verachtung gestraft. Die ins Auge fallende „soziale“ Sünde auf der horizontalen Ebene wird theologisch als Undank gegen Gott qualifiziert, so daß David bekennt: „Ich habe mich an Jahwe versündigt“ (V 13).

Die individuelle Reue, die in der Einsicht in das Vergehen und im Willen zur Wiedergutmachung²⁰ besteht und die völlige Vergebung²¹ Gottes heben jedoch die „Spätfolgen“ der Sünde Davids in seiner Familie nicht auf. „Jetzt wird (das Blutvergießen durch) das Schwert von deiner Familie nie mehr weggehen“ (V 10). D. h. die Verfehlung des einzelnen hat Folgen in der Gemeinschaft, die kommende Generationen betreffen. Man kann die Thronfolgegeschichte auch unter diesem Gesichtspunkt sehen. David hatte Urijas Frau geraubt, nun werden ihm seine Frauen durch Absalom weggenommen; er hatte eine Familie zerstört, nun entzweit sich seine eigene Familie durch Intrigen und Mord. Der Reiche hatte das einzige Schaf des Armen schlachten lassen, das soll jenem vierfach ersetzt werden (V 6). Tatsächlich starben vier Söhne Davids.²²

Dennoch bleibt bestehen, daß die indivi-

duelle Schuld der Kinder und Enkel nicht mit den Sünden der früheren Generationen entschuldigt werden kann. Die Kinder sind andererseits nicht die „Sündenböcke“, welche dazu da sind, unschuldig die Strafe der eigentlich Schuldigen abbüßen zu müssen. Es gibt auch ein Weder-Noch, eine Leidverflochtenheit, die nicht mit individuellen Sünden noch mit der Schuld der einen gegen die andere Generation aufgerechnet werden kann (Joh 9, 1–3).

Schuld und Sühne

„Der Hinweis auf den sündentilgenden Gott ist der größte Fortschritt in der Gotteserkenntnis, welcher der exilisch-nachexilischen Zeit über die Propheten hinaus zuteil wurde.“²³ Das erklärt sich durch die Tatsache, daß mit dem Eintreffen des Gottesgerichts im Untergang des Jerusalemer Königums und Tempeldienstes die Geschichte Israels nicht zu Ende war, sondern ein Neuanfang erfolgte, der das Paradigma des Gottesvolkes nach Form und Inhalt verwandelte. Die Befreiung aus der „Ägyptensituation“ des Exils geschah auf Grund der Vergeltung der Sünden. Die heimgekehrte Gemeinde rekonstruierte sich nicht als selbständige politisch-militärische Macht, sondern scharte sich um den neuen Tempelgottesdienst. Im Umgang mit der Sünde gewinnen deshalb die Sühnehandlungen Raum.

Die Darbringung von Opfern zur Sünden tilgung ist für die vorexilische Zeit offenbar nicht nachweisbar.²⁴ Aber der Tempel als Ort der Reinigung von Sünden ist schon Jes 6, 1ff. bekannt. Allerdings spielt der Kult hier nur eine symbolische Rolle in der Vision von der Berührung der Lippen Jesajas mit der Glühkohle vom Altar. Die Sündenvergebung geschieht in der unmittelbaren Begegnung zwischen Gott und dem Propheten. Die visionären Serafen, die das befreiende Wort überbringen²⁵, fungieren als „agents of divine redemption“²⁶. Das Wort „sühnen“ (V 7) meint hier „vergeben“ im Sinne der Aufhebung der Unreinheit Jesajas vor dem reinen Gott.

Als unvermittelte Sündenvergebung erscheint die Wurzel kpr auch in den Psalmen (Ps 65, 4; 78, 38; 79, 9) und Ez 16, 36; Dan 9, 24. Das deutet darauf hin, daß neben dem kultischen Umgang mit der Sünde die außerkultische Verggebungserfahrung in der

Begegnung mit Gott auch nach dem Exil immer möglich war. Das ist auch nichts Außergewöhnliches, da sich ja neben dem Tempelkult der Wortgottesdienst der Synagoge entwickelte.

Die Vorstellung von der Tilgung der Sünden durch kursive Sühnehandlungen ist im AT mit der Sprachwurzel kpr verbunden. Sie stammt wie auch die Begriffe für Sünde aus dem profan- und umgangssprachlichen Bereich. Die ältesten Belege finden sich im Sakral- und Zivilrecht und sind mit der kofär-Zahlung verbunden (z. B. Ex 21, 30). Diese ist a) Ausgleichszahlung (Kompensation) für entstandenen Schaden und b) Auslösung des eigenen dem Todesurteil verfallenen Lebens im Ausnahmefall, z. B. bei fahrlässiger Tötung. Janowski betont am kofär-Begriff nicht die Schadensregulierung, sondern wegen der Parallelität von kofär und pidjon nafso (vgl. auch „Leben anstelle von Leben“ Ex 21, 23) die „Auslösung des verwirkten Lebens ... als Existenzstellvertretung, als Lebensäquivalent“²⁷. Dies sei der traditionsgeschichtlich wirksam gewordene Aspekt, der dem kofär-Begriff seinen Sinnegehalt gegeben habe.²⁸

In den vorexilischen verbalen kpr-Aussagen über zwischenmenschliche Schuld beseitigung (Gen 32, 21; 2. Sam 21, 3; Prov 16, 6.14) geht es zwar um Gnädigstimmen, Besänftigung, Beschwichtigung, Wiedergutmachung von Blutschuld durch einen materiellen Gegenwert oder sogar rituelle Tötung stellvertretend Schuldiger (2. Sam 21, 5ff.), aber es handelt sich immer um extrem kritische Konfliktsituationen, in denen durch juristische, moralische oder religiöse Verfehlung das Leben eines einzelnen oder der Gemeinschaft auf dem Spiel steht.

In allen 14 Belegen, in denen Jahwe mit der kpr-Aussage in Verbindung gebracht wird²⁹, ist er das Subjekt, nicht das Objekt des kpr-Geschehens, d. h. nirgendwo geht es um Beschwichtigung oder Gnädigstimmen Gottes durch Menschen, sondern um das Entfernen und Tilgen der Schuld (oder auch dessen Verweigerung) durch Gott. Wieder zeigt sich dabei, daß die Vergebung das Leben des einzelnen oder der Gesamtheit rettet, und wo sie von Gott verweigert wird, der Mensch dem Tod preisgegeben ist. Gott bleibt auch in den Sühnehandlungen des Kults das handelnde Subjekt, obwohl Priester am Werk sind. Die Priester sind die *Mittler* der Vergebung Got-

tes.³⁰ Die deklaratorische Schlußformel (kip-pär-nislach-Formel) im Kultrecht macht das deutlich.³¹ Ihr erster Teil („Der Priester soll ihm Sühne erwirken“) faßt die Mittleraktivitäten des Priesters zusammen, ihr zweiter Teil mit dem Passivum divinum („Es wird ihm vergeben“) ist der Zuspruch der Vergebung durch Gott. Die uns so fremden Sühneriten Israels stellen also nicht den Versuch der Selbsterlösung dar. Im Kult ist zwar der Mittler in hohem Maße durch seine Tätigkeit beteiligt, aber die Versöhnung mit Gott steht nicht in seiner Macht. Die zentrale Bedeutung aller Sühneriten ist der leibhaftig sich ausdrückende Wille des Menschen zur Beseitigung des Konflikts mit Gott, der Bereitschaft zur Umkehr und der Bitte um Vergebung.

Die Sühnemittel sind Gabe Gottes. So das Blut.³² Nach Lev 17, 11 hat Gott „das Blut, das durch das (in ihm enthaltene) Leben sühnt“, selbst „euch für den Altar gegeben, damit es euch persönlich Sühne schafft“. Gott ist bei den Bluthandlungen nicht der Empfänger, sondern der Geber. Deshalb bemerkt Koch: „Es ist ein Unding, den Sünden- (ḥatta't) und Schuldritus (‘ašam) ‚Opfer‘ zu nennen, wie es die Übersetzungen alle tun.“³³

Wenn das Leben im Blut die Grundlage der Sühnehandlung ist, dann identifiziert der Mensch, der seine Hände auf das Tier stemmt³⁴, dessen Leben, das im Blut stellvertretend für sein Blut vergossen wird, mit seinem eigenen Leben. D. h. im Blutritys geschieht durch die Handaufstimmung „inklusive Stellvertretung“, d. i. Stellvertretung, die den Opfernden in die Lebenshingabe des Opfertieres einschließt.³⁵

Eine andere Deutung der Handaufstimmung, nämlich im Sinne der Sündenübertragung, beruft sich auf Lev 16, 21f.³⁶, dem einzigen Text des AT, der von einem Abwälzen der Sünde auf ein Tier spricht. Beim Sündenbockritus, wo es nicht um ein Opfer geht, wird die Sündenlast der gesamten Gemeinde eines begrenzten Zeitraums (ein Jahr) durch das Bekenntnis und die Handauflegung des Hohenpriesters auf den Ziegenbock gelegt, der „auf sich alle ihre 'awonot (Sünden und -folgen) in ein abgeschnittenes Land trägt“ (Lev 16, 22). Es handelt sich um einen Eliminationsritus³⁷ (Aufladen und Beseitigen der Last), wie er für die Handaufstimmung im Kontext der Bluthandlungen exegetisch

nicht zu bestätigen ist.

Wir halten fest, daß das Subjekt aller Sühnevorgänge im Kult Israels Jahwe ist, ob er nun mit dem Sündenbockritual am Großen Versöhnungstag die temporäre sozialpsychologische Entlastung einer „Generalamnestie“ einsetzt, ob er durch die stellvertretende Lebenshingabe des Opfertieres dem einzelnen Versöhnung schenkt oder den „Sühnort“ der kapporät zum „Gnadenstuhl“ (Röm 3, 25 nach Luther) seiner vergebenen Gegenwart macht. Die kultische Sühnung der Schuld im AT hat jedoch auch ihre Grenzen. Auf die Zeitbegrenzung der Generalamnestie des jom (hak)kippurim (Lev 16) ist bereits hingewiesen worden. Dazu kommen die Fälle, in denen Sühne und Vergebung unmöglich ist, etwa bei vorsätzlichen Verbrechen („mit erhobener Hand“, Num 15, 30), bei Unterlassung der Beschneidung, Sabbat- und Passafeier, bei unbefugtem Genuß von Opferblut oder -fett u. a. Daß es dabei um Leben oder Tod geht, zeigt die „Ausrottungsformel“, die in diesen Fällen begegnet: „Es wird ausgerottet werden dieses Leben aus seinen Volksgenossen“ (Gen 17, 14; Ex 12, 15; 30, 33.38; Num 9, 13 u. ö.). Dies ist die Kontrastformel zur oben genannten Sühne-Vergebungs-Formel, welche die Sünden- und Schuldbestimmungen abschloß. Wer absichtlich diese kultischen Sünden begeht, wird aus dem Lebensbereich vor Jahwe, aus seinem Bund und der Kultgemeinschaft ausgeschlossen. „Vergebung als Rechtfertigung des Gottlosen ist auch der nachexilischen Zeit noch unbekannt.“³⁸

Sünde in der theologischen Zusammenschau

Über diese Grenzen kultischer Sündentilgung hinaus reicht der Blick Dtjesajas. Im Rückblick auf den Tempeldienst vor dem Exil deutet er die Opferbegehungen wie P und Ez mit ihren Neuentwürfen des Kults als Sühnehandlungen (Jes 43, 22–25). Gott hat Schwerstarbeit leisten müssen, um mit den Sünden Israels fertig zu werden, während sie ihn mit ihrem Dienst verfehlten. Aber es gilt nun neu: „Ich, ich bin es, der deine Verbrechen wegwischt: um meinetwillen.“ Jetzt ist die Wendezeit, wo sich Gott finden läßt und „viel Vergebung schafft“ (Jes 55, 7). Im vierten Ebed-Jahwe-Lied Jes 53 ist es der eine,

der die Sündenlast des Volkes Gottes aufgebürdet bekommt und stellvertretend sein Leben dem Tod preisgibt, nun nicht mehr nur für „sein Volk“ (V 8), sondern für die „viele ... die Völker“ (V 11. 12; Jes 52, 15). Für die Sünden der ganzen Welt reicht der stellvertretende Tod, das Blut von Böcken und Kälbern nicht mehr aus. Gott wählt ein Opferlamm aus, das wie ein König für Recht und Gerechtigkeit sorgt, das „Licht der Völker“, das Hilfe bringt und Leben erneuert (Jes 42, 3–7; 49, 6–7).

Damit führt Dtjes die Linien der Sünde als Menschheitsphänomen und als Teil der Geschichte des Volkes Gottes zusammen. Es ist der große „eschatologische Sühneritus“ (Koch) des Gottesknechts, der die Lösung der zahlreichen Dimensionen des Sündenproblems bringt.

Darauf ist heute umso eindringlicher hinzuweisen, als das Schuldproblem vorwiegend auf rein psychologischer, sozial-psychologischer oder soziologischer Ebene abgehandelt wird, womit man stets an einer gewissen Oberfläche hängenbleibt und nicht radikal genug in die Tiefen des Schuldproblems, die letztlich religiöser Natur sind, vordringt. Wo diese theologische Dimension aber ausgeklammert wird, da werden die Vorgänge der „Sündenvergebung“, der Umkehr und der Buße sowie der „Versöhnung“ als gläubig-religiöse Grundvollzüge nicht richtig verstanden. Diese religiöse Dimension der Versöhnung weist uns darauf hin, daß das Problem von Schuld und Sühne entschieden tiefer ansetzt als im menschlichen Bewußtsein, Unterbewußtsein und Handeln. Nimmt man noch den Gedanken hinzu, daß es nach biblischer Auffassung im Gottesverhältnis um Tod und Leben des Menschen geht, daß menschliche Schuld durchaus tödlich, das heißt lebenszerstörend ist, dann wird der innere Zusammenhang zwischen der religiösen und der ethischen, zwischen religiöser und sozialer Dimension, zwischen innerer Einstellung und äußerer Tat im Bereich des Guten wie des Bösen, wie es die Bibel überall gesehen hat, noch deutlicher.³⁹

Es besteht deshalb kein Grund, den Umgang mit Schuld auf juristische, soziale und psychologische Mittel und Methoden zu beschränken. Gerade im Zeichen des postmodernen ganzheitlichen Denkens, das im Lichte der Bibel besehen so neu nun auch wieder

nicht ist, braucht der Theologe sich eines biblisch begründeten Redens von Sünde nicht zu schämen. Das Wort mag vielen suspekt sein, was nicht nur historischem Mißbrauch anzulasten ist, sondern auch auf psychische Abwehrhaltung zurückgeführt werden kann. Wenn es mit der Behutsamkeit verwendet wird, wie sie uns biblische, und gerade auch alttestamentliche Texte beispielhaft demon-

strieren, dann kann es auch in unserer Zeit seine Tiefe und Kraft bewähren. Immer, wenn es um Leben und Tod geht, im persönlichen und öffentlichen Bereich, aber auch beim Überleben der Schöpfung, dürfen wir das Thema Sünde nicht ausklammern. Andernfalls werden unser Reden und Tun zu einer frustrierenden Oberflächenbehandlung.

Anmerkungen:

- 1 Leicht überarbeitetes Referat von der Dozententagung der deutschen freikirchlichen Theologischen Seminare am 18. Februar 1992 in Reutlingen.
- 2 Die Gemeinde, 26 (1992), S. 4.
- 3 EvTh 26, 1966, S. 218.
- 4 2. Aufl. Gütersloh 1967.
- 5 Inklusive ist es natürlich vorhanden in Monographien über Sühne, Versöhnung, Vergebung etc. wie z. B. BJanowski, Sühne als Heilsgeschehen. Studien z. Sühnetheologie d. Priesterschrift u. z. Wurzel KPR im AO u. i. AT, 1982 oder ASchenker, Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im AT mit einem Ausblick auf das NT, 1981.
- 6 LKöhler, Theologie des AT, 3. Aufl. 1953, S. 160.
- 7 WEichrodt, Theologie des Alten Testaments II–III, 4. Aufl. 1961, S. 264.
- 8 Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament? (ZThK 52, 1955, S. 1–42).
- 9 Hrsg. KKoch, Wissenschaftl. Buchgesellschaft Darmstadt, Wege der Forschung Bd. CXXV.
- 10 S. Anm. 9: Koch S. 168.133.135.
- 11 Vgl. HGraf Reventlow, Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert, 1982, S. 26.
- 12 GvRad, Theologie des AT I⁴ 1963, S. 167.
- 13 WZimmerli, Grundriß der atl. Theologie² 1975, S. 148.
- 14 OLoretz, Qohelet und der Alte Orient, 1964, S. 104f.
- 15 Einzige Stelle im AT, wo „Satan“ artikellos als Eigenname verwendet wird.
- 16 HDPreuß, Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur, 1987, S. 99.
- 17 Knierim, S. 256 (s. Anm. 4).
- 18 Vgl. JScharbert, „Unsere Sünden und die Sünden unserer Väter“, in: BZ NF 2 (1958), S. 14–26.
- 19 Nach Scharbert (Anm. 18) findet sich das erste sicher datierbare Wir-Sündenbekenntnis in Hos 14, 3f. Später schließt sich Jeremia im gemeinsamen Sündenbekenntnis mit dem Volk zusammen (Jer 3, 21–25; 8, 14; 14, 7; 16, 10). In exilischen und nachexilischen Schriften nimmt es zu. So ist seit der Königszeit unter dem Eindruck der gemeinsam erlebten Katastrophen das Stehen zur gemeinsamen Schuld gewachsen.
- 20 Wiedergutmachung am toten Urija ist nicht möglich, aber David anerkennt den Tod des Sohnes der Batseba nach schwerem inneren Kampf als stellvertretende Ersatzleistung an. Reue ist immer Einsicht und Bereitschaft, zur Wiedergutmachung einen Preis zu zahlen.
- 21 Die Vergebung geschieht in der Aufhebung der (Todes-)Strafe. Der Tod des Sohnes ist keine Bestrafung und damit auch keine Minderung der Vergebung.

- 22 Der Batschbasohn (2. Sam 12, 14–23), Amnon (2. Sam 13, 23–37), Absalom (2. Sam 18, 9–18) und Adonija (1. Kön 2, 12–25).
- 23 KKoch, Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit, in: EvTh 26, 1966, S. 223.
- 24 Siehe BJanowski (Anm. 5), S. 177ff.
- 25 V 7: „Sobald diese Kohle deine Lippen berührt hat, ist deine Schuld gewichen und deine Sünde gesühnt.“
- 26 KRJoines b. Janowski aaO. S. 181, Anm. 381.
- 27 Janowski (s. Anm. 5), S. 157.
- 28 Schenker (s. Anm. 5) versteht die beiden Begriffe in Ex 21, 30 nicht synonym, sondern betont den Rechtsaspekt: kofär als „Abfindungssumme, ein Schmerzens- oder Beschwichtigungsgeld oder besser noch ein Preis für einen gütlichen Ausgleich“ (S. 59).
- 29 Vgl. Janowski (s. Anm. 5), S. 133f.
- 30 Das AT kennt den Mittler (Abraham, Mose, Samuel, Elia, Elisa u. a.), der in den durch die Vergehen einzelner bzw. der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch entstandenen „Riß tritt“ (Ez 22, 3; Ps 106, 23). Sein Dazwischentreten (Mose: Ex 32, 30–34; Aaron: Num 17, 11f.; Pinchas: Num 25, 6–15; Leviten: Lev 8, 19) läuft nicht auf ein Besänftigen Gottes hinaus (wie beim beschwichtigten Esau durch Jakob in Gen 32, 21), es ist vielmehr ein stellvertretendes Handeln zugunsten der Schuldig gewordenen mit dem Ziel, daß *Gott* seinen Zorn abwendet.
- 31 Sie kommt zwölfmal im AT vor, besonders bei der Sühne für unabsichtliche Vergehen: Lev 4, 1–5, 13.
- 32 In der Sündopfertora Lev 4 ist zwischen einem kleinen (Streichen des Blutes an die Hörner des Altars) und einem großen Blutritus (zusätzlich 7maliges Blutsprengen an den Vorhang des Allerheiligsten) unterschieden.
- 33 Koch (s. Anm. 23), S. 231.
- 34 Außerhalb des Kults ist die Handaufstimmung ein symbolischer Rechtsakt: Num 27, 18.23; Dtn 34, 9 zur Übertragung von Autorität (hod), Lev 24, 14 zur gemeinsamen Bekräftigung der Zeugenschaft.
- 35 Vgl. Janowski (s. Anm. 5), S. 220, bes. Anm. 186.
- 36 Vertreten von KKoch, RReindorff, ASchenker u. a.
- 37 Vgl. den atl. Eliminationsritus mit zwei Vögeln (Lev 14, 2b–8.48–53) oder zwei Frauen mit Storchenflügeln (Sach 5, 5–11) und die aol. Eliminationsriten b. Janowski (s. Anm. 5) S. 211ff., Exkurs III.
- 38 Koch (s. Anm. 23), S. 232.
- 39 Josef Blank, Weißt du, was Versöhnung heißt? Der Kreuztod Jesu als Sühne und Versöhnung, in: Theol. Jahrbuch, Leipzig 1990, S. 34f.

Christian Wolf D.D.
 Rennbahnstraße 115
 W-2000 Hamburg 74

Sünde im Neuen Testament

Dieser Aufsatz ist die ergänzte und überarbeitete Fassung eines Vortrags, den ich im Februar 1992 auf der Reutlinger Tagung der Dozenten der freikirchlichen Theologischen Seminare in Deutschland gehalten habe. Ich habe mich dabei aus Zeitgründen darauf konzentriert, das Neue Testament selbst zu befragen und weniger auf die Sekundärliteratur zum Thema einzugehen. Darin hat dieser Aufsatz eine Grenze. Eine andere liegt darin, daß ich keinen Überblick über das ganze Neue Testament gebe, sondern daß ich vor allem auf vier wesentliche Bereiche des Neuen Testaments eingehe, in denen das Begriffsfeld der Sünde eine größere Rolle spielt: *die Synoptiker, die johanneischen Schriften, Paulus und der Hebräerbrief.*

Auf eine begriffliche Definition der verschiedenen neutestamentlichen Begriffe für Sünde verzichte ich und weise nur auf einige Differenzierungen im Sprachgebrauch hin. Ich habe den Eindruck, daß solche Definitionen keine große Verstehenshilfe bieten. Das zeigt sich zum Beispiel am Begriff *παράπτωμα* (Fehltritt, Vergehen, Sünde)¹, der bei Paulus einerseits eher die Einzelverfehlung meint, aber andererseits in Röm 5 als Wechselbegriff zu *ἁμαρτία* (Sünde, Verfehlung) gebraucht ist.

1. Zum Verständnis von Sünde in den Synoptikern

1.1 Sprachlicher Befund

Das Wortfeld „Sünde“ kommt bei den Synoptikern im Verhältnis zu ihrem Umfang relativ wenig vor.² Eine Ausnahme bildet das Substantiv *ἁμαρτωλός* (Sünder), das sich zu 62 % in den Synoptikern findet.

Die Begriffe *ἁμαρτία* und *παράπτωμα* werden in den Synoptikern nur im Plural gebraucht.³ Von daher ist auch keine Definition der Sünde zu erwarten. Am häufigsten findet sich das Wortfeld „Sünde“ bei Lukas; dies weist schon darauf hin, daß gerade er besonderen Wert auf das Verhältnis Jesu zu den Sündern legt.

Der sprachliche Befund zeigt, daß in den synoptischen Evangelien mehr von den Sündern als von Sünde die Rede ist. Als Sünder werden vor allem die Zöllner genannt, so daß Jesu Verhalten ihnen gegenüber geradezu als exemplarisch für seine Stellungnahme gegenüber den Sündern angesehen werden kann.⁴

Von den 15 neutestamentlichen Belegen für *ἄφεσις* (= Vergebung) finden sich in den Synoptikern sechs und in der Apostelgeschichte fünf. Daß auf dem Vergeben ein Schwergewicht gerade in den Synoptikern liegt, wird noch deutlicher beim Verb *ἄφηναι*; es kommt im Sinne von „vergeben“ 44mal im Neuen Testament vor; davon finden sich 38 Belege (86 %) in den Synoptikern. In den Synoptikern – und das heißt bei Jesus – geht es also vor allem um die Begegnung mit den Sündern und das Vergeben ihrer Schuld.

1.2 Das Verständnis von *νόμος* (Gesetzlosigkeit) bei Matthäus

Was Sünde ist, orientiert sich im Judentum am Gesetz. Als Sünder gilt, wer nicht nach dem Gesetz fragt und nicht nach ihm lebt.⁵ Matthäus drückt das sündige Verhalten zugespißt mit dem Begriff der Gesetzlosigkeit (*νόμος*) aus, und zwar immer im Singular. Allerdings orientiert diese sich bei ihm nicht mehr am Gesetz. Von *νόμος* ist im Matthäusevangelium stets im Zusammenhang von Endgericht bzw. Endzeit die Rede. Im Endgericht werden die von Jesus als dem Richter verworfen, welche die *νόμος* verübt haben (Mt 7, 23; 13, 41). Es ist hier Zusammenfassung eines Verhaltens, das nicht dem Willen Gottes entspricht; dies gilt auch für Mt 23, 28, wo Jesus den Schriftgelehrten und Pharisäern zwar nach außen ein Verhalten bescheinigt, das ihre Mitmenschen als gerecht bezeichnen, aber in ihrem Inneren sind sie voller Heuchelei und *νόμος*. Diese *νόμος* wird sich in der Endzeit bedrohlich steigern, so daß auch bei vielen Christen die Liebe erkalten wird (Mt 24, 12).

1.3 Sünde und ihre Folgen

Auch wenn wir in den Synoptikern keine Definition von Sünde finden, so zeigen doch Jesu Worte und Gleichnisse, wie er Sünde verstanden hat.

Beim Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15, 11–32) ist die Frage gestellt worden, worin die Sünde des verlorenen Sohns be-

standen hat. Eine oft gegebene Antwort lautet: Schon der Wunsch nach Auszahlung des Erbes bzw. das Verlassen seines Vaters sei seine Sünde. Die entgegengesetzte Antwort besagt: Erst die Verschwendung des Erbes und das sündige Verhalten in der Fremde sei die Sünde. Gegenüber diesen beiden Antworten hat K. H. Rengstorf darauf hingewiesen, daß hier das Rechtsinstitut der *kezazah* zugrunde liegt.⁶ Wer Grundbesitz gegen den Willen der Sippe verkauft⁷ oder eine Frau gegen den Willen der Familie heiratet, wird von seiner Familie bzw. Sippe abgetrennt. Er hat sich gegen die Gemeinschaft, zu der er gehört, gestellt, sich selbst aus ihr herausgelöst. Er wird deshalb als Abgetrennter oder auch „Verlorener“ bezeichnet; für die Familie gilt er als tot (vgl. V 24 und 32). Da liegt seine Sünde, wobei entsprechend alttestamentlichem Denken Schuld gegenüber einer menschlichen Gemeinschaft und dem, der sie begründet hat, Gott, unlösbar miteinander verbunden sind (vgl. V 18). Die schuldhaftige Herauslösung aus der Gemeinschaft mit Gott und die Verletzung menschlicher Gemeinschaft werden hier als Sünde beschrieben. Die Folge der Sünde ist Verlorenheit, die als Totsein verstanden wird.

Sowohl das Gleichnis vom Hausbau (Mt 7, 24–27 par.) als auch von den ungleichen Söhnen (Mt 21, 28–32) kennzeichnen den Ungehorsam gegen den Willen Gottes als Sünde. Indem ein Mensch nicht den Willen Gottes tut, verfehlt er die Bestimmung, die sein Schöpfer für ihn hat, lehnt er sich gegen ihn auf.

Dieses kann im Judentum ähnlich gesagt werden, wobei der Ungehorsam bzw. die Sünde am Gesetz gemessen werden. Dies greift Jesus auf, wenn er in der Beispielerzählung vom reichen Mann und armen Lazarus (Lk 16, 19–31) sagt: „Sie sollen auf Mose und die Propheten hören“. Andererseits beansprucht Jesus für sich, daß er selbst verbindlich den Willen Gottes verkündigt, gegenüber dem es dann nur Glauben und damit Anerkennung seines Anspruchs geben kann oder Ablehnung und damit Verwerfung seiner Person. An dieser Stelle haben sich viele Juden von ihm getrennt. Sie haben nicht akzeptiert, daß hier das entscheidende Entweder-Oder liegt. Nach jüdischem Verständnis wurde Sünde eher quantitativ gewertet, wie auf einem Konto verbucht, das durch gute

Werke und Gehorsam gegenüber den Geboten ausgeglichen werden kann.

Jesus hat bei den Juden, auch bei ihren Führern und bei den Frommen, bis zuletzt darum geworben, daß sie ihm vertrauen sollten, daß sie anerkennen sollten, daß Gott selbst durch ihn redet. Dies zeigen etwa die Gleichnisse von den bösen Weingärtnern (Mk 12, 1–12 par.) und vom großen Gastmahl (Lk 14, 15–24). Er will, daß die Folgen, die er ihnen mit den Gleichnissen vor Augen hält, sie gerade nicht treffen. Dazu erzählt er sie ihnen.

Die Folgen von Sünde, von Ungehorsam gegenüber dem Willen Gottes bzw. von Unglauben gegenüber Jesus werden deutlich beschrieben. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn spricht von Verlorenheit und Tod. Die Sünder werden im göttlichen Gericht verurteilt, und sie erhalten keinen Anteil an der endzeitlichen Königsherrschaft Gottes. Sie sind für immer aus der Gemeinschaft mit Gott ausgeschlossen.

1.4 Jesu Zuwendung zu den Sündern

Daß und wie Jesus sich den Sündern zuwandte, zeigen anschaulich die synoptische Erzählung von der Berufung des Zöllners Levi (Mt 9, 9–13 par.) und aus dem lukanischen Sondergut die Begegnung Jesu mit der großen Sünderin (Lk 7, 36–50) und mit dem Zöllner Zachäus (Lk 19, 1–10). Daneben finden wir in Sammelberichten Hinweise, daß viele Sünder und Zöllner zu Jesus kamen und daß er mit ihnen aß (Mk 2, 15 par.; Lk 15, 1). Es hat mich beeindruckt, wie Jesus sich von der Sünderin liebkosend berühren läßt. Er distanziert sich nicht von ihr, sondern läßt sich ihr überschwengliches Verhalten gefallen. Er nimmt die Frau mit ihrem schlechten Ruf und ihrer bösen Vergangenheit vorbehaltlos an. Den Zöllner Zachäus holt Jesus vom Baum herunter, holt ihn heraus aus seiner selbstgewählten und aufgezwungenen Distanz, um bei ihm einzukehren, was kein frommer Jude (oder Christ?) getan hätte.

Der beim Essen gesprochene Tischsegensverband die Mahlteilnehmer zur Tischgemeinschaft, die engste Gemeinschaft bedeutete.⁸ Dies widersprach besonders der pharisäischen Überzeugung: „Wer sich mit den Sündern solidarisiert, bagatellisiert die Verachtung der Tora und setzt sich selbst der Verunreinigung aus.“⁹ Von daher ist aus ih-

rer Sicht der Vorwurf gegen Jesus, er sei ein Freund der Zöllner und Sünder (Mt 11, 19 par.), verständlich. Jesus setzt sich durch seine Gemeinschaft mit Sündern der Kritik gerade der frommen Juden aus (Mk 2, 16 par.; Lk 15, 2; 19, 7; vgl. aber auch 22, 37).

Jesus antwortete darauf, daß er zu den Sündern gesandt sei, allerdings nicht, um einer von ihnen zu werden, sondern als Arzt für Kranke, um sie zur Umkehr zu rufen (Mt 9, 13 par.). Jesus begründete seine Zuwendung zu den Sündern auch in Gleichnissen und zwar insbesondere in Lk 15. In der Zuwendung Jesu zu den Sündern war die Liebe Gottes als des himmlischen Vaters wirksam, der die Verlorenen nicht aufgibt, sondern sucht, um ihnen zu vergeben und sie zurückzuführen in die Gemeinschaft mit ihm. Durch seine Liebe überwindet Jesus die Sünder und damit zugleich ihre Sünde, so daß sie durch die Vergebung im Vertrauen auf ihn ein neues Leben beginnen können.

Als Petrus die große, überreich schenkende Liebe Jesu an sich selbst erfährt, bricht er zusammen mit dem Ruf: „Geh weg von mir, ich bin ein Sünder!“ (Lk 5, 8). Durch seine Annahme des Sünders und die Vergebung der Sünde hebt Jesus die Trennung zwischen den Sündern und Gott auf und gibt ihnen so Anteil an der Königsherrschaft Gottes.

Jesus erzählte seine Gleichnisse nicht, um seine Zuhörer zu verstocken, sondern – wie Mk 4, 11f. als Auslegung des Säemanngleichnisses meines Erachtens zutreffend übersetzt werden muß –: „Aber jenen, die draußen sind, wird alles in Bildworten zuteil, daß sie (nämlich) sehend sehen und nicht erkennen, hörend hören und nicht verstehen, – vielleicht werden sie umkehren und Vergebung erlangen.“¹⁰

Jesus will, daß die Sünder von ihrem verkehrten Weg umkehren und Vergebung ihrer Sünden erfahren (Lk 5, 32). Schon der Engel hatte vor Jesu Geburt Josef angekündigt, daß Jesus sein Volk von seinen Sünden retten werde (Mt 1, 21). Jesus selbst sagte, daß im Himmel Freude herrsche über einen Sünder, der umkehrt (Lk 15, 7.10).

Anstoß erregte bei den Juden auch, daß Jesus für sich die Vollmacht in Anspruch nahm, Sünden vergeben zu können. So vergab Jesus dem Gelähmten seine Schuld (Mt 9, 1–8 par.), und auch der großen Sünderin sprach er die Vergebung zu (Lk 7, 36–50).

Nach der Meinung der Juden maßte sich Jesus damit etwas an, wozu nur Gott die Macht hat (Mk 2, 7 par.); sie bezeichneten es deshalb als Lästerung (Mt 9, 3 par.). Demgegenüber begründete Jesus seine Vollmacht zur Vergebung von Sünde damit, daß er der Menschensohn sei, der im Judentum – von Dan 7, 13f. ausgehend und im äthiopischen Henochbuch weiter entfaltet – als von Gott bevollmächtigter messianischer Weltherrscher erwartet wurde. Er erwies seine ihm von Gott gegebene Macht dadurch, daß er den Gelähmten heilte (Mt 9, 6 par.).

Gerade die Begegnung Jesu mit Sündern im Lukasevangelium zeigen, daß Jesus seinen Sendungsauftrag grundlegend darin sah, Sünder zur Umkehr zu rufen, um ihnen, ohne daß sie es verdient hätten, ihre Sünde zu vergeben und ihnen dadurch neues Leben und Heil zu ermöglichen. Jesu Sendung zu den Sündern und seine Vollmacht, Sünden zu vergeben, gehören eng zusammen. Von Sünde ist in den Synoptikern nicht die Rede, weil diese so interessant wäre; vom Leben der großen Sünderin in Lk 7 hätte sich bestimmt viel Interessantes berichten lassen, aber Lukas begnügt sich mit der knappen Feststellung: Sie war eine Sünderin. Von Sünde ist in den Synoptikern vor allem im Zusammenhang der Vergebung, der Überwindung von Sünde und Schuld die Rede. Dazu ist Jesus Mensch geworden.

Jesu Verhalten gegenüber den Sündern und seine Vergebungszusage ihnen gegenüber stellten die jüdische Vorstellung von der Gerechtigkeit vor Gott grundsätzlich in Frage. Jesus vergab nicht denen, die dies durch eigene fromme Werke verdient hatten, sondern er schenkte denen, die es nicht verdienten, die Vergebung aus Gnade (Lk 7, 36–50; 19, 1–10). Die paulinische Botschaft von der Rechtfertigung des Gottlosen (Röm 4, 5) ist so schon im Lukasevangelium erzählerisch angelegt, und das heißt, daß sie auf Jesus selbst zurückgeht. Am eindrücklichsten findet sie sich in Lk 18, 9–14 im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner.

1.5 Jesu Tod als stellvertretender Sühnetod

Die letzte Begründung für seine Vollmacht, Sünden zu vergeben, gab Jesus dadurch, daß er seine Sendung darin sah, stellvertretend für die Sünder den Sühnetod zu erleiden. An zwei Stellen in den Synoptikern

deutete Jesus seinen Tod als stellvertretenden Sühnetod, nämlich im Lösegeldwort Mk 10, 45 par.; Mt 20, 28¹¹ sowie in den Deuteworten der Herrenmahlstradition (Mk 14, 24 par.)¹².

Mit Mk 10, 45 knüpft Jesus an Jes 43, 3f. an, „indem er die rabbinische eschatologische Auslegung des atl. Wortes aufnimmt und entscheidend umprägt. Wie die rabbinische Interpretation setzt Jesus voraus, daß die Menschen auf Grund ihrer Sünde dem ewigen Tod im Endgericht verfallen sind. Doch tritt der Menschensohn nun nicht als der Richter der Menschen in Erscheinung, sondern als der, der – indem er sein Leben hingibt – Gottes Liebe zu den Menschen erweist, um sie aus der Todverfallenheit loszukaufen. Indem Jesus sein Leben stellvertretend für die vielen in den Tod gibt, bewahrt er sie vor dem Gerichtstod und schenkt ihnen eine neue Existenz.“¹³ Dabei ist – wie in der rabbinischen Auslegung von Jes 43, 3f. – das Lösegeld zugleich als Sühne für die Sünden verstanden. Jesus selbst deutete damit seinen Tod als Lösegeld, als Existenzstellvertretung für die auf Grund ihrer Sünde dem Gerichtstod verfallenen Menschen.

„Das Lösegeldwort Mk 10, 45 stellt so – neben den Herrenmahlsworten – die soteriologische Spitzenaussage im Mk dar, insofern es die Erklärung dafür bietet, warum Jesus mit Sündern und Zöllnern Gemeinschaft hat, sie in die Nachfolge ruft, Sünden vergibt und warum er sterben muß: damit sie Sünden der vielen gesühnt werden und sie das Heil erlangen.“¹⁴

Bei der Herrenmahlstradition gehe ich von der Markus-Fassung als der wahrscheinlich ursprünglichen aus, die meines Erachtens auf den irdischen Jesus selbst zurückgeht.¹⁵ Durch die Worte τὸ αἷμα μου... τὸ ἐκχυννόμενον (mein vergossenes Blut) weist Jesus seine Jünger auf seinen bevorstehenden gewaltsamen Tod hin und deutet ihn „als seine in den Tod gegebene Existenz.“¹⁶ Die Näherbestimmung τῆς διαθήκης (der Heilsvorgabe, der Heilssetzung, des Bundes) zu „mein Blut“ knüpft an Ex 24, 8 an. Das „Blut der Setzung“ ist im frühen palästinischen Judentum als sühnewirkendes Blut verstanden worden, so daß Jesus seinem Tod durch diese Wendung Sühnebedeutung zuspricht. Mit ὑπὲρ πολλῶν (für viele) ist vermutlich auf Jes 53, 11f. angespielt; man kann

diese Wendung daher entsprechend rabbinischem Verständnis dieser Stelle auf Israel deuten, in Verbindung mit Mk 10, 45 aber auch auf die Völker.

„Die Deutung des Weins durch Jesus läßt sich wie folgt zusammenfassen: Jesus deutet seinen bevorstehenden gewaltsamen Tod als seine von Gott stellvertretend in den Tod gegebene Existenz, die Sühne schafft für Israel bzw. universal für alle Völker.“¹⁷

1.6 Der Zusammenhang von Umkehr und Vergebung

Die Frage, die sich hier stellt, ist, inwiefern die Umkehr die Voraussetzung für die Vergabung von Sünde war, oder ob diese auch ohne vorherige Umkehr erfahren wurde.

Die Botschaft Johannes des Täufers wird zusammenfassend beschrieben: Er predigte βαπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (die Taufe der Umkehr zur Vergabung der Sünden). Die Verkündigung des Täufers wurde bestimmt durch das Thema der Umkehr, der grundlegenden Veränderung der Lebenseinstellung, der Hinwendung zu Gott und zum Gehorsam ihm gegenüber (Lk 3, 1ff. par.). Gott eröffnete durch die Predigt des Täufers den Menschen die Umkehr zu ihm und gab ihnen so die Möglichkeit, Vergabung ihrer Schuld zu erfahren. Daß sie sich von Johannes taufen ließen, war Ausdruck und Zeichen ihrer Umkehr. Weil Gott schon durch die Verkündigung des Täufers Heil, nämlich Vergabung der Sünde, wirkte, war die Verkündigung des Täufers gute Nachricht (Lk 3, 18) davon, daß Gott zur Umkehr einlädt und daß er denen, die umkehren, ihre Schuld vergibt.

Auch Jesus rief zur Umkehr auf und begründete diese Umkehr damit, daß die Königsherrschaft Gottes nahegekommen sei (Mt 4, 17; vgl. 3, 2). In Mk 1, 15 ist die Umkehrforderung ergänzt: „Kehrt um und glaubt an das Evangelium!“ Die Begründung ist die gleiche. Daß Jesus gekommen ist, die Sünder zur Umkehr zu rufen, sagt Lk 5, 32. Aber auch Lk 15, 7.10 zeigen, daß es Jesus um die Umkehr der Sünder geht. Nirgends ist jedoch die Umkehr eine Vorbedingung dafür, daß Jesus sich Menschen zuwendet. Immer ist das Handeln Gottes durch Jesus das erste, das den Menschen erst die Umkehr ermöglicht. Er ist in seiner Liebe schon auf dem Weg zu ihnen, bevor sie umkehren. Es

zeigt sich aber, daß Vergebung von Sünde bei ihm nicht nur darin besteht, Sünden nicht mehr anzurechnen oder gar über sie hinwegzusehen. Vielmehr bedeutet die Vergebung für den Menschen einen neuen Anfang in seinem Leben, eine Veränderung seiner Existenz, so daß die Vergebung notwendig von der Umkehr begleitet ist. Grundlage der Vergebung ist nach Ostern das Leiden und Auferwecktwerden Jesu, so daß nun allen Völkern in seinem Namen *μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* (Umkehr zur Vergebung der Sünden) verkündigt werden kann (vgl. Apg 2, 38).

1.7 Auswirkung der erfahrenen Vergebung

Im vorigen Abschnitt habe ich bereits darauf hingewiesen, daß in den Synoptikern die Vergebung der Sünde eines Menschen begleitet ist von seiner Umkehr, von einer Veränderung seines Lebens. An einigen Stellen in den Synoptikern werden noch weitere konkrete Folgen genannt, die sich aus der erfahrenen Vergebung für einen Menschen ergeben.

Im Vaterunser muß die Bitte um die Vergebung der eigenen Schuld davon begleitet sein, daß der Bittende selber denen vergibt, die an ihm schuldig geworden sind (Mt 6, 12; Lk 11, 4). Dieses wird in Mt 6, 14f. noch verschärft, wenn Jesus die Vergebung Gottes davon abhängig macht, daß auch wir den Menschen ihre Verfehlungen gegen uns vergeben. Wie das Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht (Mt 18, 21–35) deutlich macht, geht es dabei nicht um eine vom Menschen zu erfüllende Vorbedingung in dem Sinn, daß die Vergebung des Menschen zuerst zu leisten ist. Vielmehr hat Jesus das Vaterunser seinen Jüngern gegeben, die bereits die liebende Zuwendung Gottes erfahren haben und denen ihre Schuld bereits vergeben worden ist. Für sie ist das eigene Vergeben dann die notwendige Folge dafür, daß sie auch weiterhin um Vergebung ihrer Sünde in der Gewißheit der Erhöhung durch Gott beten können (vgl. auch Mk 11, 25). Wenn Gott ihnen aber nicht mehr vergibt, bleibt ihre Sünde, so daß sie im Gericht verurteilt werden. Damit ist aber das Heil für den Christen gefährdet, wie ebenfalls das Gleichnis zeigt (Mt 18, 34f.).

Deutlich wird damit, daß Sünde Gemeinschaft zerstört. Sie trennt die, die doch von

Gott her zusammengehören. Darum ist es so wichtig, daß wir als Schwestern und Brüder einander vergeben. Durch die Vergebung wird das Trennende beseitigt, und so wird die Möglichkeit eröffnet, daß neues Vertrauen untereinander wachsen kann, daß ein Prozeß des Neuwerdens von Gemeinschaft beginnen kann.

In der Begegnung Jesu mit der großen Sünderin läßt ihre überschwengliche Liebe den Rückschluß zu, daß ihr viele Sünden vergeben worden sind (Lk 7, 47.41–43). Aus der Vergebung und der darin erfahrenen Liebe Gottes erwächst die Liebe dieser Frau. Solche Liebe ist eine Folge dessen, daß Gott sich über einen Menschen erbarmt und ihm seine Schuld vergibt. Ähnliches ist auch an Zachäus abzulesen, der aus Freude über die Annahme durch Jesus seinen Besitz verschenkt bzw. durch Betrug Erworbenes aus freien Stücken zurückgibt.

2. Zum Verständnis von Sünde in den johanneischen Schriften

Von der Offenbarung des Johannes (nur drei Vorkommen des Begriffs *ἁμαρτία*) sowie vom 2. und 3. Johannesbrief sehe ich hier ab und beschränke mich auf das Johannesevangelium und den 1. Johannesbrief. Thematisch ist das Verständnis von Sünde in beiden neutestamentlichen Schriften insofern unterschiedlich, als es im Johannesevangelium vor allem um die Sünde in der Auseinandersetzung mit nichtglaubenden Juden geht, während im 1. Johannesbrief die Frage „Christ und Sünde“ im Vordergrund steht.

2.1 Sprachlicher Befund

Das Wortfeld „Sünde“ kommt im Johannesevangelium im Verhältnis zu seinem Umfang relativ wenig vor, während es im 1. Johannesbrief eine hohe Bedeutung genießt.¹⁸ Im Evangelium findet sich *ἁμαρτία* (Sünde, Verfehlung) ganz überwiegend im Singular;¹⁹ er überwiegt aber auch im 1. Johannesbrief.²⁰ Das Verb *ἁμαρτάνω* (sündigen) kommt im Evangelium nur dreimal vor, während es sich im 1. Johannesbrief zehnmal findet.²¹ Aus dem Wortfeld kommen das Substantiv

ἄμαρτωλός (Sünder) im Evangelium viermal vor, während sich das Substantiv ἀνομία (Gesetzlosigkeit) zweimal im 1. Johannesbrief findet.

2.2 Johannesevangelium

2.2.1 Sünde als Macht

In Joh 8, 34 sagte Jesus zu den Juden, die an ihn glaubten, daß sie als seine Jünger frei seien. Sie wandten dagegen ein, daß sie als Abrahams Nachkommen niemals jemandes Sklave gewesen seien; mögen sie auch in politischer Unfreiheit gelebt haben, so haben sie doch stets Gott als ihrem Herrn gedient und waren so niemals von anderen abhängig. Darauf antwortete Jesus: „Wer Sünde tut, der ist ein Sklave der Sünde.“

Hier ist die Sünde als eine Macht begriffen, die über den Menschen herrscht. Wer sündigt, begibt sich in ihren Machtbereich. Und wer im Machtbereich der Sünde lebt, wird sterben (Joh 8, 21.24). Damit ist nicht nur das physische Sterben gemeint, sondern das Verderben, das darin besteht, daß ein Mensch das ewige Leben verfehlt und deshalb unter dem Zorn Gottes bleibt, seinem Gericht und damit ewiger Verdammnis verfällt (vgl. Joh 3, 36). Die Herrschaft der Sünde ist so als eine tödliche Herrschaft verstanden.

2.2.2 Die eigentliche Schuld: der Unglaube gegenüber Jesus

Die tödliche Herrschaft der Sünde über einen Menschen kann nur dadurch gebrochen werden, daß er an Jesus glaubt (Joh 8, 24) und dieser ihn aus der Sklaverei gegenüber der Sünde durch die Erkenntnis der Wahrheit befreit (Joh 8, 30–36).

Damit ist ein Zweifaches angesprochen: Zum einen ist die eigentliche Schuld des Menschen, derer er durch den Heiligen Geist überführt wird, daß er nicht an Jesus glaubt (Joh 16, 9). Für diese Schuld gibt es, seit Jesus gekommen ist, den Menschen gepredigt hat und machtvolle Zeichen unter ihnen gewirkt hat, keine Entschuldigung mehr (Joh 15, 22–24; 9, 39–41). Sie tragen selbst die Verantwortung dafür, ob sie Jesus als den Sohn Gottes ablehnen und sich damit gegen Gott und sein Handeln auflehnen. Insofern ist der Unglaube die eigentliche Schuld, um derer willen der Mensch im Gericht Gottes das Todesurteil empfängt.

Zum anderen ist aber auch deutlich, daß Jesus die Vollmacht hat, denen, die an ihn glauben, ihre Schuld zu vergeben. So sagt es schon das Zeugnis Johannes des Täufers über Jesus: „Siehe, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt beseitigt“ (Joh 1, 29). Hier ist an den stellvertretenden Sühnetod Jesu Christi zu denken;²² dies gilt unabhängig von der zugrundeliegenden alttestamentlichen Tradition. In Frage kommen dabei Jesaja 53, 7 oder die Vorstellung vom Passalam. Dem Blut des Passalam wurde nach einigen frühen jüdischen Belegen sühnende Wirkung zugeschrieben.²³ Jesus beseitigt die Sünde der ganzen Menschheit durch seinen Tod am Kreuz.²⁴ Deshalb kann er aus der Macht der Sünde befreien.

2.2.3 Vollmacht der Jünger zum Vergeben von Sünde

Nach Ostern bekommen die Jünger Anteil an der Sendung Jesu (Joh 20, 21). Wie Jesus dazu gesandt war, die Sünden wegzunehmen, so gibt Jesus seinen Jüngern auf Grund des Empfangs des Heiligen Geistes die Vollmacht zur Sündenvergebung: „Empfangt heiligen Geist; wenn ihr jemandem die Sünden vergebt, sind sie ihnen vergeben; wenn ihr (sie jemandem) festhaltet, sind sie ihm festgehalten.“ Voraussetzung dafür ist der stellvertretende Sühnetod Jesu Christi als das grundlegende Heilsereignis. Darum können die Jünger bzw. kann die Gemeinde im Auftrag Gottes Menschen die Vergebung von Sünde zusprechen.²⁵

2.2.4 Zusammenhang von Sünde und Krankheit

Ein Zusammenhang von Sünde und Krankheit ist im Johannesevangelium an zwei Stellen angesprochen. Entgegen einer im frühen Judentum verbreiteten Anschauung, daß Krankheit und Tod eine Folge von Sünde seien,²⁶ lehnt Jesus einen solchen Rückschluß in Joh 9, 2f. ab. Weder der Blindgeborene noch seine Eltern haben eine Sünde begangen, die als Ursache seiner Krankheit angesehen werden darf.

Anders stellt sich die Frage in Joh 5, 14 dar. Im Zusammenhang der Geschichte von der Heilung des Kranken am Teich Betesda ist zunächst von der Schuld des Kranken und ihrer Vergebung nirgends die Rede. Als Jesus ihm dann erneut begegnet, sagt er zu ihm: „Siehe, du bist gesund geworden; sündige

künftig nicht mehr, damit dir nicht etwas Schlimmeres widerfährt!“ Nach einer 38jährigen Krankheit kann als Schlimmeres nur noch der leibliche Tod als Sündenstrafe oder das Todesurteil im Gericht Gottes zur ewigen Verdammnis gemeint sein. Wahrscheinlicher erscheint mir letzteres.²⁷ Dann ist zunächst gesagt, daß die Folge des Sündigens des Menschen seine Verurteilung im Gericht Gottes ist. Die Frage ist jedoch, ob mit diesem Wort Jesu nicht impliziert ist, daß seine Krankheit schon Folge seiner früheren Schuld war und daß Jesus ihm mit der Heilung zugleich seine bisherige Schuld vergeben hat. Dies steht zwar in Spannung zu Joh 9, 2f., man wird diese Implikationen aber nicht ausschließen können. Da dies jedoch nicht eindeutig gesagt wird, wäre es gewagt, nur auf das Wörtchen μηκέτι (nicht mehr) gestützt, zu behaupten, Jesus bzw. das Johannesevangelium sehe Krankheit als eine Folge von Sünde an.

2.3 1. Johannesbrief

2.3.1 Jesu Tod zur Sühne für die Sünden

Im 1. Johannesbrief wird Jesu Tod als stellvertretender Sühnetod verstanden. Dies geht aus mehreren Stellen hervor. Die Aussagen in 1. Joh 1, 7: „Das Blut Jesu, seines Sohnes, reinigt uns von aller Sünde (ἀμαρτία) bzw. 1. Joh 1, 9: „... er reinigt uns von aller Ungechtigkeit (ἀδικία)“ erinnern sprachlich an Lev 16, 30. Der damit angesprochene Kontext vom großen Versöhnungstag sowie der Begriff Blut verweisen auf die Sühne (vgl. Lev 17, 11), die durch den Tod Jesu geschehen ist und die Grundlage für die Vergebung der Sünden darstellt.

Daß Jesus, und das heißt sein Sterben, die Sühne nicht nur für unsere Sünden, sondern für die Sünden der ganzen Welt bedeutet, wird in 1. Joh 2, 2 hervorgehoben. Der Begriff ἱλασμός (Sühne) findet sich auch noch in 4, 10: „... er hat seinen Sohn gesandt als Sühne für unsere Sünden.“ Die Wortgruppe ἰλάσκεσθαι (sühnen) dient in der Septuaginta überwiegend zur Wiedergabe von hebr. kpr piel (sühnen) und verweist so auf die Sühnebedeutung des Todes Jesu.

Schließlich verweist auch 1. Joh 3, 5, wo wie in Joh 1, 29²⁸ vom Beseitigen (αἴρω) der Sünde die Rede ist, auf die grundlegende Heilsbedeutung des Todes Jesu: Sie „hat zur

Voraussetzung das Denken in Kategorien des sühnenden Opferkultes“.²⁹ Dazu ist Jesus erschienen; darin besteht seine Sendung.

2.3.2 Sündenbekenntnis und Vergebung

Weil Jesus Christus als Sühne für die Sünden aller Menschen gestorben ist, können Christen ihre Sünden offen eingestehen, denn Gott will sie ihnen vergeben, weil er treu und gerecht (δικαιοῦς) ist. Der Abschnitt 1. Joh 1, 8–2, 2 wendet sich damit gegen die Behauptung, daß die Christen sündlos seien.

Die Grundlage für die Vergebung, die Gott den Christen gewährt, liegt zum einen in der Vergebungsbereitschaft Gottes. Diese wurzelt in seiner Treue; δικαιοῦς ist dabei als „gemeinschaftstreu“ zu verstehen. Gott bleibt den Glaubenden trotz ihrer Sünde treu, weil er sie zu seinen Kindern gemacht hat.

Zum zweiten hebt der 1. Johannesbrief hervor, daß Jesus Christus selbst dann, wenn wir gesündigt haben, beim Vater im Himmel als παράκλητος (Fürsprecher oder Beistand) für uns eintritt (1. Joh 2, 1). Dies tut er, weil er als Sühne für unsere Sünden gestorben ist.

Zum dritten weist der 1. Johannesbrief darauf hin, daß Christen für ihre Mitsünder, die gesündigt haben, bitten können, sofern sie keine „Sünde zum Tod“³⁰ begangen haben (1. Joh 5, 16). Gott wird auf Grund solcher Fürbitte ihnen das Leben geben, das heißt ihnen ihre Schuld vergeben und ihnen so Anteil am ewigen Leben geben. Durch den Kontext V 13–15 geschieht solche Fürbitte unter dem Vorzeichen, daß sie zu den Bitten gehören, die dem Willen Gottes entsprechen und die er erhören will. Im Hintergrund kann bei dieser Möglichkeit die Vollmacht zur Sündenvergebung stehen, die der auferstandene Christus seinen Jüngern verliehen hat (Joh 20, 23).³¹

2.3.3 Zur Klassifizierung von Sünde im 1. Johannesbrief

Ganz überwiegend benutzt der 1. Johannesbrief das Substantiv ἀμαρτία (Sünde, Verfehlung) und das Verb ἀμαρτάνω (sündigen) zur Kennzeichnung der Sünde. Nur in 3, 4 verwendet er zweimal ἀνομία (Ungesetzlichkeit), und in 1. Joh 1, 9 sowie 5, 17 findet sich in Parallele zu ἀμαρτία der Be-

griff ἄδικία (Ungerechtigkeit, Unrecht). Außerdem ist kurz auf die Vorstellung der Wendung „Sünde zum Tod“ einzugehen.

Im Zusammenhang von 1. Joh 3, 4–6 erscheint ἄνομια als eine Steigerung von ἁμαρτία. Um dem, was ἄνομια in diesem Kontext bedeutet, näherzukommen, möchte ich darauf hinweisen, daß in 1. Joh 2, 18 der weitere Zusammenhang dadurch eingeleitet wird, daß der Verfasser hervorhebt: „Jetzt ist die letzte Stunde.“ Die gegenwärtige Zeit wird damit als endzeitliche Situation gekennzeichnet, in der mit dem Auftreten des Antichristen zu rechnen ist und in der bereits viele Antichristen aufgetreten sind.

In endzeitlichem Zusammenhang taucht der Begriff ἄνομια sowohl im 2. Thessalonicherbrief als auch im Matthäusevangelium auf. Im 2. Thessalonicherbrief wird der Antichrist als Mensch der ἄνομια (2. Thess 2, 3) und als ὁ ἄνομος (2. Thess 2, 8) bezeichnet. Das Geheimnis der ἄνομια ist aber auch schon vor dem Auftreten des Antichrists wirksam (2. Thess 2, 7). – Im Matthäusevangelium ist von ἄνομια stets im Zusammenhang von Endgericht bzw. Endzeit die Rede als Zusammenfassung eines Verhaltens, das sich gegen Gott auflehnt.³² Diese ἄνομια wird sich in der Endzeit bedrohlich steigern (Mt 24, 12).

Zieht man diese Aussagen im Matthäusevangelium und im 2. Thessalonicherbrief als Verstehenshilfen heran, so kann man ἄνομια in 1. Joh 3, 4–6 als die endzeitliche Manifestation des Bösen verstehen, als die grundlegende Auflehnung gegen Gott. Dann wendet sich die Aussage gegen jede Verharmlosung von Sünde unter Christen. Mit der einzelnen Sünde steht die Grundfrage auf dem Spiel, ob der Christ im Gehorsam gegenüber Gott leben will oder ob er sich mit seiner Sünde gegen ihn erhebt.

In 1. Joh 1, 9 steht die Aussage „er reinigt uns von aller ἄδικία“ in Parallele zu 1, 7 „er reinigt uns von aller ἁμαρτία“; ein Unterschied zwischen beiden Begriffen ist hier nicht festzustellen. In 1. Joh 5, 17 wird gesagt, daß jede Ungerechtigkeit Sünde ist; hier wird ἄδικία durch die Prädikation ἁμαρτία qualifiziert. Ohne daß ausdrücklich formuliert wird, was als Ungerechtigkeit verstanden wird, liegt es doch nahe, an Verletzungen der Gerechtigkeit (Gemeinschaftstreue im Verhältnis von Christen untereinander) zu

denken. Diese werden dann als ἁμαρτία, als Auflehnung gegen Gott, qualifiziert. Schwierigkeiten bereitet die Fortsetzung V 17b: καὶ ἔστιν ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον.³³ Textkritisch ist das οὐ (= nicht) beizubehalten. Will man diesen Versteil nicht nur als Umkehrung des Satzes in V 16: ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον (es gibt Sünde zum Tod) verstehen, muß er auf V 17a bezogen werden. Ein adversatives Verständnis von καὶ (und) scheidet meines Erachtens aus,³⁴ weil dann ἄδικία als Sünde zum Tod verstanden werden müßte. So liegt ein exegetisches Verständnis von V 17b näher: „Es gibt nämlich Sünde nicht zum Tod“; dann wäre ἄδικία zwar als Sünde, aber eben als Sünde qualifiziert, die nicht zum Tod führt, sondern vergeben werden kann.

Damit sind wir bereits bei der dritten Qualifizierung von Sünde. Es gibt nach dem 1. Johannesbrief Sünde, die zum Tod führt, und zwar zum ewigen Tod als Gericht Gottes. Trotz der Zusage, der Vergebung, die im Brief betont herausgehoben wird, gibt es Sünden, für die es keine Vergebung gibt, für die deshalb auch keine Fürbitte geleistet werden soll (1. Joh 5, 16f.).

Jesus bezeichnet die Lästerung des Heiligen Geistes als Sünde, die nicht vergeben wird (vgl. Mt 12, 31f.; Mk 3, 28f.; Lk 12, 10). Davon ist im 1. Johannesbrief keine Rede. Als weitere Parallele kommt Hebr 6, 4–6 (vgl. 10, 26–31) in Betracht; dort geht es darum, daß jemand, der an Jesus Christus geglaubt hat, das Heil erfahren und den Heiligen Geist empfangen hat, dann aber vorsätzlich und bewußt vom Glauben abgefallen ist, keine weitere Möglichkeit mehr zur Umkehr hat.³⁵

Fragt man nach Anhaltspunkten, die sich aus dem 1. Johannesbrief selbst für das Verständnis von „Sünde zum Tod“ ergeben, sehe ich Hinweise in 1. Joh 3, 14f. und 5, 11f. In 3, 14 heißt es: „Wir wissen, daß wir aus dem Tod zum Leben hinübergegangen sind, weil wir die Brüder lieben; wer nicht liebt, bleibt im Tod.“ Das Hassen des Bruders, die Verweigerung der Liebe ihm gegenüber verträgt sich grundsätzlich nicht mit dem Glauben an Jesus Christus. Nicht einzelne Akte von Lieblosigkeit sind damit angesprochen; vielmehr zeigt die grundsätzliche Ablehnung des Bruders an, daß ein Mensch nicht aus Gott gezeugt ist, also kein Kind Gottes ist und

deshalb im Tod bleibt.

In 1. Joh 5, 6–12 geht es um das grundlegende Bekenntnis zu Jesus als dem Sohn Gottes; wahrscheinlich wurde von den Gegnern die Menschwerdung Jesu, die Heilsbedeutung seines Sühnetodes und seine Gottessohnschaft angezweifelt (vgl. 1. Joh 2, 22f.). Demgegenüber betont der 1. Johannesbrief in 5, 12: „Wer den Sohn hat, hat das Leben; wer den Sohn Gottes nicht hat, hat das Leben nicht.“

Berücksichtigt man sowohl die Hinweise aus dem 1. Johannesbrief als auch die angeführten Parallelen aus dem übrigen Neuen Testament, so ist meines Erachtens unter der „Sünde zum Tod“ am ehesten zu verstehen, daß Christen sich bewußt von Gott und seinem Weg des Heils lossagen, damit also den Glauben an Gott aufgeben. Dieses zeigt sich daran, daß sie die Gottessohnschaft und Menschwerdung Jesu leugnen, die Heilsbedeutung des Sühnetodes Jesu für sich und ihre Sünde als unwesentlich erklären und grundsätzlich die Bruderliebe verlassen.³⁶

2.3.4 Zur Frage nach der Sündlosigkeit des Christen

2.3.4.1 Die neue Existenz als Kind Gottes

Im 1. Johannesbrief wird der Christ umschrieben durch die Wendung, daß er ein aus Gott Gezeugter ist (1. Joh 3, 9; 4, 7; 5, 1.4.18; vgl. 4, 1–6; 5, 19). Die Christen sind von Gott als ihrem Vater zu Gottes Kindern gemacht worden (1. Joh 3, 1f.). Durch die schöpferische Macht des Heiligen Geistes sind sie als Kinder Gottes (wieder)geboren worden.

Diese Zeugung aus Gott verändert das Leben des Menschen grundlegend. So verträgt es sich nicht miteinander, daß Christen, die Gemeinschaft mit Gott, der Licht ist, haben, weiterhin in der Finsternis der Sünde leben (1. Joh 1, 5–8). Voraussetzung für die Gemeinschaft mit Gott ist die Beseitigung der Sünde durch Jesus Christus. So kann es zu einer Entsprechung zu Christus im Leben des Christen kommen. Der Gerechtigkeit Christi soll die Gerechtigkeit der Christen entsprechen (1. Joh 3, 7). Dies soll sich vor allem in der Bruderliebe ausweisen (1. Joh 3, 16; 4, 7f.11–16.19–21).

Die Christen haben den Heiligen Geist empfangen (1. Joh 3, 24; 4, 13).³⁷ Dadurch haben die Christen die Wahrheit erkannt

und bekennen sich so zu Jesus Christus, indem sie an ihn als den Sohn Gottes glauben.

2.3.4.2 Unfähigkeit zum Sündigen

Die oben beschriebene Lebensveränderung hat für den Christen zur Folge, daß er nicht mehr sündigen soll (1. Joh 2, 1). Über diese Zielbestimmung gehen die Abschnitte 1. Joh 3, 6–9 und 5, 18 jedoch hinaus, wenn hier davon gesprochen wird, daß die Kinder Gottes nicht sündigen bzw. nicht sündigen können.

In 1. Joh 3, 6 wird die Aussage, daß die Christen nicht sündigen, an die Voraussetzung gebunden, daß sie in Christus bleiben. Die Umkehrung lautet, daß der, der sündigt, Christus nicht erkannt hat. Das Bleiben in Christus ist somit die notwendige Folge, die sich für den Christen aus der Erkenntnis der Wahrheit, aus dem Glauben an Jesus, ergibt. Die genannte Voraussetzung kann deshalb nicht als eine Einschränkung der Aussage, daß der Christ nicht sündigt, verstanden werden.

Noch grundsätzlicher heißt es in 1. Joh 3, 9, daß der Christ nicht sündigen kann, weil er aus Gott gezeugt ist und der Heilige Geist (σπέρμα) in ihm bleibt und ihn zu einem Leben gemäß der Gemeinschaft mit Gott, gemäß der Gerechtigkeit, befähigt. Das Sündigen wird geradezu zum Unterscheidungskriterium zwischen Kindern Gottes und Kindern des Teufels (1. Joh 3, 8–10). Zu Kindern des Teufels werden Menschen allerdings nicht durch Zeugung, sondern durch eigenes Tun. „In einer Verkehrung der normalen Verhältnisse adoptieren sie, die künftigen Kinder, durch ihr Handeln, mit dem sie sich in den universalen Schuldzusammenhang eingliedern, ihren Vater.“³⁸

Deutlich wird hier, daß der Glaubende absolut geschieden ist vom Bereich der Sünde, von der Herrschaft des Teufels. Voraussetzung dafür sind die Zeugung aus Gott, das Bleiben in Christus und die neuschaffende und lebenverändernde Kraft des Heiligen Geistes. Aus 1. Joh 5, 18 ist zu ergänzen, daß Gott bzw. Christus³⁹ den Glaubenden vor der Sünde bewahrt, so daß der Teufel keine Macht über ihn gewinnen kann.

1. Joh 5, 18 wiederholt noch einmal, daß der aus Gott Gezeugte nicht sündigt. Ob hier ἀμαρτάνω auf das Begehen der „Sünde zum

Tod“ eingeschränkt werden kann, was der Kontext immerhin nahelegt, bleibt unsicher.

2.3.4.3 Spannung zwischen der Sündlosigkeit und der Sünde beim Christen

Die Aussage im 1. Johannesbrief, daß der Christ nicht sündigt, ja nicht sündigen kann, steht in einer dreifachen Spannung: zu anderen Aussagen im Brief, zu anderen neutestamentlichen Schriften und zur gegenwärtigen Erfahrung der Christen. Auf die beiden zuletzt genannten Spannungen kann ich hier nicht eingehen, während ich die Spannung innerhalb des 1. Johannesbriefes noch einmal herausstellen möchte, ohne dafür eine wirklich befriedigende Lösung vorschlagen zu können.⁴⁰ Ich stimme Schnackenburg zu, wenn er davor warnt, diese Spannung wegzudiskutieren durch Abschwächung der Aussagen des 1. Johannesbriefes. „Abzulehnen ist aber die Auffassung, die diese Spannung als eine unversöhnliche einfach hinnimmt.“⁴¹

Auf der einen Seite stellt der 1. Johannesbrief in Rechnung, daß Christen sündigen (1. Joh 1, 8–2, 2; 5, 16f.). Die gegenteilige Behauptung, ohne Sünde zu sein und damit der Vergebung Gottes nicht zu bedürfen, wird in scharfer Weise als Irrtum charakterisiert. Dieses gilt nicht nur für Nichtchristen, sondern auch für Christen; auch sie bedürfen der Vergebung Gottes.

Auf der anderen Seite spricht der 1. Johannesbrief davon, daß die Christen nicht sündigen, daß sie unfähig sind zum Sündigen, weil sich dieses mit ihrer neuen Existenz als Kinder Gottes nicht verträgt. Sünde ist hier grundlegend als Auflehnung gegen Gott verstanden. Diese verträgt sich prinzipiell nicht mit dem Glauben an Jesus Christus und der dadurch gegebenen Gotteskindschaft des Christen. So ist es für ihn eine „unmögliche Möglichkeit“, sich bewußt gegen Gott zu stellen, sein Gebot vorsätzlich zu übertreten.

Trotzdem erleben wir es immer wieder, daß wir aus Schwäche und Angst, aus mangelndem Vertrauen und fehlender Liebe, aus Irrtum und in guter Absicht sündigen. Dies betrifft sowohl die Gemeinschaft mit Gott als auch mit Menschen. So gehen die Aussagen des 1. Johannesbriefes über den Satz hinaus, daß der Christ vom Zwang zum Sündigen befreit ist, der Sünde nicht mehr dienen muß, ihrem Herrschaftsbereich entnommen ist. Daß der Christ nicht sündigt, soll in der

Auseinandersetzung mit den Irrlehrern gerade das Leben der Christen erweisen und so ihre Abstammung von Gott, ihre Gotteskindschaft hervortreten lassen.

3. Zum Verständnis von Sünde bei Paulus

Ich gehe bei meiner Untersuchung vom gesamten Corpus Paulinum aus. Da sich jedoch das Wortfeld „Sünde“ bei Paulus vor allem im Römerbrief findet, und zwar dort in den Kapiteln 5–7, konzentriere ich mich in den folgenden Ausführungen aus Zeitgründen auf diese Aussagen und ergänze sie dann aus den weiteren Briefen.

3.1 Sprachlicher Befund

Das Wortfeld „Sünde“ ist bei Paulus relativ häufig.⁴² Am häufigsten gebraucht Paulus das Substantiv ἁμαρτία (Sünde, Verfehlung), und zwar überwiegend im Singular.⁴³ Daneben finden wir 17mal das Verb ἁμαρτάνω (sündigen), davon 7mal im Römerbrief; 16mal das Substantiv παράπτωμα (Fehltritt, Vergehen, Sünde), davon 9mal im Römerbrief; 7mal ἄνομία⁴⁴ (Ungesetzlichkeit), davon 3mal im Römerbrief und 5mal παράβασις (Übertretung), davon 3mal im Römerbrief, um nur die wichtigsten Begriffe zu nennen.

Von Bedeutung ist dabei, daß es bei Paulus meistens weniger um einzelne Sünden geht, als vielmehr um das grundsätzliche Phänomen Sünde. Die Verwendung von ἁμαρτία im Singular ist ein Ausdruck dessen, daß Paulus an zahlreichen Stellen Sünde als eine Macht versteht, die über den Menschen, der nicht an Jesus Christus glaubt und durch seinen Tod aus ihrer Macht befreit ist, herrscht. Wesentlich ist auch die Beziehung, die nach Paulus zwischen der Sünde und dem Gesetz auf der einen, zwischen der Sünde und dem Tod auf der anderen Seite besteht. Darauf wird im folgenden noch näher einzugehen sein.

Es fällt auf, daß Paulus das Verb ἄφιμι im Sinne von vergeben nur in Röm 4, 7 in einem alttestamentlichen Zitat gebraucht; das Substantiv ἄφεσις (Erlaß, Vergebung) kommt lediglich in Eph 1, 7 und Kol 1, 14 als Näherbestimmung der durch Christus geschehenen ἀπολύτρωσις (Erlösung, Los-

kauf) vor. Was in den Synoptikern und auch in der Apostelgeschichte als Sündenvergebung beschrieben wird, wird von Paulus vor allem als Rechtfertigung des Sünders bezeichnet.

3.2 Alle Menschen sind vor Gott Sünder

Obwohl Paulus alle Menschen als Sünder bezeichnet, unterscheidet er zwischen Juden und Heiden. In Röm 1, 18–32 sagt er über die Heiden, daß sie Gottes in der Schöpfung erkennbare Majestät, Allmacht und Göttlichkeit und damit seinen Herrschaftsanspruch nicht anerkannt, sondern sich gegen Gott aufgelehnt haben. Das ist ihre Schuld. Sie haben Gott die ihm als Schöpfer zukommende Ehre und Anbetung verweigert und statt dessen Abbildern von Geschöpfen Verehrung erwiesen. Daher sind die Menschen unentschuldigbar dem Gericht Gottes verfallen. Dieses Gericht wird in der Gegenwart als Tun-Ergehen-Zusammenhang wirksam, indem Gott den Menschen sich selbst und seiner Unmenschlichkeit überläßt, in der er die göttlichen Ordnungen pervertiert.

In Röm 2, 1–16 behauptet Paulus dann, daß die Juden das Gleiche tun und Gott sie ebenso wie die Heiden nach ihrem Tun richtet. Dabei begründet auch der Besitz des Gesetzes für die Juden keinen Vorzug. Sie werden mit oder ohne Gesetz nach ihrer Sünde gerichtet, weil es entscheidend auf das Halten bzw. Tun des Gesetzes, des Willens Gottes, ankommt. Der Vorzug des Juden, das Gesetz Gottes zu haben, wird also durch das eigene Leben in der Übertretung des Gesetzes bedeutungslos. Gerade wegen ihres heilsgeschichtlichen Vorzugs, der im Besitz des Gesetzes und in der Beschneidung zum Ausdruck kommt, wiegt die Schuld der Juden als Übertreter schwer (Röm 2, 17–29).

Indem Paulus in Röm 3, 9–20 die Schriftzitate, die im Alten Testament ursprünglich von Heiden und Toren sprachen, auf die Juden anwendet, denen das im Gesetz Gesagte gilt, erweist er durch das Gesetz bzw. die Schrift die Juden als Sünder (vgl. Gal 3, 22). Damit ist für sie der Weg der Erfüllung des Gesetzes als Weg zum Heil endgültig ausgeschlossen. Juden und Heiden stehen unterschiedslos als Sünder da, denen die ihnen ursprünglich von Gott verliehene Herrlichkeit (Gottesebenbildlichkeit) verlorengegangen ist (Röm 3, 23).

Paulus spricht zwar am Anfang des Römerbriefs von der Sünde der Heiden, aber sein Ziel ist, den Juden als Sünder zu erweisen, weil dieser selbst das Gesetz übertritt. Wer nicht das ganze Gesetz erfüllt, der steht unter dem Fluch bzw. der Verurteilung des Gesetzes (Gal 3, 10ff.). Damit will Paulus den Juden die Hoffnungslosigkeit ihrer Situation vor Augen stellen, um dann umso eindrücklicher die Gerechtigkeit Gottes als seine heilvolle Treue zu sich selbst, zu seinen Verheißungen und zu den Menschen als seinen Geschöpfen hervorzuheben.

Die eigentliche Sünde der Juden besteht darin, daß sie ihre eigene Gerechtigkeit vor Gott geltend machen (Röm 10, 3f.), daß sie – gestützt auf ihre eigene fromme Leistung – gegen Gott Ansprüche erheben, als wäre er ihr Handelspartner und stände auf der gleichen Stufe wie sie. Ihre Sünde ist, daß sie sich sogar gegen seine offenbarte Gerechtigkeit und Liebe selbst behaupten wollen, sich gegen den Weg stemmen, den Gott selbst zu ihrem Heil gewählt hat, nämlich Jesus Christus.

3.3 Der Tod Jesu zur Sühne für die Sünden

Die paulinische Deutung des Todes Jesu als Sühnetod fasse ich wie folgt zusammen:⁴⁵ „Die Voraussetzung ist, daß alle Menschen auf Grund ihrer Sünde ihr Leben verwirkt haben und daher dem eschatologischen Zorngericht Gottes verfallen sind ... Diesen Gerichtstod stirbt Christus an Stelle der Menschen. Er sühnt durch sein Blut – durch die stellvertretende Hingabe seines Lebens – die Sünden, indem er sich mit den Sündern identifiziert, und er stiftet eine neue Gemeinschaft mit Gott, indem er das von seiten des Menschen irreparabel gestörte Gottesverhältnis neu begründet (vgl. 1. Kor 11, 25). ‚Durch das an dem Gekreuzigten vollstreckte Todesgericht hindurch sind die Feinde Gottes – von ihrer Sünde befreit – zu Gott gekommen.‘ Diese von Gott durch Christus geschaffene Sühne ist Ausdruck der Liebe Gottes zu den Menschen.

Während im AT der Sünder, bevor der Priester Sühne für ihn erwirkt und Gott sie gewährt, sich mit dem Opfertier durch die Handaufstimmung identifiziert, identifiziert sich Christus als ‚Repräsentant der gesamten Menschheit‘ (vgl. Röm 5, 12ff.) in Übereinstimmung mit dem Heilswillen Got-

tes – der damit wie bei der atl. Sühne das Subjekt der Sühne bleibt – mit den Gottlosen und stirbt ihren Gerichtstod. Die subjektive Identifikation des Menschen mit dem für ihn in den Tod gegebenen Sohn Gottes vollzieht der Mensch, indem er die Verurteilung der Sünde und die geschehene Sühne im Glauben annimmt und sich so Gott hingibt (vgl. 2. Kor 5, 14f.).⁴⁶

O. Hofius weist darauf hin, daß es neben der Kontinuität zwischen der alttestamentlichen Sühneanschauung und dem paulinischen Sühneverständnis auch eine Diskontinuität gibt: „Im Sühnegeschehen des Kreuzestodes Jesu ist *Gott allein* der Handelnde. *Er selbst gibt seinen eigenen Sohn* in den Tod dahin und identifiziert den sündigen Menschen mit dem gekreuzigten und auferstandenen Christus.“⁴⁷ Darüber hinaus ist die Sühne in Jesus Christus einmal und ein für allemal geschehen; „das eine, ewige gültige Sühne- und Versöhnungsgeschehen“ bedarf „keiner Wiederholung, keiner Ergänzung und keiner Aktualisierung“.⁴⁸

3.4 Ursprung und Herrschaftsbeginn der Sünde

In Röm 5, 12–21 zeigt Paulus, daß die Sünde als personifizierte Macht durch die Übertretung Adams in die Welt gelangte und eine universale Herrschaft ausübte, weil alle Menschen gesündigt haben (Röm 5, 12). Die Sünde ist seit Adam als Macht in der Welt, doch ist sie nicht einfach ein Verhängnis, sondern auf Grund des auch überindividuell wirksamen Tat-Folge-Zusammenhangs streckt die Sünde ständig und universal ihre Fangarme nach den Menschen aus. Die Folge ist, daß alle sündigen; aber dafür sind sie verantwortlich, weil es ihre Tat ist.

Wie in jüdisch-apokalyptischer Tradition (vgl. syrBar 54, 14–19) sieht Paulus die Herrschaft der Sünde und des Todes über den Menschen als ein durch Adam über die Menschen gekommenes Verhängnis und zugleich als Folge des Sündigens des einzelnen Menschen, für das er selbst verantwortlich ist. Eine Erbsünden- oder Erbtodlehre wie bei Augustin läßt sich also von Röm 5, 12 nicht begründen. Unter Tod versteht Paulus in diesem Zusammenhang (ebenso Röm 6, 23) nicht nur den physischen Tod. Weil es um die endgerichtliche Verurteilung geht und weil der Gegensatz das Ewige ist, ist unter Tod vor

allem die Verurteilung zum ewigen Tod im Endgericht zu sehen (vgl. dazu auch Eph 2, 1.5; Kol 2,13).

3.5 Überwindung der Herrschaft der Sünde

Von der Überwindung der Herrschaft der Sünde ist bei Paulus zunächst im Zusammenhang von der Taufe die Rede. Als Begräbnis mit Christus bekräftigt und besiegelt sie, daß der Getaufte mit Christus gestorben ist und deshalb – entsprechend der Auferweckung Jesu Christi – in einer neuen Lebenswirklichkeit steht. Das Mitsterben mit Christus, die Teilhabe an seinem Tod, begründet die Teilhabe an seiner Auferweckung in der Zukunft. Dabei ist vorausgesetzt, daß der Tod Christi ein stellvertretender Gerichts- und Sühnetod für alle Menschen und ihre Sünden war. Damit ist der Anspruch der Sünde und des Todes gegenüber dem Sünder erfüllt und erledigt. Ihre Herrschaft gilt denen gegenüber nicht mehr, die mit Christus gestorben sind, weil es keinen Anspruch an den Menschen über den Tod hinaus gibt.

Wenn die Taufe als Begräbnis mit Christus verstanden wird, setzt dies voraus, daß zuvor das Sterben mit Christus – nämlich durch den Glauben – geschehen ist. Indem der Glaubende mit Christus für die Sünde stirbt, hat diese keinen Anspruch an ihn und keine Macht mehr über ihn. Es hat ein Herrschaftswechsel stattgefunden, indem der Mensch durch den Glauben aus der Macht der Sünde befreit wurde, um fortan unter der Herrschaft Christi für Gott zu leben.

Aus dem Indikativ der Heilszusage, aus dem Herrschaftswechsel, folgt dann der Imperativ: Laßt die Sünde in eurer irdischen Existenz nicht mehr herrschen, indem ihr euch von der Gier nach Leben ($\epsilon\pi\iota\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha$) bestimmen laßt! Aus der neuen Lebenswirklichkeit folgt ein ihr entsprechendes Leben; aus der Rechtfertigung erwächst ein gerechtes Leben. „Paulus liegt alles daran, daß die Gnade die Wirklichkeit menschlicher Sünde aufhebt und die Rettung der Gottlosen diese wirklich gerecht macht.“⁴⁹

Die Herrschaft der Gnade führt also gerade nicht zum Sündigen, sondern dazu, daß wir der Sünde nicht mehr dienen. Es gibt kein gleichzeitiges Herrschaftsrecht der Gnade und der Sünde. Wir können nicht zugleich für Gott leben und der Sünde dienen. Entweder wir leben als Gerechtfertigte für Gott in

einem gerechten Leben, oder wir dienen der Sünde (vgl. 2. Kor 6, 14). Das Entweder-Oder von Sünde und Gerechtigkeit wird schließlich am Ziel des Lebens deutlich: Die Sünde gibt dem Menschen, der ihr dient, den verdienten Lohn: den Gerichtstod. Gott gibt dem Menschen, der der Gerechtigkeit dient, als Geschenk seiner Gnade ewiges Leben (Röm 6, 15–23).

Die Glaubenden leben nach dem Herrschaftswechsel aus der Macht der Sünde in der neuen Lebenswirklichkeit des Geistes (vgl. Röm 8, 12–17). Daher sind sie weder verpflichtet noch gezwungen, weiterhin der Sünde zu gehorchen, also zu sündigen. Allerdings bleiben sie bis zum Ende ihres Lebens den Versuchungen und Verführungen der Sünde ausgesetzt, die erneut über sie herrschen will. Dennoch können sie – befreit von der Herrschaft der Sünde – in der Kraft des Geistes Christi, der in ihnen wohnt, sündiges Handeln überwinden und Christus ähnlicher werden (vgl. Röm 8, 29), auch wenn sie eine Sündlosigkeit in ihrem Leben nicht erreichen werden.

Wenn Paulus von der Erfahrung der Vergeltung von Schuld spricht, von der Überwindung der Macht der Sünde im Leben eines Menschen, dann spricht er in der Regel von Rechtfertigung. Durch sie geschieht Vergeltung, Nichtanrechnung von Schuld, Freispruch im endzeitlichen Gericht und Veränderung des Menschen. Die Rechtfertigung des Menschen kann auch als Neu- oder Wiedergeburt bezeichnet werden (2. Kor 5, 17; vgl. Tit 3, 5). Durch sie gewinnt der Mensch neues Leben durch das Todesgericht hindurch. Wenn Paulus in Röm 6 die Taufe als Begräbnis deutet, dann wird durch sie bezeugt: Der Täufling hat seinen Tod schon in seinem Leben hinter sich, und zwar den Tod als Urteil Gottes über unsere Sünde. Deshalb kann er nun für Gott leben.

3.6 Der Zusammenhang von Sünde, Gesetz und Tod

Während nach jüdischem Verständnis sich am Gesetz Heil und Unheil für den Menschen entscheidet, sieht Paulus die Funktion des Gesetzes darin, daß es die Sünde mächtig macht, sie zur Übertretung macht, die das endzeitliche Verdammungsurteil nach sich zieht (vgl. Röm 3, 20; 4, 15; 5, 13.20).

Den Zusammenhang von Gesetz, Sünde

und Tod entfaltet Paulus vor allem in Röm 7. Grundlegend für das Verständnis dieses Kapitels ist die Antwort auf die Frage, wen Paulus mit dem Ich in V 7–25 meint. Der Kontext von Römer 6–8 verbietet es meines Erachtens, das Ich in Röm 7, 7–25 als den Christen zu bestimmen, dessen normale christliche Erfahrung in diesem Abschnitt dargestellt würde. Dieses im Anschluß an den späteren Augustin von der reformatorischen Auslegung und besonders von Luther vertretene Verständnis (*simul iustus et peccator* – zugleich Gerechter und Sünder) widerspricht dem Kontext des Römerbriefes. Sinnvoll ist meines Erachtens nur die Annahme, daß Paulus in Röm 7, 7–25 von der Situation des Menschen vor und ohne Christus spricht. Dies ist insofern zu präzisieren, daß erstens nicht die Situation des Menschen überhaupt beschrieben wird, sondern die des frommen Juden, der dem Gesetz Gottes freudig zustimmt und ihm gehorchen will, und daß zweitens dies nicht die subjektive Erfahrung des Menschen in dieser seiner Situation ist, sondern daß Paulus die Situation erst von der Erfahrung der Rechtfertigung durch Jesus Christus her so radikal sieht und beschreibt.

Für das Verständnis von Röm 7 ist ferner wichtig zu sehen, daß Paulus im Anschluß an V 5 in Röm 7, 7–25 *das Einst* des Lebens unter dem Gesetz beschreibt, während er im Anschluß an V 6 dann in Röm 8, 1–11(17) näher auf *das Jetzt* des Lebens im Geist eingeht.

Die Sünde hat nach Röm 7, 7–12 das eigentlich gute Gesetz bzw. Gebot wie einen Brückenkopf genutzt, um in mir die Begierde, die eigenmächtige und eigensüchtige Suche nach Leben, zu wecken.⁵⁰ So machte ich die persönliche Bekanntschaft der Sünde (vgl. Röm 3, 20). Das Gesetz gab also der Sünde Gelegenheit, ihre Macht zu entfalten, indem es meine Begierde weckte, mich zur Sünde verführte und damit unter ihre todbringende Herrschaft stellte, denn im Bereich der Sünde wird das Gesetz zum verurteilenden und tötenden Ankläger. So führte durch die Sünde das Gebot nicht zum Leben, wozu es von Gott gegeben war, sondern zum Tod, obwohl es mich durch das Verbot der Sünde gerade vor ihrer Todesfolge bewahren wollte.

Die Sklaverei unter der Sünde geht soweit,

daß ich gar nicht mehr selbst das Subjekt meines Handelns bin, sondern die in mir wohnende Sünde bestimmt mein Tun völlig, ohne daß ich dadurch der Verantwortung dafür enthoben wäre. Ich kann zwar noch das Gute wollen, aber im Handeln ist nur noch die „Freiheit zum Bösen“ geblieben. Ich bin der Sünde und damit dem Tod hoffnungslos ausgeliefert. Als Gefangener der Sünde handle ich gegen Gottes Gebot zum Leben, handle ich damit gegen meine Geschöpflichkeit, gegen mein eigenes Wesen und verfehle mich selbst. Und die Ordnung der Sünde schließt ein, daß ich dadurch der Herrschaft des Todes unterworfen bin, weil dieser das Verdammungsurteil des Gesetzes über den Sünder ist.

Röm 7, 25b und 8, 1 bilden zwei summarische Lehrsätze, in denen Paulus zusammenfaßt, „was er bereits ausgeführt hat und weiterhin ausführen will, und zwar tut er dies parallel zu Röm 7, 5 und 6“.⁵¹ V 25b faßt also das im Anschluß an Röm 7, 5 in 7, 7–24 Ausgeführte zusammen: Es gilt also nun: Ich diene – auf mich selbst angewiesen – mit der Vernunft dem Gesetz Gottes – indem ich das Gute, was das Gesetz gebietet, tun will –, aber mit dem Fleisch – also in meinem faktischen Tun – diene ich dem Gesetz der Sünde. Der auf sich selbst angewiesene und auf sich selbst vertrauende Mensch von Röm 7, 25b steht dabei im Gegensatz zu dem Menschen in Christus Jesus in Röm 8, 1f.

In Röm 8, 1 faßt Paulus zusammen, was er im Anschluß an Röm 7, 6 ab 8, 2ff. ausführen will: Es gibt jetzt keine todbringende Verurteilung im Gericht für die, die in Christus Jesus leben, weil Jesus Christus durch seinen Sühnetod das den Sündern geltende Todesurteil auf sich genommen hat und sie so aus der Herrschaft der Sünde und des Todes befreit hat.

4. Zum Verständnis von Sünde im Hebräerbrief

Der Hebräerbrief ist die Schrift im NT, in der das Wortfeld „Sünde“ neben dem Römer-, Jakobus- und 1. Johannesbrief weit überproportional vorkommt.⁵² Deshalb erscheint es mir sinnvoll, zum Abschluß dieser Untersuchung noch auf ihn einzugehen.

4.1 Sprachlicher Befund

Das Wortfeld „Sünde“ ist im Hebräerbrief vor allem durch den Begriff ἁμαρτία (Sünde, Verfehlung) repräsentiert.⁵³ Mit dem Singular wird eher von der Macht der Sünde gesprochen, während der Plural vor allem Verwendung findet, wo es um die Sühnung der Sünden als einzelne Verfehlungen geht.

Wie schon die Septuaginta gebraucht auch der Hebräerbrief die Formel περὶ ἁμαρτίας (für Sünde) in der Bedeutung „Sündopfer“, das zur Fortschaffung bzw. Sühne der Sünde dient (Hebr 10, 6,8; 13, 11; vgl. Röm 8, 3).

Andere Begriffe des Wortfeldes „Sünde“ kommen nur bis zu zweimal vor und werden hier nicht gesondert erwähnt.

4.2 Opfer zur Sühne der Sünden

Der Hebräerbrief ist in weiten Teilen geprägt durch die Gegenüberstellung von altem und neuem Bund, wobei der Begriff διαθήκη (Testament) allerdings besser mit „Heilsverfügung“ oder „Heilssetzung“ als mit „Bund“ wiedergegeben wird. In diesem Rahmen wird die Bedeutung Jesu als Erlöser mit der Vorstellung gedeutet, daß er der wahre Hohepriester ist im Gegenüber zum menschlichen Hohenpriester des Alten Testaments. Durch Gegenüberstellung wird auch die Bedeutung des Opfers Jesu im Unterschied zu menschlichen Opfern, die nach dem Gesetz dargebracht werden, erläutert. Dabei ist die Opfervorstellung auf den großen Versöhnungstag (Lev 16) konzentriert (besonders Hebr 9, 11ff.). Auch wenn sonst im Hebräerbrief von priesterlichen Opfern gesprochen wird, werden diese vom Versöhnungstag her verstanden. Der Karfreitag ist im Hebräerbrief der neue, große Versöhnungstag für alle Menschen.

Der Hebräerbrief spricht an verschiedenen Stellen über die Wirkung der Tieropfer in der Zeit der alten Heilsverfügung Gottes. In Hebr 9, 22 formuliert er den Grundsatz: Ohne Blutvergießen gibt es keine Vergebung. Damit Sünden vergeben werden, ist eine stellvertretende Lebenshingabe nötig. Sünde ist als Verfehlung des Lebens verstanden, als Auflehnung gegen Gott, die so schwerwiegend ist, daß sie nur durch den Tod gesühnt werden kann. Die Tieropfer sind also entsprechend alttestamentlichem Verständnis nicht der Versuch, Gott gnädig zu stimmen, sondern sie sind von Gott gegeben, damit die

Opfertiere stellvertretend zur Sühne für die Sünden der Menschen sterben. So ist der Hohepriester eingesetzt zum Dienst für Gott, um Opfer für die Sünden des Volkes, aber auch für seine eigenen, darzubringen (Hebr 5, 1–3; 7, 27; 13, 11; vgl. 10, 11).

Obwohl die Opfer von Gott selbst eingesetzt worden sind, schränkt der Hebräerbrief ihre Wirkung sehr ein. So beziehen sie sich nur auf die aus Unwissenheit begangenen Sünden des Volkes, sühnen also keine vorsätzlichen Sünden (Hebr 9, 7). Sie bewirken keine wirkliche Befreiung des Gewissens von Schuld, sondern reinigen den Menschen nur äußerlich, fleischlich (Hebr 9, 9–13); sie können Sünden nicht völlig wegnehmen (Hebr 10, 11). Ist den Opfern hier noch eine – wenn auch eingeschränkte – sühnende Wirkung zugestanden, so heißt es in Hebr 10, 2–4: Die Tieropfer führen nicht wirklich zur Vergebung, denn das Blut von Tieren kann Sünden nicht hinwegnehmen.⁵⁴ Die Opfer am Versöhnungstag dienen nur dazu, Gott alljährlich an die Sünden des Volkes zu erinnern. Sie erinnern ihn daran, daß die Schuld noch nicht erledigt ist und fordern so Gott zum Handeln heraus. Er hat darauf aber nicht so reagiert, daß er die Sünder richtete, sondern daß er durch Jesus Christus barmherzig die wirkliche Sühne der Schuld bewirkt hat.

Diesen mehr oder weniger wirkungslosen Opfern, die durch das alttestamentliche Gesetz geboten waren, stellt der Hebräerbrief das einmalige Opfer Jesu Christi gegenüber. Im Unterschied zum menschlichen Hohenpriester war er ohne Sünde (Hebr 4, 15; 7, 26f.) und brauchte deshalb nicht wie jener auch für eigene Sünden zu opfern. Er hat nicht Tieropfer dargebracht, sondern ist selbst stellvertretend in den Tod gegangen. Der Hebräerbrief gebraucht hier, um die Bedeutung der Person Jesu und seines Todes herauszustellen, die schwierige Vorstellung, daß Jesus sowohl der Hohepriester ist, der sein Blut zur Sühne der Sünden vor Gott darbringt, als auch das Opfer ist, dessen Blut bzw. Lebenshingabe stellvertretend die Sünden der Menschen sühnt (Hebr 9, 11–15).

Im Unterschied zu den alttestamentlichen Opfern geschah sein Tod zur Sühne *aller* Sünden, nicht nur der unwissentlich begangenen, und zur Sühne für die Sünden *aller* Menschen. Es ist ein einmaliges Opfer, das

wirkliche Sühne von Schuld bewirkt (Hebr 1, 3; 2, 17; 9, 26; 10, 12) und damit alle weiteren Opfer überflüssig macht (Hebr 10, 18). Wer an Jesus glaubt, dem sind seine Sünden ein für allemal vergeben. Gott will seiner Sünden und Übertretungen nicht mehr gedenken (Hebr 8, 12; 10, 17). Die Macht der Sünde ist durch das Opfer Christi ein für allemal überwunden und aufgehoben. Deshalb braucht Jesus sich bei seiner Wiederkunft auch nicht mehr mit Sünde zu befassen (Hebr 9, 28). So überbietet das Opfer, das Jesus als der wahre Hohepriester durch seine eigene Lebenshingabe dargebracht hat, in mehrfacher Hinsicht die alttestamentlichen Opfer, so daß er das Ende des alttestamentlichen Opferkults ist.

4.3 Sünde als eine auch die Christen noch bedrohende Macht

Ging es bei der Sühne der Sünden vor allem um die Schuld der einzelnen Verfehlungen, die durch den Opfertod Christi gesühnt und beseitigt wurden, so spricht der Hebräerbrief doch auch von der Sünde als einer Macht. Dies wird schon dadurch deutlich, daß Sühne nur durch stellvertretende Lebenshingabe (Blut) geschehen kann, weil die Sünde Mensch und Gott voneinander trennt und so zum Tod des Sünders führt. Diese Macht hat Christus durch sein Opfer aufgehoben (Hebr 9, 26). Der Hebräerbrief spricht aber darüber hinaus von der Macht der Sünde in der Weise, daß sie auch noch den Christen bedroht.

In Hebr 3, 7ff. vergleicht der Verfasser die Situation der Christen mit den Menschen der Wüstengeneration Israels. Nachdem sie aus Ägypten durch Gott befreit wurden und Gott ihnen am Sinai seine Heilsverfügung gegeben hatte, standen sie nach einem langen Weg durch die Wüste kurz vor der Einnahme des verheißenden Landes. Doch nach dem Bericht der Kundschafter über die militärische Stärke der dort lebenden Völker wurde das Volk von Angst ergriffen und verweigerte Gott im Unglauben den Gehorsam.

Mit dieser in Num 14 beschriebenen Situation vergleicht der Hebräerbrief die Situation der Christen: Gott hat die Erlösung durch Christus vollbracht und die Heilsverfügung in Kraft gesetzt. Nun stehen die Christen kurz vor der Erfüllung der Hoffnung auf das himmlische Erbe. Das endzeitliche Heil

steht unmittelbar bevor. Aber auch jetzt gibt es Menschen und Mächte, die sie bedrohen. Der Verfasser mahnt die Christen deshalb nachdrücklich, diese „Realität“ nicht ernster zu nehmen als Gottes Verheißung, ihnen die endzeitliche Heilswirklichkeit zu schenken, sondern sie sollen am Vertrauen auf Christus unbedingt festhalten.

Die Sünde bleibt als eine von außen kommende, auf den Menschen lauernde Versuchung bzw. Anfechtung gegenwärtig (vgl. Hebr 3, 13; 12, 1). Sie will den Christen vom Vertrauen und Gehorsam gegenüber Christus abbringen, ihn wieder von Gott trennen. Von dieser gefährlichen Möglichkeit spricht der Hebräerbrief an zwei Stellen (Hebr 6, 4–6; 10, 26–31).⁵⁵ Wenn ein Christ vorsätzlich wieder vom Heil abfällt, wenn er sich bewußt von dem Heilmittler Jesus Christus lossagt, der sein Leben für ihn in den Tod gegeben hat, wenn er so – wie die Wüstengeneration – im frevelhaften Ungehorsam Gott herausfordert, dann bleibt für ihn nur noch das Gericht. Wer das Opfer Jesu Christi für sich zurückweist, obwohl er die gnädige Vergebung Gottes erfahren hat, für den gibt es keine Rettung, weil es außer dem Tod Christi kein Opfer gibt, das Sünde und Schuld wirksam beseitigen könnte. Dann muß man mit seiner Schuld leben und sterben und wird im Gericht Gottes verurteilt.

Angesichts dieser den Menschen bedrohenden Sünde mit ihren verhängnisvollen Folgen ermahnt der Hebräerbrief die Christen eindringlich, treu festzuhalten am Vertrauen auf Jesus, an der Hoffnung auf Gottes Verheißung und an der Liebe untereinander (Hebr 10, 19–25). Er sagt ihnen aber auch, daß sie bisher im Kampf gegen die Sünde noch nicht bis aufs Blut widerstanden haben (Hebr 12, 4). Auch wenn die Versuchungen

und Anfeindungen noch größer werden, sollen sie dennoch an Christus festhalten, dem Anfänger und Vollender ihres Glaubens, der schon vor ihnen die Feindschaft der Sünder erlitten hat (Hebr 12, 1–3). Weil er Mensch geworden ist, kennt er die Versuchungen der Sünde, denen die Christen ausgesetzt sind, und er vermag ihnen in diesen Versuchungen zu helfen (Hebr 2, 17f.; 4, 15f.).

Schlußbemerkungen

Ich verzichte darauf, abschließend das Verständnis von Sünde im Neuen Testament zusammenzufassen. Es ist zum einen – so hoffe ich – deutlich geworden, daß es in den einzelnen Schriften des Neuen Testaments dazu vielfältige Gesichtspunkte gibt, die sich nur auf Kosten der einzelnen Aussagen der Heiligen Schrift auf einen kurzen Nenner bringen lassen. Wollte man sie in ihrer Vielfalt berücksichtigen, gäbe es vielfache Wiederholungen des bereits Gesagten. Zum zweiten habe ich nicht alle Schriften des Neuen Testaments untersucht, so daß auch von daher ein neutestamentliches Gesamtverständnis der Sünde hier nicht möglich ist. Deshalb breche ich ab und hoffe, daß die verschiedenen Aspekte, unter denen Sünde in den Schriften des Neuen Testaments dargestellt worden sind, dazu helfen, das Wesen und die Wirklichkeit der Sünde besser zu verstehen.

Wichtiger erscheint mir aber noch, zu sehen, wie Gott durch Jesus Christus die Macht und Schuld der Sünde überwunden hat und den Menschen im Glauben an ihn die Vergebung ihrer Schuld und die Befreiung aus der Macht der Sünde anbietet. Möge dieser Artikel auch dazu helfen.

Anmerkungen:

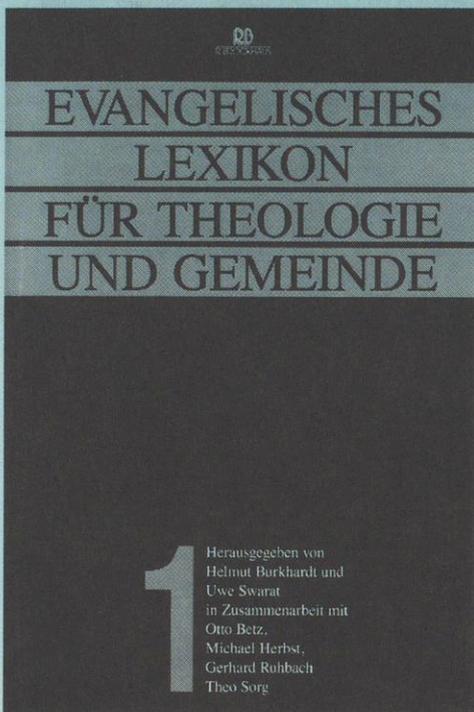
- 1 Die beim ersten Vorkommen eines griechischen Begriffs in einem Kapitel beigefügten Übersetzungen geben nur eine Hauptbedeutung an, decken aber nicht das gesamte Bedeutungsspektrum des Begriffes ab.
- 2 Matthäus hat einen Anteil von 13,3% an der Gesamtzahl der Wörter des Neuen Testaments (Angaben jeweils nach Morgenthaler); er hat aber nur einen Anteil von 6,4% am Wortfeld „Sünde“; die entsprechenden Zahlen für Markus sind 8,2% zu 4,6% und für Lukas 14,1% zu 10,4%.
- 3 Mt 12, 31 ist nur eine scheinbare Ausnahme, da es um „jede Sünde“ geht.
- 4 Vgl. L. Goppelt, Theologie des Neuen Testaments I, Göttingen 1975, S. 178.

- 5 Vgl. ebd. S. 177f.
- 6 K. H. Rengstorf, Die Re-Investitur des verlorenen Sohnes in der Gleichniserzählung Jesu Lk 15, 11–32, Köln 1967, S. 22–27.
- 7 In V 13 ist συναγωῶ wohl nicht wie in der Lutherübersetzung mit „zusammensammeln“ zu übersetzen, sondern mit „zu Geld machen“; der Sohn hat also unter anderem den geerbten Grundbesitz, den er ja nicht mitnehmen konnte, verkauft.
- 8 Goppelt, Theologie, S. 178.
- 9 Ebd.
- 10 Vgl. dazu den Aufsatz von P. Lampe, Die markinische Deutung des Gleichnisses von Säemann – Mk 4, 10–12, ZNW 65, 1974, S. 140–150.
- 11 Zur näheren Exegese verweise ich auf W. Haubeck, Loskauf durch Christus, Gießen/Witten 1985, S. 226–249; dort ist weitere Literatur angegeben.
- 12 Vgl. dazu im einzelnen ebd. S. 250–269.
- 13 Ebd. S. 247.
- 14 Ebd. S. 248.
- 15 Zur Begründung s. ebd. S. 250–262.
- 16 R. Pesch, Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis, Freiburg 1978, S. 94.
- 17 W. Haubeck, Loskauf durch Christus, S. 267.
- 18 Während das Johannesevangelium einen Anteil von 11,2% an der Gesamtzahl der Wörter des Neuen Testaments hat, finden sich im Evangelium nur ca. 7,4% Anteil am Wortfeld „Sünde“; im 1. Johannesbrief entspricht einem Anteil von 1,6% nach Wortzahl ein Anteil von 8,9% am Wortfeld „Sünde“.
- 19 Den Singular haben 13 von 17 Belegen.
- 20 Den Singular haben 11 von 17 Belegen.
- 21 Im ganzen Neuen Testament kommt das Verb 42mal vor.
- 22 Vgl. dazu die Aussagen zum 1. Johannesbrief (Ziffer 2.3.1).
- 23 Vgl. dazu W. Haubeck, Loskauf durch Christus, S. 278f. samt Anm. 13 (dort ist auf weitere Literatur hingewiesen).
- 24 Vgl. dazu R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium I. Teil, HThK IV/1, Freiburg³ 1972, S. 285ff.
- 25 Vgl. dazu die Aussagen zum 1. Johannesbrief (Ziffer 2.3.2).
- 26 Vgl. H. L. Strack/P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Band I, München⁶ 1974, S. 495f.
- 27 Vgl. Joh 8, 21–24, wo mit dem Sterben auch nicht einfach das physische Sterben gemeint ist (vgl. Ziffer 2.2.1).
- 28 Vgl. dazu die Aussage zum Johannesevangelium (Ziffer 2.2.2).
- 29 H.-J. Klauck, Der erste Johannesbrief, EKK XXIII/1, Zürich 1991, S. 187.
- 30 Vgl. dazu Ziffer 2.3.3.
- 31 Vgl. dazu die Aussagen zum Johannesevangelium (Ziffer 2.2.3).
- 32 Vgl. dazu die Aussagen zu den Synoptikern (Ziffer 1.2).
- 33 Die Übersetzung wird im folgenden gegeben und begründet.
- 34 Die Lutherübersetzung übersetzt adversativ: „Aber es gibt Sünde nicht zum Tode.“
- 35 Vgl. dazu die Aussagen zum Hebräerbrief (Ziffer 4.3).

- 36 Vgl. dazu, daß im Johannesevangelium der Unglaube gegenüber Jesus als die eigentliche Sünde angesehen wird, die zum Gerichtstod führt (s. Ziffer 2.2.2).
- 37 Dies soll wohl auch durch die metaphorischen Begriffe χρίσμα (Salbung) in 1. Joh 2, 20.26 und σπέσμα (Same) in 1. Joh 3, 9 ausgedrückt werden.
- 38 H.-J. Klauck, Der erste Johannesbrief, S. 200.
- 39 H.-J. Klauck versteht ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ (der aus Gott Gezeugte) als Umschreibung für Christus und damit als Subjekt des Bewahrens (ebd. S. 334f.). R. Schnackenburg geht im Anschluß an K. Beyer von einer semitischen Satzkonstruktion aus und übersetzt: „Wer aus Gott gezeugt wurde, den bewahrt er (Gott)“; Subjekt des Bewahrens ist damit Gott (Die Johannesbriefe, HThK XIII/3, 1970 Freiburg⁴, S. 280), doch klingt eine solche Satzkonstruktion für griechische Ohren sehr hart und ist grammatisch schwierig.
- 40 Vgl. die unterschiedlichen Lösungsvorschläge bei R. Schnackenburg (Die Johannesbriefe, S. 281-288) und H.-J. Klauck (Der erste Johannesbrief, S. 195-198).
- 41 R. Schnackenburg, Die Johannesbriefe, S. 284.
- 42 Das Corpus Paulinum hat einen Anteil von 23,5% an der Gesamtzahl der Wörter des Neuen Testaments; der Anteil am Wortfeld „Sünde“ liegt dagegen bei 40,5%. Diese relative Häufigkeit hat ihren Grund vor allem im Römerbrief, wo einem Anteil von 5,2% an der Gesamtzahl der Wörter ein Anteil von 24,5% am Wortfeld „Sünde“ gegenübersteht.
- 43 ἄμαρτια findet sich 64mal im Corpus Paulinum, davon 52mal im Singular; der Plural ist zweimal durch alttestamentliche Zitate und dreimal dadurch begründet, daß von der Vergebung der Sünden gesprochen wird. Im Römerbrief, wo ἄμαρτια 48mal vorkommt, findet sich – abgesehen von alttestamentlichen Zitaten – nur in Röm 7, 5 der Plural.
- 44 Bis auf alttestamentliches Zitat ist ἄνομία bei Paulus nur im Singular gebraucht.
- 45 Vgl. zum Sühneverständnis H. Gese, Sühne, in: ders., Zur biblischen Theologie, München 1977, S. 85-106; B. Janowski, Sühne als Heilsgeschehen, Neukirchen-Vluyn 1982; O. Hofius, Sühne und Versöhnung, in: ders., Paulusstudien, Tübingen 1989, S. 33-49; U. Wilckens, Der Brief an die Römer I, EKK VI/1, Neukirchen-Vluyn 1978, S. 233-243; W. Haubeck, Loskauf durch Christus, S. 321-331.
- 46 W. Haubeck, Loskauf durch Christus, S. 327.
- 47 O. Hofius, Sühne und Versöhnung, S. 48.
- 48 Ebd. S. 49.
- 49 U. Wilckens, Der Brief an die Römer II, EKK VI/2, Neukirchen-Vluyn 1980, S. 23.
- 50 Ich behalte im folgenden die Ich-Form des Bibeltextes bei, um so darauf hinzuweisen, daß vom Verhältnis von Sünde und Gesetz nur in existentieller Betroffenheit zu reden ist.
- 51 P. Stuhlmacher, Der Brief an die Römer, NTD 6, Göttingen 1989, S. 105.
- 52 Der Hebräerbrief hat einen Anteil von 3,6% an der Gesamtzahl der Wörter des Neuen Testaments; der Anteil am Wortfeld „Sünde“ liegt dagegen bei 10,4%.
- 53 ἄμαρτια kommt im Hebräerbrief 25mal vor; das sind 14,5% des Vorkommens im Neuen Testament. Der Singular findet sich 11mal, der Plural 14mal.
- 54 Vgl. Hebr 10, 6.8, wo unter Aufnahme von Ps 40 gesagt wird, daß Gott keine Brand- und Sündopfer gewollt habe.
- 55 Vgl. dazu die Aussagen zum 1. Johannesbrief (Ziffer 2.3.3).

Dr. Wilfrid Haubeck
 Theologisches Seminar des Bundes Freier evangelischer Gemeinden
 Jahnstraße 49
 W-6344 Dietzhöltal-Ewersbach

Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde



Band 1 inzwischen lieferbar!

Als eine Stimme des vom Pietismus und der Erweckungsbewegung geprägten Protestantismus faßt das ELThG den gegenwärtig erkennbaren Ertrag evangelisch-theologischer Arbeit zusammen und will zu dessen konstruktiv-kritischer Verarbeitung anleiten. Der Band enthält über 900 Artikel.

3 Bände, geb., R. Brockhaus

Band 1

660 S., 255 s/w-Abb.,

mit Schutzumschlag

Subskriptionspreis DM/sFr 98,-

bis zum Erscheinen von Band 3
(ca. 1994)

Best. Nr. 224 640

Bestellungen (auch der später erscheinenden Bände 2 und 3) an:

J. G. Oncken Nachf. GmbH

Postfach 10 28 29

W-3500 Kassel

Tel. (05 61) 5 20 05-30



THEOLOGISCHES GESPRÄCH 1/93

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: (040) 655 85-0

THEOLOGISCHES GESPRÄCH ist Teil der MITARBEITERZEITSCHRIFT.

Diese besteht aus den selbstständig zu abonnierenden Teilen: BLICKPUNKT GEMEINDE; PRAXIS DER VERKÜNDIGUNG; THEOLOGISCHES GESPRÄCH; VON B BIS Y; GEMEINDEBIBELSCHULE.

Gesamtredaktion: Hinrich Schmidt, Oncken Verlag.

Erscheinungsweise: halbjährlich. Bezugspreis 4,80 DM pro Heft, bei Direktbezug zuzüglich Versandkosten.

Abbestellungen für Direktbezieher jeweils per 15. November, ansonsten verlängert sich das Abonnement um ein weiteres Jahr.

Nachdruck: auch auszugsweise, nur mit Genehmigung der Redaktion gestattet.

Verlag: J. G. Oncken Nachf. GmbH
Geschäftsführer Hermann Jörgensen
Postfach 10 28 29,
Mündener Straße 13,
3500 Kassel
Telefon 0561/52 005-0

Druck: Data System, Wuppertal.
Titelgestaltung:
Herybert Kassühlke, Hüttenberg.

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

293

Adolf Pohl

Gesetzlichkeit heute 2 – 8

Neuere Literatur zu Themen der Ekklesiologie

- W. Rebell:
Zum neuen Leben berufen (Popkes) 8 – 9
- H. M. Barth:
Einander Priester sein (Müller) 9 – 10
- K. P. Voß:
Der Gedanke des allgemeinen Priester- und
Prophetentums (Brandt) 10–13
- W. E. Heinrichs:
Freikirchen (Geldbach) 13–16
- A. Strübind:
Die unfreie Freikirche (Voigt) 16–19
- R. Slenczka:
Kirchliche Entscheidung... (Schaefer) 19–20

Weitere Rezensionen

- K. Strübind:
Tradition als Interpretation in der Chronik (Wolf) 21–25
- R. Schlarb:
Wir sind mit Christus begraben (Rebell) 26–27
- W. Rebell:
Neutestamentliche Apokryphen und
Apostolische Väter (Popkes) 27–28
- W. Rebell:
Alles ist möglich, dem der glaubt (Popkes) 27
- S. Vierzig:
Sehnsucht nach den Müttern (Swarat) 28–30
- Evangelisches Lexikon für Theologie
und Gemeinde (ELThG), Bd. 1 (Pohl) 30–31
- H. Hattenhauer:
Europäische Rechtsgeschichte (Popkes) 31

UR Tübingen

30. AUG. 1993

Gesetzlichkeit heute

Einleitung

Diese Skizze über Gesetzlichkeit in heutigen christlichen Kreisen (*sie ist erwachsen aus der Arbeit an einem Kommentar zum Galaterbrief des Paulus, der in der Reihe „Wuppertaler Studienbibel“ erscheinen soll*) sei einleitend kurz ins Verhältnis gesetzt zum Gesetzesbegriff bei Paulus (a) und zum außerkirchlichen Sprachgebrauch (b).

a) „Durch welches Gesetz?“ Diese Frage des Paulus in Röm 3, 27 ließe sich ihm selbst gegenüber verallgemeinern, kennt er doch mancherlei Gesetze. Welches Gesetz meint er jeweils? Um seine sehr unterschiedlichen Verwendungen zu zählen, kommt man mit den fünf Fingern einer Hand nicht aus. Allein in Röm 7 wandelt er den Begriff auf engstem Raum mindestens viermal. Dennoch: In seinen klassischen Gesetzes-Stellen, vor allem im Galaterbrief, spricht er eindeutig vom Mosegesetz, festgelegt nach Zeitpunkt und Ort seines Erlasses, nach seinem Erlasser, seinem Vermittler, nach seiner Bezweckung und schließlich seiner Befristung. Dabei ist auch die Interpretation und Praktizierung der Tora durch den damaligen Judentum einzubeziehen, ob nun jüdischer oder christlicher Prägung. Von daher gelangte er zu seiner bekannten Antithese von Gesetz und Evangelium, etwa Gal 5, 4: „Ihr seid von Christus abgetrennt, wenn ihr durch das Gesetz gerecht sein wollt, aus der Gnade seid ihr herausgefallen.“ Das ist aber etwas sehr anderes als die Dialektik von Gesetz und Evangelium bei den Reformatoren, aber auch als unser Anliegen, wenn wir im Gemeindealltag über „Gesetzlichkeit“ klagen. Kaum verbinden wir damit auch nur die Spur eines Gedankens an das mosaische Gesetz.

Nun hat Paulus hinsichtlich damaliger Brennpunkte wie Beschneidung, Sabbat und Speisereinheit den Kampf voll durchgekämpft und ausgekämpft. Mögen seine Ausführungen in das christlich-jüdische Gespräch hineingehören, aber bei uns rennt z. B. der Galaterbrief in dieser Hinsicht offene Türen ein. Dennoch: In anderer Weise spricht Paulus auch in unsere Not mit der

„Gesetzlichkeit“ hinein. Hier kommt eben die Beweglichkeit seines Gesetzesbegriffs, die oben angesprochen wurde, zum Tragen. Zahllos sind die fruchtbaren Berührungspunkte zum Heute. Sein Zeugnis erweist sich als wegweisend. Anscheinend fernes Wort wird nah.

b) Der Begriff „Gesetzlichkeit“ in seinem abschätzigen Sinn (Nomismus, Legalismus) ist nachbiblisch, wohl erst im Protestantismus aufgekommen. Dennoch ist er nicht etwa allgemein üblich geworden. Wir können nicht davon ausgehen, daß alle unsere Hörer in diesen Sprachgebrauch eingeübt sind. In außerkirchlicher Sprache ist „Gesetzlichkeit“ durchweg kein Makel, oft sogar etwas Beispielhaftes. Wird z. B. einem Politiker bescheinigt, daß seine Amtsführung nie gegen die Gesetzlichkeit verstieße, ist das ein Lob, auf das er stolz sein darf. Er leistete sich keine Rechtsbeugung, sein Handeln stimmte mit dem geltenden Gesetz überein. Der Begriff „Gesetzlichkeit“ mag dabei als Konkretum oder Abstraktum verstanden sein oder als beides. Als Konkretum: die Gesamtheit der in Kraft befindlichen Gesetzestexte. Als Abstraktum: ein Rechtsempfinden, das sich in Haltung und Handlungsweise bewährt. In beiden Fällen steht dahinter die Idee und das Ideal der Legalität. – Soweit der staatsrechtliche Gebrauch.

Ohne jede moralische Wertung sprechen schließlich die verschiedenen Zweige der Naturwissenschaft davon, daß ein Ablauf sich in eine „Gesetzlichkeit“ einfügt. Er verläuft kausalgesetzlich, folgerichtig, eben nicht chaotisch.

„Gesetzlichkeit“ im kirchlichen Sprachgebrauch

Niemand im kirchlichen Raum läßt gern auf sich sitzen, er sei „gesetzlich“, stellt dieser Vorwurf doch seine Christlichkeit ernsthaft in Frage. Allerdings handelt es sich dabei zumeist um ein Schwammwort, das einen ganzen Schwall von Empfindungen abdeckt. Wir bezeichnen jemand als „gesetzlich“, weil wir ihn als starr, eng und streng, als übertrieben ängstlich und kleinlich, als zwanghaft, skrupulös, als bedrückt und bedrückend, ja als lebensfern oder sogar herzlos empfinden. Aber damit haben wir nur die allgemeine

Witterung der Gesetzlichkeit eingefangen. Hat sie nicht auch einen sachlichen Kern? Worin könnte er bestehen?

Um es gleich vorwegzunehmen: Darauf gibt es keine Antwort, die europaweit gültig ist. Gesetzlichkeit kann sich von Ortsgemeinde zu Ortsgemeinde an einem anderen Punkt festmachen, wie schon in den neutestamentlichen Gemeinden zu beobachten, sogar von Mensch zu Mensch, ja von Lebensalter zu Lebensalter. Gemeinsam ist den verschiedenen Gestalten der Gesetzlichkeit eben dies, daß sie sich an einem bestimmten Punkt festmacht und daß dieser Punkt ein Übergewicht über das Evangelium erlangt. Christus ist plötzlich nur noch der Zweit höchste. Oder um es mit einem biblischen Bild zu sagen: Da ist ein kleines Klümpchen Sauerteig, das den ganzen Teig durchsäuert.

Heutige Formen der Gesetzlichkeit

1. Der gesetzliche Schriftgebrauch

1.1 Es ist gesetzlich, biblische Weisungen ohne Rücksicht auf ihre besondere Stunde zum zeitlosen Gesetz zu machen, z. B. die Auflage der Apostelversammlung in Apg 15, den Blutgenuß zu meiden.

Diese Auflage besaß dort eine beachtliche Funktion: Gemischte Gemeinden aus Juden und Heiden sollten zusammen essen können. Das nicht zu können, war unerträglich. Abgesehen von dem im Orient besonders starken Solidarisierungseffekt einer Mahlzeit sicher auch deswegen, weil diese Mahlzeiten damals in die Feier des Herrenmahls ausmündeten. Aus diesem Grunde sollten die Heidenchristen bitte auf Fleisch, das nicht nach jüdischem Ritus geschächtet und darum nicht völlig ausgeblutet war, verzichten. Dieser Verzicht nicht etwa deswegen, weil Blutgenuß Sünde war, sondern weil er die Judenchristen, denen ein tiefstehender Abscheu dagegen anerzogen war, überfordert hätte. So einigte man sich, und es heißt in Apg 15 überzeugend: „Es hat dem heiligen Geist und uns gefallen...“

In einer ausschließlich heidenchristlichen Gemeinde läuft diese Weisung allerdings ins Leere. Da ist niemand, der diesen Ekel verspürt. Meidung von Blutgenuß nun dennoch, losgelöst von ihrer eigentlichen Funktion, als

Panier wahrer Christlichkeit aufzurichten – ein wahrer Christ ißt keine Blutwurst! – ist gesetzlich. Darum bewirkt diese Weisung heute auch nicht wie damals Gemeinschaft, sondern leicht das Gegenteil: schweigenden Argwohn, verbissene Dispute und oft genug auch förmliche Spaltungen.

Das war nur ein Beispiel von vielen. Ihr gemeinsamer Hintergrund ist dieser: Man ist fasziniert vom Wörtlichnehmen der Schrift: Einfach das Wort beim Wort nehmen! Bibel pur – ohne Nachdenken, ohne Sinn und Verstand. Es steht geschrieben! Das genügt.

Wir sind mit dieser Position vielleicht schnell fertig. Aber können wir die Vertreter dieser Position, die im Glauben verbundenen Brüder, so schnell abtun? Uns bewegt die Frage: Wie kann man so werden? Vielleicht aus berechtigter Abwehr einer uferlosen Vergeistigung der Schrift. Da wird vergeistigt, bis nichts mehr übrig bleibt als die Idee – welche wohl? Natürlich die, die der Ausleger sowieso schon hatte.

Dietrich Bonhoeffer hat dies gegenteilige Extrem einmal aufs Korn genommen (Nachfolge, Berlin 1965, S. 51-55), und zwar am Beispiel vom reichen Jüngling. Jesus forderte von ihm sehr buchstäblich: „Verkaufe alles, was du hast, und gib's den Armen und komm' und folge mir nach.“ Nun läßt Bonhoeffer den Angesprochenen einmal so reagieren: Jesus sagt zwar zu mir, ich solle meine Güter verkaufen. Er meint aber: Nicht darauf kommt es in Wahrheit an, daß du dies nun auch äußerlich vollziehst, vielmehr sollst du deine Güter behalten, doch sollst du sie ab jetzt in innerer Freiheit besitzen, so als hättest du sie gar nicht. Du sollst dein Herz nicht an sie hängen! – Der einfältige wörtliche Gehorsam wird also als angeblich gesetzlich verweigert, um abstrakt „gehorsam“ zu sein und „Christ“ zu sein.

Hier schaltet Bonhoeffer sich ein: Diese Art ist selber am allgeretzlichsten, denn offensichtlich herrscht hier System. Dank dieser prinzipiellen Vergeistigung aller Worte Gottes kann solch ein Menschenleben nie von der Gottesherrschaft gestaltet werden, weil jede konkrete Weisung im Handumdrehen verdünnt, verinnerlicht, aber eben nicht befolgt wird. Hier liegt die Ursache für viel geistliches Elend. Bonhoeffer schließt: Der reiche Jüngling im Evangelium ging wenigstens nicht hochgemut in „evangelischer

Freiheit“ davon, sondern traurig. „Er trennt sich von Jesus, und gewiß hat diese Aufrichtigkeit größere Verheißung als eine Scheingemeinschaft mit Jesus.“

Es gilt, weder dem Prinzip Wörtlichkeit noch dem Prinzip Vergeistigung zu huldigen, sondern daß Jesus unser Herr ist und unsere geliebten Prinzipien durchbrechen darf, um an uns heranzukommen.

1.2 Wir wenden uns noch einer anderen Art gesetzlichen Schriftgebrauchs zu. Jetzt sind biblische Anliegen vorausgesetzt, die fraglos auch in der heutigen Gemeinde ihren Platz haben. Aber sie werden ohne innere Bejahung befolgt und mit mehr oder weniger Druck jedermann zur Pflicht gemacht. Es könnte beispielsweise um solche durchaus sinnvollen Dinge gehen: regelmäßiges Bibellesen, Beteiligung an der Gebetsgemeinschaft, Inanspruchnahme der Beichte, Emporheben der Hände zum Gotteslob, öffentliches Zeugnisablegen für Jesus, Zehntengeben, für Umwelt und Menschenrechte demonstrieren und allerlei diakonische Einsätze – alles aber unter Druck oder gar auf Kommando. Es wird gesetzlich abgeleistet, d. h. nicht um Gott und dem Nächsten zu dienen, sondern um es mal wieder hinter sich zu bringen, um das eigene Gewissen zu beruhigen oder aus Mitleid mit der Gemeinde. Die Weisungen Gottes werden wie ein ärztliches Rezept genommen. Man muß genau befolgen, was verordnet ist. Und wenn's einen anekelt, aber es garantiert den Erfolg.

Ist das nun „biblische“ Gemeinde? In großer Zahl geschehen die Werke der Heiligen, aber ohne deren Gesinnung. Die Schädlichkeit dieser gesetzlichen Lösung liegt auf der Hand. Das Gemeindeleben geht auf weiten Strecken ins Unechte über.

Für diese Art prägte Paulus den Ausdruck „Buchstabenknechtschaft“. „Du stehst unter dem Buchstaben“, schreibt er Röm 2, 27. Deine Lebensführung ist zuverlässig vom Gesetzesbuchstaben gedeckt. Aber scharfsichtig fährt er fort: „... und übertrittst das Gesetz“. Obwohl Gottes Weisungen in deinem Leben erklärtermaßen einen hohen Rang einnehmen, werden sie von dir nach ihrem eigentlichen Sinn nicht erfüllt, denn allein „die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung“ (Röm 13, 10).

2. Die gesetzliche Ethik

2.1. Der Fachausdruck lautet in diesem

Fall Kasuistik. Er erklärt sich aus dem lateinischen *casus*, der Fall, das Vorkommnis. Man arbeitet hier also mit einer Fallsammlung. Das Motiv ist folgendes: Mit unvergleichlicher Energie soll jede Verweltlichung ausgeschlossen werden. Kein Glied der religiösen Gemeinschaft soll entwischen. Dazu wird vorsichtshalber jeder Schritt vorgelauften, abgemessen und festgelegt. Das flutende, bewegte, überraschende und oft abgründige Leben wird berechenbar, gewissermaßen viereckig gemacht. Was der einzelne jeweils tun soll, ergibt sich durch einen Blick in einen geistigen Kodex, also ohne eigene Auseinandersetzung, ohne Ringen und Beten, ohne Leiten des Heiligen Geistes, ohne lebendige Verbindung mit Gott und auch ohne einfühlsame Seelsorge. Die Kasuistik hat im Grunde die persönliche Beteiligung am sittlichen Handeln abgeschafft. Auch lauert hier die Gefahr einer nur negativen Ethik. Die Frage, die das Feld beherrscht, lautet zumeist: „Was darf ein Christ nicht?“ statt: „Herr, was soll ich tun?“ Eine Vermeidungsmoral erstickt die in der Bibel so lebendige Auftragsethik.

Zur Selbstprüfung: Da ist der Vorzeige-Christ, an dem jede Gemeinde ihre helle Freude hätte. Sonntag für Sonntag nimmt er seinen Platz ein, seine ganze Familie marschiert auf, sogar die ersten Enkel werden schon herbeigetragen. Er raucht nicht, gibt zuverlässig seinen Missionsbeitrag, arbeitet in zwei Ausschüssen mit, erhebt in der Gebetsgemeinschaft wie erwartet seine Stimme und hat die kircheneigene Zeitschrift abonniert. Ein anderes Gemeindeglied kann dieses Soll aus Gründen, die keiner von uns weiß noch ahnt, nicht voll erfüllen. Wie urteilen wir in unserem Herzen über diesen Zweiten? Tun wir es gesetzlich-schematisch? Hier schließt sich die Frage an: Ist auch unsere Gemeindegliederschaft gesetzlich unterwandert? Geschieht sie nach Schema F: ohne Hinhören und nochmal Hinhören, ohne Mittragen, ohne Suchen und Werben, ohne Gebet und ehrliche Selbstprüfung und darum ohne Geduld, ohne den Geist der Sanftmut?

In diesem Zusammenhang sei noch einmal an den reichen Jüngling erinnert. Als Jesus ihm das Raster der Zehn Gebote vorhält, kann er Punkt für Punkt quittieren: „Alles getan, von meiner Jugend auf!“ Aber mit diesem Bilderbuch-Gehorsam bemäntelte er nur seinen Ungehorsam. Der wurde nämlich

von den formulierten Geboten nicht erfaßt, sondern hockte in den Zwischenräumen. Dort in den Zwischenräumen des Systems spielte sich aber bei ihm das Entscheidende ab: Er hing an der goldenen Kette seines Reichtums. Das brachte Jesus zur Sprache, indem er zu ihm sagte: Verzichte auf deinen Lebensstandard! Dein Lebensstandard ist es, der bei dir Nachfolge verhindert und dich nicht wirklich frei sein läßt für Freiheit. Die Geschichte vom reichen Jüngling zeigt überdies, daß Ungehorsam im gesetzlichen Gewand besonders schwer zu enttarnen und zu heilen ist.

Auch in diesem Fall sei die extreme Gegenposition, nämlich die sogenannte Situationsethik ins Auge gefaßt. Sie stößt sich kräftig von jeder Kasuistik ab: Es gibt kein Raster, keinen Lasterkatalog, keinen Tugendkatalog. Gut und böse lassen sich nicht allgemeingültig festlegen. Es kommt immer auf den Fall an. Schon der griechische Philosoph Heraklit (6. Jh. v. Chr.) machte darauf aufmerksam, wenn er sagte: „Niemand steigt zweimal in denselben Fluß“, denn immer ist neues Wasser um ihn. Also jede Situation ist neu und einmalig, und jeder Mensch ist dann noch einmal einmalig. Daraus folgt: Man kann der Form nach zweimal dasselbe tun, aber während es in der einen Situation löblich ist, könnte es in der anderen Situation ein Verbrechen sein. Wesentlich ist eben gar nicht, wie das Handeln aussieht, sondern vielmehr, in welchem Geist es vollbracht wird. Darum kann man nur die Situation abwarten, um dann das richtige Handeln herauszufinden.

Ein einziges wird dem Christen dazu mit auf den Weg gegeben: Du sollst lieben! „Nichts ist vorgeschrieben – außer Liebe.“ Liebe ist immer gut, und Nichtlieben ist immer böse. In diesem Zusammenhang ist – ob nun zu Recht oder Unrecht – das Wort des großen Augustinus willkommen: „Liebe – und was du dann willst, das tu!“ (*ama et fac quod vis*; in seiner Predigt über 1. Joh 4, 9). Das klingt gut und begeisternd. Wenn nur in unserm Inneren Liebe wurzelt, was dann herauskommt, kann nur Gutes sein. Nicht umsonst findet die Situationsethik in uns einen solchen Anklang. Schließlich ist auch die Nähe zu Kernworten Jesu und des Paulus unverkennbar (Mk 12, 29.32; Röm 13, 8–10; Gal 5, 14).

Doch hier ein wichtiger Einwand. Nach der Bibel ist das Gebot der Nächstenliebe eingebunden in das Gebot der Liebe zu Gott und darum auch zu seinen Geboten (Mk 12, 30–31; 1. Joh 5, 3). Die dargestellte Situationsethik aber bricht die Nächstenliebe aus diesem lebensnotwendigen Verbund heraus, offenbar ohne zu merken, was sie ihr damit antut. Was sie von Liebe sagt, ist zu formal, zu allgemein, um noch bedeutungsvoll zu sein. Der Mensch soll lieben, als wär's das Selbstverständlichste von der Welt. Erfahrung mit Liebe jenseits aller Gebote warnen uns. Liebe kann irren, verletzen und große Not bereiten, bis hin zur Geiselnahme im Namen der Nächstenliebe. Wir Menschen wissen eben von uns aus nur unklar, was Liebe ist.

Darum ist es eine Überforderung und selbst schon Lieblosigkeit, den Menschen einfach mit dem Liebesgebot in seine Situationen hineinzustoßen. Wir brauchen Orientierung, nämlich diese Orientierung: Gott ist der allein Gute. Er will *seine* Liebe in unsere Herzen ausgießen durch den Heiligen Geist (Röm 5, 5). Seine Gebote gehören zu seiner Liebe. Und Jesus ruft: „Bleibt in *meiner* Liebe!“ (Joh 15, 9) Sie deckt sich eben nicht ohne weiteres mit dem, was wir für Liebe halten.

Die Abhängigkeit der Nächstenliebe von Gott bedeutet, daß Gott uns in seinem Wirken und Wollen authentisch bekannt sein muß. Darum benötigen wir auch das Offenbarungszeugnis der Heiligen Schrift. Darum hat auch Jesus Ratsuchenden die Gebote vorgehalten. Die Urchristenheit hat ihn nicht anders verstanden. Liebe geht den Einzelgeboten gewiß jedesmal auf den Grund, aber sie geht eben nicht über sie hinweg.

3. Das gesetzliche Gottesverhältnis

Nach dem Menschenbild der Bibel lebt der Mensch nie einfach vor sich hin, sondern ist ein dauernd befragtes Wesen. Ständig befindet er sich wie im Verhör. Er wird zur Verantwortung gezogen. Darum schwebt er bei dem, was er tut und läßt, immer zwischen Anerkennung und Anklage und ist auch immer auf Rechtfertigung aus.

Folgende vier Symptome verraten uns, daß wir an der Rechtfertigungsfrage zappeln wie am Spieß:

– *Zermürbende, oft schlafraubende Selbstgespräche.*

Man kommt von einer Geselligkeit und rauft sich die Haare, was man da von sich gegeben hat, wie man's doch gemeint hat, wie es mißverstanden wurde, was wohl die anderen von einem denken usw. Paulus stellt in Röm 2, 15 fest: „Ihre Gedanken klagen sich gegenseitig an und verteidigen sich.“

– *Auffallendes Selbstlob.* Bei manchen Gesprächsteilnehmern fällt es wirklich auf, wie sie sich ununterbrochen selbst auf die Schulter klopfen.

– *Mimosenhafte Empfindlichkeit.* Kritik kann vor lauter Abwehrbewegungen und Ausweichmanövern kaum landen.

– *Schließlich maßlose Polemik gegen andere.* Man läßt keinen Menschen leben, obwohl Gott sie leben läßt. Weil man um die eigene Geltung kämpft, braucht man am anderen die Schwächen, und zwar lebensnotwendig, wie einer, der den Kopf nur noch mühsam über Wasser halten kann. Die Menschen müssen schlecht sein, damit man selbst gerechtfertigt ist.

Doch warum bleibt der innere Freispruch aus? Was läuft hier schief?

Der vorfindliche Mensch steckt eben in einem „elementaren Mißverständnis des Lebens“ (H. Weder). Er reagiert auf die Rechtfertigungsfrage völlig falsch, nämlich unter der Verdienstvorstellung: Ich lebe von meiner Leistung! Zur Verständigung: Unser Gehalt hat es natürlich mit unserer beruflichen Leistung zu tun. Unser Firmenchef wird uns nicht dafür bezahlen, daß wir so innig beten können. Aber hier handelt es sich um eine umfassende Ideologie, die sich über unser Berufsleben hinaus in alle Bereiche vorfrißt. Unser Leben überhaupt, selbst unser Leben vor Gott, wird leistungsbezogen verstanden. Unser Gottesverhältnis wird eine Art Geschäft über den Ladentisch hinweg. Ich habe mit meinen Leistungen den Preis zu zahlen. Bleiben meine Leistungen aus, stoppen von drüben die Lieferungen. Ich bekomme nichts geschenkt, ich bekomme höchstens etwas zurück, wofür ich auch etwas geleistet habe. Also immer dieser Fehlschluß, daß unsere Taten uns ins rechte Verhältnis zu Gott setzen müßten. Damit aber machen wir uns nur lächerlich, denn selbst bei unsern besten Taten hält Gott uns entgegen: „Was hast du, das du nicht empfangen

hast?“ (1. Kor 4, 7; vgl. Apg 17, 25).

Der natürliche Mensch ist also nicht mehr wirklich natürlich, sondern lächerlich unnatürlich. Er ist der Dimension des Sichbeschenken-Lassens entfremdet. Er hat keinen Zugang zur Grundwahrheit über sich selbst, daß er von Gott als Mangelwesen (im Sinne grundsätzlicher Gottesbedürftigkeit) entworfen ist, wohlgemerkt schon von der Schöpfung her, nicht erst durch Sünde so geworden. Vom Entwurf her ist er darauf angelegt, am laufenden Band Gottes zu bedürfen. Wenn er das tut – aus Gott und in Gott leben – ist er Mensch im Sinne seines Erfinders, der Idealfall, der vollkommene Mensch. „Gott nötig haben, ist des Menschen höchste Vollkommenheit“, sagte Kierkegaard.

Als ein solcher wird der Mensch gewiß auch etwas leisten. Er erfüllt seine Aufgaben. Aber seinen Aufgaben gehen immer die Gaben voran, wie das Pferd den Wagen zieht. Nur spannt der arme, blinde Mensch den Wagen immer wieder vor das Pferd. Er weiß es nicht besser, als daß alles von seinem Tun abhängt. Alles – das ist eben viel zu viel!

Zählen wir vier Folgeerscheinungen der Leistungsfrömmigkeit auf:

– *Verkrampfung.* Durch beständigen Leistungsdurck gerät der Mensch in chronische Überanstrengung. Im Gegensatz zur Bibel stöhnt er: Christsein ist schwer! Er kann nämlich nie entspannen.

– *Berechnendes Wesen.* Er wird auch andern gegenüber kleinlich, muß er doch selbst zusehen, wo er bleibt; ihm wird auch nichts geschenkt.

– *Selbstbezogenheit.* Beim Tun des Gebotenen ist er mehr an sich selbst interessiert als an dem, was zu tun ist. Er handelt nicht unbeschwert von sich selbst weg auf den Nächsten zu, der ihn braucht, sondern befindet sich immer, wenn auch um zwei Ecken herum, am Sammeln von Pluspunkten. Nach Jesus sollen wir die rechte Hand nicht wissen lassen, was die linke tut (Mt 6, 3). Beim gesetzlichen Menschen aber erkundigt sich die Rechte bei der Linken: „Na, was hast du denn schon wieder Gutes getan?“, um dann auch von sich selber zu erzählen.

– Vielleicht das Schwerwiegendste: Auch die Bibel gerät bei dieser Mentalität unter einen Schatten. *Jeder Text setzt unter Druck*, schon weil er in der Bibel steht. (Hier

könnte eine Ursache dafür liegen, daß weit- hin lieber Erbauungsliteratur gelesen wird als die Bibel.) Der gesetzliche Prediger gibt diesen Innendruck unwillkürlich an seine Hörer weiter. Selbst wenn im Bibelwort der Triumph der Gnade Thema ist, hält er diesem Thema nicht stand, sondern lenkt bestimmt ab oder schränkt ein: Ja, aber...! Unter der Hand wird bei ihm Frohbotschaft zur Drohbotschaft. Er saugt aus der Bibel immer nur das heraus, was der Mensch tun soll, und überhört, was Gott getan hat, tut und noch versprochen hat zu tun. Er ist einer der „zehntausend Zuchtmeister“ in der Gemeinde, über die schon Paulus klagte (1. Kor 4, 15). Bringt der Bibeltext aber tatsächlich eine Mahnung, versetzt sie seinen Eifer mächtig in Bewegung. Aber er mißverstehet das Gebot als Leistungsauftrag. Er fühlt sich dadurch nur veranlaßt, das religiöse Soll zu steigern, statt in den Geboten die Gnadenangebote zu begreifen. Mit den Jahren prägt er so seine Umgebung, Familie und Gemeinde. Nicht einmal ein unbeschwert fröhliches Kind kann er vorbeihüpfen sehen, ohne ihm irgendeinen Dämpfer zu verpassen.

Ohne Frage steckt in dieser Darstellung auch eine ganze Portion moderner Individualpsychologie. Diese Tatsache schließt aber nicht aus, daß hier Wahrheit liegt. Da sind vor allem Berührungspunkte mit dem Römerbrief und den beiden Korintherbriefen. In diesen Briefen verwendet der Apostel auffällig oft „Ruhm, sich rühmen“. Der Ausdruck dient ihm dazu, den Menschen bei seiner Grundsünde zu fassen. Folgende erläuternden Verben tauchen dort in Verbindung mit „sich rühmen“ auf: sein Vertrauen auf sich selbst setzen, sich auf sich selbst verlassen oder stützen, sich gegen Gott erdreisten, sich gegen ihn erheben und sich aufblasen. Stolz drückt sich aus: Ich verwirkliche mich selbst! Ich bin Selbstversorger! Diese falsche Selbständigkeit ist nach 1. Mose 3, 5 Urform der Sünde: Der Mensch will sein eigener Gott sein, statt *Gott* Gott sein zu lassen und selber fröhlich Gottes *Mensch* zu sein.

Unter dem Gesetz gibt es allerdings nicht nur den stolzen Menschen, der mit seinem Tun prahlt, sondern auch den unfreien, zwanghaften und freudlosen Menschen, der bei seinem Tun und Lassen leidet. „Mühselig und beladen“ stapft er unter dem Gesetzesjoch einher (Mt 11, 28). Diese Sicht be-

stimmt Paulus im Galaterbrief, seiner frühesten Äußerung zur Gesetzlichkeit. Dort ist eine andere Begriffsgruppe tragend. Fünfzehnmal finden wir Ausdrücke wie „Sklave, Magd, Sklavendienst leisten, sich versklaven lassen“ (1, 10; 3, 28; 4, 1. 3. 7. 8. 9. 22. 23. 24. 25. 30. 31; 5, 13), fünfmal „gefangen sein, unmündig sein, Aufpasser“ (3, 23.24.25; 4, 1.3) und als Gegenbegriffe dreimal „Loskauf, Errettung“ (1, 4; 3, 13; 4, 5) und vor allem elfmal wie ein heller Fanfarenton „Freiheit, befreien, frei“ (2, 4; 3, 28; 4, 22.23.26.30.31; je zweimal in 5, 1.13). Das ist für den kleinen Brief eine große Dichte dieser Kategorie.

Befreiung zur Freiheit Gottes

Gesetzlichkeit und ihre Auswüchse rufen leicht Kopfschütteln hervor; über manche Blüten, die sie schon trieb, kann man sich sogar köstlich amüsieren. Aber wir haben zuletzt gehört: Der gesetzliche Mensch leidet, und über Leidende lacht man nicht. Das wäre schon Punkt eins der Therapie. Überhaupt ist es das Falscheste, was man gegenüber solchen Menschen und Gemeinden tun kann, ihnen die Liebe zu entziehen. Das wäre Punkt zwei der Therapie.

Was der gesetzliche Mensch positiv braucht, ist drittens die Neuverkündigung des Evangeliums in seiner ganzen Fülle. So schreibt Paulus den Galatern in 4, 19: „Meine lieben Kinder, die ich abermals unter Wehen gebäre, bis Christus ich euch Gestalt gewinne!“ Abermals! Einmal hatte er sie schon in die Christusgestalt hineingeboren. Er erinnert an seine apostolischen Mühen vor fünf Jahren, als in Galatien unter seiner Evangelisation auf heidnischem Betonboden das Pflänzlein einer jubelnden Christusgemeinde emporspieß. Aber Christus war für diese Galater wieder gestaltlos, kraftlos, inaktiv geworden, verblaßt zu einem bloßen Reizwort. Er war für sie wieder wie umsonst gestorben, unter der Osterbotschaft erfaßte sie kein Entsetzen mehr. Darum heißt es für den Apostel: Abermals Geburtsschmerzen leiden, also noch einmal Teilnehmen am Ringen Gottes um diese Brüder und Schwestern dort. Die sechs Kapitel des Galaterbriefes spiegeln dieses Ringen wider. Paulus erfährt dabei seine Ohnmacht, starrt in den drohenden Untergang seines Werkes, aber setzt immer wieder

neu an. Neunmal redet er sie mit „Brüder“ an. Er wird persönlich, er beschwört, er wird zärtlich, dann vorwurfsvoll, er wird sarkastisch, er wird sachlich, er wird unerbittlich, er wird exegetisch; im Wissen um die Grenzen des Verstandes geht er bis an die Grenzen des Verstandes. Er verausgabt sich völlig, daß doch Christus in ihnen Gestalt gewinne.

Gesetzlichkeit könnte auch, wie wir oben sahen, mit einer anderen Gesetzlichkeit ausgetrieben werden. Man fällt von einem Extrem ins andere. Dabei mag sich auch ein Neuheitserlebnis einstellen. Man fühlt sich wie befreit. Man fühlt sich – aber im Grunde wurde die Zwanghaftigkeit nur in eine feinere Form überführt. Später wird es sich herausstellen. Allein durch eine Neubegegnung mit Christus gelangt man wirklich ins Freie, unter den Himmel Gottes. Christus – er selbst und er allein – ist des Gesetzes Ende.

Adolf Pohl
Wriezener Straße 26
15377 Buckow

Neuere Literatur zu Themen der Ekklesiologie

Walter Rebell, Zum neuen Leben berufen. Kommunikative Gemeindepraxis im frühen Christentum. München, Christian Kaiser Verlag, 1990, 223 S., DM 19,80

„Heil gibt es nur im Rahmen von Gemeinschaft... Zusammen sind wir eingliedert in den Lebensbereich Christi, und dieser Bereich ist nicht nur eine geistige und lediglich im Glauben wahrnehmbare Wirklichkeit, sondern stellt sich auch sozial erfahrbar dar, nämlich als Gemeinde. Gemeinde ist *das* Geschenk Gottes an uns...“ (S. 7). Natürlich ist Gemeinde auch Auftrag an uns; „nur dann bleibt sie lebendig, wenn wir ihren Ist-Zustand stets aufs neue kritisch mit ihrem aus dem Neuen Testament zu erhebenden Soll-Zustand vergleichen und aus dieser Analyse dann auch den Weg zum Handeln finden“ (ebd.). Gemeinde ist wesenhaft Kommunikation; sie ist „das entscheidende Strukturmoment des konkreten Gemeindelebens“ (S. 10). Kommunikation ist existenzielles Anteil-Nehmen, „ein Aufeinander-Zuleben der Glaubenden“ (S. 11).

R. teilt das Buch in neun Abschnitte ein, und zwar zu Jesus, Urgemeinde, Synoptiker, Paulus, Paulus-Schüler, Johannes, 1. Petrusbrief und zu den übrigen Schriften; es folgt eine Zusammenfassung, danach Literatur- und Bibelstellenverzeichnis. Schon aus dem übersichtlichen und aufschlußreichen Inhaltsverzeichnis erkennt man die wichtigsten Schwerpunkte, z. T. programmatisch formuliert (z. B. „Gemeinde als Familie-Gottes“ – Mk; oder: „Kirche als Teil eines göttlichen Gesamtplans“ – Eph).

In der Zusammenfassung unterstreicht R. noch einmal den Charakter des Urchristentums als Sammlungsbewegung. Konkret muß sich das gesammelte Gottesvolk „als eine Gemeinschaft, in der man auf sich selber verzichtet, in der es mit der Herrschaft von

Menschen über Menschen vorbei ist, in der ein Ethos der Selbsterniedrigung und des Dienens gilt“, darstellen (S. 202). Das Neue Testament weist dabei immer wieder auch die „Ermöglichungsgrundlagen für richtiges ekklesiologisches Handeln auf“ (S. 205).

Gesamteindruck: Ein sehr informierendes und überaus hilfreiches Buch (man mache eine Probebohrung z. B. zu Phil 2, 1–11 in Abschnitt 4.5). Dem Verfasser, der kirchlich übrigens bei den Baptisten beheimatet ist, gelingt eine glückliche Mischung zwischen geschichtlichen, sachlichen und textlichen Gesichtspunkten.

Dr. Wiard Popkes

Hans-Martin Barth, Einander Priester sein. Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive (Kirche und Konfession; Bd. 29). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, 257 S., kart. DM 38,-

Ein äußerst lesenswertes Buch, das zur Frage des allgemeinen – oder gemeinsamen – Priestertums der Gläubigen ausführlich historische Quellen zu Rate zieht, zugleich aber auch den derzeitigen Diskussionsstand in den verschiedenen Kirchen schildert und mögliche künftige Entwicklungen andeutet.

Im ersten, relativ kurzen Teil des Buches wird nach der ökumenischen Bedeutung des Themas gefragt, allerdings auf dem Hintergrund der reformatorischen Einsichten über das „allgemeine Priestertum“, die von einem protestantischen Blickwinkel aus die ökumenische Diskussion beleben sollen.

Es folgt ein sehr ausführlicher Teil, in dem der Verfasser „Modelle“ zum Verständnis des allgemeinen Priestertums vorstellt: Luther, Spener und Wichern werden auf protestantischer Seite ausführlich geschildert, ferner das römisch-katholische Verständnis des sogenannten „Laienapostolats“ nach dem II. Vatikanum, das Konzept der lateinamerikanischen Basisgemeinden und schließlich die orthodoxe Sicht vom „königlichen Priestertum“.

Erstaunlicherweise gibt es da zwischen den Kirchen mehr Berührungspunkte, als man zunächst annehmen möchte – allerdings auch deutliche Divergenzen, besonders da,

wo es um die Stellung des „Amtes“ zu den sogenannten „Laien“ geht. Das allgemeine Priestertum wird weitgehend als Lebensprinzip der Kirche verstanden, auch wenn dieser Ansatz nicht immer durchgehalten wird. Im katholischen Bereich ist der Auftrag der Laien stärker auf die Welt (Familie, Beruf) hin orientiert als auf den innerkirchlichen Bereich. Hier erscheint es eher abgeleitet vom apostolischen Amt, das allerdings Laien nach offizieller Lehre zur Mitarbeit heranziehen muß, die denn auch in vielfältiger Weise geschieht.

Von besonderem Interesse ist natürlich der letzte Teil des Buches, in dem der Verfasser einen eigenen Entwurf der Theorie des allgemeinen, gegenseitigen und gemeinsamen Priestertums darstellt. Aufmerksamkeit verdient, daß dabei neben die „sakramentale“ (Taufe!) und die „kerygmatische“ Begründung (Wort Gottes und Predigt) auch die „charismatische“ tritt. Dabei werden die Charismen allerdings sehr weit gefaßt und eben nicht enthusiastisch verstanden. Sie müssen jeweils dem „Kairos“ entsprechend zur Geltung kommen. Ein besonderes Anliegen ist es dem Verfasser, daß „Amt“ (vor allem das des Pfarrers) und allgemeines Priestertum nicht als Gegensatz verstanden werden, sondern aufeinander angewiesen bleiben. Wie aktuell die Fragestellung ist, wird z. B. dadurch deutlich, daß der Verfasser durchaus mit dem Ende des Konzepts „Volkskirche“ rechnet und neue Gestalten von Kirche-Sein in Zellen, Projektgruppen usw. ernst nimmt.

Was die ökumenische Relevanz der Fragestellung nach dem allgemeinen Priestertum angeht, so zeichnet sich Hans-Martin Barths Position durch wohlthuende Nüchternheit aus: Die christlichen Kirchen entdecken, daß sie „von derselben Quelle lebend und zum selben Ziel unterwegs“ (S. 245) Aufgaben aneinander haben, auch in ihrer Verschiedenheit und in den Zumutungen über je andere Erkenntnis- und Existenzweisen.

Eine große Enttäuschung allerdings erfährt der freikirchliche Leser: Der Verfasser bringt es fertig, die freikirchlichen Erfahrungen, die ja wahrhaftig zum Thema „allgemeines Priestertum“ einiges beizusteuern hätten, schlicht zu übergehen. Er erwähnt die Freikirchen zwar ausdrücklich (S. 19) mit dem Hinweis, daß es „durchaus von Gewinn

wäre“, „einen Blick auf sie zu werfen“, meint aber: „Dazu bedürfte es freilich einer Reihe von Einzelstudien. In der offiziellen ökumenischen Diskussion liegen die Schwerpunkte jedoch anders.“ Eine Anfrage an uns selbst, ob wir uns da nicht deutlicher hätten zu Wort melden müssen, aber auch an den Verfasser, ob man so vorschnell urteilen darf, was denn nun für den ökumenischen Dialog relevant sei und was nicht. Wolfgang Müller

Klaus Peter Voß, Der Gedanke des allgemeinen Priester- und Prophetentums. Seine gemeindetheologische Aktualisierung in der Reformationszeit. Wuppertal und Zürich, R.Brockhaus Verlag, 1990, 300 S., DM 39,-

In der Reihe „Monographien und Studienbücher“ innerhalb der TVG hat der R. Brockhaus Verlag – mit finanzieller Unterstützung des „Arbeitskreises für evangelikale Theologie“ – eine Dissertation vorgelegt, die von Professor Hans-Joachim Kraus betreut und von der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen im Wintersemester 1987/88 angenommen wurde.

Der Lehrtopos vom allgemeinen Priestertum spielt gegenwärtig in der ökumenischen Diskussion eine wichtige Rolle. Ohne Frage wird die Arbeit von Voß das theologische Gespräch über das Kirchen- und Amtsverständnis nachdrücklich bereichern. Da dieser Topos gerade auch für die freikirchliche Ekklesiologie einen entscheidenden Akzent betont, kann den freikirchlichen Theologen nur dringend empfohlen werden, anhand dieser gründlichen Studie der protestantischen Ekklesiologie, ihrem Entstehungsraum innerhalb der Reformation und den dann folgenden Ausprägungen näher auf die Spur zu kommen.

Ein Blick in das Inhaltsverzeichnis dieser insgesamt 300 Seiten umfassenden Arbeit läßt die Schwerpunkte dieser Untersuchung deutlich erkennen: Auf den „Rückblick auf die altkirchlich-mittelalterliche Lehrbildung: Das Verständnis des ‚königlichen Priestertums‘ im Kontext der Ausbildung des römischen Klerikalismus“ kommt Voß zu dem eigentlichen Hauptteil seiner Arbeit: „Das

allgemeine Priestertum in der Theologie der Reformatoren“ (S. 31-155). Hier widmet er sich vor allem der Entfaltung des „allgemeinen Priestertums“ in der Theologie Luthers. Eindrucksvoll ist in diesem Kapitel wie überhaupt für alle anderen Kapitel auch der sorgfältig und ausführlich erstellte Anmerkungs- teil (S. 211-291!), mit dem man außerordentlich gut arbeiten und die Gedankenführung des Verfassers verfolgen kann.

Voß arbeitet dabei die „soteriologische Dimension“ ebenso wie die „gemeindetheologisch-charismatische Dimension“ heraus und geht ausführlich auf die „prophetisch-charismatische Akzentuierung“ ein, wobei er gerade in der Einbeziehung von 1. Kor 14, 27ff. neben den klassischen Belegstellen im Rahmen der Schriftbegründung das provozierende Profil der ekklesiologischen Erkenntnis Luthers sieht.

„Mit der Einbeziehung eines klassischen Charismentextes in die Auslegung des allgemeinen Priestertums wurde eine lange Tradition durchbrochen. Zum ersten Mal rückte die urchristliche Charismatik in ihrer amtsübergreifenden Tendenz wieder in das Blickfeld. Laien und nicht nur Amtsträger wurden neu als Empfänger der kirchlich-funktionellen Geistesgaben gesehen. Das allgemeine Priestertum erhielt durch diese ungewöhnliche biblische Motiverweiterung zugleich einen prophetischen Einschlag... Allgemeines Priestertum und allgemeines Prophetentum verschmolzen miteinander, wobei allerdings der Priesterbegriff als Leitbegriff fungierte“ (S. 68f).

Deutlich betont Voß Luthers theologische Begründung der Vollmachtsgemeinschaft und Vollmachtsgleichheit, die eine Vollmachtsdifferenz zwischen Klerikern und Laien nicht zuläßt. Ebenso läßt Voß erkennen, daß die reformationsgeschichtliche Entwicklung etwa von 1525 an die Umsetzung der theologischen Prinzipien tatsächlich verhindern ließ.

„Im Ganzen bleibt Luther dem überkommenen monopolistischen Amtsprinzip verhaftet. Eine Abweichung davon erscheint allenfalls als Denkmöglichkeit, aber keineswegs als ein anzustrebendes Ziel. Weniger die Vielgliedrigkeit als vielmehr die Einheit des Amtes steht im Mittelpunkt von Luthers Denken... Das Amt verursachte mit seinem Monopol auf kirchenöffentliche Handlungen einen Neu-

tralisierungseffekt. Statt das allgemeine Priestertum zu stärken und ihm den nötigen Raum zur Ausübung zu schaffen, sorgte das Amt letztlich für dessen Zurückdrängung und Ausschaltung. Insofern waren Luthers reformtrüchtige Postulate zu einer fatalen Unwirksamkeit verurteilt...“ (S. 89f.).

Auf dieses umfangreiche Kapitel (S. 31-91) folgt dann die Darstellung des sacerdotium Christianorum bei Melanchthon, die Entfaltung des „königlichen Priestertums und die Teilhabe am dreifachen Amt Christi“ bei Calvin und die Darstellung des „gemeinsamen Priestertums der Glaubenden“ bei Zwingli. Auch in diesem Kapitel laden die Anmerkungen zur Weiterarbeit und Überprüfung der Thesen des Verfassers ein, der in der Zusammenfassung urteilt:

„Die bei Luther vorherrschenden Interpretationsmomente verlieren sowohl bei Melanchthon als auch bei Calvin und Zwingli an bestimmender und prägender Kraft. Zwar wird die römische Auffassung von der Dualität des Priestertums auch von ihnen abgelehnt und dem kirchlichen Amt jegliche sacerdotale-mittelrische Eigenschaft abgesprochen, doch diesem negativ-polemischen Konsens korrespondiert keine ebenso weitreichende positive inhaltliche Bestimmung. Der positive Sinn der Formel vom allgemeinen Priestertum der Glaubenden reduziert sich bei den anderen Reformatoren auf die rechtfertigungstheologisch bedingte Gleichheit der Gotteskindschaft“ (S. 203).

Obt genug sind bei theologischen Werken die Vertreter des sogenannten linken Flügels der Reformation übersehen oder nur oberflächlich berührt worden. Umso erfreulicher ist, daß Voß im 3. Kapitel ausdrücklich auf „das allgemeine Priestertum in der radikal-reformatorischen Bewegung“ eingeht. Die Beschränkung freilich, die er sich dabei auferlegt, wird darin erkennbar, daß er neben Karlstadt nur noch allgemein das Schweizer Täuferium behandelt.

Zu Recht wird von der missionarischen und pneumatischen Ausweitung des Sendungsbegriffs gesprochen, der die Tätigkeit der Täufergemeinden erklärt und unterstreicht. Die Beteiligung der Gemeinde an der Verkündigung wie an der Wahl ihrer Vorsteher und Leiter, die Bedeutung der Berufung und die Überprüfung der Berufung durch die Gemeinde, die Partizipation der Gemeinde

am Verkündigungsgeschehen, die ihren konkreten Niederschlag in dem gemeinschaftlichen Bibelstudium gefunden hat, werden von Voß knapp, aber zutreffend herausgestellt.

„Die Lehre war grundsätzlich kein monologisches Geschehen, sie vollzog sich vielmehr im gemeindeinternen Dialog. Die Gemeinde als Ganze war aufgrund ihrer charismatischen Struktur Subjekt der theologischen Wahrheitserkenntnis. Die Täufer vertrauten darauf, daß die Wahrheit im Gespräch erkannt und sich durchsetzen werde... Der Anspruch auf autoritative Lehre und Wahrheitserkenntnis war nicht den gebildeten Theologen vorbehalten“ (S. 184-186).

So positiv Voß in der Täuferbewegung die charismatische Gestalt des Gottesdienstes, die Vollmachtsgleichheit und die Anlehnung an urchristliche Gemeindeformen würdigt, so kritisch urteilt er über die Anfälligkeit der täuferischen Bewegung für spiritualistische Tendenzen:

„Die bei Luther noch streng an das äußere Wort gebundenen pneumatischen Motive werden zunehmend radikalisiert und selbstständig. Zwar wird durch die nachdrückliche Betonung der pneumatischen Unmittelbarkeit, an der alle Gemeindeglieder Anteil haben, die Tendenz zum Abbau amtszentrierter monopolistischer Vollmachtssprinzipien verstärkt und eine größere Partizipation der Gemeinde erleichtert, die inspiratorisch-spiritualistische Färbung bewirkt jedoch gleichzeitig eine Ausuferung des charismatischen Prophetiebegriffs und eine Untergrabung der Schriftbindung und Schriftautorität, so daß das biblische Wort letztlich Entscheidendes von seiner integrativen und autoritätsbegründenden und -begrenzenden Kraft verliert“ (S. 204).

Dieses pauschalisierende Urteil kann den Rezensenten so nicht befriedigen, da im Blick auf einzelne Theologen und die unterschiedlichen Ausprägungen innerhalb des Täuferiums nachzuweisen wäre, daß dieses Bild erheblich zu differenzieren wäre. Dennoch ist sein Votum als Herausforderung für uns zu verstehen, die theologischen Positionen und die Gefährdungen täuferischer Theologie für unsere eigene theologische Prägung sorgfältig zu überprüfen.

Das letzte Kapitel geht auf „das allgemeine Priestertum auf dem Trienter Konzil“ ein. Bis heute zeigt der ökumenische Dialog, daß in der Frage des Kirchen- und Amtsverständ-

nisses ein tiefer Dissens zwischen den Kirchen der Reformation und der römisch-katholischen Kirche besteht. Das Tridentinum hat zu seiner Zeit gerade die exegetisch neugewonnenen ekklesiologischen Positionen der reformatorischen Theologie vehement als unzulässigen Angriff auf hierarchische Grundverfassungen zurückgewiesen.

Soweit die Entfaltung dieses Themas im Kontext der theologischen Entwürfe innerhalb des 16. Jahrhunderts. Das Literaturverzeichnis (S. 293-302) lädt wie das bereits besonders hervorgehobene Anmerkungsverzeichnis zur eigenen theologischen Weiterarbeit ein.

Für die Drucklegung wurde auf Bitten des Verlags noch ein Nachtrag angefügt: „Gemeindetheologische Perspektiven und Akzentsetzungen heute.“ Hier wird in komprimierter Form das Ergebnis dieser theologiegeschichtlichen Arbeit für die gegenwärtigen Fragen nach dem Gemeindeaufbau fruchtbar gemacht. Hervorzuheben erscheint dem Rezensenten vor allem die Klarstellung, die Voß als grundsätzliche Bemerkung diesen praktisch-theologischen Erwägungen voranstellt: „Das allgemeine Priestertum stellt nicht die Frage nach einem attraktiveren Erscheinungsbild der Kirche, sondern die theologische Kernfrage nach dem Grundverständnis von Gemeinde überhaupt“ (S. 206).

Indem die missionarische Sendungsstruktur der Gemeinde von Voß an erster Stelle genannt wird, folgt er:

„Die Konsequenz des allgemeinen Priestertums heute scheint mir eher darin zu liegen, einer glaubhaften und ganzheitlichen Wahrnehmung des gemeinsamen Sendungsauftrags Vorrang vor allem ‚missionarischen Spezialistentum‘ zu geben. Gemeinde, die als Ganze in ihrer Vielfalt das Evangelium verkündigt und in seinen Konsequenzen lebt und bezeugt, bringt die ursprüngliche Intention des allgemeinen Priestertums im Rahmen eines missionarischen Gemeindeaufbaus am besten zur Entfaltung“ (S. 207f.).

Daneben hebt Voß die „charismatische Vielfalt“ hervor: „Der Gedanke des allgemeinen Priester- und Prophetentums wendet sich gegen eine geistliche Entmündigung und Degradierung der Gemeinde“ (S. 208). Natürlich stimmen wir Freikirchler dieser Schlußfolgerung allzu gern zu. Doch ebenso

bedeutsam erscheint mir, wenn Voß den gemeinschaftlichen Aspekt des allgemeinen Priestertums betont:

„Für Luther war ... das allgemeine Priestertum nicht Ausdruck eines gemeinde- und bibelautonomen Individualismus. Darin sah er die Gefahr täuferisch-spiritualistischer Auswüchse. Das allgemeine Priestertum beinhaltet für ihn keine religiöse Verselbständigung des einzelnen, sondern das Geschenk der gemeinsamen Gotteskindschaft, das in der Gliedschaft am Leib Christi sichtbar wird“ (S. 208).

Daß hier auch Auswirkungen auf das „Rollenbild des Gemeindepastors“ zu notieren sind, liegt auf der Hand.

„Der Pastor soll nicht zur Entmündigung der Gemeinde, sondern zu ihrer charismatischen und geistlichen Funktionstüchtigkeit beitragen“ (S. 209).

Schließlich steht die „geistliche Profilierung des Christseins“ am Ende des Kapitels zur aktuellen Diskussion zum Gemeindeaufbau heute. Wenn das Priester- und Prophetentum „nichts Elitäres, sondern etwas Gemein-Christliches ..., kein Sonderstatus, sondern der Regelstatus in der christlichen Gemeinde“ ist (S. 209), ist damit natürlich die Frage nach dem Proprium des Christseins überhaupt gestellt. Hier geht es Voß abschließend um die christologische Begründung seiner Thesen:

„Christus ist die Quelle und zugleich das Urbild für das Priestertum der Christen... Diese christozentrische Verwurzelung ist die Grundvoraussetzung für das allgemeine Priestertum. Von diesen christozentrischen Grundlagen her ist aber natürlich heute genau so wie damals die Realität des allgemeinen Priestertums zugleich mit der Frage nach der lebendigen und gestaltenden Kraft des Glaubens und der Glaubenserkenntnis verknüpft“ (S. 210).

Das zu bestätigen wird auch die Frage nach dem geistlichen Urteilsvermögen des Christen einschließen, der im Leben der Gemeinde gerade darin Unterweisung und biblische Belehrung erwarten darf.

„Ein geistliches und damit biblisch geschärftes Urteilsvermögen, das Luther zu den Vollmachten und Merkmalen des allgemeinen Priestertums rechnet, ist nicht angeboren und fällt nicht vom Himmel. Es ist die Frucht und die Folge einer biblischen Unterweisung und Belehrung, die Glaubenserkenntnis

weckt und in einen selbstverantwortlichen und sachgemäßen Umgang mit der Schrift einführt und dazu anleitet. Im Gemeindeaufbau heute scheint mir eine solche biblische Fundamentalunterweisung und Belehrung ebenso notwendig zu sein wie damals. Ansonsten droht das allgemeine Priestertum der Christen zu einer Lehrformel zu degenerieren, die keine geistliche Substanz und Überzeugungskraft mehr hat“ (S. 210).

So knapp dieser Schlußteil geraten ist (S. 206-210), so präzise faßt er die Intention dieser Arbeit zusammen, die aufgrund sorgfältiger theologischer Arbeit und differenzierten Quellenstudiums die reformatorischen Impulse aufnehmen und für die „leibhaft-sichtbare Erneuerung der Gemeinde“ fruchtbar machen will. Es lohnt sich, mit diesem Buch zu arbeiten, in die Reformationsgeschichte konkret einzusteigen, dabei zugleich die eigenen theologischen Positionen zu überprüfen und hinsichtlich ihrer praktischen Auswirkungen auf gegenwärtig diskutierte Gemeindeaufbaukonzepte zu befragen.

Es ist dem Verfasser und dem Verlag zu danken, daß durch diese theologische Arbeit der Diskussion zum allgemeinen Priestertum ein wesentlicher Impuls geliefert wird, der gerade aufgrund der Berücksichtigung der unterschiedlichen Ebenen dieses wichtigen Themas seine Wirkung zeigen wird.

Edwin Brandt

Wolfgang E. Heinrichs, Freikirchen – eine moderne Kirchenform. Entstehung und Entwicklung von fünf Freikirchen in Wuppertal. Gießen, Brunnen Verlag und Wuppertal, R. Brockhaus Verlag, 2. Aufl. 1990, 726 S., Pb. DM 49,-

Wolfgang Heinrichs Buch – das sollte zuerst gebührend Erwähnung finden – ist eine ausgesprochen interessante und mit großem Fleiß geschriebene Abhandlung. Das Literaturverzeichnis und die vielen Anmerkungen erwecken sogar den Eindruck des Enzyklopädischen. Es werden reichhaltige Quellen herangezogen und zitiert, die zur Zeit der Abfassung erreichbar waren; vermutlich wären hier und da noch Ergänzungen möglich, seitdem das „Zentrale Staatsar-

chiv der DDR“ in Merseburg nach der Vereinigung voll zugänglich ist.

Es muß als ein besonderer Glücksfall bezeichnet werden, daß in einer begrenzten Region gleich fünf ekklesiologische Alternativmodelle zum landeskirchlichen Protestantismus fast zeitgleich entstanden. Die Entwicklungen dort aufzuzeigen, ist nicht nur für einen Forscher von großem Reiz, sondern ist auch allgemein sehr verdienstvoll, weil die Lokalgeschichte oft verdrängt wird, dort aber häufig wichtige Entscheidungen von großer Tragweite fallen. So ist es schon in sich wichtig, der Frage nachzugehen, ob man Entwicklungen und Entscheidungen auf örtlicher Ebene verallgemeinern darf bzw. ob man allgemeine Schlußfolgerungen ziehen kann, die über eine Zeitepoche und ihren Geist Aufschluß geben. Sind die örtlichen Verhältnisse Ergebnis eines Fündleins weniger Gestalten, vielleicht sogar der Außenseiter, oder zeigen sich hier prägende Merkmale einer Epoche in verdichteter Form?

Der Verfasser, jetzt Pastor einer Freien evangelischen Gemeinde, möchte aber mehr als nur dieser Frage nachgehen. Er hat in seiner Abhandlung, die 1988 als Dissertation an der Gesamthochschule Wuppertal angenommen wurde, 1989 mit einem Geleitwort von Ministerpräsident Johannes Rau als Buch erschien und 1990 bereits eine zweite Auflage erlebte, einen theoretischen Rahmen aufgestellt. Innerhalb dieses Rahmens möchte er die Entstehung und Entwicklung von fünf freikirchlichen Gemeinden, der Niederländisch-Reformierten Gemeinde unter Hermann Friedrich Kohlbrügge, der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen St. Petri Gemeinde unter Ludwig Feldner, der Baptistengemeinde unter Julius Köbner, der „Christlichen Versammlung“ unter Carl Brockhaus und der Freien evangelischen Gemeinde unter Hermann Heinrich Grafe als Charakteristikum der „Gründerzeit“ plausibel machen. Wie sieht der theoretische Rahmen aus?

Der Ansatz ist „mentalitätsgeschichtlich“; es sollen „gewisse Mentalitätsspektren der bürgerlichen und unterbürgerlichen Schichten im 19. Jahrhundert“ am Beispiel der genannten Freikirchen aus Wuppertal analysiert werden (S. VIII). Die Arbeit versteht sich als „Beitrag zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte“ und grenzt sich bewußt von der Kirchengeschichte als einer theologischen

Disziplin ab. Kirchengeschichte wird hier als „umfassende Gesellschaftsgeschichte“ (S. 2) angesehen.¹ Die zugrunde liegende Prämisse heißt, daß „religiös geprägtes Denken“ und „an der sozio-ökonomischen Umwelt orientiertes Handeln in Kohärenz zueinander stehen“. Die religiös geprägten Denk- und Verhaltensmuster sollen also „mit der sozialhistorischen Wirklichkeit der aufkommenden Industriegesellschaft“ in einem „epochenspezifischen Zusammenhang“ stehen. Diesem mentalitätsgeschichtlichen Ansatz entspricht als weiteres Interpretament der Begriff „Moderne“ als Ausdruck der „industriellen und demokratischen Doppelrevolution“ (S. 9ff.). Die Organisationsform einer „Freikirche“ wird als „protestantische Innovation“ verstanden, die „in der Auseinandersetzung mit der Moderne entwickelt wurde“ und im Vereinswesen seine Entsprechung findet (S. XIII; 12ff.). Deshalb ist auch das Wuppertal gewählt worden, weil hier „die Moderne relativ früh und prägnant einbrach“². Freikirchen wollen das Erbe der Reformation und der altkirchlich-vorkonstantinischen Zeit bewahren und mit der modernen Organisationsform des Vereins kombinieren. Sie sind die „Übersetzung der neuen sozialen Organisationsform des Vereins ins Religiöse“ (S. 17).

Sehr fraglich ist allerdings, ob man die Entstehung des Freikirchentums mit dem Me-

thodismus des 18. Jahrhunderts beginnen lassen darf. Hier ist offenbar der Wunsch, das Freikirchentum im Zuge der „Moderne“ in Großbritannien entstehen zu lassen, der Vater des Gedankens. Freie Assoziationen religiöser Gruppen gab es schon vorher, und auch das Auftauchen des Wortes „Freikirche“ im Zusammenhang der Gründung der „Free Church“ in Schottland (1843) ist eben nicht, wie der Verfasser annimmt, ein vorrangliches „Problem der bürgerlichen Selbstbestimmung“ (S. 17), sondern das Einklagen alter Rechte der Gemeinde gegenüber erhobenen Patronatsrechten. Diese Kritik hat freilich keine unmittelbare Bedeutung für den deutschen Raum.

Die Auswertung der als „repräsentativ“ eingestuften, ausgewählten Gemeinden kann „für die Mentalitätsgeschichte der Moderne“ durchaus neue Erkenntnisse vermitteln. Insofern besteht der Anspruch zu Recht, daß mit der Arbeit ein „Neuland der Forschung betreten“ wird. Die Leitfrage der Abhandlung heißt: „Welche Denk- und Verhaltensdispositionen lassen sich am Beispiel der zu bearbeitenden Freikirchen ablesen, die in einem strukturellen Zusammenhang zur bezeichneten historischen Wirklichkeit stehen?“ (S. 8).

Mit diesen theoretischen Erwägungen ausgestattet, ist man gespannt auf die folgende Darstellung. Dabei bewegt sich der Verfasser indes weitgehend in den Bahnen des von ihm ausdrücklich abgelehnten theologiegeschichtlichen Ansatzes. Die Entstehung der Niederländisch-Reformierten Gemeinde ließe sich anders auch nicht erklären als dadurch, daß eine oppositionelle Bewegung gegen die von „oben“ verfaßte Kirchenordnung mit einer neuen Agende 1835 entstand. Daraus einen „Gewaltakt gegenüber bürgerlicher Freiheit“ zu konstruieren, ist den Texten, die zitiert werden, zuwider, weil darin ausdrücklich von den „alten“ Formularen die Rede ist, die man beibehalten will (S. 27f.). Sicherlich handelt es sich um eine Form des Ungehorsams. Sie ist aber doch nicht auffälliger als beispielsweise die viele Jahre zuvor liegende Kritik Schleiermachers an der Religionspolitik Friedrich Wilhelm III. Der Protest in der Reformierten Gemeinde Elberfeld geschieht im Namen der Tradition, des bisher Üblichen und Hergebrachten, nicht aber einer fiktiv angenommenen

1 Vgl. Vorwort S. XV und S. 1; sehr betont auch S. 438f. Anm. 51, wo allerdings entscheidende Fehleinschätzungen auftreten, z. B. daß bei „theologisch motivierten“ Forschern die Taufe bzw. der damit verbundene Gewissensakt zur Erklärung des Phänomens der Freikirchen, ihre Entstehung im Zeitalter der Reformation und ihre Kontinuität als „objektives“ Kennzeichen herangezogen würde oder daß ein „Nebeneinander von Andersdenkenden“ im Zeitalter der Reformation nicht gedacht werden könne. Die „theologisch motivierte“ Forschergruppe hat zumeist die Ekklesiologie – nicht aber die Taufe – zum entscheidenden Kriterium erhoben, und im Zeitalter der Reformation hat man durchaus das Thema Mehrheit und Minderheit reflektiert und damit die Möglichkeit des Nebeneinanders von Andersdenkenden. Daß de facto die Minderheiten marginalisiert oder gar vernichtet wurden, steht auf einem anderen Blatt.

2 S. 5; S. 18-22 wird das Wuppertal, d. h. Elberfeld, Barmen und die angrenzenden Gebiete kurz charakterisiert als die Gestalt von „Moderne“, die den Freikirchengründern gegenüberstand bzw. in dem sie die Erfahrungen sammelten, die sie zu dem Schritt solcher Gemeindegründungen „motivierte“.

bürgerlichen Freiheit“. Für die „Behauptung der Tradition“ geben die zitierten Quellen Anlaß. Eine „Rezeption der Moderne“ (S. 26) wirkt hingegen herangetragen.

Die Konstituierung der selbständigen Reformierten Gemeinde in Elberfeld wurde möglich, weil am 30. 3. 1847 ein „Patent, die Bildung neuer Religions-Gesellschaften betreffend“ erging. Hierin werden neuen Religionsgemeinschaften, die sich in Lehre und Bekenntnis in wesentlicher Übereinstimmung mit den im Westfälischen Frieden anerkannten Religionsparteien befinden, die Rechte eingeräumt, Amtshandlungen vorzunehmen. Dies betraf zwei der untersuchten Gemeinden im Wuppertal, nicht aber die Baptisten, Darbyisten und Freien Gemeinden. Nur dadurch – und nicht wegen „der entwickelten Mentalität eines selbstbewußten Bürgertums“ – kann sich die Reformierte Gemeinde als eine vom Staat unabhängige, jedoch mit ihm kooperierende Alternative konstituieren. Das „Stigma einer gesellschaftlichen Randgruppe“ wurde daher trotz aller folgenden juristischen Schwierigkeiten nicht „vermieden“, sondern es konnte dank des königlichen Patents gar nicht erst auftreten. In der Konstitutionsakte von 1847 wird ausdrücklich gesagt, daß weder der „Reiz der Neuheit“ noch „eine regellose Freiheit“, sondern das Bekenntnis zu Lehre und Ordnung, „wie sie von Altersher in der nach Gottes Wort reformierten Kirche gehandhabt worden ist“ ausschlaggebend für die Gründung sind (S. 102).

Für die „altlutherische“ Bewegung ließe sich ähnliches sagen. Nicht zuletzt kann man auf die referierte Ansicht Friedrich Wilhelm IV. verweisen, der bei den Altlutheranern Konservative entdeckte, die eine Alternative zu liberalen Tendenzen seien. Heinrichs deutet den ausgesprochenen Konservatismus Ludwig Feldners als eine „bewußte Disposition zur Moderne“ (S. 192). Das verträgt sich jedoch schlecht mit der Tatsache, daß Feldner eine kirchliche Einheit im Sinne von „einerlei Meinung“ (= reine Lehre) suchte (S. 197f.). Außerdem ist für ihn ein Satz charakteristisch wie: „Ein rechtschaffender Lutheraner... kann kein Demokrat“ sein (S. 208). Allerdings ist wahr, daß es bei der Befürwortung der Evangelischen Gesellschaft durch Feldner zu einer „Ineinander-Schichtung von Moderne (= Weg) und Antimoderne

(= Inhalte) kommt“ (S. 222); ebenso wirkt die Aktivierung der Laien modern (S. 224). Bei dem von ihm aufgesetzten Armenfürsorge-Modell sollte man beachten, daß Feldner die Grundzüge dazu von Thomas Chalmers übernimmt.

Das, was die Konfessionskunde als „klassische Freikirchen“ bezeichnet – im Gegensatz zu den „konfessionellen Freikirchen“ – wird bei Heinrichs „konfessionsübergreifende Freiwilligkeitsgemeinden“ genannt. Das ist irreführend. Denn wieso sind sie „konfessionsübergreifend“? Sie sind es deshalb nicht, weil sie selber sich nicht „übergreifend“ verstehen, sondern neue, eigenständige Konfessionen bilden. Der Evangelische Brüderverein ist in der Tat konfessionsübergreifend; aber er ist deshalb kein „Vorläufer“ der Freikirchen, auch wenn Grafe im Brüderverein eine führende Rolle spielte, sondern Ausdruck einer konfessionsverbindenden (und deshalb konfessionsübergreifenden) Gesinnung auf der Grundlage gemeinsamer Anliegen. So ist der Brüderverein eher Vorläufer der Evangelischen Allianz, nicht aber der Freikirchen.

Streiten kann man sich, ob die „Christliche Versammlung“ überhaupt zu den Freikirchen gerechnet werden darf, wie der Verfasser es will (vgl. betont S. 372). Darby und die Brüder haben das stets für sich abgelehnt. „Welt“ ist für Darby, wie Heinrichs mit Recht sagt, „die von Gott abgefallene Welt, wozu der Staat genauso wie die institutionalisierte Kirche“ gehört (S. 347); man muß aber sofort ergänzen, daß auch die Freikirchen in der Sicht Darbys zur „Welt“ gehören. Es entspricht einem heilsgeschichtlichen Pessimismus, der zu einem „schizophrenen“ (S. 348) „Doppelleben“ (S. 359) Anlaß gibt, daß nach Sicht der „Brüder“ keine Reformation die Kirche wieder in ihren ursprünglichen Zustand versetzen kann, daß also eine „Restitution“ apostolischer Gemeinde, wie es der Baptismus will, unmöglich erscheint. Der Pessimismus der Christlichen Versammlung ist bedingt durch ein rigoroses Verfallschema, das in Absonderung (Separation) mündet, während der Fortschrittsoptimismus Köbners durch den Gedanken einer gründlichen Reformation im Sinne der Rückkehr zu den Quellen gespeist ist. Jedenfalls ist der Pessimismus dazu angetan, die Mißstände und sozialen Gegensätze als

„Fortschritt des Bösen“ zu erklären (S. 361). Besondere vereinsmäßige Strukturen oder Ämter kann es in der Versammlung der Ausgewählten und Separierten auch nicht geben. Diese Züge werden zutreffend als „anarchistisch“ bezeichnet³ und als „Moderne contra Moderne“ interpretiert (S. 371). Häufig muß Heinrichs zu derartig dialektischen Interpretationen greifen. Sein theoretisches Schema reicht nicht aus, um die Besonderheiten der untersuchten Freikirchen hinreichend zu erklären.

Auffallend ist zudem, daß der theoretische Grundansatz je länger desto weniger zum Zuge kommt. In den Abschnitten über Baptismus, Christliche Versammlung und Freie evangelische Gemeinden findet man nur wenige Sätze, die Antworten auf die Leitfrage geben. Auch aus diesem Grunde wirkt der theoretische Rahmen nicht sehr überzeugend. Hätten nicht gerade diese Abschnitte mehr Stoff geboten, die Theorien zu testen? Zu denken ist etwa an Köbners Auffassung von Religionsfreiheit und Freiwilligkeit, Grafes Haltung zur Gewissensfreiheit, beider Reflexionen über die Republik. Ferner hätte dem Problemfeld Individualismus mehr Raum gewidmet werden können. Die Arbeit hätte auch gewonnen, wenn „synoptische“ Vergleiche eingebaut⁴ oder am Schluß eine solche Zusammenfassung gegeben worden wäre.

Aber trotz aller Kritik an der Theorie muß noch einmal herausgestellt werden, daß die Arbeit sehr viele interessante Einzelheiten und erhellende sozialgeschichtliche Zusammenhänge bringt, daß sie dem Leser eine mit viel Fleiß zusammengetragene Fülle von Material bietet und damit Einladungen ausspricht, den gesellschaftlichen Entwicklungen und dem Hervortreten neuer kirchlicher Formen nachzugehen und auf die Gegenwart hin zu bedenken.

Prof. Dr. Erich Geldbach

Andrea Strübind, Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich“. Neukirchener Verlag, Historisch-Theologische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, Bd. 1, 343 S., DM 48,00

Anmerkung eines Methodisten zu einem baptistischen Buch

Andrea Strübind hat nicht ein Buch geschrieben, das man liest und dann beiseite legt. Viele Gedanken und Fragen gehen dem Leser, der Paul Schmidt und Hans Luckey immer wieder einmal begegnete und gelegentlich mit ihnen zusammenarbeitete, durch den Sinn. Immer wieder möchte er beim Lesen innehalten und weiter zurückfragen, um die Motive und die Methoden des „Taktierens“ noch besser zu ergründen. Kann es sein, daß manchmal Briefe z. B. geschrieben wurden in der Hoffnung, sie werden von den Behörden abgefangen und gelesen, weil sich ihre Botschaft eigentlich an sie wandte? Kann es daneben Absprachen gegeben haben, in denen der Absender den Empfänger über die eigentliche Absicht seines Briefes informiert hat? Gehörte es nicht zum wiederholt genannten „Weg des Taktierens“ auch, daß man bei Behördengesprächen Nebengeleise in den Mittelpunkt rückte und zugleich Schwerpunkten das Gewicht ihrer Bedeutung nahm, sozusagen Täuschungen mit wahren Positionen vornahm, um vor sich selber bestehen zu können? Wer wird am Ende denen gerecht werden können, die die ungeheure Last der Verantwortung auf ihren Schultern trugen? Und wer hätte bereitgestanden, diese Aufgaben zu übernehmen, wenn jene damals Verantwortlichen sich ihr durch die Übernahme anderer Aufgaben entzogen hätten? Das sind Fragen, die sich in einer überschaubaren Bundesgemeinschaft noch einmal anders stellen als in riesigen Körperschaften.

Andrea Strübind, Tochter des früheren Präsidenten des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden i. D., Günter Hitzemann, ist es gelungen, einen schmerzlichen Teil der Geschichte ihres Bundes offen zu legen und zu interpretieren, ohne daß die kritischen Rückfragen in Distanz oder gar Verachtung umschlagen. Man spürt Seite für Seite das persönliche Interesse an der Sache, das der kritischen Entfaltung keinen Abbruch tut.

3 Von daher legt sich die Frage nahe, wieso es im Zweiten Weltkrieg zu einer Vereinigung des aus dem „Brüdertum“ kommenden „Bund freikirchlicher Gemeinden“ und dem Bund der Baptistengemeinden kommen konnte. Die zugrundeliegenden geschichtstheologischen und ekklesiologischen Voraussetzungen sind denkbar konträr.

4 Vgl. die Andeutungen S. 406.

Der methodische Aufbau ist durchsichtig und die theologische Bewertung des Ergebnisses führt unwillkürlich zu der Frage nach den Konsequenzen für heute, nach dem Profil gegenüber dem heutigen Staat, nach dem Verhalten und Mitwirken in der Evangelischen Allianz, die in ihren Stellungnahmen weitgehend von neupietistischen, am Rande der Landeskirchen beheimateten Gruppen, bestimmt wird und nach den Beziehungen zur Ökumenischen Bewegung in ihrer ganzen Vielfalt.

Der theologische Ansatz ist bestechend klar. An die Stelle früherer historisch-politischer Fragestellung (Haben die Baptisten „widerstanden“ oder haben sie „versagt“?) tritt die historisch-theologische (Sind die Baptisten sich selbst, d. h. ihrem theologischen und historischen Erbe treu geblieben?), der dem Ansatz baptistischen Denkens adäquat ist. Eine solche Untersuchung, die mit persönlicher Betroffenheit geschrieben und zugleich der sicheren Kenntnis theologischer und historischer Grundpositionen der Kirche vertraut ist, wünscht man sich für jede Freikirche.

Das könnte auch helfen, die jeweils eigene Position der einzelnen Freikirchen zu präzisieren. Es ist seit längerer Zeit in Deutschland üblich, von „den Freikirchen“ – von „der freikirchlichen Kirchenstruktur“ (S. 315), von „ihrer Ekklesiologie“ und den „aus der angelsächsischen Erweckungsbewegung hervorgegangenen Freikirchen“ (S. 319) zu sprechen. Dies bedarf aber in mancher Hinsicht einer Differenzierung. Die englischen Baptisten haben sich in der Dissenter-Tradition als eine „Gemeinde- und Protestbewegung“ verstanden, die englischen Methodisten dagegen haben sich als „innerkirchliche Erneuerungsbewegung“ gesehen, die es nicht gern hatte, den Dissenters zugerechnet zu werden. Gerade diese Position stellte bei ihnen nicht so sehr die Frage nach der Gewissensfreiheit, der Religionsfreiheit, der Trennung von Kirche und Staat und schon gar nicht die Frage nach der Autonomie der Ortsgemeinde in den Vordergrund, sondern die Evangelisation und das soziale Engagement für die Ärmsten unter den Armen.

Diese unterschiedlichen Ausgangspositionen hätten bei beiden sog. Freikirchen in der hier zur Debatte stehenden Phase der Geschichte durchaus zu unterschiedlichem Ver-

halten führen können, wenn nicht gar müssen. Darum ist es zunächst überraschend, daß der „Ertrag“ der sorgfältigen Untersuchungen von Andrea Strübind – den ich hier nicht referieren kann und will – in vieler Hinsicht mit dem übereinstimmt, was bei den Methodisten als „Ertrag“ beschrieben werden könnte. Allerdings bestätigt dieses genau die Beobachtung von Andrea Strübind, daß der deutsche Baptismus im Neupietismus der (hiesigen) Erweckungsbewegung verwurzelt ist, denn dieses trifft mit vielen Konsequenzen auch für die methodistischen Kirchen in jener Zeit in diesem Lande in gleichem Maße zu. Bischof Dr. F. H. Otto Melle hatte zu Vertretern der Gemeinschaftsbewegung so starke Kontakte, daß es über eine Annäherung hinaus vorsichtige Überlegungen für einen Anschluß mancher Gemeinschaftskreise an die Methodistenkirche gab. Man denke auch an die Rolle Melles bei der Blankenburger Allianzkonferenz, die von seinem Vorgänger Bischof Nuelsen nie besucht worden war!

In der gemeinsamen Verwurzelung der Baptisten und der Methodisten innerhalb des Neupietismus liegt wohl auch der Grund dafür, daß Paul Schmidt und Bischof Melle den Gedanken einer „einheitlichen deutschen Freikirche“ (S. 314) verfolgen konnten. Nur unter der von Hans Luckey angedachten Möglichkeit der „Preisgabe der institutionellen Freiheit“ (S. 321), was bedeuten würde „der Baptismus fällt“ (ebd.) und die anderen Partner sind zu gleicher Konsequenz des Verzichts auf die sichtbare Darstellung der Kirche, ein anderes freikirchliches Proprium, bereit. In diese Richtung zu denken ohne dem damaligen Druck ausgesetzt zu sein, heißt wiederum die Spur der Gemeinschaftsbewegung mit ihrem fundamentalen ekklesiologischen Defizit aufzunehmen. Nach meiner Meinung hätte eine solche Glaubensgemeinschaft (Luckey gehörte immerhin zu den Verfassern des „Hamburger Worts“) keine integrierende Kraft besessen und sie wäre darum nicht lebensfähig. Gemeinde und Kirche kann nun einmal nicht nur spirituell gedacht werden. Sie bedarf der Verleblichung, der strukturierten Gestalt.

Das Strukturproblem durchzieht, für einen Bund autonomer Gemeinden in einer Zeit zwangsweisen gemeinsamen Handelns

unausweichlich, die Arbeit wie einen roten Faden: Autonomie der Ortsgemeinde und Führerprinzip im Bund. Welch ein Spannungsbogen! Und dazu die im positiven Sinne charismatische Führergestalt eines Paul Schmidt mit dem für dessen Aufgaben als Schriftleiter und Bundesdirektor ungewöhnlichem Maß an politischer Erfahrung und ausgeprägter Fähigkeit zur Analyse. Manchmal ist man beim Lesen der Untersuchung geneigt zu fragen: Was wäre aus dem Bund ohne Paul Schmidt geworden? Und gleich weiter: Was wäre aus dem Miteinander der vielen Einzelgemeinden geworden, hätten sie wirklich alle auf ihrer Autonomie beharrt und nicht die Vorgaben der Gesamtleitung des Bundes gehabt. Aber das sind natürlich Gedanken eines Methodisten, der so denkt und fragt, ohne es unbrüderlich zu meinen.

Es gibt in der Darstellung der Erfahrungen von Freikirchen in dieser Phase eine Neigung, die Möglichkeiten und Unmöglichkeiten einer Solidarisierung mit der Bekennenden Kirche herauszuarbeiten. Je länger ich mich mit dieser Frage befaße, desto mehr wundere ich mich darüber, daß man weder bei den Baptisten noch bei den Methodisten den Deutschen Christen gefolgt ist, als daß man der BK die Solidarität versagt hat. Man muß zu einem Urteil im Kontext der damaligen Zeit – nennen wir sie ruhig „vor-ökumenisch“ – kommen. Ehrlicherweise muß man feststellen, daß es gerade mit dem Typus, aus dem der BK-Flügel erwuchs, kaum nennenswerte Kontakte gab. Die „Bekennnis-Treuen“, das waren ja gerade die, die es vor der nationalsozialistischen Zeit den Freikirchen besonders schwer gemacht haben. Man darf nicht vergessen, daß Hans Asmussen (S. 331 – im Personenregister vielleicht etwas kurz gegriffen) als geprägter Theologe des konfessionellen Luthertums ins Pfarramt trat, was auch nach der gemeinsamen Kampfzeit in den Auseinandersetzungen mit Martin Niemöller (dem Leiter des Kirchlichen Außenamtes der EKD) und Asmussen (Präsident des Kirchenamtes der EKD) erkennbar bleibt. Eine „Ökumenische Isolierung“ (S. 314) von Paul Schmidt und wohl auch der baptistischen Gemeinden scheint mir nicht erst als Auswirkung auf dem Weg der Akkomodation konstaterbar zu sein, sie war damals einfach noch Tatbestand, weil das Lebensrecht der Freikirchen

grundsätzlich noch umstritten war.

Dagegen hatte der „Reibi“ Ludwig Müller vor seiner Leitungsaufgabe bei den „Deutschen Christen“ in der Wilhelmshavener Allianz auch Erfahrungen mit den Freikirchen gesammelt, er gab ein missionarisches Konzept vor, er erwähnte die Freikirchen in seiner Wittenberger Rede überhaupt als erster „Bischof“ in Deutschland, sieht man von den methodistischen Bischöfen ab, und versuchte „freundschaftliche Beziehungen“ aufzubauen. Um sie anzuknüpfen, war es bereits zu Gesprächen mit den einzelnen Freikirchen gekommen. Wo hatte es das vorher je einmal gegeben (S. 312, Pkt. 1)? Zeigt die versagte Solidarität mit der BK eine Schwäche an, so ist die Absage an die DC doch Ausdruck einer reflektierten Position.

Noch ein anderer Aspekt der Strukturierung der christlichen Gemeinschaft von autonomen Gemeinden, über deren „Leitungsgremien“ (S. 312!) und Entscheidungen „auf höchster Ebene“ vorwiegend geschrieben wird, ist zu bedenken. Durch ihren Namen ist eine Gemeinschaft identifizierbar. Er ist die kürzeste und wohl am meisten öffentliche Erklärung ihrer selbst. Die Untersuchung von Andrea Strübind macht die Bedingungen und Hoffnungen, die mit der Bezeichnung „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden“ verbunden waren, erkennbar. Es mag bei der Festlegung des Namens der Gedanke an eine umfassende freikirchliche Gemeinschaft mitgespielt haben. Der Name sollte offen sein für zukünftige Notwendigkeiten des Anschlusses weiterer Freikirchen. Man rechnete mit Zwängen nach dem Kriege.

Bei den Freien evangelischen Gemeinden gab es eine Zeit lang die Option eines Bundes aller Freikirchen (S. 285); Walter Brockhaus, der zu den Brüdergemeinden gehörte, dachte an eine möglicherweise erzwungene „Einheitsfreikirche“ (S. 287), und als es 1941 zur Bildung des „Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden“ – eine Verbindung vom „Bund der Baptistengemeinden“ und dem „Bund freikirchlicher Christen“ – kam, sei es ein „vielversprechender Anfang für weitere freikirchliche Vereinigungen“ (S. 292) gewesen. Inzwischen haben sich die Bedingungen verändert und die verschiedenen Freikirchen haben, ohne konfessionalistisch zu sein, sich mehr oder weniger wieder auf ihren theologischen Standort besonnen.

Die Baptisten haben damals für eine erhoffte oder notwendig scheinende Zukunft einen großen Preis bezahlt: Sie haben ihren Namen aufgegeben und sind mit ihrem historischen Erbe und ihrer theologischen Verpflichtung seit nunmehr 50 Jahren durch ihren Namen in der Öffentlichkeit und in der Ökumene nicht mehr identifizierbar. „Evangelisch-freikirchlich“, das ist eine offensichtlich im Kompromiß erreichte Notbezeichnung. Irgendwelche Pfingstler nehmen sie für sich in Anspruch, und manchmal vermutete man auch Methodisten und die Vereinigung Evangelischer Freikirchen hinter diesem Namen. Zum Zeitpunkt der gesamtdeutschen Neuordnung legt sich in Verbindung mit den Anmerkungen zu Andrea Strübinds Darlegungen auch ein wenig Kirchenpolitik nahe. Die baptistischen Geschwister mögen mir verzeihen.

Noch einmal: Für mich war das Buch eine spannende Lektüre. Es ist viel Quellenmaterial verarbeitet worden und dadurch gelungen, die Erfahrungen einer Freikirche ohne Schutzzonen und ohne Polemik so darzustellen, daß sich die Frage nach dem baptistischen Selbstverständnis zwischen den Kirchen und innerhalb unseres staatlichen Umbruchs nicht zurückweisen läßt. Der „Ertrag“ deutet die Richtung des weiteren Denkens, – dem Leser der „Anmerkungen“ bleibt nicht erspart, das Buch selber zu lesen – Verkündigens und Betens an. Karl Heinz Voigt

Reinhard Slenczka, Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung. Grundlagen, Kriterien, Grenzen. Göttingen, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, 280 S., kt., DM 48,-

Der Titel dieses Buches läßt zunächst nicht vermuten, was der Inhalt in zwölf Kapiteln entfaltet: „Ein herausforderndes Orientierungsbuch für alle, die als Glieder der christlichen Kirche Verantwortung für die Kirche wahrzunehmen haben.“

Die zwölf Kapitel sind gleichmäßig in vier Teile gegliedert: Der Grund – Die theologische Aufgabe – Die Erbauung der Gemeinde – Die Grenzen der Kirche.

Dieses Buch fragt nach den Normen der Theologie und des christlichen Gottesdienstes. Es will grundsätzliche Antworten anbieten. Wir stehen nach Slenczka „in der Theologie vor der Entscheidung, ob wir die Zufälligkeit und Wandelbarkeit des menschlichen Bewußtseins in seiner geschichtlichen Selbstbetrachtung und Selbstbestätigung als Norm ansetzen, oder ob wir von dem ausgehen, was Gott ist und tut, der sich in seinem Wort offenbart“. „Ein Drittes gibt es nicht“ (S. 94). Daraus folgt, daß die Frage nach der Schriftautorität einen breiten Raum einnimmt. Slenczka betont die Gleichsetzung vom Wort Gottes und Heiliger Schrift. Seine These lautet: „Die heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments sind das Wort des Dreieinigen Gottes, das Er spricht, in dem Er sich selbst zu erkennen gibt, und durch das Er wirkt; weil sie das Wort Gottes sind, sind sie die heiligen Schriften der christlichen Gemeinde“ (S. 262). Slenczka grenzt sein Schriftverständnis sowohl gegenüber dem Fundamentalismus als auch gegenüber der historisch-kritischen Methode ab. Beide wollen auf ihre Art die Autorität der Schrift begründen, statt sie vorauszusetzen. „Das Wort Gottes ist in der christlichen Gemeinde in den heiligen Schriften des Alten und des Neuen Testaments mit einer alle anderen Autoritäten ausschließenden Verbindlichkeit, in durch nichts zu ergänzender Vollständigkeit, in durchsichtig-klarer Verständlichkeit sowie Heil schaffender Wirksamkeit gegeben. Nur durch dieses Wort kann die Kirche Kirche und ein Christ Christ sein“ (S. 31).

Dem lutherischen Verfasser, ord. Prof. für Systematische Theologie in Erlangen, ist zu danken, daß er „ein herausforderndes Orientierungsbuch für alle...“ geschrieben hat. Der Prioritätensetzung von Slenczka wird man auch als Freikirchler zustimmen. Dieses Buch ist in einer Zeit des Relativismus und der Umkehrung vieler ethischer Werte ein nicht zu überhörender Paukenschlag. Das Buch selbst will aber viel mehr sein als ein Gesprächsbeitrag. Es erhebt den Anspruch, ein Orientierungsbuch zu sein. Daran gemessen, bleiben viele Fragen offen. Ein Orientierungsbuch soll einen Weg beschreiben und nicht immer wiederholen, welche Wege falsch sind. Z. B. grenzt Slenczka sein Schriftverständnis überwiegend negativ ab. Sind die Grenzen, die er zieht, in der

Offenbarung Gottes begründet, oder logische Folgerungen aus seinen Thesen? Sind die Abgrenzungen wirklich dadurch gegeben, daß Andersdenkende nicht auf dem Fundament Christus bauen, oder wird Christus durch die Bekenntnisaussagen Slenczkas definiert?

Dennoch – dieses Buch ist notwendig, weil hier eine einsame Stimme in der theologischen Wüste gehört werden sollte. Ob es aber die gegenwärtige theologische Not wendet, ist zu bezweifeln. Dazu bleiben zu viele Fragen unserer Zeitgenossen unbeantwortet. An den Ausführungen zum Gottesdienst unter der Überschrift „Wovon die Gemeinde lebt“ soll das verdeutlicht werden.

Slenczka diagnostiziert, daß heutzutage oft Gefühle und Erfahrungen in der Predigt bemüht werden, um den toten und überholten Buchstaben lebendig zu machen. Seine Antwort lautet: „Allein dadurch, daß das Wort rein verkündigt wird, ist der Kirche aufzuhelfen.“ Es fehlt der Hinweis, wie Gefühle und Erfahrungen im Sinne der Bibel im Gottesdienst und in der Praxis der Nachfolge Raum haben. Daß Slenczka manche gedankenlos übernommenen Fremdbestimmungen in unserem theologischen Denken aufdeckt, ist zu begrüßen. Daß er dabei aber neoorthodoxe Richtigkeiten und Wichtigkeiten als Alternativen verkündigt, wird ihm Beifall in bekennnistreuen Kreisen einbringen, nimmt aber nicht alle berechtigten Fragen ernst und auf, z. B. die Frage nach dem kommunikativen Gottesdienst. Hier sieht gerade auch der Freikirchler Defizite. Der lebendige, lebensschaffende und lebensprühende Gott wird doch zu sehr in dogmatische Fesseln und Bekenntnisformeln gezwängt. Wenn man z. B. die Thesen Slenczkas zum Schriftverständnis als Sonde an die Ausführungen zur Taufdiskussion (Seite 182 ff.) anlegt, wundert man sich über die gedankliche und damit auch theologische Inkonsequenz des Verfassers. Seine Ausführungen zur Taufdiskussion sind besonnen, ergeben sich aber nicht aus der Exegese, sondern aus seinem dogmatischen Vorverständnis. Nur so ist folgender Satz zu verstehen: „Wenn in der Gemeinde nicht mehr bekannt ist, daß die Taufe Wiedergeburt ist, indem sie vom „Tod als der Sünde Sold“ durch die Gabe des „ewigen Lebens in Christus Jesus, unserem Herrn“ befreit, und wenn bei geringerer Kindersterb-

lichkeit die quälende Frage nach dem Heil ungetauft gestorbener Kinder verdrängt ist, dann mögen sich solche Fragen in den Vordergrund schieben wie etwa die nach den intellektuellen und moralischen Fähigkeiten für eine persönliche Entscheidung. Damit aber wird die Wirkung der Taufe und das Wesen des Glaubens als Gabe des Geistes völlig verkannt, und sowohl der Empfang der Taufe als auch das Leben aus der Taufe werden fremden Kriterien unterstellt“ (S. 184). Es bleibt dem Leser überlassen zu prüfen, nach welchen Kriterien der Verfasser zu dieser Erkenntnis gekommen ist.

Ein hilfreiches Buch, ein nachdenkenswertes Buch, ein Paukenschlag, der uns wachruft. Ein Buch, das „nützlich zu lesen, aber nicht der Heiligen Schrift gleichzusetzen ist“ – auch wenn man manchmal beim Lesen den Eindruck gewinnt, daß der Verfasser das nicht ungerne sehen würde.

Eckhard Schaefer

Weitere Rezensionen

Kim Strübind: Tradition als Interpretation in der Chronik. König Josaphat als Paradigma chronistischer Hermeneutik und Theologie. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (hrsg. v. Otto Kaiser), Bd. 201, Berlin-New York 1991, Walter de Gruyter, 220 Seiten, DM 98,-

1. Hintergründe und Voraussetzungen

Zwei junge Freikirchler, genauer Baptisten, haben sich in jüngster Zeit in ihren Dissertationen mit den letzten Büchern der hebräischen Bibel beschäftigt, mit Esra-Nehemia und 1./2. Chronik.

Der eine, *Stefan Stiegler*, hat in seiner Arbeit, mit der er 1987 von der Universität Halle promoviert wurde¹ und die bisher leider noch nicht im Druck erschienen ist, den hochinteressanten, kühnen Versuch gemacht, im Alten Testament nach Zügen eines freikirchlichen Gemeindeverständnisses zu fahnden.

Der andere, *Kim Strübind*, dessen hier zu besprechendem Buch seine 1989 von der Kirchlichen Hochschule Berlin angenommene Dissertation zugrundeliegt, wird von einem hermeneutischen Interesse geleitet, m. a. W. er versucht, eine Stück Selbstverständnis der Bibel zu erheben. Während Stiegler seiner Untersuchung im wesentlichen den Text von Esr-Neh zugrundelegt, bezieht sich Strübind auf die Chronik. Man hat diese nachexilischen Schriften lange Zeit als „chronistisches Geschichtswerk“ bezeichnet. Dieses forschungsgeschichtliche „Dogma“, das die vier letzten Bücher des *Tenach*² als das einheitliche Werk ein und desselben Verfassers betrachtet, ist seit den sechziger Jahren mit schwerwiegenden Gründen in Frage gestellt, deshalb setzt es Strübind für seine Arbeit nicht voraus. Bei aller zeitlichen und geistigen Nähe sind die Unterschiede zwischen Esr-Neh und Chr zu erheblich, als daß ihre ursprüngliche Einheit noch angenommen werden könnte. Auf

Grund dessen widmet sich der Autor einem ausgewählten Textkomplex aus dem zweiten Chronikbuch, ohne nach möglichen Querverbindungen zu Esr-Neh zu fragen³. Es handelt sich um die vier Kapitel 2. Chr 17–20, die die Geschichte des jüdischen Königs Josaphat (Luther '84: Joschafat) enthalten, also ein Stück vorexilischer Geschichte Israels, das im ersten Königebuch seine erste Deutung gefunden hat und nun in nachexilischer Zeit von der Chronik erneut aufgegriffen wird. Der Verfasser fragt nach dem Verhältnis der zweiten zur ersten Interpretation der Josaphatgeschichte und möchte auf diesem Wege zu einem theologischen Verstehen der ganzen Chronik durchdringen. Josaphat ist einer der fünf Könige nach David-Salomo, die im Text der Chr quantitativ und qualitativ bevorzugt behandelt werden⁴, deshalb ist die Beschäftigung mit ihm durchaus repräsentativ für die chronistische Theologie.

Mit seiner Zielsetzung, das Selbstverständnis eines Bibelabschnitts bzw. eines biblischen Buches zu erarbeiten, leistet der Autor unbeabsichtigt einen Beitrag zu dem von den Kirchen in Gang gesetzten „Jahr mit der Bibel“, einen Beitrag, der aber jenseits der Jahresgrenze Bestand haben wird. Es handelt sich um eine bibelwissenschaftliche Arbeit, die streng auf ihren Text bezogen bleibt, „nicht jedoch die Frage nach einem zeitgenössischen, christlichen Verstehen der Chronik oder gar des Alten Testaments“ (3) stellt. Das wird der Gemeindepastor, der mit dem Text praktisch umgehen soll, bedauern. Doch alle, die predigen, sollten dankbar sein für jede gründliche exegetische Arbeit, die nach der theologischen Aussage von Texten fragt. Wir haben auf der einen Seite genügend literarische und historische Exegese, und andererseits sind globale Theorien über die Bibel wohlfeil auf dem Markt zu haben. Die mühsame Auslegungsarbeit, die den theologischen Gehalt konkreter Texteinheiten zu ergründen versucht, blieb und bleibt dahinter oft zurück. Das trifft ganz besonders auf die Chronikbücher zu, die zumal in der deutschen Kommentierung stiefmütterlich behandelt worden sind.

1 Die nachexilische JHWH-Gemeinde in Jerusalem – ein Beitrag zu einer alttestamentlichen Ekklesiologie (siehe ThG Nr. 2/91).

2 Die hebräische Bibel, das Alte Testament

3 Das Bibelstellenverzeichnis weist Esr mit vier, Neh mit drei eher beiläufig erwähnten Stellen aus.

4 Außerdem Rehabeam, Asa, Hiskia, Josia.

Zu den Voraussetzungen eines Auslegers gehört, daß er auf den Schultern anderer steht. Von den Vorarbeiten, ohne die das Buch nicht denkbar ist, sind vor allem drei Werke zu nennen. Das erste ist die „Synopsis zum Chronistischen Geschichtswerk“ von J. Kegler/M. Augustin (1984), die einen exakten synoptischen Vergleich der 102 Verse des Chroniktextes mit seiner um mehr als die Hälfte kürzeren Vorlage in Könige möglich macht. Für die Erhellung des nachexilischen historischen Hintergrunds ist P. Welten mit seiner „Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern“ (1973) der Gewährsmann, und die theologische Spur hat Th. Willi „Die Chronik als Auslegung“ gezogen.⁵

2. Überblick über die Struktur des Buches

2.1 Der erste Teil mit fast 100 Seiten ist „Gesprächseröffnung“ und „Problemskizze“ (5). Man wird in die Hauptbereiche der Diskussion um Entstehungsgeschichte und Theologie der Chr eingeführt. Das ist insofern wichtig, als hier bereits Vorentscheidungen fallen, die für die Kommentierung des Textes von Bedeutung sind. Die Entscheidung des Verfassers gegen ein „chronistisches Geschichtswerk“ wurde bereits erwähnt. Dagegen ist nichts einzuwenden. Aber es kann gefragt werden, ob die fast völlige Vernachlässigung des immerhin zeitgleichen Esr-Neh-Kontextes (s. Anm. 4) angemessen ist.

An der spätnachexilischen (levitischen?) Verfasserschaft kann kein Zweifel bestehen. Die Chr bearbeitet biblische Überlieferungen in einer Weise, die deren Wertschätzung als kanonische Texte bereits erkennen läßt.

Was die „theologischen Strömungen“ der Zeit des Chronisten anlangt, so kann sich der Verfasser mit der seit O. Plöger (1959) gängigen Zweiteilung in eine „theokratische“ und eine „eschatologische“ Richtung nicht einverstanden erklären. Dieser Dualismus sieht die Chr auf der Seite einer uneschatologischen, den status quo der Kultgemeinde festschreibenden, sich keiner geschichtlichen Veränderung mehr stellenden unpolitischen „Kirche“, der eine eschatologisch ausgerichtete Minderheit der „Rest“-Gemeinde gegenüberstehe, die aus dem Glauben der deuter-

onomisch-deuteronomistischen Bewegung lebe. Das „Manifest“ dieser im Konflikt mit der offiziellen „Kirchen“-linie lebenden Gruppe, die sich später zum Konventikelwesen des Chassidismus und zum Pharisäertum hin entwickelt habe, sei das Buch Daniel gewesen. O. H. Steck hat diesen Gegensatz zwischen theokratischer „Kirche“ und eschatologischer „Gemeinde“ mit Hilfe der späten Weisheit (vor allem in Sir), auszugleichen versucht. Sie habe die auseinanderstrebenden Kräfte zu einer antihellenistischen Einheitsfront zusammengeführt, so daß auch die in der Chr repräsentierte theokratische Tempeltheologie sich prophetischen Strömungen öffnete. Es ist nun Strübind zuzustimmen, daß die Chr nicht von einem Gegensatz Theokratie-Eschatologie her zu interpretieren ist, da die chronistische Theologie nicht uneschatologisch ist. Andererseits sollten aber für eine Auslegung der Chronik die Bücher Esr, Neh, Dan, Sir unbedingt mit herangezogen werden und die traditionsgeschichtliche Betrachtungsweise durch eine differenzierte historische Hintergrunderhellung ergänzt werden.

Das eigentliche Gewicht der Darstellung liegt auf den Fragen, die um die Spannung kreisen, welche sich zwischen dem der Chr vorgegebenen Traditionsgut und der chronik-eigenen Deutung ergibt. Welchen Grund gibt es überhaupt für eine zweite Erzählung der Geschichte Israels? Welchen Sinn macht das Erzählen von Geschichte für die Glaubensbotschaft?

Nach der grundsätzlichen Feststellung der Geschichtlichkeit alttestamentlicher Theologie, der Beschreibung von Tradition als Prozeß und als Interpretation und einem Exkurs über das Verhältnis von geschichtlichem und weisheitlichem Denken wird die Geschichtsschreibung Israels vor der Chr besprochen und das natürlich vor allem das deuteronomistische Geschichtswerk (DtrG), das der Chr als Vorlage dient. Bevor es dann an die Deutung der Josaphat-Texte geht, wird nach den grundsätzlichen hermeneutischen Maßstäben der Chr gefragt, denen auch der ausgewählte Text unterliegt. Hier wird das bahnbrechende Werk von Thomas Willi (s. o.) gewürdigt, das eine tragende Säule der im zweiten Teil folgenden Auslegung der Josaphat-Texte ist. Abgeschlossen wird der erste Teil mit der Feststellung, daß die Chr Geschichts-

⁵ Vgl. Willis „Kategorienschlüssel“ im Anhang, der im Buch eine bedeutende Rolle spielt.

schreibung eigener Art in der Tradition des Alten Testaments ist, nicht etwa schon jüdischer Midrasch.

2.2 Der zweite, weitere 100 Seiten umfassende Teil, der die Texte der chronistischen Josaphatrezeption detailliert auslegt, allerdings zugespitzt auf die Person des Königs, wird von einer knapp zehneitigen Zusammenfassung der Ergebnisse für das gegenwärtige Stadium der Chronikforschung und der hermeneutischen Debatte abgeschlossen.

3. Das Thema

Was ist nun „Tradition“ und „Interpretation“ in der Chronik bzw. in 2. Chr 17–20?

3.1 Tradition

Die Chronikbücher enthalten „übernommenes“, d. h. Traditionsgut aus der Geschichtserzählung in den Samuel- und Königebüchern, und „übergangenes“, also dort nicht erwähntes Sondergut, worauf auch die Überschrift PARALEIPOMENON („Weggelassenes“) in der Septuaginta und Vulgata hinweisen könnte. Die Tradition liegt dem Chronisten bereits schriftlich vor, und er benutzt sie als „Heilige Schrift“. Die Frage ist, wie er das tut. Die Antwort lautet mit Willi: Er legt sie aus, und zwar bewußt, denn die in Sam-Kö zusammengefaßte Deutung der Königszeit Israels lag seinen Lesern bereits vor. Ohne die Kenntnis dieser Texte hätten sie die Chr gar nicht verstehen können. Wie der präzise Vergleich zwischen DtrG und Chr ergibt, wählt der Chronist aus dem vorgegebenen Text aus, stellt um, nimmt orthographische und grammatische Änderungen vor (die hebräische Sprache hat sich weiterentwickelt), erklärt nicht mehr bekannte Dinge, Namen und Orte oder läßt sie aus, im ganzen rafft er den Stoff. Die Ersetzung konkreter Zeitangaben durch unbestimmtes „dann, darauf“ dient wie andere Vereinfachungen der Verallgemeinerung und Typisierung des vorangegebenen Textes. Der Chronist will seine Vorlage nicht ersetzen, sondern kommentieren, was Willi als einen „hermeneutisch reflektierten Biblizismus“ bzw. als eine „Theologie der Heiligen Schrift“ bezeichnet. Als eine Schlüsselstelle dafür gilt ihm 2. Chr 6, 16. Diese biblizistische Exegese, bei der „Schrift durch Schrift“ ausgelegt wird, „beruhe theologisch auf der Konzeption des Gehorsams gegenüber der mosaischen und prophetischen Autorität“ (S. 91).

Der Autor sieht in der Auffassung der Chr als „Auslegung“ eines autoritativen Textes einen Fortschritt, der viele Probleme der Chronikforschung zu lösen vermag. Allerdings ist mit ihm auch zu fragen, ob die hermeneutischen „Schlüsselkategorien“, die Willi in der Chr gefunden zu haben glaubt, in einem Zirkelschluß nicht zum Teil von ihm vorausgesetzt werden, um eine möglichst enge Anbindung der Chr an ihre Vorlage zu suggerieren. Der Chronist hat ja nicht unter der Maßgabe unserer theologischen „Kategorien“ geschrieben. Wir dürfen natürlich nach *seinen* theologischen Gesichtspunkten fragen, doch da zeigt es sich eben, daß sie nicht so kategorial einheitlich zu erfassen sind, sondern differenzierter mit der Tradition umgehen, als es Willi erscheint. Die Auslegungsarbeit des Chronisten ist nicht nur schriftbezogen, sondern auch zeitbezogen. Das ergibt sich, wenn man das von Willi vernachlässigte Sondergut in die Untersuchung einbezieht. Dies geschieht denn auch im zweiten Teil des Buches anhand der Josaphat-Texte.

3.2 Interpretation

Geschichtsschreibung ist im Alten Testament immer schon theologische Auslegung. Sie geschieht als ein zusammenhängender Prozeß, der die Antwort Israels auf die sich in historischen Ereignissen vermittelnde Offenbarung Jahwes darstellt. Das heißt jedoch nicht, daß es zwischen den einzelnen Geschichtsabschnitten und -auffassungen nicht zu Brüchen kommen kann. Eine solche Diskontinuität der Geschichtstheologie besteht zwischen dem DtrG und der Chr. Das ist nicht verwunderlich, wenn man den tiefen Riß betrachtet, der die Geschichte Israels vor und nach dem Exil zerreißt. Strübind weist auf Jes 63, 16 – 64, 3 hin, einen der Chronik etwa zeitgleichen Text, der diesen Abbruch beklagt und um eine ganz neuartige Offenbarung bittet: *Abraham kennt uns nicht, und Israel weiß nichts von uns. . . Ach, daß du den Himmel zerrissts und herabstiegest. . . indem du Furchtbares und nicht Erwartetes tust, das man vor alten Zeiten nicht hörte und vernahm.*

Die Chr will auf diesen geschichtlichen und theologischen Einschnitt und die mit ihm verbundene Glaubenskrise antworten. Sie will aber offenbar auch auf die äußere Bedrohung eingehen, die sich in ihrer Zeit durch

feindliche Mächte ergab. Wenn sie also in ihrem Sondergut Auffassungen ihrer eigenen Zeit an die dtr Vorlage herantrug, die zu dieser in Spannung standen, so ist das keine „Geschichtsfälschung“, wie positivistische Historiker behaupten, sondern Auslegung.

Das Sondergut der Chr ist im Fall Josaphat mehr als doppelt so groß wie der Text der Vorlage. Diese außergewöhnliche Textmenge zeigt schon die Bedeutung dieses Königs in der Chr an. Strübind geht nun so vor, daß er vom Josaphatbild der Chr ausgeht und dieses zuerst mit der dtr Sicht in Kön und dann mit den von der historischen Wissenschaft festgestellten Fakten vergleicht. Dabei ergibt sich folgendes für die Auslegung in der Chr:

Der aus der Vorlage übernommene Stoff und die vom Chronisten geschaffenen Abschnitte sind zu einem homogenen Textganzen verschmolzen, das die Sicht des als kanonisch respektierten Kön-Textes gelten läßt, nun aber mit Bedacht den alten Text in einer neuen Zeit nach Gottes Willen neu zum Sprechen bringt. Dabei bedient sich der Chronisttheologischer *Motive*, z. B. der jüdischen Perspektive des David-Messias-Königs, die Josaphats Bedeutung erhöht gegenüber der Nordreichperspektive des DtrG, wo er eine Nebenfigur in der Auseinandersetzung zwischen Königtum (Ahab) und Prophetie (Elia) zur Omridenzeit ist, oder themenübergreifender theologischer *Leitworte* wie z. B. *drs* (17, 3b; 18, 4; 19, 3; 20, 3) u. a. Da sich diese Motive und Leitworte summieren, kann der Exeget von theologischen *Themen* ausgehen, die als Topoi in ihrer Verallgemeinerung zu Typoi werden und damit die typologische Geschichtsauffassung des Chronisten belegen, z. B. der König als Heeres-, Rechts- und Kultreformer, als Toralehrer des Volkes, als Empfänger von Tribut und Ehre, als Bauherr und Feldherr.

Die Themen behandeln das Verhältnis Jahwe – König, beziehen aber das Volk als Subjekt auf eine „demokratische“ Weise mit ein. Auf die typologische Denkweise des Chronisten deuten auch die Entsprechungen innerhalb seiner Geschichtsdeutung, so z. B. zwischen Josaphat und Salomo.

Diese vom Inhalt des Textes ausgehenden und dennoch seine sprachliche Form berücksichtigten theologischen Schlußfolgerungen haben den Vorteil, daß der Exeget auf literar-

kritische Textmanipulationen verzichten kann. Der Komposition des Verfassers, so wie sie vorliegt, wird Sinn abgewonnen.

3.3 Tradition als Interpretation

An einem kleinen Beispiel soll kurz gezeigt werden, wie der Chronist den ihm vorliegenden Text, der das historische Geschehen bereits auf seine Weise deutet, nun für seine Leser auslegt.

In 2. Chr 20, 35–37 wird 1. Kö 22, 49–50 kommentiert, das gescheiterte Schiffahrtsprojekt Josaphats. Das DtrG sagt, daß Josaphat in Ezjon Geber am Golf von Aqaba „Tarschisch-Schiffe“ baute, um damit ins sagenhafte Goldland Ofir (Südarabien? Somalia?) zu fahren. Doch es kommt nicht dazu, weil die hochseetüchtigen Großsegler (auf der Werft? im Hafen? durch Sturm? wegen Fehlkonstruktion oder Unerfahrenheit der jüdischen Matrosen?) zertrümmert wurden. „Damals“ (vor oder nach der Havarie?) bot der Nordreichkönig Ahasja, mit dem Josaphat „Frieden hatte“ (V 45) seine (wegen der guten Verbindungen zu den seefahrenden Phöniziern) wohl seetüchtigeren Matrosen zur Kooperation bei der Schiffahrt (nicht beim Schiffbau) an⁶. „Aber Josaphat wollte nicht.“ Er verweigerte sich dem „joint venture“ mit dem im Urteil des DtrG „bösen“ Nordreichkönig (2. Kön 8, 27), weil ein „guter“ Südreichkönig und Nachfolger Davids mit so einem (nach Auffassung des DtrG) nicht gemeinsam handelt, und wenn er es tut, geht es schief (V 29–38).

Die Chr, die Josaphat ebenfalls als guten, jahwetreuen König geschildert hatte (V 32 faßt das zusammen), fügt dem positiven Gesamturteil einen kritischen Ton hinzu, indem sie zeitlich ganz unbestimmt („danach“ V 35) an die Geschichte Josaphats noch das Detail des Schiffahrtsprojekts anfügt. Diesmal geht die Initiative von dem (nach Chr bedeutenderen) Südreichkönig aus. Er verbündet sich mit dem (bösen) „König Israels“

⁶ Das Angebot ist nach der Zerstörung der Schiffe eigentlich sinnlos, weshalb Strübind erwägt, ob nicht bei V 49f. „eine theologisch reflektierte *redaktionelle Vertauschung*“ (S. 127) vorliegt, und zwar um nicht durch die Voranstellung von V 50 den Eindruck zu erwecken, der „gute“ König Josaphat sei wegen seines Neins zur Zusammenarbeit mit dem „gottlosen“ Nordreichkönig bestraft worden. Das würde der dtr Sicht widersprechen. Oder hat der Verfasser die genaue Abfolge der Ereignisse einfach nicht gekannt?

(nicht „Sohn Ahabs“ wie in 1. Kön 22, 50), der ausdrücklich „sündhaft handelt“, und zwar zur gemeinsamen *Schiffahrt*, nicht nur *Schiffbau*⁷. Josaphat, der Verweigerer von 1. Kön 22, 50, wird zum Verbündeten (dreimal das Leitwort *chbr*) des „gottlosen“ Nordreichkönigs. Wegen dieser unheiligen Allianz mußte das Unternehmen scheitern. Das bestätigt ein vom Chronisten eingeführter Prophet, übrigens der vierte innerhalb der Josaphatgeschichte, mit seinem Gerichtswort.

Diese christliche Ausgestaltung des Könige-Textes weist zwei aus einer ganzen Reihe von Prinzipien auf, mit Hilfe derer die Chr ihren vorgegebenen Text auslegt:

a) Die Beurteilung der Könige ist differenzierter geworden; auch die „guten“ jüdischen Herrscher weisen Sünden auf, die man kritisieren kann.

b) Die vom Chronisten eingeführten, sonst unbekanntenen Propheten fungieren als Hermeneuten der chronistischen Botschaft. Auf andere solcher Auslegungsprinzipien, die das theologische Denken der Chr als typologisch aufweisen, kann hier leider nicht eingegangen werden. Der Autor hat sie m. E. vorbildlich für den Josaphat-Komplex herausgearbeitet und in der ganzen Chr nachgewiesen.

4. Ergebnisse und Fragen

Die Chr hat mit einem dichten Netzwerk theologischer Leitbegriffe, Motive und Themen die ihr vorliegende schriftliche Überlieferung, die redaktionellen Bemerkungen dazu und ihr eigenes Sondergut zu einer homogenen theologischen Einheit zusammengebunden. Daß sie im Weitergeben der Tradition auslegen will, dürfte außer Zweifel stehen. Wir können die theologische Deutung der Königsgeschichte Israels in der Chr mit der in Sam-Kön vergleichen und gewinnen damit einen Blick für die geschichtstheologische Wertung des Königtums im AT. Der Weg geht vom politisch-militärischen zum

zukünftig erwarteten messianischen Königtum, wobei die Chr m. E. doch eher den restaurativen Zug der Messiaserwartung vertritt, die Wiederkehr der politischen Macht Davids, und nicht den prophetischen Zweig des machtlosen Gottesknechts, der die Sünden der Welt auf sich nimmt. Aber der Blick geht auch vom König als Herrscher, Richter, Mittler, Lehrer des Volkes auf die Gemeinde, die in der königslosen nachexilischen Zeit in solche Funktionen eintritt.

Die Chr bestätigt die unlösbare Verbindung der Theologie mit der Geschichte im AT. Sie ist als literarisch durchkomponiertes Werk eines theologisch reflektierenden Autors jedoch mehr als *Geschichtserzählung*. Ihre aktualisierende Neuinterpretation der Geschichte bedeutet nicht deren Relativierung. Die Chr anerkennt Kön als Heilige Schrift. Sie braucht dessen Darstellung nicht zu ersetzen oder zu ergänzen, sondern will sie in einer neuen Zeit gerade neu zu Wort kommen lassen. Das geschieht durch Auslegung. So geht die Theologie des DtrG in die Theologie der Chr ein, aber nicht in ihr auf.

Einige Fragen an das Buch seien in die Form von Wünschen gekleidet: Man kann der vorliegenden theologischen Deutung des Chr-Textes nur wünschen, daß sie sich zur Kommentierung der beiden Chronikbücher auswächst⁸. Dabei würden dann über die Zuspitzung auf eine Königsgestalt hinaus noch andere Schwerpunkte gesetzt werden müssen. Es wäre auch zu bedenken, wie weit die exegetischen Schlußverfahren gehen dürfen. Hat der Chronist wirklich so akribisch mit den von Willi und anderen herausgefundenen Techniken und Topoi gearbeitet? Wo wäre achtzugeben, daß die Pferde der Hypothesenfreudigkeit nicht mit dem Bibelwissenschaftler durchgehen? Diese Fragen ändern jedoch nichts an dem Wunsch nach einer Gesamtkomentierung der Chronikbücher, die den vom Verfasser eingeschlagenen Weg weitergeht. Man wünscht dem Buch, das mit einem Personen- und Bibelstellenverzeichnis sowie mit einer Literaturliste ausgestattet ist, zur fruchtbareren Erschließung noch ein Stichwortverzeichnis der Sachen.

Christian Wolf D. D.

⁷ Daß die Tarschisch-Schiffe (Gattungsbezeichnung für Großsegler) zu den Schiffen werden, die *nach* Tarschisch in Südspanien fahren sollen (alte Schiffsroute der Phönizier von ihren Küstenstädten am Mittelmeer aus), und zwar vom Golf von Aqaba aus, also ums Kap der Guten Hoffnung, um Afrika herum, da es noch keinen Suezkanal gab, zeigt, daß der Chronist ca. 600 Jahre von seiner Textvorlage entfernt ist.

⁸ Im Neukirchener Verlag hat im Rahmen des „Biblichen Kommentars Altes Testament“ XXIV/1 inzwischen eine neue Kommentierung der Chronik durch Thomas Willi begonnen.

Robert Schlarb: Wir sind mit Christus begraben. Die Auslegung von Römer 6, 1–11 im Frühchristentum bis Origenes (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 31), Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1990, X + 291 S., geb., DM 148,-

Der Verfasser, Mitglied einer österreichischen Baptistengemeinde, untersucht die Auslegungsgeschichte eines wichtigen neutestamentlichen Textes, Röm 6, 1–11, in der frühen Kirche. Eingesetzt wird mit Kirchenvätern, die noch in neutestamentlicher Zeit geschrieben haben (Ignatius von Antiochien, Klemens, Didachist, Hermas), am Schluß der Darstellung steht Origenes. Röm 6, 1–11 wird nicht vom Verfasser selber exegetiert, sondern es wird zusammengetragen, was die frühen Kirchenväter über den Text zu Papier gebracht haben.

Eine Auslegungsgeschichte zu schreiben ist in mancher Hinsicht eine undankbare Angelegenheit. Die Ausführungen neigen dazu, trocken und schematisch zu werden; ferner wird die eigene kreative Leistung nicht recht deutlich. Auslegungsgeschichten sind aber andererseits – meistens – ungeheuer gelehrte Werke, die eine Durchdringung riesiger Stoffgebiete voraussetzen und wertvolle Einsichten eröffnen. Und bei der Bewältigung seines Stoffes werden dem Schreiber einer Auslegungsgeschichte allemal Kreativität und theologisches Urteilsvermögen abgefordert.

Das Buch von Schlarb, seine Wiener Dissertation von 1987, ist in jeder Hinsicht eine typische Auslegungsgeschichte. Was man üblicherweise positiv und negativ zu diesem Literaturgenre zu notieren hat – es trifft auch auf das Buch von Schlarb zu.

Der freikirchliche Leser nimmt das Buch mit besonderer Spannung zur Hand. Es geht ja nicht um irgendeinen Bibeltext, dessen Auslegungsgeschichte verfolgt wird, sondern um den zentralen neutestamentlichen *Tauftext*.

Aufs Ganze gesehen, ist die Art und Weise, wie die frühen Kirchenväter mit Röm 6, 1–11 umgehen, enttäuschend. Schlarb dokumentiert mit wünschenswerter Deutlichkeit die Ethisierung und Paränetisierung der paulinischen Tauftheologie sowie ihre Durchsetzung mit philosophischem Gedankengut: „Die Vorstellung von griech. *metanoia* oder lat. *poenitentia* d. h. Umkehr, ein Sich-Losreißen von der Tatsünde, dominiert die

Taufvorstellung der damaligen Zeit und gleichermaßen die Väterauslegung dieser Stelle. . . Immer wieder zeigt sich der Einfluß platonischen und stoischen Gedankengutes mit deren Vorstellung von der Grundaufgabe des Menschen, sich durch zunehmende moralische Erkenntnis und daraus wachsende Tugendhaftigkeit dem Göttlichen und Unsterblichen anzunähern“ (S. 261 f.). Damit jedoch ist die Paradoxie eschatologischer Existenz, die für die Tauftheologie des Paulus kennzeichnend ist, preisgegeben. Man hätte sich gewünscht, daß Schlarb diesen Abfall von Paulus deutlicher markiert und sich auch zu einer Stellungnahme durchringt. Dementgegen steht jedoch seine Hochschätzung der frühen Kirchenväter, ja, die Faszination durch sie. Aber muß man, gerade als evangelischer Theologe, seine Maßstäbe nicht eindeutig aus dem Neuen Testament beziehen? –

Seine Stärke hat das Buch von Schlarb darin, daß es die uns fremd gewordene Welt der frühen Kirchenväter nachdrücklich in Erinnerung ruft. Wie wenig kann letztlich ein heutiger Exeget etwa mit dem Römerbriefkommentar des Origenes anfangen! Mit Kopfschütteln legt man in der Regel nach wenigen Minuten ein solches Werk zur Seite. Schlarb möchte uns anregen, das *nicht* zu tun, und er hält folgendes Argument für die bleibende Bedeutung solcher Schriftauslegung bereit: „Durch die damalige Anschauung über Schriftautorität beeinflußt, bezeugen die Väter. . . ein lebendigeres Verhältnis zum apostolischen Schreiben als solchem. Sie versuchen, durch Hinweis auf die Situation der Briefempfänger die eigentliche Intention des Verfassers herauszustellen, obwohl diese Bemühungen aufgrund eines zu starken paränetischen Interesses manchmal offensichtlich fehlschlagen. Wogegen unsere heutige Exegese die formalen literarischen Gesichtspunkte des Bibeltexes hervorhebt, gehen die Väter tiefer auf inhaltliche Fragen ein. Diese lesen nicht nur ein Schriftstück, sie hören eine lebendige Stimme“ (S. 262).

Wir leiden heute daran, daß eine saturierte Exegese die biblischen Texte weithin als Spielwiese ansieht. Mit gewaltigem Aufwand an Philologie, Religionsgeschichte, Traditionsgeschichte usw. werden oftmals Theoriegebäude errichtet, die religiös belanglos sind, in denen kein Mensch wohnen kann.

Schlarb hat sicher insofern recht: Die frühen Kirchenväter haben als *inbrünstig Glaubende* Exegese betrieben. Wir können ihre Auslegung zwar heute nicht repristinieren – schon deshalb nicht, weil auch *sie* ihre Defizite hat (vgl. oben: Ethisierung, Paränetisierung), aber wir können von der Väterexegese zumindest dies lernen: Der Auslegungsprozeß muß bestimmt sein vom Glauben und muß helfen, dem Glauben Geltung zu verschaffen.

Prof. Dr. Walter Rebell

Walter Rebell, Neutestamentliche Apokryphen und Apostolische Väter. München, Christian Kaiser Verlag 1992, 287 S., DM 58,-

R. behandelt sieben Schriftgruppen: Nag-Hammadi, Oden Salomos, Evangelien, Apostelgeschichten, Briefe, Apokalyptische Literatur und Didache. Ein Namens- und Sachregister rundet das Buch ab. Die Literatur ist nützlicherweise jeweils zu den einzelnen Schriften notiert. In der Einleitung gibt R. im wesentlichen Rechenschaft zu zwei Faktoren. Einmal zur Zielsetzung; er will ein Lehrbuch bieten, zugleich aber mehr als ein Lehrbuch, nämlich „die religiösen Aussagen zur Kenntnis zu nehmen und zu begreifen, die im frühen Christentum außerhalb der orthodoxen Bahnen gemacht wurden“ (S. 11). Darunter können durchaus auch „Giftblüten“ enthalten sein, „weil sie Glaubensexistenz autistisch und geschichtslos machen“ (gnostische Texte; S. 11 f.). Das Buch will Sachinformation ebenso wie Interpretation bieten, also eine Hermeneutik der Schriften, geleitet von soziologischen, religionspsychologischen und -phänomenologischen Gesichtspunkten (S. 12). Es handelt sich um eine Hermeneutik, „die religiöse Texte als Versuche der Bewältigung und Gestaltung von Leben bewertet“; dabei sind durchaus auch Irrwege als solche zu bezeichnen.

Der andere Faktor betrifft die Sammelbezeichnung für die behandelten Schriften. Natürlich weiß R. um den weiten Bogen als Definition für beide Textgruppen. Er schlägt vor: „Konkurrenztexte zum Neuen Testament“ (S. 14). Die behandelten Schriften sind „von ihrer *theologischen und soziologischen Funktion her...* faktisch Konkurrenz-

texte zum Neuen Testament“, ob sie explizit diesen Anspruch erheben oder nicht (S. 16). Es wird sich sicher lohnen, über diese Definition weiter nachzudenken.

Die einzelnen Abschnitte sollen hier nicht näher dargestellt werden. Erwähnt sei nur der weite Rahmen dessen, was behandelt wird, darunter z. B. auch „Das Geheime Markusevangelium“ (die Diskussion wurde erst 1958 bzw. 1973 in Gang gesetzt). Die Behandlung von Papyrus Egerton 2 schließt noch nicht die neue Auseinandersetzung über die Datierung ein (vgl. G. Streckers Kommentar zu den Johannesbriefen über die Beziehung zu Papyrus 52). Eine vorzügliche Leseprobe bietet z. B. die Behandlung des Thomasevangeliums (S. 37-43), das bekanntlich stellenweise über die Fachkreise hinaus Interesse gefunden hat. Das geht bis „zu einem Erwachen in ein höheres Bewußtsein seiner selbst hinein“ – diese Tendenz des ThomEv berührt sich mit gewissen modernen religiösen Richtungen. R. stellt die theologische Problematik mit wünschenswerter Klarheit heraus; anders als die neutestamentlichen Evangelien führt das ThomEv „nicht zu einer geschichtlich ergangenen Offenbarung hin“ (S. 37).

Gesamteindruck: Ein vorzügliches Lehr- und Hilfsbuch, das alle notwendigen Informationen übersichtlich darbietet, zugleich aber über die gewohnten Einleitungen (z. B. Vielhauer, Köster) hinausgeht, indem es eine theologische Aufbereitung und Auseinandersetzung nicht scheut.

Dr. Wiard Popkes

Walter Rebell, Alles ist möglich, dem der glaubt. Glaubensvollmacht im frühen Christentum. München, Christian Kaiser Verlag 1989, 167 S., DM 29,80

Der Verfasser, Psychologe und Professor für Neues Testament mit kirchlicher Heimat bei den Baptisten, bietet ein Plädoyer für Glaubensvollmacht und Erhörungs-gewissheit. Gemeint ist, „kontrafaktisch zu glauben, d. h. den Glauben als Machtfaktor anzusetzen gegen Fakten der Welt, die verhängnisvoll und lebenszerstörend sind“ (S. 8). R. schreibt im durchaus nahen Gespräch mit

der heutigen charismatischen Bewegung, deren Schwächen er freilich ebenfalls deutlich erkennt, insofern „sie in mancher Hinsicht jenen Gefahren erlegen ist, die den charismatischen Aufbrüchen im Verlauf der Kirchengeschichte immer zu schaffen gemacht haben“, insbesondere „der triumphalistische Entwurf von Christsein“ (S. 9). Es gilt also, „die Balance zu halten zwischen dem Aufruf, vollmächtig zu glauben und der Warnung vor Allmächtsphantasien“ (ebd.).

Das Buch ist, nach einer Einleitung, in acht Abschnitte eingeteilt, von denen sechs die neutestamentlichen Texte behandeln; den Schluß bilden „Zusammenfassung der exegetischen Ergebnisse“ und „Perspektiven für heute“. Angefügt sind Bibliographie und Bibelstellenregister.

In gewissem Sinn läßt sich das Urchristentum seit Jesus selber durchaus als charismatische Bewegung bezeichnen und beschreiben, meint R. Er spricht von einer „kämpferischen Grundhaltung“, die das ganze Neue Testament durchzieht (S. 140). Jesus gab seinen Jüngern Anteil an seiner Vollmacht; „damit waren auch sie befähigt, verhängnisvolle weltimmanente Kausalketten aufzusprengen und Menschen in die Freiheit zu führen, was sich konkret etwa in Heilungen ausdrückte“ (ebd.). Auch in neutestamentlicher Zeit mußte man lernen, mit Mißerfolgen umzugehen. Von großer Bedeutung ist natürlich auch das Kreuz Jesu und die Kreuzesnachfolge. Im Urchristentum fand eine vielfältige Reflexion dieser Zusammenhänge statt.

R. wendet sich dagegen, die Wundergeschichten des Neuen Testaments einseitig zu „paränetisieren und spiritualisieren“ (S. 141), obwohl eine solche Rezeption auch bereits in früher Zeit anzutreffen ist. In den „Perspektiven für heute“ behandelt R. neben vollmächtigen Taten im politischen Bereich vor allem das Thema Krankenheilung. Wichtig ist ihm, daß die Gemeinde die erwähnte „kontrafaktische Grundeinstellung“ wieder lernt.

Gesamteindruck: Ein mutiges, aktuelles und durchaus – aber nicht unreflektiert – parteiergreifendes Buch. Theologisch wäre m. E. der Zusammenhang zwischen Wunder (Konzentration auf Gott) und Vollmacht (Konzentration auf menschliche „Agenten“) eingehender zu erfassen.

Dr. Wiard Popkes

Siegfried Vierzig, Sehnsucht nach den Müttern. Von der Renaissance des Weiblichen in der Religion. Stuttgart, Kohlhammer Verlag 1991, 196 S., Tb., DM 24,80

Daß es seit Mitte der siebziger Jahre in den westlichen Kulturen ein zunehmendes Interesse an Religion gibt, das ist die Beobachtung, von der Siegfried Vierzig, Professor für Religionspädagogik an der Universität Oldenburg, in seiner Untersuchung den Ausgangspunkt nimmt. Diese neue Religiosität läßt sich weniger durch Theorien und Organisationen identifizieren als durch die in ihr geübten religiösen Praktiken. Dazu gehören Meditationstechniken, die zur Besinnung auf den Wesensgrund helfen sollen, Astrologie und Hellsehen, mystische Praktiken, die der persönlichen Entgrenzung dienen, Körperheilungsmethoden, die von einer psychosomatischen Einheit ausgehen und zur Integration von Körper und Geist führen wollen, psychotherapeutische Methoden, deren Ziel die Entfaltung des menschlichen Potentials ist, okkultistische und spiritistische Praktiken, der Glaube an die Seelenwanderung und die Übernahme fernöstlicher Religionspraxis.

Diese neue Religiosität ist nicht einfach eine Reaktion auf Defizite der christlichen Kirchen, sondern ein ganz eigener religiöser Lebensstil, der einhergeht mit dem Aufkommen einer neuen Kultur. Deshalb braucht es auch niemand zu wundern, daß diese religiöse Neubelebung an den traditionellen Kirchen vorbeigeht. Die neue Religiosität ist eine Religion ohne (personhaften) Gott; ihr Bezugspunkt ist nicht eine Macht außerhalb des Menschen, sondern die innere Erfahrung der Entgrenzung und der Ganzheit. Sie ist eine Religion der Innerlichkeit, der Besinnung auf das Göttliche im Menschen, und als solche durchaus nicht neu, sondern die postmoderne Wiederkehr der Grundzüge archaischer, matriarchaler Naturreligionen. Vierzigs grundlegende These lautet, „daß die Symbole einer ‚Mutterreligion‘ die Symbole der traditionellen ‚Vaterreligion‘ ablösen, daß weibliche Werte und Lebenseinstellungen – allgemein in der Kultur, aber besonders auch in der Religion – Einfluß bekommen, wie sie ihn seit dreitausend Jahren nicht mehr gehabt haben“ (S. 12).

In der Typologie von Mutter- und Vaterreligion schließt Vierzig sich dem Religionsge-

schichtler Walter Schubart an, der der Mutterreligion das religiöse Grundmotiv der „Schöpfungswonne“ zuordnet und der Vaterreligion das „Erlösungsmotiv“. Das bestimmende Grundmuster der Vaterreligion ist das personale, autoritative, konflikthafte *Gegenüber* von Vater und Kind, während die Mutterreligion geprägt ist vom Urerlebnis der symbiotischen *Einheit* zwischen Mutter und Kind. In der gegenwärtigen Tendenz zur Feminisierung religiösen Bewußtseins drückt sich also laut Vierzig eine „Sehnsucht nach den Müttern“ im Sinne einer Rückkehr in die Geborgenheit des Mutterschoßes aus. Diese Sehnsucht wird greifbar in der Wiederentdeckung des Mythischen, in der Suche nach kosmisch-seinsmäßiger All-Harmonie und im neuen Verständnis von Spiritualität. Der jetzt besonders durch E. Drewermann geförderte Vorgang der Re-Mythisierung dient der Erschließung heiler Ursprungsverhältnisse, in denen ein Zustand bewußtloser Glückseligkeit gesucht wird. Auch die aus einem umfassenden Harmoniebedürfnis wachsende Suche nach Einheit und Ganzheit will die Rückkehr zum Ursprung. Ein Sündenbewußtsein verträgt die neue Religiosität ebensowenig wie vorher schon die Humanistische Psychologie. Das einzige Wahrheitskriterium ist hier die Erfahrung, das subjektive Empfinden.

In der neuen Frauenbewegung kommt es schließlich zur Frage nach der letzten Begründung des Frauseins, nach dem übergreifenden Identifikationsobjekt, die in der Alternative „Gott oder Göttin“ gipfelt. Die Verehrung der weiblichen Göttin wird auch von Vierzig als die Urform der Religion angesehen, bezeugt vor allem in altsteinzeitlichen Höhlenmalereien und Skulpturen. Am Anfang stand demzufolge ein Kult der zyklischen Wiederkehr des Lebens (Geborenwerden – Sterben – Wiederlebendigwerden), die in der Frau als Gebälerin und in den Phasen des Mondes anschaulich wird. Die älteste Form der personifizierten Göttin ist die Erdgöttin („Mutter Erde“), aus der sich dann die dreifaltige Göttin (Mädchen, Frau, Greis) entsprechend zu Himmeln, Erde und Unterwelt) entwickelte. Die Göttin repräsentiert das, was Frauen heute als Merkmale ihrer Identität ansehen: die in Zyklen ablaufende Einheit von Mensch und Natur und die Ganzheitlichkeit des Menschen.

Zu den Charakteristika der neuen und zugleich uralten matriarchalen Religion zählt Vierzig an erster Stelle den besonderen Rang, den Ekstase und Mystik einnehmen. Das Ekstatisch-Mystische ist ein intuitiver, die Dinge von innen her erfahrender Erkenntnisweg, der ein Erleben des Einsseins, der unmittelbaren Identität des Subjekts mit den Objekten vermittelt. Schon die archaische Religion des Matriarchats kannte laut Vierzig zwei ekstatische Rituale, nämlich einmal die Heilige Hochzeit, die *unio genitalis* der Priesterin mit dem Heros als repetierte Kosmogonie, sodann das Initiationsritual der Wiedergeburt im Frühling, das in den eiszeitlichen Höhlen als der Gebärmutter der Erdgöttin stattfand.

Eine solche ekstatische Religion herrschte auch im alten Kanaan, als Israel dort mit einer ganz neuen Religion einbrach. „Darin besteht das Neue der Gottesbeziehung Israels gegenüber der kanaaniischen Religion: Nicht im unmittelbaren ekstatisch-sinnlichen Einswerden wird Gott erlebt, sondern in der personalen, werthafter Beziehung zwischen dem redenden, weisenden und verheißenden Gott und dem hörenden, gehorsamen, aber eben auch ungehorsamen Volk... Das neue Paradigma (scil. Israels) ist nicht mehr am mütterlichen Lebenszyklus orientiert, sondern an der väterlichen Autorität, die den Sohn ins geschichtliche Leben entläßt, ihn aber durch das Wort begleitet und verpflichtet. Nicht mehr die Natur, sondern die Geschichte ist der Ort der Gottesbegegnung, nicht mehr der Zyklus, sondern das zielgerichtete Unterwegssein bestimmt das Dasein“ (S. 68). Dieser Gegensatz des jüdisch-christlichen Glaubens zur Naturreligion wird heute wieder aktuell, wo die New-Age-Bewegung sich selbst als mystische Religion definiert und wo in der Gesellschaft allgemein eine Sucht nach möglichst intensiven Erlebnissen (gleichgültig welchen Inhalts) und nach möglichst intimer Offenheit festzustellen ist.

Daß wir „auf dem Weg zu einer Religion des Selbst“ sind, in der die Elemente des archaischen Matriarchats wieder lebendig werden, belegt Vierzig nicht nur unter dem Stichwort „Rausch, Ekstase und Mystik“, sondern auch durch eine religionsgeschichtliche Analyse des Verständnisses von Natur, Körper, Sexualität und Reinkarnation. Wir

befinden uns demnach in einem grundlegenden Kulturwandel, mit dem ein Wechsel der sinnstiftenden religiösen Symbolfiguren einhergeht. Die Ursachen dieses religiösen Paradigmenwechsels sieht er im modernen Verhältnis von Religion und Subjektivität, das er unter doppeltem Gesichtspunkt beschreibt, nämlich soziologisch und psychoanalytisch. In soziologischer Perspektive knüpft er an Peter L. Berger an, der den Zwang zur Auswahl unter mehreren Alternativen der Lebensdeutung und der Verhaltensnormen das typische Kennzeichen moderner Gesellschaften genannt hat. Mit dieser Notwendigkeit der persönlichen Entscheidung ist zugleich eine starke Aufwertung der auswählenden, reflektierenden Subjektivität und eine Konzentration auf das persönliche innere Erleben gegeben. Psychoanalytisch gesehen stellt die neue Religiosität eine regressive, narzißtische Reaktion auf den Streß der subjektivistischen Entscheidungsnotwendigkeit dar. Vierzig will das durchaus nicht abwertend verstanden wissen, wie sein Buch generell nur Entwicklungen nachzeichnen, aber nicht die Wahrheitsfrage stellen soll.

Diese dogmatische Indifferenz stellt gewiß die Hauptschwäche der Untersuchung dar. Die Sammlung des einschlägigen Materials und die analytische Klarheit machen es aber trotzdem sehr wichtig und nützlich. Indem Vierzig von einem Paradigmenwechsel spricht, arbeitet er klar die Unvereinbarkeit des biblisch bestimmten Christentums mit jeder Art von Mutterreligion heraus. Es geht hier „um ein grundsätzlich verschiedenes Welt- und Lebensverständnis, dessen Grundfigur in dem neuen religiösen Bewußtsein die ‚Einheit‘ ist, die Weltenharmonie, die Vereinigung alles Getrennten, während die christliche Religion um das Unterschiedensein, die exklusive Wahrheit, die Distanz zu dem ganz anderen, die nur durch Offenbarung Gottes überwunden wird, kreist“ (S. 79). Wie er dann allerdings mit der Behauptung schließen kann, Mutter- und Vaterreligion müßten keine sich ausschließenden Alternativen bleiben, ist mir ein Rätsel; hier wird wohl der Wunsch der Vater des Gedankens gewesen sein. Deswegen ungeachtet kann dieses Buch allen jenen nachdrücklich zur Lektüre empfohlen werden, die wissen wollen, in welchem geistesgeschichtlichen Kontext die christliche Gemeinde in Zukunft wird Rechenschaft vom Glauben geben müssen. Dr. Uwe Swarat

EVANGELISCHES LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND GEMEINDE (ELThG), hg. von Helmut Burckhardt und Uwe Swarat in Zusammenarbeit mit Otto Betz, Michael Herbst, Gerhard Ruhbach und Theo Sorg. 1. Band 1992, Wuppertal und Zürich, R. Brockhaus Verlag (12 S. Vorwort, Mitarbeiter, Abkürzungen, 660 Textseiten), DM 98,-

Dieses neue Lexikon (abgekürzt: ELThG) ist auf drei Bände berechnet, von denen der erste Band seit Ende letzten Jahres vorliegt, während Band 2 und 3 in diesem und im kommenden Jahr erscheinen sollen. Wie kann der Leser unserer Zeitschrift diesen Neuling unter den immer zahlreicher werdenden Lexika einordnen?

Das ELThG will zunächst ein theologisches und kirchliches Universallexikon sein, insofern also vergleichbar mit solchen bekannten Vorgängern wie der RGG oder dem EKL. Gewiß erreicht es nicht den Umfang der RGG, möchte aber ebenso wie das EKL über die ganze Breite des theologischen Feldes informieren: Biblische Geschichte und Theologie (betreut durch Otto Betz, Professor in Tübingen), Kirchen- und alte Theologiegeschichte sowie Konfessions- und Sektenkunde (Gerhard Ruhbach, Professor in Bielefeld), Praktische Theologie (Michael Herbst, Pfarrer in Bielefeld und Theo Sorg, Landesbischof in Stuttgart) und schließlich Systematische Theologie, Philosophie, Religions- und Missionsgeschichte (Helmut Burckhardt, Dozent in Chrischona und Uwe Swarat, Dozent in Hamburg). Dabei wird auch versprochen, „den gegenwärtig erkennbaren Ertrag evangelisch-theologischer Arbeit zusammenzufassen und zugleich zu dessen konstruktiv-kritischer Verarbeitung anzuleiten“ (dieses Zitat wie die folgenden aus dem Vorwort zum ersten Band).

Nun aber die zwei Besonderheiten, von denen sich nur die erste im Titel andeutet: *Erstens* möchte das ELThG auch theologisch nicht ausgebildeten, aber interessierten Gemeindegliedern Basis-Information über die fachtheologische Arbeit vermitteln. Darum vermeidet es allzu spezielle Gedankengänge und Fachtermini. *Zweitens* möchte es innerhalb des deutschsprachigen Protestantismus eine Stimme des Teils sein, „der von Pietismus und von der Erweckungsbewegung geprägt ist und sich für Impulse aus der welt-

weiten evangelikalen Bewegung offenhält“. Diese Position beeinflusste sowohl die Auswahl der Stichwörter (ca. 2800 Artikel) als auch die Wahl der Mitarbeiter. Allerdings ließ sie durchaus Raum auch für solche Autoren, „die sich selbst nicht als pietistisch oder evangelikal verstehen“, bis hin zu Katholiken.

Um den Einstieg in die Subskription zu ermöglichen, wird dies Lexikon hier schon vor seinem vollständigen Erscheinen, natürlich unter der gebotenen Zurückhaltung, empfohlen. Beim Durchblättern des ersten Bandes (A-F) fallen zunächst die fast 150 Portrait-Fotos ins Auge und schieben die Personenartikel in den Vordergrund. Dies ist aber nicht nur äußerer Eindruck, sondern war Absicht: „Hinter allen theologischen Büchern und kirchlichen Entscheidungen stehen Menschen mit eigenem Gesicht, mit der nur ihnen eigenen Prägung und Geschichte.“ Einen zweiten Schwerpunkt bilden die Informationen über die Fülle heutiger christlicher Vereinigungen, Arbeitskreise und Organisationen und überhaupt über gegenwärtige Fragestellungen, die in dieser Form in den traditionellen Universallexika noch fehlten, z. B. zur Abtreibung, zum Fernsehen, zu Frau und Friedensbewegung. Etwas knapp ist dagegen manchmal die Ausbreitung biblischer Sachverhalte, wenn sie nicht gar ganz fehlt, wo man sie doch erwartet, z. B. in Artikeln wie Adoption, Antijudaismus, Exorzismus. So kann und will dieses Werk nicht die guten Bibellexika ersetzen.

An der Liste der ca. 270 Mitarbeiter am vorliegenden Band mag noch interessieren, daß sie mindestens 20 Namen aus den Freikirchen zählt.

Adolf Pohl

Hans Hattenhauer, Europäische Rechtsgeschichte. Heidelberg, C. F. Müller Juristischer Verlag 1992, 825 S., DM 164,-

Hattenhauer weiß selber: Ein Buch zu diesem Thema ist ein anspruchsvolles Unternehmen. Vieles muß Fragment, Mosaik und Vorarbeit bleiben. Umso wichtiger ist es, daß wir gerade heute ein umfassendes, verschärftes Bewußtsein vom europäischen Erbe in

seinen mannigfachen Verflechtungen erhalten. „Europa kann nur in seiner Geschichtlichkeit verstanden werden und wird nur dann eine Zukunft haben, wenn es sich ständig neu Gewißheit über seine Vergangenheit schafft“ (Vorwort).

H. bietet kein Handbuch, sondern einen Gesamtüberblick. Das Literaturverzeichnis ist bewußt knapp gehalten. S. 813-825 enthalten ein Personen- und Sachregister (man wünschte sich diese noch ausführlicher). Sehr hilfreich ist, daß das Inhaltsverzeichnis nicht nur die 13 Hauptabschnitte (dazu 14. Nachwort) anzeigt, sondern auch ausführlich die Unterthemen. Die Anlage des Werkes ist natürlich chronologisch gehalten; jedoch bringt die Auswahl und Gestaltung der Einzelthemen die Fülle der Sachfragen deutlich zur Geltung. Der Bogen spannt sich von Archaische Rechtsstrukturen (I) und Römisches Recht (II) bis hin zu Der europäische Bürgerkrieg (XII) und Neuaufbruch Europas (XIII).

Die Stichwörter laden – auch theologisch Interessierte – zur Lektüre ein, so daß man das Buch schwer aus der Hand legen kann. Hier nur beispielhafte Andeutungen: „Das Recht als Missionswerkzeug“ (S. 145-150), „Entdeckung der Person“ (S. 207-210), „Kaufmannsrecht“ (S. 244-248), „Geburt des Völkerrechts“ (S. 347-351); „Die Menschenrechte der Indianer“ (S. 351-355), „Common law und ius naturae“ (S. 428-433), „Ausdruck der gesunden Vernunft“ (S. 467-470), „Abgeordnete, Parteien und Wahlen“ (S. 590-594), „der Wohlfahrtsstaat“ (S. 689-694). Überall wird deutlich: Leben ist immer auch Recht. Der Einfluß des Rechts betrifft nicht nur die großen Bereiche wie Menschheit, Staat, Wirtschaft, Familie, Erziehung, Vereinswesen, Wissenschaft oder Gerichtsbarkeit, sondern auch viele Einzelbereiche – man lese z. B. S. 702-704 zur Entwicklung von Verbraucherschutz und Haftungsrecht (leider fehlt letzteres Stichwort im Verzeichnis).

Fazit: Ein hochinteressantes und wichtiges Werk, gut zu lesen – auch für Nichtjuristen, Theologen allemal zu empfehlen.

Dr. Wiard Popkes

Otto Betz / Rainer Riesner

Jesus, Qumran und der Vatikan

Klarstellungen

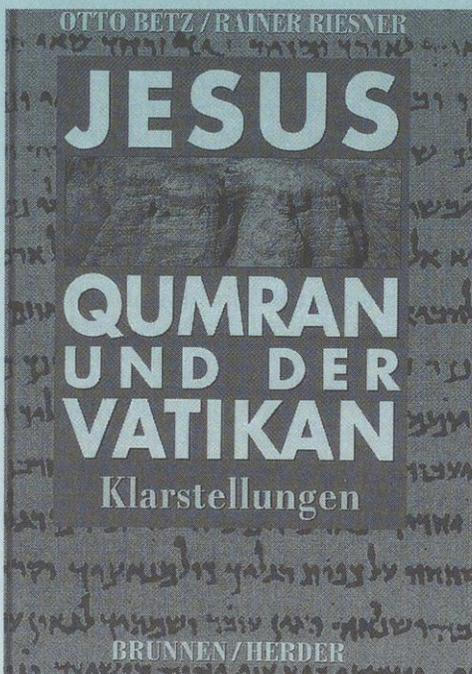
222 Seiten mit Abbildungen, fester Einband, Brunnen Verlag Gießen / Herder Verlag Freiburg, Best.-Nr. 195 750, DM 29,80

Zu bestellen über die
J. G. Oncken Nachf. GmbH
Versandbuchhandlung
Postfach 10 28 29
34028 Kassel
Telefon (05 61) 5 20 05 - 0
Telefax (05 61) 5 20 05 - 50

Neue Daten, Fakten, Hintergründe zu Eisenman/Wise „Jesus und die Urchristen – die Qumran-Rollen entschlüsselt“ und zu Baigent/Leigh „Verschlußsache Jesus“.

Kaum ein archäologischer Fund der letzten fünfzig Jahre hat die Gemüter so bewegt wie die Entdeckung der Schriftrollen vom Toten Meer.

Warum ging die Veröffentlichung so schleppend voran? Hat vielleicht der Vatikan Einfluß genommen, weil die Schriftrollen die Einzigartigkeit Jesu und des Christentums in Frage stellen?



Waren Jesus und die ersten Christen am Ende selbst Teil dieser Aufstandsbewegung gegen Rom? Hat das Christentum, wie es sich in der Folgezeit seit Paulus entwickelte, jede Verbindung mit seinen Wurzeln verloren?

Zwei Sachkenner auf dem Gebiet der Qumran-Forschung nehmen Stellung.



THEOLOGISCHES GESPRÄCH 2/1993

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

Redaktionsanschrift: Rennbahnstraße 115, 22111 Hamburg, Telefon: (0 40) 6 55 85-0.

THEOLOGISCHES GESPRÄCH ist Teil der MITARBEITERZEITSCHRIFT.

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

Gesamtredaktion: Hinrich Schmidt, Oncken Verlag.

Erscheinungsweise: halbjährlich. Bezugspreis DM 4,80 pro Heft, bei Direktbezug zzgl. Versandkosten.

Abbestellungen für Direktbezieher jeweils per 15. November, sonst 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

Mündener Straße 13
34028 Kassel

Telefon: (05 61) 5 20 05-0.

Druck: Data System, Wuppertal.

Titelgestaltung:

Herybert Kassühlke, Hüttenberg.