

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

194

*Kim Strübind*Geschichtliches Denken im Alten Testament
und moderne Geschichtswissenschaft

2 - 14

*Uwe Dammann*Gemeinde unter ideologischem Druck –
Chancen und Grenzen baptistischer Frömmigkeit
im Kontext der DDR

15 - 19

Uwe Swarat

Historismus – was ist das?

20 - 30

Rezensionen

W. Rebell: Erfüllung und Erwartung (Popkes)

W. Rebell: Christologie und Existenz bei Paulus (Popkes)

30 - 31

K.-H. Bieritz: Das Kirchenjahr: Feste, Gedenk- und

Feiertage in Geschichte und Gegenwart (Stiegler)

31

24 4201

03. MRZ 1994

Geschichtliches Denken im Alten Testament und moderne Geschichtswissenschaft

*Anmerkungen zu einem Methodologie-
problem¹*

1. Die Fragestellung

Einer der großen Alttestamentler in diesem Jahrhundert, Gerhard v. Rad, erschütterte 1952 die Fachwelt mit einer geradezu simpel klingenden These, als er feststellte: „Das Alte Testament ist ein Geschichtsbuch.“² Weil das Alte Testament das Zeugnis einer sich vielfach wandelnden Glaubens- und Gotteserfahrung ist, darum – so seine Schlußfolgerung – sei es grundsätzlich unmöglich, eine unter systematischen Gesichtspunkten aufgebaute „Theologie des Alten Testaments“ zu entwerfen. Das Alte Testament wehre sich grundsätzlich gegen jeglichen Versuch, statische Aussagen über Gott, Welt, Mensch usw. zu machen. Jeder dieser Versuche, etwa das alttestamentliche Gottesbild oder das alttestamentliche Verständnis des Menschen herauszuarbeiten, sei von vornherein zum Scheitern verurteilt, ja stehe in einem kategorischen Widerspruch zum Geist dieses Buches. Vielmehr gehe das Alte Testament an „Taten entlang und vermerkt göttliche Setzungen, die in der Geschichte sukzessive manifest werden“³.

Damit ist gesagt: Die Kontinuität innerhalb des Alten Testaments besteht nicht in stets gleichbleibenden inhaltlichen Aussagen zu bestimmten Themen – die inhaltlichen Aussagen werden vielmehr durch die jeweilige Situation bestimmt, ihr angepaßt und damit verändert. Die eigentliche Kontinuität innerhalb des Alten Testaments sei an anderer Stelle zu suchen. Sie bestehe darin, daß Gott fortwährend in der Geschichte seines Volkes *wirksam* sei. Alles andere sei fließend und variabel. Ausgangspunkt des Glaubens Israels sei keine abstrakte Idee von

Gott, sondern die Erfahrung Gottes in konkreten geschichtlichen Ereignissen (wie etwa dem Auszug aus Ägypten), die im Alten Testament ihren Niederschlag gefunden hätten. Ich zitiere v.Rad: „Der Glaube Israels ist grundsätzlich geschichtstheologisch fundiert... Er weiß sich gegründet auf Geschichtstatsachen und weiß sich gestaltet und umgestaltet von Fakten, in denen er die Hand Gottes sah.“⁴ Die Geschichte, und zwar die „geglaubte Geschichte“ (v.Rad⁵), wird so zum Medium der Offenbarung. Die Erfahrung der Wirklichkeit war in Israel ein religiöser und nicht zu sagen: heiliger Akt – ich werde darauf noch zurückkommen. Alttestamentliche Theologie kann mit Fug eine „Theologie der geschichtlichen Erfahrung“ genannt werden.

Eine Folge dieser geschichtlich vermittelten Offenbarung Gottes ist die unbestreitbare Tatsache, daß sich der Glaube Israels fast ausschließlich in Form von Geschichtswerken niederschlug.

- Über 50% des gesamten alttestamentlichen Stoffes besteht aus Geschichtserzählungen.

- Nimmt man die Literatur der sogenannten Schriftpropheten hinzu, die ja in hohem Maße Geschichte – als Zeitgeschichte – widerspiegelt, erhält man einen Prozentsatz von etwa 80% des Gesamtstoffes.

- Die Kehrseite zeigt sich darin, daß wir im Alten Testament keine eigentlich theologischen Abhandlungen systematischer Art finden. Die ersten Ansätze zur systematischen Erfassung der Tradition lassen sich in der Sammlung von Gesetzestexten erkennen; darüber hinaus findet man bestenfalls kleinere Exkurse zu eng begrenzten Themen, etwa in der Weisheitsliteratur (in Anlehnung an die aus Ägypten und Mesopotamien stammende enzyklopädische „Listenwissenschaft“). Solche Ansätze bleiben aber aufs Ganze gesehen Episoden (vgl. Hiob 28).

Zwar umfaßt das Alte Testament neben den eigentlich geschichtlichen Abschnitten auch den Bereich des Rechtes, des gottesdienstlichen Kultes und der pädagogisch ausgerichteten Weisheit (vgl. Spr), aber das Eingehen auf die Geschichte des Gottesvolkes, besonders in der Form der *Geschichtserzählung*, dominiert das ganze Alte Testament. Dies belegt auch der Aufbau des Alten Testaments als Gesamtkomposition, der auf die Endredaktoren des Kanons zurückgeht:

⁴Vgl. v.Rad, Theologie I⁴, S.118.

⁵V.Rad unterscheidet die „geglaubte“ von der „geschehenen“ Geschichte. Er hebt damit die durch den Glauben gedeutete Geschichte von einem positivistischen Geschichtsverständnis ab.

¹Überarbeitete Version eines Vortrags, der erstmals anläßlich der Studientagung der Pastoren und Pastorinnen der Vereinigung Berlin-Brandenburg in Schmiedeberg am 3.11.1992 gehalten wurde.

²G. v.Rad, Gesammelte Studien II, München 1965, S.278.

³Vgl. H.G. Reventlow, Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert, Darmstadt 1982, S.67.

Es setzt mit einem geschichtlichen Buch ein (Genesis) und hört, zumindest im hebräischen Text, mit einem solchen auf: den Chronikbüchern. Auch von seinem Gesamtrahmen will das Alte Testament daher als Geschichtsbuch gelesen werden.

Aber was heißt hier schon „Geschichte“? Wenn wir unser modernes Verständnis von Geschichte mit dem Geschichtsverständnis vergleichen, das wir im Alten Testament finden, stellen wir Unterschiede, ja Gegensätze fest. Die Antagonismen sind so gravierend, daß man fragen kann, ob es überhaupt Gemeinsamkeiten gibt! Hat die moderne Geschichtsforschung wirklich noch etwas mit dem gemein, was wir im Alten Testament als Geschichte Israels mit seinem Gott vorfinden? Um dieser für uns zentralen Frage nachzugehen, wollen wir einen kleinen philosophischen Schwenk in die Probleme gegenwärtiger Historik unternehmen.⁶

2. Vom Historismus zum Historikerstreit – eine Problemskizze

2.1 Die „Geschichte“ oder die „Geschichten“?

Das 19. Jahrhundert ist, geisteswissenschaftlich gesehen, das Jahrhundert der Geschichtswissenschaft gewesen.⁷ Die von der Aufklärung übernommene Geschichtsforschung etablierte sich endgültig als eine *kritische Wissenschaft*, die hinter die Quellen nach dem historischen Wahrheitsgehalt zurückfragte. Der auf *Leopold v. Ranke* zurückgehende sogenannte *Historismus* beruhte auf präziser Quellenforschung und bemühte sich um eine objektive Distanz des Historikers zu seinem Gegenstand, indem er darauf bedacht war, die eigenen Überzeugungen beim Studium der Quellen zunächst beiseite zu lassen. Die Geschichtswissenschaft des 19. Jahrhunderts wollte zunächst weder bewerten noch erziehen. Darin unterscheidet sie sich von der Aufklärung.⁸ Der Historismus hat nach v.Ranke

ein anderes Ziel, das klassisch formuliert so lautet: Der Historiker wolle herausfinden, was „eigentlich gewesen“ ist. Die Geschichtsquellen, einschließlich der Bibel, waren für den Historismus subjektive Zeugnisse von betroffenen Menschen, hinter die objektiv nach dem Wahrheitsgehalt des tatsächlich Geschehenen zurückgefragt wurde. Als wahr galt, was im positivistischen Sinne *authentisch* war. Die historisch-kritische Forschung erfaßte alle Bereiche der Erkenntnis der Vergangenheit. Hatte der Idealismus Geschichte noch als einen zusammenhängenden finalen (teleologischen) Prozeß verstehen gelehrt, so wurde diese Gesamtschau der Geschichte im Historismus des 19. und 20. Jh. mehr und mehr preisgegeben. Im Mittelpunkt stand zunächst die Erforschung prägender Einzelpersönlichkeiten, die durch ihre Ideen die Geschichte gestaltet hatten. Ausdrucksmittel dieser durch die Romantik geprägten Form von Geschichtsschreibung war die Biographie. Dieses Ausdrucksmittel der Geschichtsschreibung lebt bis heute und erfreut sich etwa in der Form des historischen Romans großer Beliebtheit.

Die durch den Idealismus hervorbrachte geschichtsphilosophische Spekulation, die behauptet hatte, daß die Weltgeschichte ein zusammenhängender *Prozeß* sei und einen Ursprung und ein Ziel habe, zerbrach zusehends und geriet unter Ideologieverdacht. Eine kohärente und zielgerichtete Geschichte ist mit wissenschaftlichen Mitteln gerade nicht nachweisbar. Im Gegenteil: Wer ein Ziel oder einen Sinn in der Geschichte sucht, verrät damit zugleich, daß er nicht vorurteilsfrei fragt und daß er die Geschichte von einem Standpunkt beurteilt, der außerhalb ihrer selbst liegt. Der wissenschaftliche Historiker fragt aber rein innerweltlich (immanent), wie es zu einer bestimmten Entwicklung, zu einem bestimmten Ereignis kam oder kommen konnte. Innerweltlich ist ein Ziel des geschichtlichen Prozesses – falls es so etwas überhaupt gibt – nicht auszumachen. Maßgebliche Norm des Historismus bleibt ein innerweltliches *Kausalitätsprinzip*, d.h. das Verhältnis von Ursache und Wirkung. Jede geschichtliche Wirkung hat auch eine innerweltliche Ursache, die gefunden und benannt werden muß. Dem Historiker ist die Aufgabe gestellt, sich als Zuschauer in die Vergangenheit einzufühlen. Nun kann auch der Glaube eines Menschen der Grund für eine bestimmte Handlung sein, eine Handlung, die selbst die Geschichte vorantreibt und damit geschichtsmächtig ist. Das läßt sich mannigfach

⁶Historik meint im Unterschied zur Historie die wissenschaftliche Reflexion der Voraussetzungen und Methoden des Historikers.

⁷Zum Folgenden vgl. J. Mehlhausen, Art. Geschichte / Geschichtsschreibung / Geschichtsphilosophie. VII/2: 19.-20. Jahrhundert, in: TRE 12, S.643-658; Ch. Uhlig, Funktion und Situation der Kirchengeschichte als theologischer Disziplin, Frankfurt a. M. u.a. 1985, S.157-254.

⁸Vgl. Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“ von 1780.

belegen. Aber immer ist es der Glaube eines Menschen und nicht etwa Gott, der für den Historiker geschichtswirksam ist. Glaube ist für den Historiker lediglich eine menschliche Überzeugung, ein Motiv seines Handelns, aber nicht, wie für den Christen, eine Kraft Gottes!

Wenn es aber Menschen sind, die Geschichte vorantreiben, dann ist es fraglich, ob es überhaupt so etwas wie die Geschichte (Singular!) gibt. Die Konsequenz des streng historischen Denkens ist, daß sich Geschichte als Summe der vergangenen Ereignisse in unzähligen *Einzelgeschichten* verliert, eben in die Geschichten einzelner Menschen, die in sich relativ geschlossen sind.⁹ Bestenfalls ließen sich diese Einzelgeschichten großräumig als Epoche fassen¹⁰, jedoch nicht länger als *Universalgeschichte*. Aus der Geschichte werden die Geschichten. Amerikanische Forscher differenzieren terminologisch zwischen *history* und *story*: Geschichte als einen zusammenhängenden Prozeß und, davon zu unterscheiden, die jeweilige Einzelgeschichte, die in sich relativ abgeschlossen, kleinräumig und konkret ist. Geschichtlich denken bedeutet im Rahmen eines konsequent gedachten Historismus: das einzigartige, individuelle, unverwechselbare und kohärente Geschehen in der Vergangenheit feststellen.

2.2 Historische Selbstkritik

Der Optimismus, mit dem man einmal antrat, objektive Fakten in der Vergangenheit feststellen zu können, ist mittlerweile in allen Bereichen der Geschichtswissenschaft bis ins Mark erschüttert. Historiker zeigen mit Beginn der 60er Jahre Tendenzen einer herben Selbstkritik.¹¹ Fraglich ist nicht, ob die Historiker vergangener Zeiten nicht gründlich und objektiv genug gearbeitet hätten, sondern vielmehr, ob es das überhaupt je geben kann: objektive, d.h. wertneutrale Beschreibung der Vergangenheit! Kann ein Mensch überhaupt ideologiefrei und ohne bestimmte Interessen nach etwas fragen? Besteht nicht bei jeder Frage und damit auch bei der Frage nach dem, was eigentlich gewesen ist, ein

„erkenntnisleitendes Interesse“ (Habermas)? Anders gefragt: Bringe ich bei meiner Frage nicht immer schon eine Theorie mit, wie es gewesen sein könnte, etwa in Form eines Vorverständnisses, gar eines Vorurteils oder eines bestimmten Standortes, von dem aus ich frage? Bejaht man diese selbstkritische Rückfrage – und wir müssen sie bejahen – dann folgt die andere auf den Fuß: Sind dann meine Fragen und meine Interessen an der Vergangenheit gar nicht die Fragen und Interessen der vergangenen Epoche, die ich gerade untersuche? Wenn meine Fragen aber nicht die Fragen der zurückliegenden Zeit waren, dann können auch meine Antworten ebenfalls nur verzerrend sein. Die Vergangenheit wird so zu einer Karikatur aus der Sicht eines Menschen des 20. Jahrhunderts.

Ein Beispiel: Ich kann eine Geschichte der Entwicklung der Formen von Tonkrügen in der Bronzezeit schreiben und ich kann, wenn mich das interessiert, meine historische Neugier befriedigen. Aber diese Frage wird für einen Menschen der Bronzezeit völlig unerheblich gewesen sein. Was für mich Kunst ist, deren Entwicklung und Veränderung ich studiere, war für den damals lebenden Menschen wohl nur ein Gebrauchsgegenstand. Andererseits kann ein aus meiner Sicht profaner Gegenstand für diesen Menschen etwas in hohem Maße Heiliges gewesen sein. – Ein anderes Beispiel: Ich könnte versuchen, eine Sozialgeschichte des frühen Mittelalters in Norditalien zu schreiben. Wenn jedoch die von mir vorgegebene soziale Frage gar nicht das Problem der Epoche war, kann ich die Vergangenheit *historisch* nicht bzw. nur mißverstehen.¹² Die hermeneutische Frage stellt sich also nicht nur dem Theologen (im Blick auf das Verständnis von Bibeltexten), sondern in gleicher Schärfe auch dem Historiker hinsichtlich seiner Quellen.

Man kann diese Frage ins Grundsätzliche erweitern: Kann ich als ein Mensch des 20. Jahrhunderts, der durch Technik und Rationalität zutiefst geprägt ist, jemals die Denkvoraussetzungen bzw. die Selbstinterpretation einer vergangenen Epoche verstehen? Liegt nicht schon in meiner Auswahl und der Bewertung der Quel-

⁹Vgl. R. Koselleck, *Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen*, in: *Vergangene Zukunft*, Frankfurt a.M. 1979, S.130-143; Th. Krüger, *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch* (BZAW 180), S.30-40.

¹⁰Vgl. G. Besier, H.G. Ulrich, *Von der Aufgabe kirchlicher Zeitgeschichte – ein diskursiver Versuch*, in: *EvTh* 51 (1991), S.169-182.

¹¹Vgl. Uhlig, a.a.O., S.158-173.

¹²Ein schönes Beispiel für die Blindheit gegenüber der Pluralität der menschlichen Lebensvollzüge ist die marxistische Reduktion der Geschichte auf die soziale Frage als der für den Menschen vermeintlich einzig wesentlichen. Kritisch anzumerken ist andererseits auch die Reduktion der Geschichte auf die „großen Männer“, die das Gesamtbild der Vergangenheit in gleicher Weise verzerren.

len, die ich für wichtig halte, ein solches Maß an subjektivem Urteil und Befangenheit, daß meine Erkenntnis der Vergangenheit immer nur ein Zerrbild sein kann? Selbstkritisch muß gefragt werden:

● Inwiefern sind die mir vorliegenden Quellen überhaupt *repräsentativ*? Wenn ich z.B. wissen will, wie die Schlacht von Waterloo ausgegangen ist, erfahre ich das in der Regel nicht, wenn ich als lokale Quelle etwa einen Vertrag über den Verkauf eines Grundstücks vom selben Tag studiere.

● In welcher *Quantität* sind Quellen überhaupt verfügbar? Um bei dem eben konstruierten Fall zu bleiben: Es kann aber sein, daß dieser Kaufvertrag die einzig erhaltene örtliche Quelle der Schlacht um Waterloo darstellt. Ich kann dann schnell die Schlußfolgerung ziehen, die Schlacht bei Waterloo sei überhaupt nicht bedeutsam gewesen, weil sie nicht einmal in einem Kaufvertrag desselben Tages erwähnt wird (*argumentum e silentio*)! Diese fragwürdige Schlußfolgerung erfreut sich im Bereich heutiger Historiographie gleichwohl ungebrochener Beliebtheit.

● Inwiefern berichten die Quellen *Wahres*, d.h. im Frageschema des Historismus: Inwiefern sind sie „objektiv“? Werden vereinzelte Quellen einer komplexen Materie überhaupt gerecht? Entscheidet hier nicht oft der Zufall über die Ergebnisse?

Geschichte kann aus den genannten Gründen niemals *objektive Wissenschaft* sein. Diese optimistische Vorstellung ist eine romantische Projektion. Geschichte kann schon deshalb nie objektiv sein, weil sie sich nicht in genau gleicher Weise wiederholt bzw. durch einen Versuch beliebig oft wiederholen läßt. Die konkrete Situation eines Augenblicks mit den für ihr Zustandekommen relevanten Faktoren ist unwiederholbar. Geschichte ist, wie der Fachwissenschaftler sagt, schlechthin *kontingent*. Mit dem Begriff der Kontingenzen ist sowohl die Zufälligkeit und Unberechenbarkeit als auch die Unwiederholbarkeit und Einmaligkeit zeitlichen Geschehens ausgedrückt.

Kurzum, wir können als Ergebnis der selbstkritischen Reflexion des Historikers folgendes festhalten:

● Geschichte als Summe des vergangenen Geschehens ist so komplex, daß sie mit historischen Mitteln nur in kleinräumigen Ausschnitten erfaßbar ist. Der Begriffssingular „die Geschichte“ als ein womöglich zielgerichteter Gesamtprozeß ist eine äußerst fragwürdige Vorstellung, die aus der geschichtsphilosophischen Spekulation des deutschen Idealismus stammt. Daß es eine zusammenhängende „Geschichte“ gibt, ist mit historischen Mitteln nicht nachweisbar. Vielmehr erkennen wir in der Vergangenheit eine Fülle einzelner Geschichten, die in sich wiederum unend-

lich komplex sind.¹³

● Zwar gibt es innergeschichtliche Themen, die sich über längere Zeiträume durchhalten und eine Epoche „profilieren“ (Besier/Ulrich), aber sie sind dabei immer zugleich Wandlungen unterworfen. Nicht zuletzt ändern sich die Menschen, die an ihr teilhaben und sie gestalten. Es ist deshalb bisher auch nicht gelungen, Vergangenes so transparent zu machen, daß aufgrund dieser Erkenntnisse die Zukunft prognostizierbar wäre. Der heute auch wieder vielbeschworene Slogan „aus der Geschichte lernen“ ist gerade mit *historischen* Mitteln nicht zu erreichen. Jeder geschichtliche Lernvorgang impliziert vielmehr eine auf bestimmten Werten basierende (Welt-) Anschauung.

● Der Pessimismus der Geschichtswissenschaft rechtfertigt auch ihre divergierenden Ergebnisse. Die exakte Quellenforschung hat bisher nicht zu eindeutigen, zweifelsfreien Erklärungen für vergangenes Geschehen geführt. Wer Geschichte erzählt oder schreibt, ist genötigt, sie zu interpretieren. Sog. geschichtliche „Fakten“ oder „Tatsachen“ sagen nichts über ihr Zustandekommen aus. Ohne Interpretation bleiben sie stumm.

Alle geschichtliche Erkenntnis ist relativ, will heißen: alle geschichtlichen Erkenntnisse haben nur einen *Wahrscheinlichkeitswert*. Zwar gilt diese Bescheidenheitsformel auch für andere Wissenschaften. Was die Historie von diesen jedoch unterscheidet, ist das Attribut „alle“. Alles und wirklich alles, was die Geschichtswissenschaft zutage fördert, ermöglicht nur ein ungefähres Verstehen und ist darüber hinaus selbst wieder ein geschichtliches, d.h. vorläufiges Produkt: Mit der Veränderung der Zeit vollzieht sich zugleich eine Änderung der Wahrnehmung, des Verstehens und der Bewertung vergangener Ereignisse.

Ich will noch weiter gehen und mit einigen Geschichtstheoretikern behaupten, daß der Historiker seinen Gegenstand nicht wie andere Wissenschaftler vorfindet, sondern ihn in Wahrheit erst schafft: Geschichte ist ein Produkt des Historikers und existiert weil und sofern ein Historiker ihr Leben einhaucht. Dazu ein Zitat von Rudolf Smend, der in Anlehnung an Johann Gustav Droysen feststellte:

„Dabei darf aber nicht außer acht gelassen werden, daß die sogenannten objektiven Tatsachen in der Geschichte, die nicht ohne Grund die ‚ausgesprochen in-exakte Wissenschaft‘ (Huizinga) genannt wird, über-

¹³Zu erinnern wäre hier an den Altmeister der Historiographie, Leopold v. Ranke und sein berühmtes Wort, daß jede geschichtliche Epoche für sich „unmittelbar zu Gott“ sei, Geschichte ihr Ziel somit jeweils in sich selbst trage und einer holistischen, sinnstiftenden Eschatologie nicht bedarf.

aus problematisch sind. Was man als objektive Tatsachen bezeichnet, eine Schlacht, ein Konzil, eine Empörung – sind diese denn als solche in der Wirklichkeit dagewesen? Sind das nicht vielmehr die Akte vieler, zahlloser Einzelheiten eines Vorganges, den als solchen nur die menschliche Vorstellung zusammenfaßt nach einem diesen Einzelheiten gemeinsamen Zweck oder Anlaß oder Wirkung usw.? In Wahrheit sind dies menschliche Willensakte, ist es Tun und Leiden so vieler einzelner, woraus das, was wir als die Tatsache dieser Schlacht, dieser Empörung bezeichnen, sich der zusammenfassenden menschlichen Vorstellung ergeben hat. Nicht die Schlacht, die Empörung war das in jenem Moment Objektive und Reale, sondern die Tausende, die so gegeneinander und durcheinander liefen und lärmten und sich gegenseitig schlugen.¹⁴

Was von Droysen bereits im letzten Jahrhundert behauptete, meint m. a. W.: Der Historiker konzipiert aus seiner Perspektive und in seiner subjektiven und ideologischen Befangenheit einen Zusammenhang, der in Wirklichkeit aus unendlich vielen Einzelperspektiven und -ereignissen zusammengesetzt ist.

Nehmen wir als Beispiel die augenblickliche Situation. Wir könnten sie so beschreiben: Kim Strübind hielt am 3.11.1992 in Schmiedeberg ein Referat. Dies wäre eine auf meine Person fixierte Perspektive von Geschichtsschreibung. Wir könnten das Ganze aber auch ganz anders auffassen: Am 3.11.1992 saßen ein Menge von einzelnen Menschen zusammen, von denen jeder ganz unterschiedliche Dinge getan hat. Einer hat etwas erzählt, einer hat nachgedacht, ein andere hat etwas aufgeschrieben, einer hat dann und wann zugehört, einer hat an das gedacht, was ihn schon die ganze Woche bewegte, einer hat „Männchen gemalt“ usw.

Ähnlich verhält es sich mit dem, was wir „Gottesdienst“ nennen: Einer hat gepredigt und alle anderen haben ab und zu etwas Gemeinsames gemacht und ansonsten hat jeder etwas anderes getan und gedacht. Wir fassen die einzelnen Geschehensabläufe zusammen und nennen das Ganze Gottesdienst, weil wir es so nennen und zusammenfassen *wollen*. Dies ist aber keine objektive Beschreibung des Geschehens, sondern ein Akt mehr oder weniger willkürlicher Deutung bei gleichzeitiger Ausblendung und Nichtwahrnehmung anderer Sachverhalte. So schafft auch jeder Historiker aus den ihm vorliegenden

„Fakten“ ein Ordnungsprinzip, dem sich die Fakten beugen. Der Graben zwischen *Fakten* und *Fiktion*, den der Historismus in seinem Optimismus, die Wahrheit zu finden, aufgerissen hatte, ist obsolet geworden.¹⁵ „Das *Was* eines historischen Geschehens ist immer schon durch das perspektivische *Wann* seiner Wahrnehmung oder Rekonstruktion, aber auch durch das *Wie* seiner Darstellung und Deutung bestimmt.“¹⁶ Ist der Historiker aber nicht nur Beobachter, sondern durch seine spezifischen Verknüpfungen und notwendigen Interpretationen vor allem *Produzent* seines Stoffes, dann wird auch verständlich, weshalb die Ergebnisse der historischen Arbeit so unterschiedlich ausfallen.

Wollen wir nach Anmeldung aller Vorbehalte und der fälligen historischen Selbstkritik dennoch versuchen, vergangenes Geschehen als Gegenstand unseres Nachdenkens zu bestimmen, dann könnten wir die Aufgabe der Geschichtswissenschaft mit Rudolf Vierhaus vorsichtig wie folgt definieren:

„Geschichte ist die von der Gegenwart her unternommene wissenschaftliche Interpretation überlieferten menschlichen Handelns in seinen temporalen und sozialen Bezügen und im Zusammenhang einer Kontinuität, die seine Kenntnis für die Gegenwart relevant macht.“¹⁷

2.3 Das Problem der Vergleichbarkeit geschichtlicher Ereignisse

Mitte der 80er Jahre brach der sogenannte „Historikerstreit“¹⁸ aus. Ausgangspunkt dieses sich rasch ausbreitenden Methodologiestreites war die Frage, ob das Phänomen „Drittes Reich“ und die Judenvernichtung ein einmaliges, also kontingentes Ereignis der Geschichte war, oder ob der Hitlerismus mit anderen Greueltaten der-

¹⁵Vgl. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, S.280; R. Liwak, *Der Prophet und die Geschichte* (BWANT 121), Stuttgart u.a. 1987, S.3-14 (dort weitere Literatur).

¹⁶H.R. Jauf, zit. nach: Liwak, *Prophet*, S.6.

¹⁷R. Vierhaus, *Was ist Geschichte?*, in: G. Alföldy u.a. (Hg.), *Probleme der Geschichtswissenschaft*, Düsseldorf 1973, S.19.

Eine vorzügliche Abhandlung über Möglichkeiten und Grenzen historischer Erkenntnis findet sich bei K. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 2 (Kap. 25: Hat die Weltgeschichte einen Sinn?), Tübingen 1992, S.304-328.

¹⁸Zum Problem vgl. Verlag Piper (Hg.), „Historikerstreit“. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung (Serie Piper 816), München 1987; H.U. Wehler, *Entsorgung der deutschen Vergangenheit? Ein polemischer Essay zum „Historikerstreit“*, München 1988.

¹⁴R. Smend, *Überlieferung und Geschichte*, in: O.H. Steck (Hg.), *Zu Tradition und Theologie im Alten Testament*, Neukirchen 1978, S.15.

selben Epoche vergleichbar ist (z.B. Stalins „Gulag“). Die Gegner widersprachen vehement: Jede historische Situation sei völlig einzigartig und damit letztlich unvergleichbar. Sie könne nur aus ihren eigenen Bedingungen heraus verstanden werden, die unwiederholbar (kontingent) sind.

Der Historikerstreit weitete sich zur grundsätzlichen Frage aus, ob es in der Geschichte bestimmte *Strukturen* gibt, die durch äußere Umstände bedingt immer wiederkehren können und damit vergleichbar sind. (Man nennt die Vertreter dieser Richtung auch „Strukturalisten“.) Solche gleichbleibenden oder zumindest vergleichbaren Strukturen kann man etwa in sozialen oder kulturellen Grundverhältnissen sehen, die relativ stabil sind und die Kontinuität sozialer Gruppen und Gesellschaften garantieren.¹⁹ Auf der anderen Seite stehen die sogenannten „Intentionalisten“. Sie bestehen darauf, daß zu jeder Situation in der menschlichen Geschichte immer auch bestimmte Absichten oder *Intentionen* von Menschen hinzugehören. Für sie ist nicht nur wichtig, was geschehen ist, sondern warum Menschen sich so oder so entschieden haben. Sie sehen nicht in den äußeren Gegebenheiten, sondern in den Entscheidungen und Motiven einzelner die geschichtstreibende Kraft. Überträgt man dieses Konzept auf das genannte Beispiel, so bedeutet das: zum Verstehen des Holocaust gehört nicht nur das Faktum der Ermordung einer bestimmten Bevölkerungsschicht, sondern die spezifische rassistische Absicht, d.h. die Ideologie des Nationalsozialismus.

Vergleichbarkeit und Einmaligkeit vergangener Ereignisse stellen ein bisher ungelöstes methodologisches Problem der Geschichtswissenschaft dar. Die Frage ist keineswegs gelöst, sondern wird philosophisch heftig diskutiert und spielt auch in der Politik eine große Rolle.²⁰ Die

Frage, inwiefern geschichtliche Ereignisse vergleichbar sind, spielt auch im Blick auf *alttestamentliche Geschichtswerke* eine große Rolle. Verneint man jede strukturelle Ähnlichkeit zwischen einst und jetzt, dann muß man sich die Frage gefallen lassen, welchen Zweck diese alttestamentlichen Geschichtswerke eigentlich haben sollten. Dieser Frage wollen wir uns jetzt zuwenden.

3. Anmerkungen zum Geschichtsverständnis im Alten Testament

Ich erinnere an das Anfangszitat v.Rads: „Das Alte Testament ist ein Geschichtsbuch.“ Da muß es umso stärker auffallen, daß es für den Deutschen gebräuchlichen Kollektivsingulär „Geschichte“ im Hebräischen keinen äquivalenten Begriff gibt. Es finden sich lediglich gewisse Annäherungen an das deutsche Wort Geschichte, etwa *Zeit*, *Schicksal*, *Weg*, *Wort/Ereignis*.²¹

Die großen Geschichtswerke des Alten Testaments,²² die Geschichte und Geschichten erzählen, sind ursprünglich nicht aus einem Guß. Man kann ein gewisses evolutionäres Wachstum dieser *opera magna* mit größter Wahrscheinlichkeit plausibel machen. Danach bestanden alle diese Werke aus einer Vielzahl kleinerer, ursprünglich selbständiger und in sich abgeschlossener Erzähleinheiten, die ihrerseits wieder auf Einzelüberlieferungen fußten, die an bestimmten Heiligtümern gesammelt wurden. Erst im Gefolge späterer Sammlungs- und Redaktionsprozesse, die um 300-200 v.Chr. endgültig abgeschlossen waren, werden diese Geschichtswerke in ihrem Bestand tabuisiert. Sie sind seither „kanonisch“, d.h. heilige Schrift, deren Wortlaut tradiert, aber nicht mehr verändert wird.

Wir können also die paradoxe Feststellung machen, daß im Alten Testament zwar ein Begriff für Geschichte fehlt, daß sich aber auf Schritt und Tritt ein Geschichtsverständnis findet. Jedes Geschichtswerk jedoch setzt ein Geschichtsverständnis notwendig voraus (v.Rad).

²¹Vgl. K. Koch, Art. Geschichte / Geschichtsschreibung / Geschichtsphilosophie. II: Altes Testament, in: TRE 12, S.586-595; Liwak, Prophet, S.25-57 (v.a. 40, Anm. 155, dort weitere Literatur).

²²Zu den großen alttestamentlichen Geschichtswerken zählen: Der sogenannte Jahwist (J), das Deuteronomistische Geschichtswerk (DtrG), die Priesterschrift (P) und die Chronikbücher / Esra-Nehemia.

¹⁹Der methodologische Ansatz der Untersuchung von Langzeitprozessen (*longue durée*), der aus dem französischen Strukturalismus stammt und weitgehend auf L. Febvre und M. Bloch zurückgeht, führte zur sogenannten *École des Annales* und findet auch in Deutschland große Aufmerksamkeit, vgl. H. Mohr, Die *École des Annales*, in: H. Cancic, B. Gladigow, M. Laubscher (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe I, Stuttgart u.a. 1988, S.263-271.

²⁰Zu denken wäre etwa an die immer wieder peinlichen Vergleiche zeitgenössischer Politiker mit Gestalten des Nationalsozialismus als Mittel der politischen Auseinandersetzung, etwa die Ausfälle englischer Politiker, die im Zusammenhang mit den Maastricht-Verträgen das heutige Deutschland mit dem „Dritten Reich“ vergleichen oder den unseligen Vergleich Gorbatschows mit Goebbels durch den Bundeskanzler vor einigen Jahren.

Ich möchte im folgenden in Form von Thesen einige Aspekte dieses Geschichtsverständnisses vorstellen.

3.1 Israels Darstellung der eigenen Vergangenheit ist als Geschichte Gottes mit den Menschen „theomorph“.

Dieser Satz ist näher zu erläutern. Unübertroffen hat Ludwig Köhler in seiner „Theologie des Alten Testaments“ das alttestamentliche Geschichtsverständnis auf den Punkt gebracht: „Geschichte ist eine Veranstaltung Gottes. Er bringt mit seiner Verheißung die Bewegung in Gang. Er steckt ihr nach seinem Willen das Ziel... Er greift ein, wann er es für angebracht hält. Alle Geschichte rührt von Gott her und begibt sich für Gott.“²³ Das Alte Testament kennt, von einigen Ansätzen einmal abgesehen, keine profane oder weltliche Geschichtsschreibung, die sich auf innerweltliche Zusammenhänge beschränken würde. In Israel war eine rein profane Auffassung der es umgebenden Wirklichkeit undenkbar. Die Wahrnehmung der eigenen Umwelt war vielmehr selbst ein heiliger Akt. Gott handelte nicht nur ab und zu in der Geschichte, er bestimmte ihren Gang zutiefst. Zwar handeln in dieser Geschichte auch nach alttestamentlicher Darstellung einzelne Menschen oder Menschengruppen, aber alles mußte dem Willen Gottes dienen: Heil und Unheil. Hartmut Gese hat dieses Geschichtsverständnis als Auffassung von der „Verwirklichung des Bundes Gottes“²⁴ bezeichnet. Geschichte sei in Israel nicht nur *Abfolge*²⁵, sondern *Folge* menschlichen Tuns, wobei alle innerweltlichen Kräfte im Dienst der Absichten Gottes stehen, auch die „Fremdvölker“, die Assyrer (vgl. Jes 10,5 u.ö.) und Babylonier (vgl. Jer 21, 8-10 u.ö.). Sogar der Magier Bileam muß den Willen des Gottes Israels ausführen (Num 22-24). Die Folgerichtigkeit geschichtlicher Ereignisse haben alttestamentliche Forscher auf den Begriff „Tun-Ergehen-Zusammenhang“ gebracht.²⁶ Gemeint ist, daß der

Mensch kraft seiner Handlungen in einer Heils- oder in einer Unheilssphäre lebt. Ein der Schöpfung durch Gott innewohnendes Gesetz der Vergeltung sorgt dafür, daß Sünde gleichsam automatisch bestraft wird, wobei der Zeitpunkt der Vergeltung variabel ist. Wer durch Sünde im Unheilzustand lebt – und das geschieht von selbst mit ihrem Vollzug –, den wird das Unglück zwangsläufig einholen (Ps 7, 13-17 u.ö.). Einzig das von Gott gnädiglich geschaffene Instrument der Sühne²⁷ kann diesen Tun-Ergehen-Zusammenhang durchbrechen.²⁸

Diese synthetische Lebensauffassung zeigt sich auch im semantischen Bereich. So meint beispielsweise das hebräische Wort רָעָא (ra'a) einerseits das *Böse*, das man tut und bedeutet andererseits das *Unheil*, das einen trifft.²⁹ Tun und Ergehen konvergieren bereits begrifflich. Nicht zuletzt an dieser Stelle werden die Differenzen zur Auffassung eines Historikers von Geschichte offenkundig.

3.2 Israels Interesse an der Geschichte ist nicht vergangenheits-, sondern gegenwartsorientiert.

Die moderne historische Frage, „wie es eigentlich gewesen“ ist (v.Ranke), hat Israel nie interessiert. Israels Vergangenheit ist stets Anschauungsunterricht für die Gegenwart des Geschichtsschreibers oder Erzählers. Die großen Geschichtswerke des Alten Testaments (J, P, DtrG, Chr) haben nie quellenkritisch gearbeitet oder *alle* Wirkungen mit einer konkreten Ursache zu verbinden gesucht. Alttestamentliche Geschichtsschreibung wählt vielmehr selektiv das aus, was für die Heils- oder Unheilsfrage des israelitischen Menschen vor Gott bedeutsam ist.

Im Blick auf die Leser und Hörer haben diese monumentalen Werke eine dreifache Funktion:

a) Sie begründen den gegenwärtigen Heils- oder (häufiger!) Unheils-Zustand des Gottesvolkes (v.a. DtrG).

b) Sie zeigen, daß sich das Wort Gottes als Verheißungs- und als Gerichtswort tatsächlich erfüllt, also das „Funktionieren des Jahwewortes“ (v.Rad).

²⁷Zum Sühneverständnis im Alten Testament und seiner Umwelt vgl. besonders B. Janowski, Sühne als Heilsgeschehen (WMANT 55), Neukirchen 1982.

²⁸Eine religionsphänomenologische Analogie zu dieser Lebensauffassung mag man u.a. im Hinduismus, im Gesetz des Karma sehen.

²⁹Vgl. Gese, aaO., S.89.

²³L. Köhler, Theologie des Alten Testaments, Tübingen 1937, S.77.

²⁴H. Gese, Geschichtliches Denken im alten Orient und im Alten Testament, in: ders. Vom Sinai zum Zion, München 1984, S.95.

²⁵Dieses Verständnis läßt sich u.a. bei den Sumerern, Assyrern, Ägyptern und Hethitern nachweisen, vgl. Gese, Geschichtliches Denken, S.86-88; Liwak, Prophet, S.25-36.

²⁶Von anderen Forschern wurde dieses Selbstverständnis auch „synthetische Lebensauffassung“ (K.H. Fahlgren) oder „schicksalwirkende Tatsphäre“ (K. Koch) genannt.

c) Sie warnen vor erneutem Abfallen vom Gott Israels.

Alttestamentliche Geschichtswerke stehen damit ganz im Dienst der Theologie. Sie haben, anders der heutige Historiker, kein Interesse an der Geschichte als solche bzw. um ihrer selbst willen. Weil alttestamentliche Geschichtsschreibung die *Gegenwart* mit Hilfe des vergangenen Geschehens deuten möchte, wird die eigene Gegenwart bisweilen – hemmungslos anachronistisch – in die Vergangenheit eingetragen.³⁰ Gegenwart und Vergangenheit verschränken sich, weil man im alten Israel beide Zeitstufen gar nicht streng unterscheidet (s.u. 3.5).

3.3 Alttestamentliche Geschichtsschreibung sucht keine objektive Distanz und kritische Sachlichkeit, sondern ist „parteiliche“ Geschichtsschreibung: Deutung der Vergangenheit aus der Sicht Gottes durch seine Boten.

Alttestamentliche Geschichtsschreibung hat als parteiliche Geschichtsschreibung einen konkreten Bezugsrahmen, einen Ausgangspunkt und eine klar bestimmbare Grenze. Was der Perspektive Gottes nicht dient, ist auch nicht relevant und wird nicht berichtet. Warum auch? Was soll man mit einer Geschichte um ihrer selbst willen? Man staunt bisweilen, welche Dinge *nicht* im Alten Testament berichtet werden, z.B. weltpolitische Veränderungen größten Ausmaßes oder, im kulturellen Bereich, oft die einfachsten Dinge des Alltagslebens in Israel, die heute durch Analogieschlüsse mühsam erarbeitet werden müssen.

Alttestamentliche Geschichtsschreibung hat damit etwas bewußt Segmentäres, Ausschnitthaftes. Sie versucht an keiner Stelle die ganze und komplexe historische Wirklichkeit zu erfassen. Vielmehr ist das Gottesverhältnis von einzelnen Menschen und Menschengruppen das zentrale Thema.

Konkret geht es – und darin liegt eine erstaunliche Aktualität gerade auch für uns – ständig um die Frage menschlicher *Schuld* und ihrer *Bewältigung* vor Gott. Was von heutigen Historikern aufgrund der Komplexität der Geschichte gerne ausgespart wird, ist für das Alte Testa-

ment gerade zentral: Es zeigt – nach heutigen Maßstäben oft undifferenziert – worin das Elend des Menschen besteht und nennt Schuld und Versagen beim Namen.³¹ Diese Beschränkung des Blickwinkels auf die Stellung des Menschen vor Gott, d.h. auf die *theologische* Fragestellung, ist ein *bewußter* (sic!) Verzicht, der nicht auf einer primitiven Vorstellung von Geschichte beruht, sondern theologisch hochreflektiert ist. Was uns vielleicht reduktionistisch anmutet, ist in Wahrheit gerade die Stärke des Alten Testaments: die Konzentration der Auslegung auf einen konkreten Aspekt und Bezugsrahmen unter bewußtem Verzicht auf sogenannte Objektivität, die niemals das Ideal israelitischer Geschichtsschreibung gewesen ist. Von einer solchen konzeptionellen Durchdringung können heutige in einem – wie auch immer relativierten – Objektivitätsideal befangene Historiker nur träumen.

3.4 Alttestamentliche Geschichtswerke entstanden immer in Krisenzeiten und dienten der Sicherung der eigenen Glaubensüberlieferung.

Wenn ich von alttestamentlichen Geschichtswerken spreche, dann meine ich damit nicht die mündlichen Vorstufen, sondern das literarische, uns heute vorliegende Endprodukt des Überlieferungsprozesses. Liest man das Alte Testament als Historiker, dann muß auffallen, daß die Verschriftung der Tradition immer dann einsetzte, wenn Israels Selbstverständnis durch politische Bedrohungen gefährdet war.

a) So entstand das Werk des Jahwisten möglicherweise kurz nach der Einführung des Königtums in Israel.³² Durch die davidisch-salomonische Großmannssucht, die zur Unterdrückung der umliegenden Völker führte, wird hier das Königshaus kritisch daran erinnert, daß Israel ein Segen und kein Fluch für die Völker sein soll. Dies ist, nach H.W. Wolff, das durchgängige Thema des „Jahwisten“.³³

³¹Diese Offenheit im Blick auf die Schuldfrage gewinnt gegenwärtig erneut Aktualität durch die kirchlicherseits eher ungeliebte Aufarbeitung der Verstrickungen von Stasi und Kirche in der ehemaligen DDR.

³²Wenn man der gegenwärtigen Tendenz zur erneuten Frühdatierung des Jahwisten in die frühe Königszeit folgt.

³³Vgl. H.W. Wolff, *Das Kerygma des Jahwisten*, EvTh 24, 1964, S.73-98. Anders H.H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Zürich 1976.

³⁰Dieses Gegenwarts- oder Aktualisierungsinteresse ist auch der Grund für die zahlreichen Anachronismen in der Chronik, vgl. dazu Th. Willi, *Die Chronik als Auslegung* (FRLANT 106), Göttingen 1972.

b) Auch die Propheten haben „Zeitgeschichte“ geschrieben, indem sie die Assimilierung Israels an die umliegenden Völker geißelten.

c) In der Exilszeit entstand das heute sogenannte Deuteronomistische Geschichtswerk (DtrG), das von Jos bis 2.Kön reicht. In der äußersten Bedrohung Israels durch den Verlust von Land und Tempel wird die Frage nach der dafür ursächlichen menschlichen Schuld gestellt, wobei Heilung allein von einem Schuldbekenntnis (v.Rad: „Gerichtsdoxologie“) ausgehen kann.³⁴

d) Auf die Unterdrückung durch die gottfeindlichen Diadochen Alexanders des Großen antworten die Chronik und das Esra-Nehemiahbuch sowie 1.-2.Makk. Auch hier ist eine existentielle Krise Anlaß für eine Rückbesinnung auf die Vergangenheit.

3.5 Alttestamentliche Geschichtsschreibung kennt keine kategoriale Unterscheidung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Dieser Satz mag überraschen. Gerade die Grenze zwischen Vergangenheit und eigener Gegenwart war für die alttestamentlichen Geschichtsschreiber nicht nur transparent, sondern sogar permeabel. Will heißen: Die Vergangenheit war zur Gegenwart hin offen. Unser dreifach gegliedertes Zeitstufendenken *Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft* ist dem Alten Testament fremd.³⁵ Ich möchte in diesem Zusammenhang Rüdiger Liwak zitieren, der sich besonders mit dem Geschichtssenden im Jeremia-buch auseinandergesetzt hat:

„Im Vergleich mit der Zukunft war vergangenes Geschehen ‚einschbar‘, sofern die Vergangenheit, für die das Hebräische keinen eigenen abstrakten Begriff hat – ebenso wenig wie für Gegenwart und Zukunft – die Zeit war, die vor dem Israeliten lag. Hatte er die Vergangenheit vor Augen, so lag entsprechend die Zu-

kunft hinter ihm ... Daß überhaupt die Zukunft in die Geschichtsvorstellungen einbezogen wurde, ist ein bemerkenswertes Verdienst, das sich im alten Israel zunächst die Prophetie erworben hat.“³⁶

Dies läßt sich ebenso wie beim Tun-Ergehen-Zusammenhang bereits sprachlich-semantisch nachweisen: Das hebräische Wort **קִדְמָה** (q'daem) bedeutet als Partikel der Ortsbestimmung „vor“ (z.B. „vor deinen Augen“); andererseits kann es auch als zeitliche Bestimmung „bevor“ heißen (z.B. „bevor dies oder das geschah“). Was räumlich „vor“ dem Israeliten lag, das lag auch zeitlich „vor“ ihm, es „lag ihm vor“. So meint dieser Begriff häufig auch die „Vorzeit“ d.h. die einsehbare Zeit vor der eigenen Lebenszeit.

Unser heutiges Zeitverständnis ist mit dem eben skizzierten Verständnis inkommensurabel. Die Unterscheidung von Raum und Zeit ist ein Eckpfeiler des modernen historischen Denkens. Folglich argumentieren wir im Blick auf die Bibel gewöhnlich: Was nicht historisch *wahr* ist, ist ungeschichtlich, anachronistisch und damit *unwahr*. Gerade die Verquickung von Wahrheit und Historie stellt ein bei uns wenig reflektiertes Vorverständnis dar, mit dem wir an Bibeltexte herangehen, Glaubenskrisen auslösen oder sie harmonistisch „glattbügeln“. Projizieren wir doch unser neuzeitliches Geschichtsverständnis, nämlich das historische, zurück in einen biblischen Text, dessen Autor nie in unserem Sinne historisch dachte. Die Bibel verschränkt aber Vergangenheits- und Gegenwartsaspekte miteinander, die wir unwillkürlich zu unterscheiden gewohnt sind, weil es für den Menschen des Altertums keine strenge Trennung gibt. Daher rührt auch die unselige Behauptung mancher Christen, wer nicht – im historischen Sinne verstanden! – alles glaube, was die Bibel sage, der sei „unbiblisch“. Fundamentalistische Strömungen setzen gerade das Zeitverständnis der Moderne voraus und tragen dieses in die Bibeltexte ein. Sie erweisen sich überraschenderweise damit häufig selbst als ausgesprochen „unbiblisch“, indem sie Aussagen der Bibel durch eine bibelfremde Ideologie historisieren, deren Anfänge nachweislich in der Mitte des 18. Jahrhunderts liegen.

Das alttestamentliche Geschichtssenden, das Vergangenes als gegenwärtig erfährt, indem es seiner ansichtig wird, hat einen gegenüber dem historischen Denken enormen Vorteil, den wir gar nicht überschätzen können: eine heute viel-

³⁴Vgl. H.W. Wolff, Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerkes, ZAW 73, 1961, S.171-186.

³⁵Zum Zeitverständnis in Israel und im Alten Orient vgl. M. Sekine, Erwägungen zur hebräischen Zeitauffassung, VTS 9, Leiden 1963, S.66-82; S. Hermann, Zeit und Geschichte, Stuttgart u.a. 1977, S.96f.; weitere Literatur bei Liwak, Prophet, S.50 (Anm. 195). Das Zeitverständnis im Alten Testament wird gerne mit einem im Ruderboot sitzenden Menschen verglichen, der seinem Ziel (d.h. der Zukunft) den Rücken zukehren muß. Während er das Ziel nicht sieht, steht ihm die zurückgelegte Strecke (d.h. die Vergangenheit) ständig vor Augen. Vergangenheit und Gegenwart unterliegen somit keiner kategorialen Unterscheidung. Vergangenheit wird zum Anschauungsunterricht des eigenen Lebensweges, d.h. Vergangenes erlebt in der Anschauung eine Vergegenwärtigung.

³⁶Liwak, Prophet, S.52f.

beklagte „tote Geschichte“ als Aneinanderreihung von für unser Leben unbedeutenden „Fakten“ kennt das Alte Testament nicht. Das Problem, wie Geschichte für die Gegenwart fruchtbar gemacht werden kann, stellte sich in Israel nicht. Vergangenes „stand immer vor Augen“, war immer lebendig, weil gegenwärtig.

3.6 Alttestamentliche Geschichtsschreibung räumt dem zu jeder Zeit „Typischen“ Vorrang vor dem „Individuellen“ ein.

Was ist damit gemeint? Erinnern wir uns an die romantische Geschichtsschreibung, die festgehalten hatte, daß jede Mikrogeschichte innerhalb der Universalgeschichte etwas Einzigartiges darstellt. In der Geschichte kommt alles und jedes nur einmal vor. Dies führte innerhalb der modernen Theoriediskussion zu der Frage, wie geschichtliche Ereignisse verschiedener Zeiten miteinander verglichen werden können. Es kann ja nur dann etwas „aus der Geschichte gelernt“ werden, wenn ich Vergleichbares vergleiche (z.B. eine bestimmte Entwicklung, die sich wiederholen kann). Auch diese Frage ist dem Alten Testament als Problem unbekannt. Es reduziert die Komplexität geschichtlicher Situationen immer auf bestimmte anthropologische Grundphänomene, die in sich sehr stabil bleiben³⁷ und sich nach der Auffassung der Geschichtsschreiber durchhalten. Die alttestamentlichen Geschichtswerke arbeiten das „Typische“ bzw. Typologische in der Geschichte heraus.³⁸

Man denke etwa an den Götzendienst, ein latentes Problem im alten Israel. Hos 12, 3-4 könnte man mit dem Sprichwort umschreiben: „Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm.“ Die Anspielung auf den Erzvater Jakob ist deutlich. Dieser als Individuum gedachte Jakob wird nun mit dem Volk Israel der Gegenwart Hoseas gleichgesetzt.

³⁷Hierbei ist zu beachten, daß sich die Grundkonstanten des menschlichen Lebens im Altertum selbst bei häufigen Herrschaftswechsels der Großmächte nur in geringem Maße änderten. Unsere gegenwärtige Erfahrung der Schnelligkeit mit ihren raschen und umstürzenden Veränderungen innerhalb weniger Jahre hat im kulturellen und politischen Leben des Altertums keine auch nur annähernde Parallele. Man wird die Ursachen der raschen Paradigmenwechsel der Gegenwart auf die Aufklärung sowie auf die bis heute andauernde „zweite industrielle Revolution“ zurückführen müssen, die in der Geschichte der Menschheit analogieslos ist.

³⁸Vgl. Willi, Chronik, S.160-170. Zur Entstehung und Ausformung der Typologie vgl. L. Goppelt, Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen, Darmstadt 1981.

Wie der Vater ein Betrüger war (Gen 32), so sind es auch seine Nachkommen bis heute geblieben. Sie betrügen sich nicht nur gegenseitig, sondern auch Gott: Israel kämpft bis heute gegen Gott, wie weiland der Vater Jakob am Jabbok! Ein historisch denkender Mensch kann hier nur protestieren. Muß er doch diese Deutung für ein pauschales Vorurteil halten. Zwischen Hosea und Jakob liegt ein Zeitraum von vielleicht 500-1000 Jahren mit enormen Veränderungen und Differenzierungen. Was haben der Betrügereien Jakobs mit dem wesentlich späteren kulturellen Leben Israels zu tun?

Ein weiteres Beispiel: In Jes 43, 16-21 wird die Heimkehr der Exilierten als neuer Exodus dargestellt (vgl. Ex 14, 21-29). Historisch gesehen werden hier erneut Dinge verglichen, die nicht vergleichbar sind. Zwischen beiden Ereignissen liegen möglicherweise über 850 Jahre mit ganz anderen politischen, kulturellen und religiösen Bedingungen. Ägypten war nicht Mesopotamien. Und doch wird durch Deuterijosaja bewußt eine inhaltliche Parallele gezogen, denn die Vergleichspunkte sind theologischer und nicht historischer Art. Geschichtliche Ereignisse erhalten durch die – zugegeben unhistorische und vereinfachende – Typisierung eine *übertragene Bedeutung*.

Diese Beispiele ließen sich beliebig vermehren. Vielleicht ist aber doch ein Hinweis auf das Neue Testament angebracht, denn dort findet die Typisierung der Geschichte Israels ihre Fortsetzung. In 1.Kor 10, 1-11 vergleicht der Apostel Paulus die Praxis der Taufe mit dem Durchzug der Israeliten durch das Schilfmeer und das Abendmahl mit der Speisung des Volkes durch das Manna bzw. das Wasser aus dem Felsen (vgl. Ex 14-17). Israel wird durch diesen kühnen Vergleich zum Volk, das schon vor Christus getauft wurde und das Abendmahl feierte. Im Blick auf den Götzendienst Israels heißt es in V 11: „Dies aber geschah an ihnen, damit es uns als Beispiel dient; uns zur Warnung wurde es aufgeschrieben.“ Vergangenheit und Gegenwart werden hier in eine analoge Beziehung gesetzt. Paulus überspringt den von der Aufklärung übernommen „garstigen Graben der Geschichte“ (Lessing) mittels einer typologischen Auslegung.

Der Umgang mit der Geschichte des Volkes Israel in der Bibel macht deutlich, daß wir *geschichtliches* und *historisches* Denken nicht ein-

fach miteinander gleichsetzen dürfen.³⁹ Typologische Auslegung der Vergangenheit setzt ein Verhältnis von vorher und nachher voraus, ohne den Kontingenzcharakter des historischen Denkens zu übernehmen.

4. Zusammenfassung

Bündelt man die bisherigen Beobachtungen, so läßt sich sagen: Während ein heute forschender Historiker bemüht ist, sich in die Vergangenheit seines Untersuchungszeitraumes zurückzusetzen, geht der geschichtlich denkende Mensch im Alten Testament den umgekehrten Weg: Biblisches Geschichtsd Denken bewegt die Vergangenheit auf die Gegenwart zu und zieht es ganz in die Gegenwart hinein. Beide Denkbewegungen verlaufen also konträr zueinander.

Das historische Denken der Neuzeit erhebt den Anspruch, „objektiver“ zu sein als die theologischen Geschichtsentwürfe des Alten Testaments. Auf die Problematik vermeintlich objektiver Geschichtsforschung sind wir bereits eingegangen. Selbst wenn wir heute objektiver, d.h. distanzierter als die biblischen Autoren mit der Vergangenheit umgehen, bleibt zu beachten, daß es der Bibel nicht um Objektivität, sondern um *Wahrheit* geht, mithin nicht um distanzierte Beobachtung, sondern um existenzbezogene Deutung vergangenen Geschehens. Genau dies aber kann und will historische Forschung, sofern sie seriös ist, nicht leisten. Sie mag sich darum bemühen, zu erklären, „was eigentlich gewesen“ ist und welche Faktoren bestimmte Entwicklungen provozierten, nicht jedoch, ob Ereignisse der Vergangenheit einen Anspruch auf unsere Leben erheben oder uns zu irgendetwas verpflichten. Zwischen dem Bemühen um sachliche Darstellung und der existentiellen Deutung der Geschichte besteht ein unaufhörlicher Gegensatz einer historischen und einer biblischen Geschichtsschreibung.

Glaubenswahrheit verlangt nach Kontinuität durch die Zeiten hindurch. Darum räumt die auslegende Geschichtsschreibung der Bibel dem allezeit Typischen den Vorrang vor dem individuellen und kontingenten Geschehen ein. Nur

das Typische, Gleichbleibende öffnet dem Bibelleser eine Möglichkeit, sich in den Texten wiederzufinden. Das aber kann historische Forschung nicht vermitteln. Tut sie es dennoch, ist sie zu ideologischen Anleihen genötigt und gibt ihre wissenschaftliche Distanz zum Untersuchungsgegenstand auf.

Alttestamentliche Geschichtsschreibung postuliert einen Gesamtzusammenhang der Geschichte, die sie – anders als zeitgenössische Historik – in Gott selbst verbürgt sieht, in dessen Welt sich Menschen geschichtlich entfalten. Daß es Gottes Welt ist und nicht die Welt der Menschen bzw. eine als Hypostase gedachte Natur, hinter der sich die Mythologie des modernen Menschen verbirgt, bringt die genannten Differenzen zwischen moderner Historik und biblischer Geschichtsdeutung auf den Punkt. Die Rede von der Welt als Gottes Schöpfung ermächtigt und befreit zur Verkündigung der Einheit der Geschichte in den biblischen Geschichten: *Denn aus ihm und durch ihn und auf ihn hin sind alle Dinge. Ihm sei Ehre in Ewigkeit – Amen (Röm 11, 36).*

*Anhang: Die Kirchengeschichte der DDR als Ernstfall einer theologischen Disziplin*⁴⁰

Die *Kirchengeschichte* greift als eine theologische Disziplin den Aspekt der Wirkungsgeschichte des Evangeliums in ihrer Sozialgestalt „Gemeinde/Kirche“ von den Ursprüngen bis zur Gegenwart auf. Die spezifischen Probleme der *Kirchengeschichte* im Blick auf das profane sowie das alttestamentliche Geschichtsverständnis wurden im vorliegenden Beitrag noch nicht re-

⁴⁰Diese Fragestellung wurde in meinem Vortrag nicht angesprochen. Aus Gründen des Respekts vor einem theologischen Kardinalproblem hätte ich mir einen entsprechenden Exkurs zu diesem Problemfeld, das – interessant genug – eine eigene und gründliche Würdigung bzw. Darstellung verdient, gerne erspart. Auf Bitten der Herausgeber und angesichts der gegenwärtigen Fragen einer „Aufarbeitung“ der DDR-Kirchengeschichte, möchte ich die nachstehenden Marginalien als Zwischenruf in eine aktuelle Situation verstanden wissen.

³⁹Zur Unterscheidung von Geschichte und Historie vgl. M. Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus (1892), abgedr. in der Anthologie von M. Baumotte (Hg.), Die Frage nach dem historischen Jesus, Gütersloh 1984, S.99-101.

flektiert.⁴¹ Als eine „kritische Wissenschaft“⁴² soll sie ohne Ansehen der Person danach fragen, ob die Kirche in der Vergangenheit auch wirklich gewesen ist, was sie zu sein vorgab: der *Leib Jesu Christi* (1.Kor 12). Die Frage nach der Identität⁴³ der real existierenden Kirche mit der Gemeinde Jesu Christi ist für die Kirchengeschichte unaufgebar. Fragt der Theologe danach, wer der Kirche *tatsächlich* – und nicht nur theoretisch – ihre Identität vermittelt, so hat der *kirchliche Zeithistoriker* darüber hinaus zu untersuchen, ob die gegenwärtige Kirche problemlos an ihre jüngste Vergangenheit⁴⁴ und ihr gegenwärtiges Selbstverständnis anknüpfen darf oder einer Revision (Buße) bedarf. Wer sich dieser kritischen Aufgabe durch eigene Befangenheit nicht gewachsen sieht, sollte sich für die notwendige theologische Sachkritik keine Kompetenz anmaßen, unabhängig davon, ob diese Befangenheit in „östlichen“ oder „westlichen“ Vorbehalten gründet. Kirchengeschichte ist *keine seelsorgerliche*, sondern eine – wie die Dogmatik im Blick auf die Gegenwart – selbstkritisch (be-)urteilende Disziplin, die man ihrer Stoßkraft berauben würde, forderte man von ihr den Verzicht auf die durch sie latent gegenwärtige

Schuld- und Umkehrfrage an die Gemeinschaft der Glaubenden. Dies gilt zwar keineswegs ausschließlich für die Aufarbeitung der DDR-Kirchengeschichte, ist aber angesichts des Endes einer „Epoche“ und der der Kirche von einem diktatorischen Staat nachweislich oktroyierten Formel „Kirche im Sozialismus“⁴⁵ als kritische Rückfrage geboten. Diktaturen sind als „Ernstfall der Kirche“ nun einmal empfindliche Seismographen dafür, wie ernst man es mit dem Evangelium nimmt. Der Hinweis, die Kirchen im Westen verdienten angesichts der Vereinigung von Ost und West dieselbe kritische Aufmerksamkeit⁴⁶ ist so richtig wie – unter heuristisches Gesichtspunkten – belanglos, da er sich von selbst versteht. Die innerkirchliche Selbstkritik hat gerade im Westen Deutschlands eine jahrzehntelange ununterbrochene und bis heute anhaltende lebendige Tradition, die – als Frucht von Demokratie und des Pluralismus – aus der kirchlichen Landschaft nicht fortzudenken ist. Unter dem Vorzeichen einer totalitären Diktatur, die den Menschen als Staatsbesitz behandelte, hat es in der DDR weder Demokratie noch Pluralismus gegeben. Die Kirchen (und protagonistisch die Kirchenleitungen!) dieses Staates waren zwischen Bekenntnis und Pragmatismus, zwischen Widerstand und Anpassung hin- und hergeworfen. Darüber kann auch eine gegenwärtig zu beobachtende, die Realitäten eines Unrechtsstaates verkennende DDR-Nostalgie, die ihre eigene Vergangenheit verklärt, nicht hinwegsehen.⁴⁷ Einer solchen Nostalgie möchte man den Spruch aus dem Buch des Predigers entgegenhalten: *Frage nicht: „Wie kommt es, daß die früheren Zeiten besser waren als unsere?“ Denn deine Frage zeugt nicht von Weisheit* (Koh 7,10).

Kirchengeschichte muß sich in ihrem kriti-

⁴¹Wie problematisch das Selbstverständnis der Kirchengeschichte ist, zeigt die Arbeit von Ch. Uhlig, *Funktion und Situation der Kirchengeschichte als theologischer Disziplin*, Frankfurt/M. 1985. Beklagt werden muß die bisher in der Methodologiediskussion völlig ausgesparte Bestimmung des Verhältnisses von biblischen Geschichtsentwürfen und der Kirchengeschichte als der „Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift“ (G. Ebeling).

⁴²Der geneigte Leser möge mir diesen Pleonasmus nachsehen. Aber es ist bedauerlicherweise keineswegs jedem bewußt, daß der Begriff Wissenschaft immer zugleich Kritik im besten Sinne des Wortes impliziert. Solange Sollwert und Istwert von christlichen Gemeinschaften/Kirchen auseinanderklaffen, tut jede Gemeinschaft gut daran, sich den Dienst der für sie heilsamen theologischen Kritik, die immer zuerst Selbstkritik zu sein hat, gefallen zu lassen. Die Legitimität dieser Kritik ergibt sich zwingend aus den diesbezüglichen Bemühungen des Alten und des Neuen Testaments.

⁴³„Identität“ sollte – angesichts der lutherischen Vorbehalte einer *ecclesia invisibilis* – nicht mit einer der katholischen Dogmatik entlehnten Kongruenz von Kirche und Jesus Christus verwechselt oder gleichgesetzt werden. Da die lutherische Ekklesiologie andererseits aufgrund ihres Postulats der wesenhaft unsichtbaren Kirche einen latenten Doketismus in sich birgt, mag die Rede von der im Neuen Testament verbürgten Identität von Gemeinde/Kirche und ihrem Kyrios ekklesiologisch sachgemäßer sein, um den Grund und die existentielle Ausrichtung der Nachfolger Jesu Christi zu erfassen. Die Identität eines Menschen oder einer Gemeinschaft kann in dieser Welt niemals spurenlos und diesem Sinne „unsichtbar“ sein.

⁴⁴Zeitgeschichte ist hier verstanden als die Vergangenheit, die die eigene Gegenwart prägt und profiliert (vgl. Besier/Ulrich).

⁴⁵Was auch immer man in einzelnen unter dieser durch Bischof Mitzenheim auf Druck der DDR-Führung den Kirchen aufgezwungene Formel verstand, sie bedeutete einen Sieg der Staatsmacht über die institutionalisierte Kirche. Zum Weg der evangelischen Kirchen in die Anpassung vgl. das materialreiche Werk von G. Besier, *Der SED-Staat und die Kirche*, München 1993.

⁴⁶Als „Sündenfall“ der Westkirchen wird im Osten häufig und wohl nicht zu Unrecht der 1957 abgeschlossene *Militärseelsorgevertrag* zwischen der Bundesrepublik und den Landeskirchen genannt.

⁴⁷Die Larmoyanz darüber, daß früher – resp. in der DDR – „alles besser gewesen sei“, ist ein psychologisches Grundphänomen, das einer historischen Verifikation nur selten standhält. Aufgabe von Allgemein- und Kirchengeschichte ist nicht zuletzt die Entmythologisierung dieses in jeder Generation vorkommenden romantischen Klischees.

schen Dienst gerade angesichts der oft schmerzlichen Erforschung einer „Kirche in der Diktatur“ bewähren, so sehr sie im Vollzug dieser Aufgabe auch angefeindet wird. Die ungeliebte Aufarbeitung der Kirchengeschichte in der NS-Zeit sollte uns wachsam machen, die Zeitgeschichte nicht allein späteren Generationen zu überlassen. Schnell könnten erneut alle Betroffenen als Täter diffamiert werden, wenn die noch vorhandenen Gelegenheiten, Quellen und Zeitzeugen zu befragen, nicht mehr in gleicher Weise gegeben sind und die ausgebliebene Aufarbeitung dem Verdacht reduktionistischer Wahrnehmung bzw. Verdrängung unterliegt.⁴⁸

Unwissenschaftlich und a limine abzuweisen ist der Hinweis, die DDR-Kirchengeschichte könne nur ein ehemaliger DDR-Bürger verstehen und gültig deuten. Dieser Privatismus – oder sollte man gar von Usurpation der Geschichte sprechen? – ist für jeden seriösen Historiker inakzeptabel. Denn für die Kirche ist es unerheblich, *wer* ihr den Dienst einer kritischen Rückfrage nach ihrem Wesen in der Vergangenheit leistet. Wer den westlichen Kirchenhistorikern vorschnell eine Siegermentalität bei der Aufarbeitung der Vergangenheit unterstellt, denkt offenbar noch im Freund-Feind-Schema des Kalten Krieges und vergißt, daß es nur *eine* Kirche gibt, deren Geschichte das Erbe aller ist, die sich um sie mühen.

Sachgemäßer wäre es, von einer Betroffenenmentalität bei diesen auch keinesfalls ausschließlich aus dem Westen stammenden Kirchenhistorikern zu sprechen, die – wie im Falle des oft geschmähten Gerhard Besier⁴⁹ – nach gründlichem Aktenstudium über das Ausmaß an innerem Widerspruch, Verrat und Anpassung sowie die nach der Wende 1989 prolongierten Lebenslügen von Christen erschüttert sind. Ein unreflektierter kirchlicher Pragmatismus der vielbeschworenen „kleinen Schritte“, der den Geschichtsverlauf der Kirche rechtfertigen soll, unterliegt der uneingeschränkten theologischen Kritik, weil der Horizont der Christen das Reich Gottes und nicht das politisch Mögliche ist. In betonter Umkehrung der Formel Dietrich

Bonhoeffers fragt der Kirchenhistoriker die Kirche, ob sie gelebt habe *etsi deus daretur* – „als ob es Gott gäbe“.⁵⁰

Dr. Kim Strübind
Marienplatz 7
12207 Berlin

⁴⁸Dietrich Bonhoeffer hatte angesichts seiner Erfahrung als Gefangener des NS-Regimes versucht, den christlichen Glauben in einer radikal gottfernen Welt neu zu formulieren. In Analogie zu Mk 15, 34 schrieb er: „Vor und mit Gott leben wir ohne Gott.“ Im selben Zusammenhang heißt es: „Und wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, daß wir in der Welt leben müssen – *etsi deus non daretur* (= als ob es keinen Gott gäbe). Und eben dies erkennen wir – vor Gott“ (Widerstand und Ergebung, Neuausgabe, hg. von E. Bethge, München 1985, S.394). Zum Zusammenhang vgl. (neben Bethges monumentaler Biographie) E.H. Robertson, Dietrich Bonhoeffer. Leben und Verkündigung, Göttingen 1989, S.278-305 (v.a. S.303ff.). – Mir erscheint es zweifelhaft, ob die Kirche Jesu Christi dem Atheismus oder Agnostizismus einer „gottlosen Welt“ in dieser Weise ihre Reverenz erweisen sollte. Wird sich eine konfessorische Kirche in einer Diktatur nicht eher dazu gerufen sehen, nun erst recht so zu leben, „als ob es Gott gäbe“?

⁴⁹Vgl. A. Strübind, Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich“, Neukirchen-Vluyn 1991, S.11-15.

⁴⁹Vgl. die zahllosen Reaktionen auf dessen zusammen mit S. Wolf herausgegebene Dokumentation „Pfarrer, Christen und Katholiken“. Das Ministerium für Staatssicherheit der ehemaligen DDR und die Kirchen, Neukirchen-Vluyn 1992 (959 S.).

Gemeinde unter ideologischem Druck – Chancen und Grenzen baptistischer Frömmigkeit im Kontext der DDR¹

Vier Jahre nach dem Ende der DDR merken wir, wie sich manches verklärt, Verwundungen sind verheilt oder verdrängt. Es kostet inzwischen Mühe, sich an den ideologischen Druck zu erinnern, unter dem wir gelebt haben: Die atheistische Propaganda in der Schule, die Bewältigung von Gewissensentscheidungen bei der Frage nach Mitarbeit oder Verweigerung in den flächendeckenden Massenorganisationen, die ideologische Überfrachtung des Berufslebens, die Militarisierung der Gesellschaft, die Feindbilder, die Behinderung gemeindlicher Arbeit.

Als Baptistengemeinden unter ideologischem Druck zu leben, ist nicht nur Erfahrung aus den DDR-Jahren. Schon die ersten Baptisten-gemeinden in Deutschland standen unter massivem ideologischem Druck, später die Gemeinden in der Zeit des Nationalsozialismus. Auch die jetzige Gesellschaft ist von ideologischen Zwängen nicht frei, wenn wir Ideologie ganz im Sinne marxistischer Definition verstehen: „System klassenbedingter gesellschaftlicher Anschauungen (politische, juristische, ethische, religiöse u.a.) in einer bestimmten Entwicklungs-etappe der Gesellschaft, und zwar als Widerspiegelung der ökonomischen Basis.“²

Wenn wir uns nun anhand einiger Schlaglichter mit der Geschichte unserer Gemeinden während der DDR-Zeit beschäftigen, dann bietet uns das die große Möglichkeit, Chancen und Grenzen unserer Frömmigkeit wahrzunehmen. Wir können auf die Erprobung unseres Glaubens sehen und der Blick auf Versagen und Bestehen wird uns helfen, die jetzige Erprobungszeit deutlicher wahrzunehmen. Wo finden wir allerdings die Kriterien, Chancen und Grenzen als solche zu benennen?

1. Unsere eigenen Prinzipien

Natürlich antworten Baptisten auf die Frage nach den Prinzipien sofort mit dem Hinweis auf die Bibel. Methodisch sauberer aber scheint es mir zu sein, wenn wir die „sechs baptistischen Prinzipien“, die weltweit baptistisches Allgemeingut sind, als ein brauchbares Geländer benutzen.³

1. Die Bibel ist oberste Richtschnur.
2. Die Gemeinde setzt sich aus solchen zusammen, die ihren Glauben in Wort und Wandel bekennen, und sich auf das Bekenntnis ihres Glaubens taufen lassen.
3. Die Kindertaufe wird abgelehnt.
4. Die Gemeinde ist autonom.
5. Priestertum aller Gläubigen.
6. Forderung der Trennung von Staat und Kirche, Eintreten für Glaubens-, Gewissens- und Religionsfreiheit.

Wir fragen also, ob wir als Baptistengemeinden unter dem ideologischen Druck des real existierenden Sozialismus unseren eigenen Prinzipien treu geblieben sind, wobei wir den zweiten und dritten Grundsatz in diesem Zusammenhang nicht betrachten müssen.

War die Bibel die oberste Richtschnur?

Bei der Beantwortung dieser Frage ist zu unterscheiden, ob man in die unter Zensur und Selbstzensur entstandenen Veröffentlichungen schaut, die Theologie im Spiegel staatlicher Akten betrachtet, oder ob man auch und vorrangig zur Kenntnis nimmt, was etwa unter dem fast vergessenen Titel „Nur zum innerkirchlichen Dienstgebrauch“ in Bund und Gemeinden erschienen ist, was außerhalb schriftlicher Quellen gepredigt, seelengerlich vermittelt und im Alltag gelebt wurde. Haben wir die ganze Schrift als oberste Richtschnur akzeptiert, eben auch für die Fragen nach dem Leben in, für und notfalls auch gegen die Gesellschaft? Oder gab es eine selektive, kontrollierte Bibelauslegung, bedingt durch Angst oder gar staatliche Vorgaben? Aus meiner Erinnerung wurden folgende Texte standardmäßig benutzt, wenn das Leben im gesellschaftlichen Kontext zu bedenken war:

Jer 29 (Suchet der Stadt Bestes), Mk 12,16 par. (Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist), Röm 13 (Seid untertan der Obrigkeit), aber auch Stellen wie Apg 5,29 (Man muß Gott mehr gehor-

¹Gekürzte und für das THEOLOGISCHE GESPRÄCH überarbeitete Fassung eines Referats zur Tagung „Widerstand und (V)Ergebung“, 11.9.93, Berlin-Schöneeweide.

²Großes Fremdwörterbuch, Leipzig, VEB Bibliographisches Institut, 1982, S.316.

³Nach Erich Geldbach, Freikirche - Erbe, Gestalt und Wirkung, Göttingen 1989, S.187.

chen als den Menschen).

Auf diese Texte wurde nun nicht zurückgegriffen, weil sie teilweise eine schnelle, „konstruktive“⁴ Platzanweisung für das Leben im Sozialismus gaben, sondern weil sie aus einem Umfeld stammen, in dem sich Gottes Volk unter ideologischem Druck zu bewähren hatte. Die Texte entstanden im babylonischen Exil, unter römischer Besatzungsmacht in der Heimat Jesu, unter dem Druck religiöser Behörden in Jerusalem oder im Kontext des von Herrscherkult durchdrungenen römischen Staates. Seit Babylon wußte sich das Volk Gottes grundsätzlich fremd in der jeweiligen Gesellschaft, frei und doch unter Druck. Wir haben Texte bevorzugt, die uns halfen, der Zumutung Gottes, in einer Diktatur zu leben, standzuhalten.

Allerdings bietet die Bibel für das Leben in einem anti-gemeindlichen oder gar anti-göttlichen Kontext noch die apokalyptische Sicht. So wurden z.B. die Geschichten des Buches Daniel gern gehört, waren doch die Ähnlichkeiten zwischen dem Herrscherkult Babylons und manchem Gehabe der SED-Regierung beeindruckend. Aber der im apokalyptischen Schrifttum ausgeführte Gedanke an vergehende Weltreiche ist nicht genügend im Blick gewesen. Das totalitäre System mit endzeitlichem Anspruch, das mit der Vokabel „ewig“ nicht sparte – denken wir an den „ewigen Bruderbund mit der Sowjetunion“, die „ewige Freundschaft“, die „historische Mission der Arbeiterklasse“ –, war eben vorläufig. Die Durchhaltmahnung apokalyptischer Rede hat getröstet, aber wir hatten wohl vergessen, daß die Weltreiche kommen und gehen, daß die DDR eine Übergangsgesellschaft ist und daß der Herr die Gewaltigen tatsächlich vom Thron stürzt, was wir aber doch auf alle Fälle zu Weihnachten mit gewisser Vor- und Schadenfreude lasen. Das apokalyptische Defizit betrifft aber weite Teile gegenwärtiger evangelischer Theologie. Daß mit den vergehenden Weltreichen auch das eigene politische System gemeint ist, scheint auch weiterhin nicht im Blick zu sein.

Auf der anderen Seite muß aber doch festgehalten werden, daß Glaubensaussagen nicht der staatlichen Zensur geopfert wurden. Als es z. B. bei der Veröffentlichung unserer „Rechenschaft vom Glauben“ darum ging, die ideologiekritischen Sätze zu entschärfen, blieb man doch beim Wortlaut der deutschsprachigen Bünde und gab

nicht dem Druck staatlicher Stellen nach, die Veränderungen im Bekenntnis forderten.⁵

Sind unsere Gemeinden autonom?

Läßt sich in einer Diktatur die Autonomie der Ortsgemeinde durchhalten, oder bedarf es über-gemeindlicher Beschlüsse und Wegweisungen? Immerhin waren diese ja oft durch die Gemeinden erwartet. Man hoffte – besonders kurz vor der Wende – auf wegweisende Worte der Bundesleitung, erwartete Hirtenbriefe analog zu den Verlautbarungen der evangelischen Kirchenleitungen. Jede Gemeinde aber hatte den Auftrag und die Möglichkeit, in den Fragen der Erkenntnis und des Handelns eigene Auffassungen zu finden und zu vertreten. Natürlich bildete sich in den Gemeinden auch eine jeweilige Sitte im Umgang mit der Ideologie heraus. Die Frage nach Anpassung oder Widerstand dürfte aber nicht so sehr theologisch durchdacht worden sein, sondern richtete sich wohl vielfach mehr nach der persönlichen Lebensauffassung gemeindeleitender Mitglieder, nach den jeweils eigenen Erziehungsmaßstäben und nach dem Grad beruflicher Etabliertheit. Die ethische Debatte, wie man sich als christlicher Staatsbürger der DDR verhalten solle, ist aber nach meiner Erinnerung aus den beschlußgebenden Gemeindeversammlungen weitgehend herausgehalten worden. Hier hatte dann doch jeder seine eigenen Gewissensentscheidungen zu treffen. Hätte es bindende Gemeindebeschlüsse zu den Fragen des Lebens in der Gesellschaft geben müssen? Und welche Rolle hätten „Worte der Bundesleitung“ gespielt? Vielleicht werden wir es der DDR-Bundesleitung noch einmal danken, daß es bei stark zentraler Verwaltung doch keinen Glaubens- und Wissenszentrismus gab. Wir haben es in unseren Gemeinden vielfach versäumt, unsere Autonomie in Fragen politischer Ethik ernstzunehmen.

Priestertum aller Gläubigen?

Besteht durch das starke Gegenüber der staatlichen Macht nicht auch die Notwendigkeit, klu-

⁵Siehe R. Dammann, Die Bundesteilung 1969, in DIE GEMEINDE 39/1992, 6-7: „Es entspricht nicht dem Willen Gottes, daß Gesellschaft und Staat den Menschen in seiner Ganzheit beanspruchen.“ Dieser Satz der „Rechenschaft“ wurde beanstandet. Man konnte sich zwecks Erteilung einer Druckgenehmigung mit dem Staatssekretariat für Kirchenfragen darauf einigen, die „Rechenschaft“ statt nur zum „Gebrauch“ nun zum „verantwortlichen Gebrauch“ den Gemeinden zu empfehlen.

⁴Beliebtes Wort der SED für systemfreundliche Äußerungen kirchlicher Vertreter.

ge und geschickte Verhandlungspartner durch die Gemeinde zu benennen? Diese Aufgabe kam den Pastoren, gelegentlich leitenden Brüdern zu. Das Amt hatte hier stärkeres Gewicht als die Begabung. Die Institution Staat förderte damit die ohnehin vorhandene Tendenz einer Entwicklung zur „Pastorenkirche“. Das Verhalten der Pastoren, die in den meisten Fällen das Gespräch mit staatlichen Stellen zu führen hatten, ist besonders zu bedenken. In die Rolle gedrängt, Verhandlungs- und Gesprächspartner mit Behörden zu sein, standen sie unter dem Eindruck, daß das eigene Verhalten Einfluß auf das Leben der Gemeinde haben würde. Bemühte man sich z.B. bei den sogenannten „Rotlicht-Bestrahlungen“, wie die Treffen der Arbeitsgruppe Christliche Kreise bei der Nationalen Front⁶ genannt wurden, immer um eindeutige Rede, oder wollte man nicht auch einen guten Eindruck hinterlassen, weil demnächst eine Druckgenehmigung für Evangelisationseinladungen zu beantragen war oder weil Baugenehmigungen anstanden? Oft war wohl mehr die eigene Ängstlichkeit Motor als das Vertrauen auf den Herrn der Gemeinde. Hier und da mag auch die eigene Eitelkeit gepflegt worden sein, wenn ich an eigene Gespräche denke und das dabei entstandene Gefühl, daß der große Staat einen kleinen Pastor hören möchte. Immerhin hatte man einen direkten Draht zur staatlichen Macht und galt damit auch als privilegiert. Man hörte auch manchmal unter der Hand, was Genossen wirklich dachten, hier und da kam es sogar zu seelsorgerlichen Gesprächen mit staatlichen Vertretern, was teilweise ein Trick gewesen sein dürfte, wie Stasi-Akten offenbaren.

Die Gespräche mit den Vertretern des Staates, die durch die geforderte Vertraulichkeit gelegentlich konspirativen Charakter annahmen, dürften zu manchen Überforderungen geführt haben. Es ist im Einzelfall zu klären, wo aus einem Dienst für die Gemeinde ein Dienst für die staatliche Sicherheit wurde. Die von westdeutschen Christen so verwundert wahrgenommene Solidarität ostdeutscher Gemeindeleiter und Pastoren mit kirchenleitenden Männern (wie z.B. mit dem ehemaligen Konsistorialpräsidenten Stolpe) kommt sicher auch daher, daß auf

Gemeindeebene in ähnlicher Weise zu handeln und zu verhandeln war, wie auf kirchenleitender.

Trennung von Staat und Kirche?

Die Trennung von Staat und Kirche war Verfassungsrecht. Darauf haben beide Seiten bestanden. Mag eine Trennung der Institutionen möglich sein, im alltäglichen Leben allerdings kam es zwangsläufig zu Überschneidungen. Gemeindeglieder waren Staatsbürger, und Staatsbürger waren Gemeindeglieder. Unser Glaube beschränkt sich eben nicht auf die Verrichtung von kultischen Handlungen in geschlossenen Räumen, wie es die staatlichen Vertreter gern gesehen hätten. Unsere Beziehung zu Gott gibt uns ja die Werte, die über Gemeindegrenzen hinaus gelten. Deshalb sind die baptistischen Väter deutlich für Glaubens-, Gewissens- und Religionsfreiheit eingetreten und mahnten diese Grundrechte an. Diese forderte man allerdings zu einer Zeit, als sie einem selbst nicht zugestanden wurden. Was die Grundrechte anging, so wurde die alte baptistische Forderung nach Freiheit für alle Bürger auf die Forderung der Ermöglichung einer freien Gemeindearbeit reduziert.

In der Schlußphase der DDR habe ich die Wehrdienstverweigerer unseres Bundes betreut und durch die Kontakte zum Evangelischen Jungmännerwerk (ostdeutscher CVJM) und dem Kreis der Beauftragten der Landeskirchen von vielen Fällen erfahren. Zwischen Staat und Kirche gab es das Verfahren, daß die Kirche die Wehrdienstverweigerer rechtzeitig und inoffiziell dem Staatssekretariat für Kirchenfragen meldete. Daraufhin, die internen Abläufe sind mir noch nicht gänzlich erhellt, wurde auf den Einberufungsbefehl verzichtet. Dadurch wurde eine Verweigerung unnötig, und das Strafrecht mußte nicht in Kraft treten. Die Kirchen konnten mit dieser inoffiziellen Tätigkeit für die Betroffenen einen Gefängnisaufenthalt verhindern. Dieses Verfahren half unseren Gemeindegliedern, aber nicht denen, die ohne kirchlichen Hintergrund und Unterstützung aus Gewissensgründen den Wehrdienst verweigerten.

2. Die Grenzen

Wenn wir uns an den eigenen baptistischen Prinzipien messen, müssen wir erkennen, daß sich ihre Durchsetzung als problematisch erweist. Diese Einsicht haben wir gemeinsam mit

⁶Pseudodemokratischer Zusammenschluß aller gesellschaftlichen Kräfte, Parteien, Massenorganisationen mit Einladung an die Kirchenvertreter, meist mit der Zielsetzung, Regierungspolitik „durchzustellen“; die Treffen fanden mehrmals jährlich statt.

der Generation unserer Gemeinden, die sich in der NS-Zeit zu bewähren hatte, auch wenn die beiden Diktaturen weder in Qualität noch in Quantität des Unheils vergleichbar sind.

Ich hatte eingangs schon erwähnt, daß sich die baptistischen Gemeinden in Deutschland von Anfang an unter gesellschaftlichem Druck befanden. Vielleicht ist das sogar zu einer traumatischen Erfahrung unserer Freikirche geworden. Mühsam und nach Schmerzen haben die frühen Baptistengemeinden die staatliche Anerkennung gefunden, die das Gemeindeleben erleichterte. Kommt aus den Anfangsjahren die Angst, wir könnten wieder verboten werden? Der frische Wind einer im wahrsten Sinne des Wortes „protestantischen“ Kirche wurde in dem Maße schwach, wie die Baptistengemeinden staatlich zugelassen wurden. Bei Köbner kann man im „Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk“⁴⁷ noch ganz starke gesellschaftliche Akzente baptistischer Frömmigkeit feststellen, besonders in der Frage der Grundrechte. Sie verlieren sich später weitgehend. Ein Protest an der Gesellschaft war nicht mehr nötig, wenn sie das Überleben und Arbeiten der Gemeinde ermöglichte. Uns Baptisten fehlt weitgehend eine politische Ethik. In keinem Bereich theologischer Ethik gestatten wir uns eine solche Gewissensfreiheit, wie in der Frage der staatsbürgerlichen Existenz. Wir gehen nicht über das hinaus, was geschrieben steht: „So ermahne ich nun, daß man vor allen Dingen tue Bitte, Gebet, Fürbitte und Danksagung für alle Menschen, für die Könige und alle Obrigkeit, damit wir ein ruhiges und stilles Leben führen können in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit“ (1. Tim 2, 1-2). Das politische System wird nur unter der Frage betrachtet, ob es uns den Raum bietet, in Ruhe die Gemeindeglieder zu gestalten. Eine Einmischung in gesellschaftliche Angelegenheiten ist also dann nicht nötig, wenn das eigene Gemeindeleben garantiert ist. Auf Kritik am Staat wird verzichtet, wenn sie „das ruhige und stille Leben“ der Gemeinde gefährden könnte.

Entwickelt sich nun das biblisch legitime Anliegen, die Gemeinde zu erhalten, zur ethischen Hauptaufgabe, wird die Gemeinde zum schweigenden Element in der Gesellschaft. Damit hat sie für die Diktatur stärkende oder zumindest bestätigende Wirkung.

Der ostdeutsche Psychotherapeut Hans-Joa-

chim Maaz⁸ sieht die Kirche in einer ambivalenten Rolle. Sie sei zwar einerseits Gegenüber zum Staat, auf der anderen Seite übe sie aber auch eine „repressive Wirkung“⁹ aus. Hinter Kirchenmauern konnte man sich zwar mit den gesellschaftlichen Tabuthemen auseinandersetzen. Aber dabei blieb es dann meist auch. „Die depotenzierende Ventilfunktion dieser Praxis hat lange Zeit das anwachsende Unruhe- und Protestpotential gedämpft und der Auseinandersetzung in der Gesellschaft entzogen.“¹⁰ Wenn die Staatsbürger (Maaz vergleicht sie mit den Kindern) mit dem allzu strengen Vater (Vater Staat) nicht mehr zurechtkamen, dann kamen sie zur Mutter (Mutter Kirche), bei der sie Zuflucht fanden. Hier geht es dann nicht mehr um die Frage der Anpassung, um selbst überleben zu können, sondern um die Auseinandersetzung mit der Frage, ob wir selbst – natürlich ohne Absicht – ein Teil des diktatorischen Systems wurden, ein Organ dieser Macht.

Ein Beispiel: Als 1989 die Ausreisewelle dramatische Form annahm, beschloß unsere Gemeindegliederung in Berlin-Lichtenberg ein Papier zu dieser Frage. Die Gemeindeglieder sollten ermuntert werden, im Lande zu bleiben und hier ihren missionarischen Auftrag wahrzunehmen. Damit disziplinierten wir unsere Geschwister. Die Ermutigung zum Hierbleiben war mit dem Missionsauftrag und der Knechtsgestalt der Nachfolge nach Phil 2 begründet. Es war uns schwer zu glauben, was die Weggänger behaupteten, daß sie in ihrem Weg gen Westen Gottes Führung sahen. Die Begründung für das Durchhalten war theologisch. Betrachtet man aber dieses Geschehen unter dem gesellschaftlichen Aspekt, dann stellt sich heraus, daß wir systemerhaltend gewirkt haben. Als ich im Referat Kirchenfragen beim Stadtbezirk auf das Thema Ausreise angesprochen wurde und darauf von unserem Beschluß erzählte, bekam ich auch gleich ein „Bienenchen“¹¹. Der Staat hat sich gefreut.

Die bittere Einsicht: Dadurch, daß wir uns für Gutes im Sinne des Evangeliums entschieden, unterstützten wir Böses. Man fühlt sich an das Dilemma erinnert, von dem Paulus in Röm 7

⁸H.-J. Maaz, *Der Gefühlsstau. Ein Psychogramm der DDR*, Berlin 1990.

⁹A.a.O., S. 49.

¹⁰A.a.O., S. 50.

¹¹DDR-Deutsch: Schüler der ersten Schulklassen erhielten bei besonders gelungenen Arbeiten ein „Bienenchen“ als Stempeldruck ins Heft.

⁴⁷Hamburg 1848.

schreibt: Das Gute, das ich tun will, tue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich.

Man wollte das Unrecht nicht unterstützen und wirkte doch systemerhaltend. Damit hatten die Baptisten der ehemaligen DDR dieselbe Herausforderung, in der sie sich in jedem System, auch in dem derzeitigen mit den politischen, ökonomischen und ökologischen Verflechtungen, zu bewähren haben: Wir stecken in dieser Welt bis über die Ohren und können ihrer nicht ledig werden (Hubmayr). Es sieht so aus, daß Schuld unser Schicksal ist. Eine Verdrängung oder Verharmlosung von Schuld, womöglich als Trotzreaktion auf gelegentlich arrogant daher kommende westliche Forderungen nach Schuldbekennnissen, ist der falsche Weg. In aufrichtiger Betroffenheit stehen wir zum schuldhaften Teil unserer Geschichte. Wir bekennen unsere Schuld in der Gewißheit, daß wir ein gleiches Bekenntnis dereinst mit denen im Blick auf diese Zeit gemeinsam zu sprechen haben, die es jetzt von uns erwarten.

und Kirche eben nicht nur so zu verstehen ist, als sei die Hauptaufgabe des Staates, der Gemeinde einen Lebensraum zu bieten. Wir haben der jeweiligen Gesellschaft die Maßstäbe des Evangeliums zu bezeugen, auch wenn sie nicht staatskonform sind. Es ist an der Zeit, daß sich Baptisten ihrer protestantischen Tradition besinnen.

Uwe Dammann
Bassermannweg 3
12207 Berlin

3. Die Chancen

Die große Chance des Baptismus, nämlich die konsequente Durchsetzung neutestamentlicher Ekklesiologie, erweist sich gleichzeitig als die Grenze. Die Ekklesiologie als Proprium der Baptisten steht in der Gefahr, zur Priorität zu werden. Es entsteht bei Betrachtung der Geschichte der Eindruck, als ob die Frage nach der Gemeindelehre eben nicht nur einen besonderen Stellenwert hat, sondern zum beherrschenden Gedanken geworden ist. Es ist also verstärkt einzuüben, was wir selbst sein wollen. Dabei kann eine Neubesinnung auf die baptistischen Prinzipien hilfreich sein.

Die ganze Schrift darf eben nicht nur in den Fragen der Ekklesiologie gelten, wir müssen uns die Mühe einer sozialen und politischen Ethik machen. Die dankbare Annahme der verschiedenen Begabungen und Beauftragungen, wie sie in der Lehre vom Priestertum aller Glaubenden zum Ausdruck kommt, böte den prophetischen Menschen Raum, die geistlich und fachlich fundiert den Gemeinden Gottes Willen zu gesellschaftlichen Fragen mitteilen. Dann werden wir auch autonome Gemeinden, die in den Fragen des Lebens in der Gesellschaft nach intensiven Beratungen zu klaren Entscheidungen kommen. Wir müssen einüben, daß die Trennung von Staat

Historismus – was ist das?

Historismus ist ein in den Geisteswissenschaften viel gebrauchtes, leider aber auch vieldeutiges Wort. Manchmal hat es geradezu gegensätzliche Bedeutungen angenommen. Besonders häufig dient es als diskreditierendes Schlagwort zur Abgrenzung gegenüber dem jeweils eigenen fachhistorischen, philosophischen oder theologischen Geschichtsverständnis. In der Theologie sind vor allem die Begriffsbestimmungen von Ernst Troeltsch und Karl Heussi einflußreich geworden.

Troeltsch verstand unter Historismus zunächst eine Erforschung der Geschichte bloß um der Erforschung willen, ohne Beziehung zur Gegenwart, eine rein kontemplative, alles verstehende und alles verzeihende Bearbeitung immer neuer Stoffmassen, durch die die Geschichtswissenschaft „zur völlig relativistischen Wiedererweckung beliebiger vergangener Bildungen“ verkommt, „mit dem lastenden und ermüdenden Eindruck historischer Aller-Welts-Kenntnis und skeptischer Unproduktivität für die Gegenwart“ (Gesammelte Schriften IV, 1925, S.628). Die lähmende Wirkung des Historismus liegt für Troeltsch aber nicht nur in seiner faktischen Gegenwartsferne, sondern ist als Gefahr des ethischen Relativismus grundsätzlich mit dem modernen historischen Denken gegeben. Für das moderne Denken sind nämlich Staat, Recht, Kunst, Moral und Religion „in den Fluß des historischen Werdens aufgelöst und uns überall nur als Bestandteil geschichtlicher Entwicklungen verständlich“ (Die Krisis des Historismus, Neue Rundschau 33/1922, S.573). Deshalb bezeichnete Troeltsch mit Historismus nicht nur die lebensfeindlichen Wirkungen des historischen Denkens, sondern ganz allgemein die „grundsätzliche Historisierung alles unseres Denkens über den Menschen, seine Kultur und seine Werte“ (Der Historismus und seine Probleme, 1922, S.102). Er kannte also sowohl einen kritisch-ablehnenden als auch einen neutral-beschreibenden Gebrauch des Begriffs.

Karl Heussi dagegen beschränkte sich auf einen neutral-beschreibenden Begriffsgebrauch, freilich anderen Inhalts als Troeltsch. Er definierte Historismus als die um 1900 mehrheitlich betriebene Art der Geschichtsschreibung (Die Krisis des Historismus, 1932). Für sie seien vier

Momente konstitutiv gewesen: *Erstens* die erkenntnistheoretische Voraussetzung, daß der Gegenstand der Geschichtsforschung nicht erst durch das erkennende Subjekt gebildet wird, sondern an sich gegeben ist, *zweitens* die durchgehende Einordnung aller geschichtlichen Größen in umfassende Zusammenhänge, *drittens* die Vorstellung durchgängiger Entwicklung und *viertens* die positivistische Beschränkung der historischen Aussagen auf das Gebiet möglicher menschlicher Erfahrung, also die Zurückhaltung gegenüber aller Metaphysik, besonders der Geschichtsphilosophie. – Soviel zu den in der Theologie am stärksten gängigen Definitionen.

Allen an der Historismusdebatte Interessierten hat nun das Jahr 1992 eine freudige Überraschung gebracht. Es erschienen nämlich in diesem einen Jahr nicht weniger als drei Monographien zum Thema, denen sich 1993 auch noch ein größerer Lexikonartikel anschloß. Die folgenden Seiten wollen die Hauptergebnisse dieser Veröffentlichungen darstellen und einige Hinweise zur theologischen Verarbeitung geben.

I.

In ihrer Geschichte des Historismus (Untertitel: Eine Einführung, München: C.H. Beck, VIII + 239 Seiten, brosch., DM 38,-) definieren *Friedrich Jaeger* und *Jörn Rüsen* Historismus neutral-beschreibend als „Geschichtswissenschaft in der Form einer verstehenden Geisteswissenschaft“. Sie wollen den vieldeutigen Begriff also aus der Wissenschaftsgeschichte der Geschichtswissenschaft begreifen und in ihrem Buch „den geschichtlichen Prozeß darstellen und analysieren, in dem die Geschichte als Fachwissenschaft entsteht“ (S.4). Damit soll zugleich Licht fallen auf den umfassenden Prozeß der Modernisierung, in dem unsere heutigen Lebens- und Denkformen entstanden sind. „Modernes“ Denken sei nämlich „wissenschaftliches“ Denken, und wenn mit dem Historismus die Epoche behandelt wird, in der die Geschichtsschreibung als Wissenschaft entsteht, dann werde damit zugleich die für moderne Gesellschaften ausschlaggebende Rationalität im Umgang mit der Geschichte nach ihren Möglichkeiten, Leistungen, Grenzen und Verfehlungen diskutiert.

Die Blütezeit des so verstandenen Historismus ist das 19. Jahrhundert. Die Autoren wollen das in jener Zeit nach ihrer Meinung durchgängig vertretene geschichtswissenschaftliche Konzept

darstellen. Zugleich wollen sie den Historismus aber auch als Sprache politischer Interessen und Einstellungen vernehmbar machen, nämlich der Interessen der gebildeten bürgerlichen Mittelschichten vor der Entfaltung der Industriegesellschaft. Dies geht so weit, daß sie Theodor Mommsen, Heinrich von Treitschke, Johann Gustav Droysen und Heinrich von Sybel unter der Überschrift „Preußisch-Kleindeutsche Schule“ zusammenfassen, weil sie alle die kleindeutsche Lösung des Nationalitätsproblems befürworteten, und Georg Gottfried Gervinus – einen ansonsten typischen Vertreter der Geschichtswissenschaft des 19. Jahrhunderts – zu den Außenseitern des Historismus rechnen, weil er zu dieser politischen Richtung in Opposition stand. Diese Vermischung der Analyse von wissenschaftlichen Denkstrukturen und politischen Absichten ist nicht ganz glücklich.

Die Grundlagen des Historismus wurden nach Jaeger und Rüsen in den drei Jahrzehnten von der Französischen Revolution 1789 bis um 1825 gelegt, einerseits durch die englisch-schottische Aufklärung, die eine fundamentale Historisierung der Vorstellungen von Mensch und Welt vollzog, andererseits dadurch, daß die deutsche Geschichtsschreibung begann, sich zu vereinfachen und zu verwissenschaftlichen. Die eigentliche Entstehung des Historismus kam dann durch fünf zusätzliche Faktoren zustande: Einmal durch die zeitgeschichtlichen Erfahrungen in der Umbruchphase von der Französischen Revolution zur bürgerlichen Gesellschaft, dann durch das Aufkommen der Prinzipien „Individualität“ und „Entwicklung“ bei Herder und in der Romantik, weiter durch die Kritik des Naturrechts und die Wendung zum historischen Recht, außerdem durch die Bedeutung, die Ideen, Nationalstaaten und große Männer in der Geschichtsphilosophie Hegels haben und schließlich durch Leopold von Ranke und Wilhelm von Humboldts Umformung der Geschichtsschreibung in eine empirische Wissenschaft.

Die innere Struktur des Historismus, sein Charakter als Wissenschaftsparadigma, ist Jaeger und Rüsen zufolge zunächst durch den Anspruch auf Objektivität bestimmt. Er drückt sich sowohl in der intersubjektiven Überprüfbarkeit der Erkenntnisse aus als auch in der Überzeugung, daß der Standort des Historikers im Leben seiner Gegenwart ihn die bewegenden Kräfte der Vergangenheit erkennen läßt. Des weiteren nimmt man an, daß die Geschichte von Ideen, von geistigen Triebkräften, bestimmt wird, die zu erfassen

vor allem Interpretation der kritisch bearbeiteten Quellen, Hermeneutik also, nötig ist. Für den Historismus liegt der geschichtliche Zusammenhang der Tatsachen in ihnen selber, weil sie von den Ideen des menschlichen Handelns zeugen, die der Historiker auch in seiner Gegenwart wirksam weiß. Schließlich: Das historische Wissen soll einem neuen Konzept historischer Identität dienen, nämlich dem der nationalen Identität.

Den zeitlichen Verlauf des Historismus unterteilen die Verfasser in drei Epochen: zunächst die Epoche Leopold von Ranke und Barthold Georg Niebuhrs von ca. 1825 bis ca. 1855, dann die „Preußisch-Kleindeutsche Schule“ bis ca. 1885, schließlich die Ranke-Renaissance, die bis in die 60er Jahre unseres Jahrhunderts geht. Eingesprenzt in die Phase der Ranke-Renaissance liegt die nationalsozialistische Geschichtstheorie, die eine Negation des Historismus darstellt. Aber schon seit den 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts sehen Jaeger und Rüsen den Historismus auf unterschiedliche Weise in der Krise. Zunächst versuchte Karl Lambrecht ihn durch eine positivistische und materialistische „Kulturgeschichte“ abzulösen, dann bemühten sich Wilhelm Dilthey, Heinrich Rickert und Max Weber um eine geschichtstheoretische und methodologische Neubegründung des historischen Denkens. Vor allem Webers Konzept von Kulturwissenschaft gab der nächsten Generation wichtige Anstöße, wobei die Frage entstand, ob es als Erneuerung oder Abbruch des Historismus zu verstehen ist. Die Verfasser nennen diese Frage, geben aber leider keine Antwort darauf. Als „Überwindungen“ des Historismus stellen sie den Marxismus, die französische Annales-Schule und die seit 1968 in Deutschland entwickelte „Historische Sozialwissenschaft“ oder „Gesellschaftsgeschichte“ dar.

Daß der Historismus sich heute tatsächlich überlebt habe, wird von den Verfassern aber bestritten. Sie begründen es damit, daß sich aus der Abkehr vom Historismus immer Defizite ergeben. Als wichtigstes Defizit heutiger Geschichtswissenschaft sehen sie einen Mangel an Wissenschaftlichkeit und Rationalität des historischen Denkens, vor allem dort, wo man zwischen historischer Sinnbildung auf der einen Seite und methodischer Rationalität der Forschung auf der anderen Seite streng unterscheidet. Mit dieser Unterscheidung würden sowohl objektive Sinnzusammenhänge im Geschehen als auch dem Objekt entsprechende subjektive Sinnkriterien der historischen Interpretation geeignet. Histo-

risches Denken werde auf diese Weise zur sinnstiftenden Poesie, der die Forschung nur die nackten (rein für sich sinnlosen) Fakten liefert. Gegen einen solchen Irrationalismus helfe aber eine Rückbesinnung auf den Historismus als wissenschaftsgeschichtliche Erfahrung.–

In der Tat kann dieser Irrationalismus philosophisch (und theologisch!) nicht befriedigen; er ist aber als Krisenerscheinung im Historismus selber aufgebrochen (Max Weber und Ernst Troeltsch; der letztere kommt in diesem Buch merkwürdigerweise überhaupt nicht vor!). Deshalb ist es enttäuschend, daß Jaeger und Rüsen nicht deutlich machen, wie historistisches Denken dagegen eine Hilfe sein kann. Die Behauptung alleine reicht nicht. Als eigentliche Grundfrage ihrer Überlegungen nennen sie zwar die, was es heißt, „modern“ (und das heißt immer: rational-wissenschaftlich) historisch zu denken (S.9), aber auf die Krise der Moderne im Historismus haben sie keine Antwort. Man wünschte sich, sie hätten das bleibende Recht des Historismus besser verteidigt. Dazu wäre es allerdings unumgänglich gewesen herauszuarbeiten, warum sich der Historismus in Richtung auf einen historischen Positivismus und Werterelativismus entwickeln konnte. Die knappen Feststellungen auf S.63f.65.81.120 nennen im Grunde nur das Faktum, interpretieren es aber nicht. Wo es philosophisch spannend wird, hören die Verfasser regelmäßig auf.

Dieses Buch ist aus dem Bielefelder Sonderforschungsbereich „Sozialgeschichte des neuzeitlichen Bürgertums im internationalen Vergleich“ und einem Studienbrief der Gesamthochschule Hagen entstanden. J. Rüsen ist Professor für Allgemeine Geschichte an der Universität Bielefeld, F. Jaeger sein wissenschaftlicher Mitarbeiter. Daß sie sich entschieden haben, den Historismus als Phase innerhalb der Geschichtswissenschaft zu verstehen, ist grundsätzlich natürlich zu akzeptieren. Heussi hatte das in ähnlicher Weise getan, den Historismus dabei allerdings nicht im ganzen 19. Jahrhundert, sondern nur um 1900 herum gefunden. Bei Jaeger und Rüsen kommen jedoch sowohl die weitreichenden philosophischen Grundsatzfragen zu kurz als auch die Parallelphänomene in anderen Wissenschaften. Der Historismus im 19. Jahrhundert ist noch mehr gewesen als eine Phase der Geschichtswissenschaft; er war eine europäische Weltanschauung, eine Denkweise, die Geschichte als Inbegriff aller menschlichen Existenz und deshalb die Geschichtsschreibung als Hauptauf-

gabe der Wissenschaft ansah. Jaeger und Rüsen wissen das (S.80), aber sie blenden es aus ihrer Darstellung leider aus. So bleibt das spannende Phänomen des Historismus letztlich allzu blaß.

II.

Für die Auseinandersetzung mit dem Begriff „Historismus“ nach 1945 ist die Forderung nach einer „Geschichtswissenschaft jenseits des Historismus“ (W. J. Mommsen) symptomatisch. Der Historismus gilt als obsolet Gewordenes und zu Überwindendes – ein Zeichen dafür, „daß die eigentlich relevanten Dimensionen des Problems nach dem zweiten Weltkrieg nicht mehr zur Sprache kamen“ (S.196). Das ist der polemische Impuls, der *Annette Wittkaus* begriffs- und problemgeschichtliche Untersuchung des Historismus inspiriert hat (Historismus, Zur Geschichte des Begriffs und des Problems, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992, 237 Seiten, broschiert, DM 29,80). Über die Schuldigen an dieser Entwicklung läßt sie keinen Zweifel: Es sind Karl Heussi und Friedrich Meinecke, die ihren Historismusbüchern von 1932 und 1936 je verschiedene, aber – so Wittkau – gleichermaßen willkürlich gewählte Begriffsbestimmungen zugrundelegten und so die Problemlage heillos verwirrten. Die Ursache für diesen Mißgriff liege bei beiden darin, daß sie nur „eine äußerst begrenzte Kenntnis der Begriffs- und Problemgeschichte des Historismus“ besaßen (S.191). Das Ziel von Wittkaus Untersuchung ist es dementsprechend, die Begriffs- und Problemgeschichte des Historismus so umfassend und präzise zu bestimmen, daß die Diskussion in Zukunft nicht mehr an den Grundsatzfragen vorbeigehen kann.

Die Verfasserin ist Mitglied einer Baptisten-gemeinde in Hannover und arbeitet zur Zeit als Dozentin für Rechtsgeschichte und Rechtsphilosophie. Ihre Untersuchung ist im Winter 1989 als Dissertation an der Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften der Universität Hannover angenommen und von dem Historiker Otto Gerhard Oexle betreut worden. Die Anfänge sowohl der Problem- als auch der Begriffsgeschichte sieht Wittkau im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts. Das historische Interesse war im ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhundert stark angewachsen und hatte einerseits die spekulative Geschichtsphilosophie Hegels hervorgebracht, andererseits die empirische

Geschichtswissenschaft nach dem Modell Droysens (in dessen Erkenntnistheorie die Verfasserin einen Anschluß an Kant wahrnimmt). In dieser Situation tritt der Begriff Historismus innerhalb der Geschichtswissenschaft zum ersten Mal auf, nämlich bei Carl Prantl (1852) und Rudolf Haym (1857). Beide vertreten das Recht einer empirischen Geschichtserkenntnis gegen eine rein spekulative Geschichtsbetrachtung; Prantl nimmt dabei Historismus als Selbstbezeichnung, Haym als pejorativen Kampfbegriff gegen Hegel. In der Jurisprudenz (I.H. Fichte; H.M. Chalybäus) erscheint der Begriff bereits 1850 zur Bezeichnung der empirebezogenen Rechtsbetrachtung der historischen Schule (Recht als geschichtlich gewordene Kulturercheinung im Gegensatz zum ewigen Vernunftrecht Hegels), allerdings mit dem vorwurfsvollen Unterton des Einseitigen. Im Kontext der Nationalökonomie verwendet 1866 E. Dühring Historismus als einseitig historisch beschreibende, lebensferne Gelehrsamkeit.

In dieser frühen Phase befindet sich der Begriff für die Verfasserin allerdings noch in einer Art Embryonalzustand, weil die empirische Historie immer noch in den festen Wertrahmen der idealistischen Philosophie integriert wird. Dies ändert sich erst bei Jacob Burckhardt 1872/73 und Friedrich Nietzsche 1874. Beide gebrauchen zwar nicht den Begriff Historismus, aber sie beschreiben doch sein Problem: Die Hegelsche Geschichtsphilosophie scheitert daran, daß Sinn und Ziel der Geschichte unerkennbar sind; aber die empirische Geschichtswissenschaft ist keine positive Alternative, denn sie hat lebensfeindliche Wirkungen. Diese lebensfeindlichen Wirkungen entstehen einmal durch die Unendlichkeit der historischen Forschungsaufgaben, die ohne praktische Relevanz bleiben, und sodann durch die Erkenntnis des ständigen Wandels und der nur relativen Geltung aller Kultur, Moral und Religion.

Der gewissermaßen „kanonische“ Historismusbegriff lautet für die Verfasserin demnach: ein historisches, nämlich empirieorientiertes Wissenschaftsverständnis mit handlungshemmender und normrelativierender Wirkung. Durch einen Überblick über die Ausbreitung der Historismuskussion in den Geisteswissenschaften zwischen 1880 und 1914 kann sie zeigen, daß eben dieses Verständnis des Begriffs die Erörterungen des Problems in der Nationalökonomie, der Jurisprudenz, der protestantischen Theologie und der Philosophie bestimmte. Als

Grundproblem des Historismus ergibt sich mithin die doppelte Frage: Was ist „wissenschaftliche Erkenntnis“ in den Geisteswissenschaften (das Problem des historischen Empirismus)? Und: In welchem Verhältnis steht diese wissenschaftliche Erkenntnis zum „Leben“ (das Problem der Handlungshemmung und des Wertrelativismus)?

Auf diese Fragen haben im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts zwei Gelehrte in gegensätzlicher Richtung zu antworten versucht, nämlich Max Weber und Ernst Troeltsch. Beide stehen auf dem Boden des historischen Empirismus, aber für Troeltsch ist die historische Erkenntnis seinshaft mit der Realität verbunden, während für Weber im Anschluß an Kant die Dinge an sich niemals erkannt werden können. Das Problem des Werterelativismus will Troeltsch so lösen, daß er mittels der empirischen Historie Ordnungen und Werte der Vergangenheit erkennt, diese nach ihrem logischen und philosophischen Gehalt interpretiert und so zu einem System objektiv-gültiger Kulturwerte als Handlungsanleitung für die Gegenwart kommt (die sog. „Kultursynthese“). Weber dagegen will klar zwischen Tatsachenerkenntnis und Werterkenntnis trennen. Die historische Wissenschaft hat nur mit Tatsachen zu tun, und gibt keine Antwort auf die Frage, wie wir handeln sollen; darauf zu antworten ist ausschließlich Sache des persönlichen Glaubens. Werterkenntnis läßt sich also nicht objektiv begründen, sondern wird durch subjektive Entscheidung geschaffen. So kann sie durch die historische Arbeit auch nicht relativiert werden (es sei denn, man mißverstände die subjektive Wertschöpfung als Anerkennung ewig gültiger Wahrheit). In dieser Trennung von Wissenschaft und Glauben sieht die Verfasserin die einzig sachgerechte Lösung der Probleme des Historismus. Daher freut sie sich auch an den Geisteswissenschaftlern, die bis 1932 nicht Troeltschs, sondern Webers Lösung rezipiert haben. Nach 1932 begann für sie – wie schon gesagt – der Zusammenbruch der geordneten Diskussion.–

Die hier vorgelegte Begriffsbestimmung ist überzeugend – vor allem deshalb, weil eine zeitliche und inhaltliche Parallelität der Historismuskussionen fast in der ganzen Breite der Geisteswissenschaften dargestellt werden konnte. Angesichts dessen, was etwa bei theologischen Dissertationen an Umfang üblich ist (man schaue nur die im nächsten Abschnitt besprochene Monographie an), erfreut es zugleich, daß

die Verfasserin mit 237 nicht allzu eng bedruckten Seiten auskommt. Andererseits vermißt man dadurch auch manches. Man möge es nicht als Unfairneß gegenüber einer interdisziplinären Studie auslegen, wenn hier vor allem Theologisches genannt wird: Das Referat über Martin Kähler ist unvollständig, Troeltschs Aufsatz über „Historische und dogmatische Methode in der Theologie“ (1898) hätte Berücksichtigung verdient, und Adolf Harnack wird leider überhaupt nicht erwähnt, obwohl er – im Unterschied zu Franz Overbeck, den die Verfasserin referiert – die repräsentative Gestalt einer Theologie war, die sich als historisch-empirische Wissenschaft verstand. Diese Auslassungen hängen gewiß damit zusammen, daß die Verfasserin die *Problemg*eschichte nur so weit heranzieht, wie es für die *Begriffsg*eschichte unumgänglich ist. Deshalb beläßt sie es auch hinsichtlich der Entstehungsgeschichte der empirischen Geschichtswissenschaft leider bei ganz wenigen Andeutungen.

Die Theologie stellt die Verfasserin durch ihr Plädoyer für Max Weber vor die Frage, ob dessen Trennung von Wissen und Glauben und damit sein Verständnis von Glaube als objektiv nicht begründbare persönliche Wertentscheidung auch theologisch vertretbar ist. Die dialektische Theologie hat diese Frage im Rückgriff auf Kierkegaard bejaht, damit aber den christlichen Glauben auch dem Verdacht ausgesetzt, ein willkürlicher Akt zu sein. Tatsächlich ist das Verständnis von Religion und Ethik als rein subjektive Postulate nicht eine Überwindung des Relativismus, sondern im Grunde seine äußerste Steigerung: Selbst die gegensätzlichsten Entscheidungen müssen als nicht hinterfragbar gültig anerkannt werden. Den christlichen Glauben als unbegründbare Wertentscheidung zu fassen, heißt ferner, ihn als einen schöpferischen Akt zu begreifen; er ist aber Empfangen der Offenbarung Gottes in der Geschichte und insofern Anerkennung einer außerhalb des Glaubens liegenden, ihn überhaupt erst schaffenden Wirklichkeit. Max Webers Lösung der Probleme des Historismus führt aus theologischer Sicht nur in eine Sackgasse.

Wenn also die inhaltliche Option der Verfasserin keine Zustimmung verdient, so bleibt es doch ein unbestreitbares Verdienst ihrer Arbeit, gezeigt zu haben, daß die Grundfragen des Historismus durchaus nicht obsolet geworden, vielmehr allen Geisteswissenschaften bleibend aufgegeben sind, nämlich die Frage nach dem Ver-

hältnis von Wissenschaft und Leben, die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis und die Frage nach dem Sinn von Wissenschaft überhaupt. Im Vergleich mit der „Geschichte des Historismus“ von Jaeger und Rüsen überzeugt Wittkau durch ihre aus der Begriffsgeschichte gewonnene Begriffsbestimmung, durch den interdisziplinären Ansatz und die philosophische Vertiefung. Hier findet man also, was bei Jaeger und Rüsen fehlt, während umgekehrt das, was Jaeger und Rüsen zur Problemgeschichte des historischen Denkens bieten, eine wichtige Ergänzung des Buches von Wittkau darstellt.

III.

Auch eine theologische Monographie hat sich jüngst der Analyse des Historismus gewidmet. *Michael Murrmann-Kahl* versteht in seiner bei Falk Wagner in München geschriebenen Dissertation (Titel: Die entzauberte Heilsgeschichte: Der Historismus erobert die Theologie 1880-1920, Gütersloh: Mohn 1992, 515 Seiten, kt., DM 198,-) unter Historismus „das Wissenschaftsparadigma der Universitätshistorie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts“ (S.75). Darin stimmt er mit Jaeger und Rüsen überein. Daß man mit diesem Begriff auch eine Weltanschauung meinen kann, gesteht er zu, meint aber, daß die Weltanschauung das Wissenschaftsparadigma schon resultathaft voraussetze und nur die Wirkung der Geschichtswissenschaft nach außen darstelle. Es mißfällt ihm vor allem die – angeblich bei Troeltsch zu findende – Unterscheidung, die den Historismus nur als Weltanschauung problematisiert, als Wissenschaft dagegen bejaht. Das eigentliche Problem liege vielmehr auf der wissenschafts*immanenten* Ebene der Historie. Daher wird die Weltanschauungsfrage von ihm in eine Art Anhang verwiesen und unter der Überschrift „Zur Sozialgeschichte der Gelehrten“ verhandelt (S.462-491). Er bespricht darin die Gelehrtenkultur und -mentalität des deutschen Bildungsbürgertums und skizziert „Persönlichkeit“ und „Religion“ als „mentalitätsgeschichtliche Schlüsseltermini“. Den Übergang vom Wissenschaftsparadigma zur Weltanschauung interpretiert er als Depravation des Historismus zur Ideologie einer bedrohten, partikularen sozialen Schicht.

Als Wissenschaftsparadigma greifbar wird der Historismus nach Murrmann-Kahl erst mit der

Institutionalisierung von Geschichte als Universitätsfach (Berlin 1810). Ranke ist seine eigentliche Gründergestalt gewesen: „In den wesentlichen Grundzügen: Quellenkritik, Aufbau der Geschichte durch intuitives Verstehen, Abwehr der Französischen Revolution, ästhetische Darstellung hat Ranke die dominierende Richtung der Geschichtswissenschaft festgelegt“ (S.105). Droysen, von Sybel und von Treitschke haben das Paradigma weiter ausgebaut. Um die Jahrhundertwende geriet es dann in eine „prinzipientheoretische Sackgasse“ (S.122), die äußerlich durch seinen Zerfall in zahlreiche miteinander konkurrierende Entwürfe erkennbar wurde. Diese „Sackgasse“ war nicht im analytischen Verfahren der Quellenkritik, sondern im synthetisierenden Schritt der Hermeneutik begründet: Hier wurden die grundlegenden Prämissen des Zugriffs auf Geschichte (Individualität, Entwicklung, Einheit) mit den materialen Bestimmungen (Nation, Kunst, Bildung) verschmolzen, und zwar vermittelt des intuitiven Verstehens auf undurchsichtige Weise. So entstand im Historismus „ein eklatantes Rationalitätsdefizit“ (S.130). Das steht allerdings in direktem Gegensatz zur Auffassung von Jaeger und Rüsen, daß im Historismus gerade die für die Moderne typische Rationalität von der Geschichte Besitz ergriffen habe. Man kann Rationalität offenbar nach ganz verschiedenen Maßstäben bemessen.

Das Rationalitätsdefizit ist laut Murrmann-Kahl eine Art Erbfehler, den der Historismus schon von Herder überkommen hat. An Herders Geschichtsphilosophie beklagt er eine fundamentale Depotenzierung der Vernunft angesichts der Geschichte, Anbetung der Macht des Faktischen, den Konnex von Bildung, Schicksal und Nation sowie die individualisierende Betonung des Eigenwertes der unterschiedlichen Epochen, Kulturen und Nationen. Gerade das letztgenannte Element, das Individualitätsaxiom, versteht der Verfasser als prinzipientheoretischen Fehler, der, weil Sein und Sollen verwechselt werden, notwendig zum ethischen Relativismus führt. Von Herders Polemik gegen die Aufklärung her sei der Historismus zudem in einen strukturellen Selbstwiderspruch geraten: er mache nämlich den Versuch, eine dezidiert antirationalistische Position mit rationalen Mitteln als eigene Wissenschaftsdisziplin „Geschichte“ aufzubauen.

Nicht Herder hat demnach eine sachgemäße Geschichtsphilosophie entwickelt, sondern Immanuel Kant! An Kants Geschichtsbegriff hält

Murrmann-Kahl für bleibend gültig, daß Geschichtserkenntnis nicht intuitiv (wie im Historismus), sondern diskursiv zustande kommt, d.h. als spontan-synthetischer Akt der Vernunft, daß die Geschichte sich ausschließlich menschlichen Handlungen und nicht etwa einem göttlichen Plan verdankt, sowie, daß sie nicht einseitiges Ziel hat, sondern in der fortschreitenden Realisierung der Freiheit besteht. Daß der historische Sinn erst mit Herder einsetze und die Aufklärung ahistorisch verfaßt sei, bezeichnet er als „Gründungslegende des Historismus“ (S.90); es könne vielmehr schon bei Kant von einer „Freisetzung des historischen Denkens“ (S.38) gesprochen werden.

Die um die Jahrhundertwende offenbar werdende Krise des Historismus hat nach Murrmann-Kahl bei Dilthey und Troeltsch zu zwei Versuchen geführt, das Paradigma zu retten. Dilthey will die Genese und den Rechtsgrund des historischen Bewußtseins darstellen, um das philosophische Legitimationsdefizit des Historismus zu beseitigen. Er sucht ein funktionales Äquivalent zum „Selbstbewußtsein“ der kantischen Transzendentalphilosophie, ist aber dem Selbstverständnis nach kein Transzendentalphilosoph. Dieser Versuch mußte an der „offensichtliche(n) Inkompatibilität von Transzendentalphilosophie und Historismus“ (S.143) scheitern: Nach Kant ist menschliche Erkenntnis primär aktiv, Produkt des Denkens, nach dem Historismus primär passiv, rezeptiv-anschauend. Troeltsch dagegen wollte durch die Konstruktion einer „Kultursynthese“ der durch den Historismus erzeugten relativistischen Wertskepsis begegnen. Aber auch er mußte scheitern, weil er nicht sah, daß die auf weltanschaulicher Ebene erkennbaren Aporien schon dem historistischen Wissenschaftsparadigma als solchem immanent sind.

Murrmann-Kahl hält das historistische Paradigma demnach für prinzipiell unzureichend und „nicht mehr entwicklungsfähig“ (S.192). Ohne Rekurs auf eine metageschichtliche Ebene könne der Bereich der Geschichte nicht konsistent begründet werden. Obwohl die Historikerzunft sich bis in die 50er Jahre unseres Jahrhunderts hinein als reformunfähig erwiesen habe, liege doch schon seit Max Weber eine Antwort auf die Krise des Historismus vor, nämlich Sein und Sollen strikt auseinander zu halten. In Webers Bahnen sei die Geschichtswissenschaft in der Bundesrepublik seit 1960 auf dem Weg zu einem neuen Paradigma, nämlich dem der historischen Sozialwissenschaft. R. Kosellek und

H.U. Wehler bieten dem Verfasser dafür die Hauptbelege, während er bei J. Rüsen „Posthistorismus als Neohistorismus“ (S.255) diagnostiziert.

Die hier vorgelegte, schon 270 Seiten füllende Analyse des neuzeitlichen Geschichtsbegriffs stellt freilich erst eine Vorarbeit für das eigentliche Thema der Dissertation dar, und das ist die Entstehungsgeschichte der religionsgeschichtlichen und formgeschichtlichen Methoden in der Exegese des Neuen Testaments. Murrmann-Kahl setzt ein bei der „Theologie des Neuen Testaments“ Rudolf Bultmanns und Leonhard Goppelts und ihrem Thema, die Einheit von gegenwärtigem Anspruch und historischer Fremdheit der Texte zu zeigen. Er erkennt bei beiden (!) eine strukturelle Aporie, weil sie Exegese als Funktion der Kirche sehen und die auf historischer Forschung basierenden genetischen Aspekte nicht plausibel mit den meist hermeneutisch vermittelten Geltungsansprüchen an die Gegenwart in Beziehung setzen können. Dieser Funktionalisierung der exegetischen Methoden für die Kirche will der Verfasser den Boden entziehen, indem er zu zeigen versucht, daß die Methoden (speziell die religionsgeschichtliche und die formgeschichtliche) ursprünglich rein wissenschaftlich und nicht kirchlich angelegt waren.

Der zweite Hauptteil dieser Untersuchung ist deshalb der Geschichte der sog. „Religionsgeschichtlichen Schule“ gewidmet (der „kleinen Göttinger Fakultät“ bestehend aus Ernst Troeltsch, Wilhelm Bousset, William Wrede, Heinrich Hackmann und von außerhalb Göttingens Hermann Gunkel). Ihr Proprium sieht Murrmann-Kahl im Willen zur rein historischen Behandlung der biblischen Texte, durch den sie „Anschlußrationalität an die historische Wissenschaft“ (S.305) gewann. Es habe sich um einen Paradigmenwechsel in der Theologie gehandelt, weil hier zum ersten Mal die normative Geltung biblischer Texte außer Betracht gelassen wurde: Genesis und Geltung der Texte traten auseinander, und die historische Theologie erhob einen wissenschaftlichen Alleinvertretungsanspruch, mit dem sie in Spannung zur (kirchlichen) Systematischen Theologie geriet. Der Verfasser versteht diesen Vorgang als Übernahme des Historismus in die Theologie! Andererseits sieht er die Religionsgeschichtler aber schon auf einem Weg über den Historismus hinaus, insofern ihre Methodik Max Webers Einsicht entspreche, daß alle Rede vom Individuellen (religiöse Per-

sönlichkeit, theologische Schriftsteller) immer schon allgemeines Wissen (religiöses Milieu, gelebte Religion) voraussetzt. Deshalb sei das Paradigma der Religionsgeschichte in der Theologie als „ein Kompromiß zwischen Historismus und entstehender Soziologie“ anzusehen (S.335)!

Als die wichtigsten Realisierungen des religionsgeschichtlichen Paradigmas werden Boussets „Kyrios Christos“ (1913) und Troeltschs „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ (1912) referiert. Troeltsch sei allerdings nur in diesem Werk ein typischer Vertreter der „Religionsgeschichte“, nicht dagegen in seinen religionsphilosophischen und systematisch-theologischen Schriften: „Während nämlich für die Exegeten die historische Rekonstruktion einen Selbstzweck darstellt, wird umgekehrt von Troeltsch alle historische Forschung wiederum für die normative Fragestellung funktionalisiert“ (S.355). Indem er Genesis und Geltung *nicht* trennt, vertritt er wissenschaftstheoretisch den traditionellen Historismus.

Innerhalb des religionsgeschichtlichen Paradigmas treten Geltungsprobleme nur als „Folgeprobleme“ der historischen Arbeit, d.h. nicht als ihre Bestandteile auf. Aber auch als solche müssen sie gelöst werden. Von der Vorgeschichte im 19. Jahrhundert her stellen sie sich konkret als Fragen nach dem „Wesen“ der Religion und der „Absolutheit“ des Christentums. Murrmann-Kahl muß nun feststellen, daß Bousset und Troeltsch in dieser Hinsicht die Sichtweise Harnacks – aller religionsgeschichtlichen Konstruktion zum Trotz – nur reproduzieren: das moderne Persönlichkeitsverständnis wird auf die Gestalt Jesu zurückprojiziert, um sie von dort als normatives Ideal aus der Geschichte zu entnehmen. Obwohl die Religionsgeschichtler historisch die Unhaltbarkeit eines „Lebens Jesu“ dartun, rekurren sie in der Geltungsfrage dennoch auf die „Persönlichkeit“ Jesu. Dabei wird Jesus zu einem gemeinschaftsstiftenden Symbol für die religiöse Unmittelbarkeit des Gottvaterglaubens uminterpretiert. Murrmann-Kahl erstreckt hier die Untersuchung bis auf die formgeschichtliche Methode von Martin Dibelius und Rudolf Bultmann und stellt fest, daß nirgendwo eine plausible Antwort auf die Geltungskrise des Christentums in der Moderne zu finden ist.

Sein Ergebnis lautet insgesamt, daß die Geltungsfrage auf historischem Boden völlig unlösbar ist. „Damit gibt gerade die konsequent historische Erforschung des Neuen Testaments

die normative Aufgabe an die Dogmatik zurück“ (S.458). Die Gegenwartsbedeutung Jesu kann nach Murrmann-Kahl nur als „Verhältnis der Spannung zwischen dem historischen Jesus und der Moderne“ (S.460) erfaßt werden. Die Exegese des Neuen Testaments habe es nur mit der „Kulturbedeutung“, nicht mit der aktuellen Verbindlichkeit ihres Gegenstandes zu tun. Die Dogmatik müsse dagegen die Explikation der Christologie vor dem Forum gegenwärtigen Wahrheitsbewußtseins vertreten, ohne zugleich Phänomene der Geschichte als solche mit verbindlich zu setzen. Nur „die Erarbeitung einer Theo-Logie, nicht aber der Rekurs auf Geschichte“ (S.447) könne die Geltungssicherung des Christentums unter modernen Bedingungen leisten. –

Eine kritische Bewertung dieser Untersuchung wird wohl zunächst der Behauptung widersprechen müssen, der Historismus (als Wissenschaftsparadigma verstanden) sei erst durch die Religionsgeschichtler in die Theologie eingedrungen. „Anschlußrationalität an die historische Wissenschaft“ ist in der Theologie ständig gesucht und allerspätestens bei Harnack auch gefunden worden. Wir können sogar bei Murrmann-Kahl selbst (S.393) den Satz lesen: „Harnack repräsentiert in fast schon idealtypischer Weise den normativen Historismus der Ranke und Droysen.“ Der Historismus hat die Theologie also schon *vor* den Religionsgeschichtlern „erobert“. Daß die Entstehung der Religionsgeschichtlichen Schule einen Paradigmenwechsel in der Theologie darstelle, wird hier inhaltlich damit begründet, daß Genesis und Geltung der christlichen Botschaft, historische und systematische Theologie seither definitiv auseinander getreten seien. Dies ist allerdings nun gerade *nicht* typisch für den Historismus, der vielmehr das historisch Gewordene für normativ hält. Die Religionsgeschichtler haben vielmehr die Krise des Historismus, den Normenrelativismus, gespürt und sich ähnlich wie Max Weber aus dem Historismus in einen Dezinismus geflüchtet.

Der Untertitel dieser Untersuchung ist also falsch, der Haupttitel dagegen ist irreführend oder zumindest mißverständlich. Nirgendwo in diesem Buch wird nämlich begründet dargelegt, was unter „Heilsgeschichte“ zu verstehen ist. Die heilsgeschichtliche Theologie jedenfalls (Cocceius, Bengel, Beck, Hofmann, Cullmann) wird

nicht behandelt. Folgt man den Andeutungen auf den S.300-317, dann müßte unter der „Heilsgeschichte“, die die Religionsgeschichtler „entzauberten“, die Theologien von Heinrich Julius Holtzmann und Albrecht Ritschl zu verstehen sein! Von Bousset wird zitiert, daß die moderne Geschichtswissenschaft es unmöglich gemacht habe, „ein ganz spezielles Gebiet göttlicher Offenbarung im menschlichen Leben im alten Sinn noch festzuhalten“ (S.317). Demnach wäre „entzauberte Heilsgeschichte“ die Überzeugung von der Offenbarung Gottes in der Geschichte Israels und Jesu von Nazareth. Das trifft allerdings den Kern des überlieferten Glaubens!

Murrmann-Kahl hält es für unausweichlich, zwischen Genesis und Geltung strikt zu trennen. Damit ist eine geschichtliche Offenbarung Gottes von vornherein ausgeschlossen, bzw. unerkennbar geworden, und Geschichte überhaupt wird in ihrer Bedeutung für die Gegenwart minimalisiert. Man muß gewiß dem Historismus (auch dem theologischen, etwa bei Ferdinand Christian Baur und Adolf Harnack) widersprechen, wenn er die Geltung von Werten (und die Wahrheit des Glaubens) ausschließlich historisch begründet, aber dadurch wird es noch nicht richtig, daß Geltungsfragen ganz ohne Wahrnehmung des Historischen entschieden werden sollten. Genesis und Geltung sind weder zu vermischen noch zu trennen, sondern unterscheidend zu verbinden. Der Wahrheitsbeweis des Glaubens geschieht nicht durch geschichtliche Untersuchung, aber auch nicht ohne sie, so wahr Gott sich in der Geschichte offenbart hat.

Murrmann-Kahl wird wie Wittkau durch den über Max Weber vollzogenen Anschluß an Kant zur Verwerfung des Historismus geführt. Genesis und Geltung werden wie Wissen und Glauben voneinander geschieden. Dabei ist Murrmann-Kahls Hinweis besonders wichtig, daß der Historismus und Kant verschiedene Vernunftbegriffe haben: der empfangenden steht die schöpferische Vernunft gegenüber. Das theologische Urteil wird sich freilich auch in dieser Hinsicht nicht auf Kants Seite stellen dürfen: Die uns von Gott geschenkte Vernunft ist auf „Vernehmen“ angelegt, also auf Wahrnehmen als Voraussetzung ihrer verknüpfenden Tätigkeit. Nur so ist sie auch empfänglich für Gottes Offenbarung.

Lessing hat von dem „garstigen breiten Graben“ gesprochen, über den er nicht springen könne, und er hat damit den kategorialen Unterschied von historischer Gewißheit einerseits, metaphy-

sischer und moralischer Gewißheit andererseits gemeint: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftswahrheiten nie werden“ (Über den Beweis des Geistes und der Kraft). Allem Anschein nach will Murrmann-Kahl genau diese Überzeugung bekräftigen. Damit gerät er jedoch wie Lessing in Widerspruch mit dem kontingenten, durch keine Metaphysik oder Ethik postulierbaren, durch die Vernunft nur nachvollziehbaren freien Selbsterweis Gottes. Soweit diese Untersuchung also die Theologie betrifft, weist sie in die falsche Richtung.

Was die Analyse des Historismus als Wissenschaftsparadigma betrifft, so spürt man ihr von Anfang an ein negatives Vorurteil ab: Im Lichte Max Webers und der „historischen Sozialwissenschaft“ erscheint der Historismus insgesamt als überholt. Das ist wahrscheinlich nicht gerechtfertigt (siehe Jaeger und Rüsen), wenn auch an das Individualitätsprinzip in der Tat ernsthafte Anfragen zu richten sind. Der weltanschauliche Charakter des Historismus wird merkwürdig unterbewertet, indem er nur als Wirkung des Wissenschaftsparadigmas nach außen gefaßt wird. Daß philosophische, weltanschauliche Positionen schon zur Entstehung des Paradigmas beigetragen und während seiner Geschichte in ständigem Wechselverhältnis mit ihm gestanden haben, wird zwar in der Darstellung teilweise berücksichtigt, aber beim Begriff des Historismus leider nicht zur Geltung gebracht. Historismus als Weltanschauung hat es zu tun mit dem Aufkommen des historischen Bewußtseins in der Neuzeit und der in ihm implizierten Weltsicht, und er greift weit über die Wissenschaftsdisziplin „Geschichte“ hinaus; das verdiente eine etwas verständnisvollere Untersuchung, als sie hier vorliegt.

IV.

Unter dem Doppel-Stichwort „Historismus/Historizismus“ behandelt *J. Edgar Bauer* unser Thema im Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (Bd. III, Stuttgart 1993, S.143-155). Zur Begriffsgeschichte wird notiert, daß im allgemeinen kein strenger Unterschied zwischen Historismus und Historizismus gemacht wird – im Englischen und Französischen so wenig wie im Deutschen. Obwohl „Historismus“ auch in einem neutral-beschreibenden oder gar positiven Sinn gebraucht worden ist, dient er

doch meistens zur „Bezeichnung eines abzuwehrenden Übergriffs der Geschichtswissenschaft im Bereich des philosophischen Denkens“ (S.144).

Bei der Begriffsbestimmung unterscheidet Bauer drei Bedeutungsebenen: Historismus als historischer Positivismus, philosophischer Relativismus und Weltanschauung der Moderne. Auf der ersten Ebene ist ein Wissenschaftsverständnis der Geschichtsforschung gemeint, das mit seiner Reduktion auf die geschichtliche Faktizität sowohl die Frage nach dem epistemologischen Status des Geschichtsbetrachters als auch das Problem des Gegenwartsbezugs des geschichtlich Erforschten ausblendet und das von Nietzsche paradigmatisch kritisiert wurde.

Auf der zweiten Ebene bezeichnet Historismus die philosophischen Bemühungen (vor allem Diltheys) um eine erkenntnistheoretische Fundierung der historischen Wissenschaften. „Da Wahrheitsansprüche und ethische Prinzipien nur in Funktion ihrer jeweiligen geschichtlichen Kontextualisierung verständlich werden, postuliert der reflektierte Historismus einen geschichtlichen Relativismus, der ein abschließendes Urteil über Geschichtliches verbietet und unter der Voraussetzung der prinzipiellen Gleichwertigkeit der geschichtlich entstandenen Phänomene nur ein einführendes Verstehen und Beschreiben ihrer Faktizität befürwortet“ (S.146).

Auf der dritten Ebene schließlich kommt „die seit der Wende zum 19.Jahrhundert grundlegende Weltsicht einer radikalen Vergeschichtlichung bzw. Genealogisierung allen Seins und Wissens“ zum Ausdruck, „das Verständnis von Sein als Geschichte“ (ebd.), das uns vor allem in den Werken von Hegel, Darwin und Nietzsche entgegentritt. Diese Bedeutungsebene legt Bauer seiner weiteren Darstellung zugrunde, wobei er allerdings Dilthey als dem „Philosophen des Historismus“ einen eigenen Abschnitt widmet, damit also auch die zweite Ebene zur Geltung bringt.

Die „durchgängige Historisierung von Philosophie und Wissenschaft“ (S.147) vollzog sich nach Bauer von Hegel an bis zu Nietzsche. Der Historismus im 19.Jh. verstand sich zwar weitgehend als eine antispekulative Reaktion gegen die systematischen Zwänge der Hegelschen Geschichtsauffassung; aber Hegels „Einsicht in das unabdingbare Gewordensein allen Seins und Denkens“ (ebd.) hat die Erforschung der geschichtlichen Konkretionen philosophisch überhaupt erst ermöglicht. Die historische Weltsicht

eroberte nicht nur die Geisteswissenschaften, sondern auch die Naturwissenschaft (in Gestalt des Evolutionismus von Herbert Spencer und Charles Darwin) und drang dann sogar in den Bereich der Ethik ein, nämlich mit Nietzsches „Genealogie der Moral“ (1887): „Der größte Kritiker des Positivismus der Historie wird mit der Vergeschichtlichung der Moral zum Vollen der des Historismus des 19. Jh.“ (S.148).

Die grundsätzliche Vergeschichtlichung des Daseins im 19. Jahrhundert hatte zur Folge, daß alle transhistorischen Begründungsprinzipien der Philosophie (wie Gott, Vernunft, Natur, die Idee der Menschheit) sich als historisch relativ erwiesen. Das stürzte die herkömmliche Philosophie in eine tiefe Verlegenheit und rief Versuche hervor, den Historismus zu überwinden. Bauer sieht in diesen Versuchen „eher aus der Not verständliche Absichtserklärungen als befriedigende Durchführungen des Vorhabens“ (S.151). Er unterteilt sie in zwei Hauptgruppen. Die einen rechnen mit der prinzipiellen Möglichkeit, einen wie immer legitimierten transhistorischen Standpunkt zur Beurteilung von Sinn und Zweck der Geschichte einzunehmen; sie wollen also theologische Ansprüche erneuern oder die traditionelle Metaphysik fortsetzen. Bauer zählt hierzu Ernst Troeltsch, Friedrich Meinecke und Karl Löwith. Die anderen verzichten prinzipiell auf jede „Zuflucht in die Zeitlosigkeit unwandelbarer Wahrheiten“ (S.152), versuchen aber das jeweils historisch bedingte Geschichtsbild bzw. seine ontologische Fundierung als einen absoluten Bezugsrahmen zu nehmen; dazu werden Benedetto Croce, Robin G. Collingwood, Karl Mannheim und Martin Heidegger gezählt.

Unter der Überschrift „Historismus und Wissenschaft im 20. Jahrhundert“ behandelt Bauer die Auswirkung des Historismus auf Naturwissenschaft und Wissenschaftstheorie. Er bespricht hier Carl Friedrich von Weizsäckers Satz von der Geschichtlichkeit der Natur, Thomas Kuhns Analyse der Struktur wissenschaftlicher Revolutionen und Karl Poppers Kritik am sozialwissenschaftlichen Utopismus. Schließlich bekennt er sich selber zur „theoretischen Stichhaltigkeit und Überzeugungskraft der von ihm (scil. dem Historismus) vermittelten Einsichten“ (S.154). Der Historismus wende sich gegen totalisierende Geschichtskonzeptionen und bestehe darauf, die Geschichte ausschließlich aus der Sicht der unausweichlichen Endlichkeit des Menschen zu betrachten. Der daraus erwachsende ethische Relativismus sei positiv zu werten. „Denn der

Historismus bietet eine überragende Möglichkeit für die begründete Relativierung konkurrierender Weltansichten und Denkformen im planetarischen Zeitalter, wo die Zukunft der Menschheit nicht so sehr vom inhaltlichen Charakter der jeweils vertretenen Vorstellungen über Mensch, Welt und Gott abhängt, als von der Einsicht in die Notwendigkeit, Toleranz dem Andersdenkenden und -lebenden gegenüber zu üben“ (ebd.). –

Mit diesem Satz hat Bauer die ethische Provokation eines Historismus erneuert, der die Gleich-Gültigkeit aller Werte postuliert. Ob damit wirklich eine tragfähige Basis menschlichen Zusammenlebens formuliert ist, wird man bezweifeln können; mit einer biblischen Ethik ist der Satz jedenfalls unvereinbar. Auch bei voller Berücksichtigung des geschichtlichen Wandels der Kulturen bleibt die christliche Ethik an das inhaltlich konkrete Gebot Gottes gebunden, das in der geschöpflichen Wirklichkeit, vor allem im nicht beliebig umformbaren Wesen des Menschen gründet. Das besondere Verdienst dieses Lexikonartikels ist es dagegen, die philosophisch-weltanschauliche Bedeutung des Historismus herausgestellt zu haben. Darin bleibt er wertvoll, wenn er auch jemand wie Max Weber einfach übersieht.

V.

Nimmt man diese vier Neuerscheinungen zusammen, ergibt sich, daß nach wie vor kein Konsens über die Begriffsbestimmung von „Historismus“ erreicht ist. Historismus wird verstanden als Geschichtswissenschaft des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, als empirisches Wissenschaftsverständnis mit lebensfeindlicher Wirkung und als geschichtliches Bewußtsein der Neuzeit schlechthin. In allen drei Begriffsbestimmungen liegen Herausforderungen für die Theologie beschlossen. Da die Theologie auch historisch arbeiten muß, hat sie an der hermeneutischen Diskussion um die Funktion der Intuition und der Kategorien von Individualität und Entwicklung teilzunehmen. Sie ist gefragt, wenn es um das Verhältnis von Empirie und Metaphysik, von Wissen und Glauben geht. Und sie ist natürlich erst recht gefragt, wenn das geschichtliche Verständnis des Seins einen Relativismus erzeugt, der anscheinend nur um den Preis der Trennung von Genesis und Geltung überwunden werden kann. Ein Rückzug auf Kant und sein

Vernunftverständnis kann für eine Theologie, die auf geschichtlicher Offenbarung gründet, jedenfalls nicht in Frage kommen. Wenn der Historismus die Welt als Geschichte begreift, dann ist er eine Säkularisierung des christlichen Offenbarungsglaubens. Das macht sein relatives Recht und zugleich seine Grenze aus.

Dr. Uwe Swarat
Rennbahnstraße 115
22111 Hamburg-Horn

Rezensionen

Walter Rebell, Erfüllung und Erwartung. Erfahrungen mit dem Geist im Urchristentum. München (Chr. Kaiser), 1991, 196 Seiten, DM 54,-.

„Das Urchristentum (war) eine durch und durch pneumatische Bewegung“; es verdankte seine Lebendigkeit dem Geist (7). Rebell notiert: „Nach der Exegese aller neutestamentlichen Geist-Belege ist mir eine *Definition als solche* noch weniger möglich als vorher; der Geist muß offenbar über seine *Wirkungen* erfaßt werden.“ Ein weiteres Zitat aus der Einleitung: „Die Christologie ermöglichte die Geistererfahrungen und gab ihnen ihre Richtung vor.“

R. bietet einen Gesamtüberblick über die neutestamentliche Pneumatologie. Das geschieht in 17 Abschnitten; angefügt sind Literaturverzeichnis und Stellenregister. Zunächst bringt R. zwei Kapitel mit grundlegendem Charakter: „Jesus und der Geist“ und „Die Geistverleihung an die Gemeinde“. Es folgen Abschnitte zu Paulus, Johannes und Lukas (diese drei Schriftgruppen werden auch im folgenden häufiger behandelt).

Für die weitere Darstellung wählt R. einen Mittelweg zwischen der Behandlung von Schriften und Themen; die jeweilige Überschrift ist zwar thematisch gehalten, die Durchführung jedoch stärker exegetisch. Beispiele der weiteren Themen: Gaben und Gemeinde, Prinzip des Lebenswandels, Angeld, Führungsinstanz, Geist – Tradition – Amt. Daneben gibt es auch spezielle Kapitel, so z.B. über das urchristliche „Ringens um das Geist-Verständnis“ (139-151; hauptsächlich zu 1.Kor 15; 2.Thess 2; Apg 20; 1.Joh 4).

Die Vorteile des Buches liegen in einem dop-

pelten: Einmal bietet es einen Gesamtentwurf und Überblick, zum anderen berührt es auch neuere Fragestellungen – z.B. „Jubel über die Fülle des Geistes“ (zu Joh 7, 37-39) oder „Geisterfahrung und Anbetung Gottes“ (zu Joh 4,23f). Ein Kapitel behandelt den anthropologischen Gebrauch von Geist.

Wenn man die relative Länge der Kapitel als Ausdruck von Priorität werten darf, so sind besonders „Der Geist als Spender der Gaben für eine kommunikative Gemeindepraxis“ (zu 1.Kor 12-14) und „Der Geist als Prinzip des Lebenswandels (Leben im Geist)“ (zu Gal; Röm 8; 1.-2.Kor; 1.Thess u.a.) zu nennen. Ein gewisser Schwerpunkt liegt also bei Paulus.

Gesamtbeurteilung: Guter Überblick und ein besonderer Wert bei den Exegesen (das Bibelstellenverzeichnis ist für die Erschließung sehr hilfreich).
Dr. Wiard Popkes

Walter Rebell, Christologie und Existenz bei Paulus. Eine Auslegung von 2.Kor 5, 14-21. Stuttgart (Calwer Verlag) 1992, 107 Seiten, DM 34,-

Nach einer kurzen Einleitung geht Rebell den Text in neun Abschnitten durch, von denen der erste „allgemeine Überlegungen und Analyse“ enthält; die übrigen befassen sich jeweils mit einem Vers. Es folgen Zusammenfassung, Übersetzung sowie Literatur- und Bibelstellenverzeichnis.

An dem Text will R. nachweisen, „daß die paulinische Christologie als *Existenzentwurf* verstanden werden kann, als Symbolsystem, in dem ein eingeschränktes und gesteigertes Leben möglich ist“ (7). „Symbol“ will R. keinesfalls reduktionistisch verstanden wissen; vielmehr ist in dieses „eine Wirklichkeit hineinverschlüsselt, die höher ist als diejenige Wirklichkeit, in der sich unser normales Leben abspielt und für die unser Verstand ausgelegt ist“ (8). 2.Kor 5, 14-21 ist ein theologisch überaus reichhaltiger Abschnitt. Der Text „greift in die Beziehung Gemeinde – Apostel gestaltend ein“ (7). In dieses Geschehen ist auch Paulus selber einbezogen; er muß sich selber ebenfalls zur Disposition stellen. R. betont diese Rückwirkung auf Paulus. Paulus dürfe nicht als unangefochtener Verwalter von Glaubensgut angesehen werden. R. meint sogar, man müsse „Paulus z.T. gegen sein eigenes Selbstverständnis auslegen“ (8). Paulus signalisiere selber die Bereitschaft, „sich Christus ganz preiszugeben“ (9). Paulus muß sich z.B.

von seinen Lesern die Rückfrage gefallen lassen: „Lebst du wirklich so?“, wenn er in V 14 sagt, daß „die Liebe Christi uns bestimmt“ (19). Der Rückbezug der Aussagen auf den Apostel selber ist für R. wichtig; der Problematik dabei ist sich R. bewußt. Alles hängt an den christologischen Sachaussagen. Es geht um „Verfallenheit und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen“. Der Text betont: „Neutestamentliche Christologie erschließt heilvolle Lebenszusammenhänge; christologische Aussagen sind – zugespitzt gesagt – Aussagen über neue Lebensmöglichkeiten“ (7f.).

Die Exegese im Einzelnen ist mit der zu erwartenden Umsicht und Sachkenntnis durchgeführt. Man lese z.B. die Ausführung zu V 17 über die „neue Kreatur“; außerordentlich treffend ist dabei auch R.s. „Seitenhieb auf Neuwerdungserfahrungen im psychotherapeutisch-gruppendynamischen Referenzrahmen“ (57). Der Leser wird schnell weitere Früchte einfahren können.

Dr. Wiard Popkes

Karl-Heinz Bieritz, Das Kirchenjahr: Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart. München (C. H. Beck), 31991, 250 S., DM 19.80

Alle Jahre wieder sind nicht nur Advents- und Weihnachtsfeiern zu bestreiten, sondern auch Karfreitags-, Oster- und Pfingstgottesdienste. Unser „Leben in der Zeit“ (1. Kapitel) ist nicht nur geschichtlich-linear ausgerichtet als Weg mit „Anfang und Ziel“ (S. 25), sondern auch zyklisch: „Leben im Kreis“ (S. 23), Leben in kosmischen und biologischen Rhythmen, „kairos im chronos“ (S. 27). Über die Entstehung, den Sinn, die gegenwärtige Gestalt und die gottesdienstliche Begehung des christlichen Festjahres will B. in seinem Buch knapp und dennoch detailliert informieren, ohne dabei einen Beitrag zur historischen und liturgiegeschichtlichen Forschung zu leisten. So ist ein kleines, aber außerordentlich informatives Nachschlagewerk (mit ausführlichem Personen- und Sachregister S. 257-271) entstanden, das ins Arbeitszimmer eines jeden Pastors gehört. Denn nicht nur über die Hauptfeste wird ausführlich informiert, sondern auch die vielen kleineren protestantischen und katholischen Fest- und Feiertage finden gebührende Erwähnung. Das Buch will ökumenisch sein: der katholische wie der evangelische Leser soll sich nicht nur über die eigene Praxis, sondern auch über die der jeweils anderen Kir-

che informieren können; das Buch richtet sich nicht nur an Hauptamtliche, sondern an alle interessierten Christen.

Im ersten Teil (S. 23-74: Festzeiten und Festtage) werden die menschliche Zeiterfahrung überhaupt und die Gliederungen der Zeit (Tag, Woche und Jahr) einer grundsätzlichen Besinnung unterzogen, wobei der Sonntag (Auferstehung, Herren-Tag, Sabbat) seiner Bedeutung gemäß einen großen Raum einnimmt. Der zweite Teil behandelt den Osterfestkreis (S. 77-161), Fastenzeit, Pfingsten und die „Folgefeste und Folgezeiten“ (Trinitatis, Fronleichnam, Herz-Jesu-Fest etc.) bis zum Ende des Kirchenjahres (Michaelis, Erntedank, Allerheiligen, Allersee-len, Martinsfest etc.). Den dritten Teil bildet der „Weihnachtsfestkreis“ (S. 165-214); auch hier sind Epiphanias und die „Folgefeste“ (Darstellung und Verkündigung des Herrn, Mariä Heimsuchung, Geburt, Empfängnis und Enthauptung Johannes' des Täufers) mit dargestellt. Die Kapitel sind ähnlich gegliedert: nach einer Darstellung des biblischen Hintergrundes folgen jeweils Ausführungen zum Geschichtlichen, zur Bedeutung des entsprechenden Festes und zur heutigen Gottesdienstpraxis.

Der „Festkreis der Heiligen“ bildet den vierten und letzten Teil, wobei B. beim biblischen Prädikat *heilig* als Bezeichnung für die ganze Gemeinde einsetzt (1. Petr 2,9a; Röm 1,7; 1. Kor 1,2 u.ä.) und über das frühchristliche Märtyrergedenken, die *imitatio* und *invocatio* der Heiligen im Mittelalter den Bogen bis zur Gegenwart schlägt. Die Reformation habe die Heiligen keineswegs abgeschafft. Wie ein Vergleich zwischen evangelischen und katholischen Namenskalendern zeige, gebe es ca. 30 „ökumenische Heilige“, die in der Abfolge ihrer Gedenktage dargestellt werden (Kap. 22), ebenso wie die Aposteltage (Kap. 19), die Marien-tage (Kap. 20) und „Kreuzerhöhung und Kirchweihfeste“ (Kap. 21). Eine Auswahlbibliographie verweist den interessierten Leser auf über 50 weitere Titel.

Gerade bei unserer traditionellen Zurückhaltung allem Liturgischen gegenüber könnte dieses Buch helfen, falsche Vorurteile abzubauen und unsere (Fest-)Gottesdienste zu bereichern. Denn Gedenken hat es niemals nur mit der Repetition von in der Vergangenheit liegenden Fakten zu tun, sondern mit der Rezeption derselben für das gegenwärtige und zukünftige Handeln der Kirche.

Dr. Stefan Stiegler

Nach der reformatorischen Lehre ist die Bibel eindeutig und gibt der Kirche Grundlage und Ausrichtung. Die kirchliche Wirklichkeit aber sieht anders aus: die Bibel ist vieldeutig und wird von verschiedenen Gruppen in Anspruch genommen. Sie ist deshalb nicht so sehr gemeinsames Fundament als eher ein immerwährender Zankapfel.

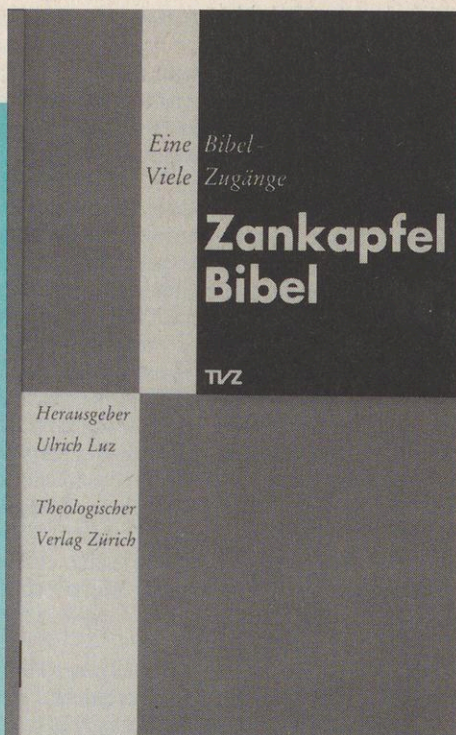
In diesem Buch beschreiben sechs Autoren verschiedener theologischer Herkunft (historisch-kritisch, fundamentalistisch, evangelikal, feministisch, materialistisch, tiefenpsychologisch) ihre grundlegenden Annahmen und Positionen und interpretieren alle den gleichen Bibeltext. Der Herausgeber vergleicht diese verschiedenen Zugangswege und sucht nach Trennendem und Gemeinsamem.

Das Buch ist eine Aufforderung und Hilfe zum Gespräch. Es soll daran erinnern, daß die eine Bibel die Grundlage ist, auf die sich alle Zugangswege beziehen. So möchte es mithelfen, daß auch anderswo, in Gemeinden und zwischen Kirchen und Gruppen, solche Gespräche stattfinden können.

Herausgeber: Prof. Dr. Ulrich Luz, ordentlicher Professor für das Neue Testament an der Universität Bern.

Eine Publikation des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes (SEK), Theologischer Verlag Zürich.

143 Seiten, DM 28,-. Zu beziehen über die J. G. Oncken Nachf. GmbH - Versandbuchhandlung, Adresse siehe unten.



THEOLOGISCHES GESPRÄCH 1/1994

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

Redaktionsanschrift: Rennbahnstraße 115, 22111 Hamburg, Telefon: (040) 6 55 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 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 Verlags gestattet.

Verlag: J. G. Oncken Nachf. GmbH, Geschäftsführer Hermann Jörgensen

Postfach 10 28 29

34028 Kassel

Telefon: (0561) 5 20 05-0.

Satz und Drucklegung: KNOTH-Design, Posener Straße 6, 67659 Kaiserslautern

Titelgestaltung:

Herybert Kassühlke, Hüttenberg.

Gedruckt auf Recyclingpapier.

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

2 | 94

Jesus Christus - Chance zum

LEBEN

Walter Klaiber

Unsere Verkündigung im Spannungsfeld gegenwärtiger Hoffnungen und Grenzerfahrungen

2 - 10

Adolf Pohl

Die prophetische Dimension der evangelistischen Rede

11 - 16

Günter Balders

Zur Frömmigkeitsgeschichte des deutschen Baptismus

16 - 28

Rezensionen

Walter Klaiber, Ruf und Antwort, Biblische Grundlagen einer Theologie der Evangelisation (M. Beutel)

29 - 31

Otto Betz/Rainer Riesner, Jesus, Qumran und der Vatikan. Klarstellungen (S. Stiegler)

31

US 701 1290

02. SEP 1994

Unsere Verkündigung im Spannungsfeld gegen- wärtiger Hoffnungen und Grenzerfahrungen¹

„Was muß ich tun, um gerettet zu werden?“ fragt der Gefängnisaufseher in Philippi Paulus und Silas in jener denkwürdigen Nacht, von der in Apostelgeschichte 16 berichtet wird. Was fragen Menschen heute, wenn sie Christen begegnen, die ihnen die Botschaft von Jesus Christus nahebringen wollen? Was sagen sie, wenn wir mit ihnen beim Tee oder an der Theke über ihre Hoffnungen und Erwartungen für ihr Leben sprechen? Was fragen sie, wenn sie – wie unser Freund in Philippi – erschüttert sind von ungewöhnlichen Ereignissen, die ihr Leben berühren?

Je nach Situation und Intensität unseres Gespräches werden wir sehr unterschiedliche Fragen zu hören bekommen. Die Sorge um Gesundheit und Arbeitsplatz, Probleme mit Kindern oder in der Partnerschaft, Einsamkeit und Perspektivlosigkeit des eigenen Lebens könnten häufige Themen unserer Gespräche sein. Die Frage nach dem Heil oder dem ewigen Leben werden wir selten zu hören bekommen.

Sind damit auch die Antworten, die die biblische Botschaft auf diese Fragen gibt, obsolet geworden? Trifft gerade für die Mitte der christlichen Verkündigung, die Botschaft vom Heil in Jesus Christus, der Vorwurf zu, daß die Kirche auf Fragen antwortet, die keiner stellt? Muß das Angebot des Heils wegen veränderter Nachfrage aus dem Sortiment genommen werden, und müssen wir anstelle der Predigt vom Kreuz, „die selig macht, die daran glauben“, heute eher „viel Glück und viel Segen, Gesundheit und Wohlstand sei auch mit dabei“ ins Angebot nehmen?

Oder dürfen wir uns nicht von dem täuschen lassen, was uns unsere Zeitgenossen als ihre Fragen präsentieren? Liegen ihre Bedürfnisse in Wirklichkeit doch viel tiefer, wie eh und je? Müssen wir besser wissen, was unseren Gesprächspartnern fehlt, als diese selbst? War denn von vornherein klar, welchen geistlichen Tiefgang

die Frage des Gefängnisaufsehers in Philippi hatte? Meinte er vielleicht mit „gerettet werden“ zunächst nichts anderes als Hilfe in der bedrohlichen und schwierigen Situation, in der er sich angesichts der Ereignisse befand, und erst die Antwort des Paulus gab seiner Frage ihr ganzes existentielles und eschatologisches Gewicht?

Ich lasse diese Überlegungen einmal so stehen und versuche, in einem ersten Teil meines Referates etwas intensiver und differenzierter nach dem zu fragen, was wir als „Spannungsfeld gegenwärtiger Hoffnungen und Grenzerfahrungen“ beschreiben können. Denn unsere Themenstellung setzt ja nicht voraus, daß wir an Heilserwartungen unserer Mitmenschen unmittelbar anknüpfen könnten mit unserer Verkündigung, wohl aber, daß wir uns mit ihr auf das Spannungsfeld gegenwärtiger Hoffnungen und Grenzerfahrungen einlassen.

1. Fragen der Zeit

Verlässliche Angaben darüber zu machen, was heutige Menschen in ihrem Hoffen und Bangen bewegt, scheint mir nicht ganz einfach zu sein. Wir begegnen sehr unterschiedlichen Weisen, in denen Menschen den Herausforderungen des Lebens begegnen. Es wird einem beim Nachdenken über eine solche Frage sehr schmerzlich bewußt, wie wenig man als Theologe im Gespräch mit nichtchristlichen Zeitgenossen ist. Und die Frage, ob das, was Film und Fernsehen, Literatur und bildende Kunst als Phänomene und Analyse heutigen Selbstverständnisses bieten, zuverlässig ist, muß offen bleiben. So gehe ich zunächst davon aus, daß die Menschen, mit denen wir zusammen leben, keine völlig fremde Spezies sind, sondern daß das, was wir als Christen selber erleben und mit wachen Sinnen in dieser Welt beobachten und erfühlen, zumindest in repräsentativen Ausschnitten auch Auskunft über Hoffnungen und Grenzerfahrungen nichtchristlich geprägter Menschen gibt.

Ich möchte meine Beobachtungen in sieben Punkten auflisten, die trotz der Siebenzahl nicht als vollständige Beschreibung heutiger Lebensfragen und -erfahrung gedacht sind, aber auch nicht nur unter dem Gesichtspunkt besonderer Eignung für die Anknüpfung mit der christlichen Botschaft ausgewählt wurden.

¹ Überarbeitete Fassung eines Vortrags, der bei der Theologischen Woche des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden am 8.3.1994 in Volmarstein gehalten wurde. In der schriftlichen Fassung wurden auch einige Anfragen und Anregungen aus der Diskussion in Volmarstein berücksichtigt.

(1) Viele Menschen bewegt die Frage nach dem Leiden in der Welt. Durch die Kommunikationsmittel unserer Zeit sind wir mit dem weltweiten Elend konfrontiert wie kaum einmal eine Generation vor uns. Wenn Menschen heute die Frage nach Gott stellen, dann meist als Anklage gegen einen Gott, der nicht eingreift, um dem namenlosen Leid in dieser Welt ein Ende zu setzen.

Zugleich aber entlädt sich aus den Menschen unserer Zeit, sobald sich ihre Lebenssituation destabilisiert, eine Neigung zur Gewalttätigkeit, die erschreckend ist. Wir erleben das mitten unter uns in Gewalt gegen Fremde, gegen Hilflose, gegen Frauen, gegen Kinder, gegen Alte, gegen Obdachlose, in der Schule und unter Jugendlichen; kaum ein Lebensbereich ist davon ausgeschlossen. Das zeigt sich überdeutlich in den Krisenherden unserer Zeit in Grausamkeiten, die unsere Vorstellung fast übersteigen. Töten scheint den Gegnern nicht mehr zu genügen, Folter wird normal. Und all das schlägt sich dann auch in der Welt der Bilder nieder, die für uns und unsere Kinder als Bild unserer Welt abgebildet wird.

(2) Als Menschen unserer Zeit gehen wir davon aus, daß vieles in unserem Leben und für unser Leben garantiert ist. Es gibt Rechte, die schon heute in den Verfassungen vieler Staaten festgeschrieben sind: Recht auf freie Meinungsäußerung oder das Recht auf Menschenwürde; über andere Rechte wird heftig diskutiert und ihre Kodifizierung wird gefordert: so das Recht auf Arbeit, Recht auf Wohnung, Recht auf Gesundheit, Recht auf die Entfaltung der eigenen Persönlichkeit.

Was immer im einzelnen schon in den Verfassungen stehen mag, die Menschen gehen sehr stark von einem solchen Recht auf Leben aus, und manche – teilweise merkwürdige – Prozesse gegen Ärzte oder Krankenhausträger zeigen, daß sie kaum noch bereit sind, so etwas wie ein persönliches Lebensrisiko zu akzeptieren und zu tragen.

Wo wirkliche oder vermeintliche Rechte versagt werden, ist der heutige Mensch gekränkt – und zwar in dem tiefen psychologischen Sinne dieses Wortes; zutiefst verletzt empfindet er ein schweres Geschick als Unrecht oder als unverständliche Strafe, gegen die er sich auflehnt mit

der Frage: „Womit habe ich das verdient?“

(3) Damit hängt ein Drittes zusammen: Weiterhin sind viele Menschen grundsätzlich von der Machbarkeit der Dinge überzeugt. Die reine Technikgläubigkeit ist teilweise vorüber; aber die Überzeugung, daß bei einigem gutem Willen alle Probleme lösbar sein müßten und daß es dem Menschen doch noch immer gelungen sei, durch Technologieschübe die entstehenden Schwierigkeiten zu überwinden, findet sich immer noch häufig.

Zugleich aber beginnt heute die Angst vor der totalen Manipulierbarkeit des Menschen um sich zu greifen. Die Zahl der überzeugten Atomkraft- und Gentechnologiegegner mag immer noch weit in der Minderheit sein. Aber angesichts erschreckender Grenzüberschreitungen und Gefährdungen, die uns in den letzten Jahren begegnet sind, wächst doch das Mißtrauen gegen die ungeheure Macht, die aus wissenschaftlichen Erkenntnissen erwachsen kann, und die Sorge im Blick auf ihren möglichen Mißbrauch. Angesichts dieser Sorgen lassen sich die Ängste weniger leicht verdrängen, die hinter der Fassade des von einer nicht näher benannten höheren Instanz zu garantierenden und möglichst rundum versichernden Lebens sitzen. Es zeigt sich, daß viele Menschen ohne tragfähiges Urvertrauen leben. Oft ohne daß sie es wissen, sind sie von Angst erfüllt. Es ist gerade diese Angst, die bewußt oder unbewußt in die Gewalttätigkeit treibt oder zum Versuch einer Absicherung des Lebens um jeden Preis bis hinein in die Zwanghaftigkeit führt.

Eugen Drewermann hat zurecht die Bedeutung von Angst für das Leben und die Unheilerfahrung des heutigen Menschen hervorgehoben, auch wenn er sich in der Frage nach der Ursache dieser Angst und ihrer Überwindung immer mehr von der biblischen Botschaft entfernt hat.²

(4) Das Bewußtsein heutiger Menschen ist geprägt und erfüllt von der Sehnsucht nach Beziehung, nach möglichst harmonischer, tragfähiger, beglückender Beziehung zu einem Menschen, und es ist zugleich bestimmt von der Angst, sich zu binden! Vielleicht gab es kaum eine Zeit in der Geschichte der Menschheit, in der wir Menschen so hohe Ansprüche an die Qualität

² Hatte Drewermann in seinem Erstling „Strukturen des Bösen“, insbesondere in Band III, Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht (6. Auflage 1989), noch sehr eindringlich die Beziehung von Angst und Sünde dargestellt (vgl. S. 576ff.), fehlt die Dimension der Sünde seit seinem Buch „Tiefenpsychologie und Exegese“ (I, 8. Auflage 1990; II, 6. Auflage 1990) fast völlig.

einer Beziehung gestellt haben, in der Leben in einer geglühten Beziehung so selbstverständlich zu den Lebenserwartungen der Menschen gehörte, und in der die Menschen doch gleichzeitig so unfähig zur Hingabe und zur Bindung an einen anderen geworden sind. An dieser hohen Erwartung zerbrechen viele Ehen und dies macht das Alleinsein für viele so bitter!

Aus diesem Zwiespalt ergibt sich auch die ambivalente Rolle der Sexualität für den heutigen Menschen. Die befreiende Wirkung ihrer Enttabuisierung in unserer Gesellschaft wird oft durch die freigesetzten anarchischen Kräfte sexueller Triebe wieder aufgehoben, und die fehlende Fähigkeit, sich einem anderen – auch körperlich – wirklich anzuvertrauen und hinzugeben, führt zu erneutem Mißlingen der Sexualität. Es bedrängt mich, daß wir uns immer noch schwer tun auf diesem Gebiet, dessen Bedeutung für den heutigen Menschen gar nicht zu überschätzen ist, von der christlichen Botschaft her wirklich Hilfe zu geben.

(5) Nicht wenige Menschen sehen sich in einer Situation, in der sie, umstellt von Erwartungen und Ansprüchen, nur noch zu funktionieren haben und gar nicht mehr zu einem eigenen, wirklichen Leben kommen. „Das ist doch kein Leben mehr“, sagen sie manchmal und solche Äußerungen sind keineswegs auf ausgesprochene Grenzsituationen beschränkt, sondern können auch aus einer anscheinend gesicherten und von keinen besonderen Problemen gezeichneten Position heraus gemacht werden. Aber die Sehnsucht nach einem „Mehrwert“ des Lebens – über das hinaus, daß ich ein Rädchen im Getriebe bin, etwa im Sinne des berühmten Ausspruchs des verwöhnten kleinen Hundes Jenny in einem Bilderbuch von Maurice Sendak: „Es muß im Leben mehr als alles geben“ – diese Sehnsucht nach einem „Mehrwert“ des Lebens brennt in vielen Menschen. Sie treibt insbesondere viele Frauen um und läßt sie unter Umständen ausbrechen aus gewohnten und gesicherten Bahnen, um endlich ihr eigenes Leben zu leben. Diese Sehnsucht findet ihre Ersatzbefriedigung in den vielfältigen Formen der Sucht, oder sie schlägt um in Depression, in die Kapitulation vor der Anforderung, immer nur geben zu müssen.

(6) Obwohl die Rechtfertigungsbotschaft das Letzte zu sein scheint, was den heutigen

Menschen noch anspricht, ist durchaus zu beobachten, daß viele Menschen unserer Zeit in einem tiefen Rechtfertigungszwang für ihr Leben stehen. In einer Leistungsgesellschaft zu leben, heißt, sich beweisen zu müssen, eben durch Leistung, durch Können, durch Einfluß, Besitz, Ansehen oder auch Schönheit. Wie gut kann ich mich verkaufen? Das ist eine Frage, die im übertragenen und manchmal fast im wörtlichen Sinne gestellt wird. „Ich wollte einmal meinen Marktwert testen“, sagt einer, der sich um eine andere Stelle bewirbt, obwohl er eine sehr befriedigende Beschäftigung hat.

Die Schwierigkeit dieser Lebenshaltung macht zunächst das Gegenbild deutlich, wenn Menschen erleben müssen, daß sie keinen Marktwert mehr haben und ihre Arbeit unverkäuflich geworden ist. Solche Menschen gewinnen den Eindruck, daß ihr Leben keinen Wert mehr hat. Die Alten, die Behinderten, die Arbeitslosen werden an den Rand gedrängt und fühlen sich überflüssig. Diese Grundhaltung hat auch ihre Auswirkungen auf andere Gruppen von „Schwachen“ in unserer Gesellschaft, etwa auf die Kinder (trotz ihrer teilweisen „Vergötterung“), auf Frauen oder auch auf „Vorruehändler“, deren Situation oft nur dem Außenstehenden als beneidenswert erscheint.

Aber auch die, die noch mithalten können im Konkurrenzkampf, drohen an dem permanenten Leistungs- und Rechtfertigungszwang zugrunde zu gehen, oft „nur“ innerlich, manchmal aber auch äußerlich im Ruin ihrer Gesundheit oder im Zusammenbruch ihres Lebensgefüges.

Die Frage: „Was gibt einem Leben Wert und Sinn, was rechtfertigt es?“ ist eine hochaktuelle Frage in unserer Gesellschaft.

(7) Der heutige Mensch ist nicht einfach „nicht-religiös“. Dietrich Bonhoeffers bekannte Voraussage eines nichtreligiösen Zeitalters hat sich zunächst als falsch erwiesen. Allerdings ist diese Religiosität schwer zu greifen. Sie hat oft eher experimentellen Charakter. Der vielberufene Esoterikboom und der Run nach neuen Religionen mag auf dem Buchmarkt ausgiebig stattgefunden haben, aber er geht bei nur wenigen Menschen wirklich in die Tiefe. Man spielt mit den Gedanken der Religion, man spielt die unterschiedlichen Auffassungen auch gegeneinander aus, man beschäftigt sich mit diesem oder jenem aus Interesse oder einer gewissen Sehnsucht nach letzten Antworten heraus, aber man

bindet sich nur selten und liefert sich den Anforderungen nicht aus. Das schließt natürlich nicht aus, daß in Einzelfällen Menschen bereit sind, sich auch von exotischen oder sogar ganz obskuren Heilslehren gefangen nehmen zu lassen und alles, was sie haben, dafür zu opfern. Aber das bleibt doch eher die Ausnahme.

Zugleich aber scheinen viele Menschen geradezu immunisiert gegen die Botschaft des Christentums zu sein, und man kann dies fast im wörtlichen Sinne des Wortes verstehen: Es gibt noch abgestorbene Restbestände des christlichen Glaubens in ihrem Leben, die sie immun machen gegen eine Ansteckung durch das lebendige Wort der frohen Botschaft.

Ich schließe diesen Überblick mit drei weiteren Bemerkungen:

● Eine Darstellung wie diese wird immer geneigt sein, die Problempunkte heutigen Lebens besonders deutlich herauszustellen. Im Durchschnit werden unsere Zeitgenossen eher zurückhaltender gegen die tiefen Fragen menschlicher Existenz sein. Sie wirken deshalb auf den ersten Blick auch zufriedener als ein solcher Überblick zeigt. Sie sind genügsam in einem kleinen Glück, das aber möglichst nicht gestört werden soll und dessen latente Bedrohung oft völlig verdrängt wird.

● Man kann von einem bestimmten Blickwinkel aus durchaus zu Recht fragen, ob es richtig ist, solche in die Tiefe gehenden Fragen zu stellen. Verstärkt dies nicht auch den individualistischen Egoismus – wenn auch auf dem hohen Niveau der Heilsfrage –, anstatt die wirklichen Probleme in unserer Zeit anzugreifen, das nackte Elend der Hungergebiete, die schreiende Ungerechtigkeit in vielen Gesellschaften und die zerstörerischen Kräfte nationaler oder rassistischer Aggressionen?

● Und dennoch weist gerade das Bild, das wir gezeichnet haben, in eine andere Richtung. Ist nicht doch das eigentliche Problem unserer Zeit der Mensch, der sich autonom dünkt und gerade dadurch an sich scheitert? Die Umbruchsituation unserer Zeit offenbart für mich in einer geradezu erschreckenden Weise: Nicht die Systeme, die die Menschen geschaffen haben, sind letztlich böse, so viel Unheil sie auch anrichten können, im Menschen selber sitzt das Böse, und er wird jedes System dazu benützen können, Werkzeug seines zerstörerischen Egoismus zu sein.

Welche Botschaft haben wir diesem Menschen zu verkündigen?

2. Antworten des Glaubens

Ich empfinde es als eine Herausforderung, nun wenigstens versuchsweise darzustellen, was die Antwort des Glaubens auf alle diese Fragen sein kann und zugleich als eine Versuchung, der ich eigentlich nicht nachgeben sollte. Bestünde nicht durch ein solches Verfahren die Gefahr, daß wir Heilszusagen gewissermaßen nach Katalog weitergeben? Wir analysieren oder lassen uns sagen: Was ist die Not? Wir schlagen im Register nach und stellen fest: Das ist die Antwort des Evangeliums! Und wenn wir eine entsprechende Antwort noch nicht im Angebot haben, müssen wir eben versuchen, sie rasch zu finden.

Aber dürfen und sollen wir solche maßgeschneiderten Heilsangebote machen? Ich ringe innerlich immer noch mit dem Schlagwort der „bedürfnisorientierten“ Evangelisation.³ Richtig daran ist, daß wir nicht am Erleben, an den Fragen, an den Hoffnungen und Grenzerfahrungen der Menschen vorbei die Botschaft verkündigen dürfen.

Aber es gibt auch Einwände, die auf Probleme hinweisen: Sind unsere Bedürfnisse das Maß für Gottes Heilshandeln? Ist Heil vor allem die Befriedigung unserer Bedürfnisse? Sollen wir die Kirche zur Bedürfnisanstalt machen?

Ich möchte einen Weg zwischen den beiden Polen dieser Fragestellung mit Hilfe zweier sehr bekannter paulinischer Texte finden.

Der eine scheint ein klares Nein zur Orientierung der Verkündigung an den vorgängig geäußerten Fragen und Bedürfnissen der Menschen auszusprechen. Er findet sich in 1. Korinther 1,18-25, wo Paulus in V 22ff. feststellt: „Denn die Juden fordern Zeichen, und die Griechen fragen nach Weisheit, wir aber predigen den gekreuzigten Christus, den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit; denen aber, die berufen sind, Juden und Griechen, predigen wir Christus als Gottes Kraft und Gottes Weisheit.“

Hier wird zunächst einmal ein klares Nein zur direkten Befriedigung von so existentiellen religiösen Bedürfnissen wie der Frage nach dem machtvollen Eingreifen Gottes in menschliche Not und der Gewährung von tiefer Einsicht in die Zusammenhänge des Weltgangs ausgesprochen. Es ist für mich daher unerfindlich, wie

³ Nach Christian A. Schwarz, Praxis des Gemeindeaufbaus, Neukirchen-Vluyn, 1987, S. 222-246.

gerade 1. Korinther 1,18-2,5 in den Dienst einer Konzeption wie der von „Power-Evangelium“ gestellt werden kann; und wenn man genau hinschaut, ist dies tatsächlich auch nur möglich, indem man den Text verkürzt zitiert.⁴ Das Evangelium vom Kreuz steht quer zu den Heilserwartungen der Menschen. Gerade dieses Evangelium mit einem „health- and wealth-gospel“ zu verbinden, ist nicht möglich. Wir sind auf das Kreuz gewiesen, und das Kreuz ist Kritik und Krisis menschlicher Heilserwartungen und Heilsvorstellungen. Es zielt auf die Entlarvung und heilvolle Überwindung der selbstmächtigen Lebensbewältigung des Menschen, seiner tödlichen Trennung von Gott – unabhängig ob sie sich in religiöser oder in weltlicher Form zeigt. Was immer Paulus mit der „Erweisung des Geistes und der Kraft“ meint, in der nach 1. Korinther 2,4 seine Predigt geschah, es kann sich dabei nicht um vorgängige Beweise der Kraft des Evangeliums durch Wundertaten oder der Weisheit der Botschaft durch apologetische Darlegungen gehandelt haben, sondern es müssen damit die innere Kraft und der „Beweis“ gemeint sein, die in der Botschaft selbst liegen, damit „der Glaube nicht stehe auf Menschenweisheit, sondern auf Gottes Kraft“ (V 5)!

Damit ist aber schon die Frage aufgeworfen, ob es nicht doch so etwas wie eine indirekte Anknüpfung an das Heilsverlangen der Menschen gibt. Der gekreuzigte Christus ist ja Gottes Kraft und Weisheit, für die, die von der rettenden Botschaft erreicht sind, und „die Torheit Gottes ist weiser, als die Menschen sind, und die Schwachheit Gottes ist stärker, als die Menschen sind“ (1. Korinther 1,18.25). Durchs Kreuz hindurch wird die Antwort auf die existentiellen Fragen der Menschen gegeben. Die menschliche Sehnsucht nach Kraft und Weisheit wird aus der Mitte des Heilshandelns Gottes heraus gestillt, aus der Erfahrung der Macht und der Weisheit der Liebe Gottes, wie sie sich im Kreuz Christi offenbart.

Um das an heutigen Fragestellungen zu exemplifizieren: Die Frage nach dem Wert eines Lebens darf nicht durch ein oberflächliches „Du bist okay“ beantwortet werden. Und wir müssen uns fragen, ob wir die Zusage: „Gott nimmt dich an, wie du bist“, nicht manchmal zu leichtfertig in diesem Sinne weitersagen. Die Wertkrise der Angefochteten wird ja gerade im Kreuz

ernst genommen und getragen. Der Zerbruch ihres Lebens wird an dem Gekreuzigten sichtbar, ist aber zugleich in ihm aufgehoben. Wir dürfen ihnen sagen: Dein Leben ist Gott unendlich kostbar, weil er dich liebt und Christus für dich hingab. Dieser realistische Ernst der Gnadenbotschaft ist auch schon im Alten Testament zu finden und findet seinen unvergleichlichen Ausdruck in Deuteronomium 7,7: „Nicht hat euch der Herr angenommen und auserwählt, weil ihr größer wäret als alle Völker – denn du bist das kleinste unter allen Völkern –, sondern weil er euch geliebt hat ...“

Das führt uns zu dem anderen Text des Paulus, den ich aufnehmen wollte, ein Text, der ein klares Ja zur Orientierung am Gegenüber unserer Verkündigung und seinen Fragen auszusagen scheint. Auch dieser Text steht im 1. Korintherbrief und zwar in Kapitel 9,19-23: „Den Juden bin ich wie ein Jude geworden, damit ich die Juden gewinne. Denen, die unter dem Gesetz sind, bin ich wie einer unter dem Gesetz geworden – obwohl ich selbst nicht unter dem Gesetz bin –, damit ich die, die unter dem Gesetz sind, gewinne. Denen, die ohne Gesetz sind, bin ich wie einer ohne Gesetz geworden – obwohl ich doch nicht ohne Gesetz bin vor Gott, sondern bin in dem Gesetz Christi – damit ich die, die ohne Gesetz sind, gewinne. Denn Schwachen bin ich ein Schwacher geworden, damit ich die Schwachen gewinne. Ich bin allen alles geworden. Damit ich auf alle Weise einige rette“ (V 20-22).

Wir zitieren diesen Text oft abgekürzt: Den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche werden. Was aber heißt das? Offensichtlich nicht, sich einfach auf die religiösen und existentiellen Bedürfnisse der unterschiedlichen Menschengruppen einzustellen. Es heißt vor allen Dingen nicht, ein Evangelium für die Juden zu entwickeln und ein anderes für die Griechen und vielleicht wieder ein anderes für die Schwachen etc. Der Kontext dieser Worte und die sehr sorgfältige Formulierung des Textes in seinem ursprünglichen Wortlaut zeigen: Das Evangelium erscheint in diesem Abschnitt gerade nicht als Variable, sondern als Konstante (vgl. V 14.16.18.23). Nicht der Inhalt der Verkündigung steht zur Disposition, sondern der Verkündiger und sein Verhalten. „Nicht die Botschaft, sondern sich selbst paßt er seinen Hörern an und ist damit ein wahr-

⁴ So bei John Wimber, *Vollmächtige Evangelisation – Power-Evangelium*, Hochheim 1986, S. 59, der in seinem Zitat von 1. Kor 2,1-5 die Verse 2 und 3 einfach ausläßt.

rer Zeuge des Evangeliums.“⁵

Der hermeneutische Schlüssel für die unterschiedlichen Fragestellungen und Lebenssituationen, denen der Verkündiger begegnet, ist zunächst nicht die Arbeit an den Inhalten des Evangeliums, sondern die Proexistenz des Missionars, des Evangelisten und Verkündigers. „Alle Zuwendung des Apostels zum Hörer nimmt die Zuwendung des Evangeliums zum Menschen nur auf.“⁶

Alles allen werden heißt dann nicht, den religiösen Supermarkt zu eröffnen, der wirklich für alle etwas hat (vom Segen für die Waffen bis zum Trost für die Hinterbliebenen), sondern die Offenheit für alle, denen wir als Menschen, die mit dem Evangelium Christi erfüllt sind, begegnen. Natürlich wird dies dann auch die Art, wie wir die Botschaft verkündigen und wie wir die Akzente setzen, nicht unbeeinflusst lassen; aber wir bleiben immer dem einen Evangelium verpflichtet.

Für mich war in diesem Zusammenhang die Lektüre eines Buches des amerikanischen Paters und Missionars Vincent Donovan sehr aufschlußreich, der als einer der ersten die wirkliche Evangelisation unter den Massai in Angriff nahm und viele von ihnen zum christlichen Glauben führen konnte.⁷ Die meisten Missionen waren zur Auffassung gelangt, daß bei den Massai kein wirkliches Bedürfnis für die Botschaft des Evangeliums vorhanden und zu wecken wäre und konzentrierten sich darum auf den Versuch, durch Schulbildung und medizinische Hilfe ihnen etwas von der frohen Botschaft nahezubringen. Donovan beschloß dagegen zu den Massai zu gehen und ihnen zu sagen: „Ich will mit euch darüber sprechen, warum ich wirklich zu euch nach Afrika gekommen bin. Ich wollte euch von Gott erzählen.“ Die Ältesten der Massai antworteten ihm: „Wenn das deine wirkliche Absicht war, warum hast du das nicht früher gesagt? Wir wollen auf dich hören.“ Und damit begann ein mühsamer, aber zugleich unendlich fruchtbarer Prozeß der Verkündigung. Der Missionar versuchte, die Botschaft der Bibel möglichst einfach und klar und der Welt der Massai nahe darzustellen. Zugleich aber war er offen, auf ihre

Fragen, Einwände und Antworten zu hören. Und dabei machte er dann immer wieder eigentümliche Entdeckungen. So hatte er zunächst den Eindruck, daß das biblische Verständnis von Sünde für die Massai völlig unverständlich und unzugänglich sein würde. Aber dann entdeckte er in einem der Clans einen Mann, der sich immer am Rande der Versammlung bewegte und der ihn eines Tages fragte: „Gibt es bei deinem Gott Vergebung der Sünden?“ Plötzlich zeigte sich, daß auch in der Gesellschaft der Massai die Frage von Schuld und ihrer Vergebung existentiell wichtig war, daß es auch sehr eindrucksvolle Bilder und Riten für die Vergebung gab, daß aber die Möglichkeit der Vergebung schwierig und letztlich ganz den Menschen ohne göttliche Hilfe überlassen war.

Und Donovan entdeckte einen anderen Mann, der sich aufgemacht hatte, um den Heiligen Berg der Massai, den Vulkan Oldongo L'Engai zu besteigen, um Gott zu begegnen, und zutiefst enttäuscht war, daß er Gott dort nicht erfahren konnte. Auf diesem Hintergrund wurde die Botschaft der Bibel zum Evangelium sowohl für den, der aus der Massaigesellschaft ausgeschlossen wurde, als auch für den frommen Gottsucher, der mit seinem Fragen von den Antworten der Massaireligion allein gelassen wurde.

In dieser Weise tritt in der Gestalt des Boten die Botschaft in einen Dialog mit denen, zu denen sie gebracht werden soll; in einen Dialog, in der diese Botschaft nicht zur Disposition steht und sich doch immer wieder in ganz neuer Weise als lebendiges Wort für eine bestimmte Situation erweist.

Dies kann dann auch durch unterschiedliche Akzentsetzung innerhalb der biblischen Botschaft geschehen:

Menschen, die ums Überleben kämpfen oder diesen Kampf schon aufgegeben haben, weil sie in ihrer Gesellschaft rechtlos sind, wird besonders die Botschaft treffen, daß Gottes Recht gerade den Armen und Entrechteten gilt und daß Jesus die selig preist, die nichts besitzen, sondern alles von Gott erwarten.

Menschen, deren Leben in der Dürre eines seelen- und geistlosen Alltags zu verdorren droht,

⁵ Christian Wolff, Der 1. Brief des Paulus an die Korinther. 2. Teil: Auslegung der Kapitel 8-16, ThHKNT VII/2, 1982, S. 31.

⁶ Georg Eichholz, Die Theologie des Paulus im Umriss, Neukirchen-Vluyn, 7. Auflage 1991, S. 41; vgl. auch Günther Bornkamm, Das missionarische Verhalten des Paulus nach 1. Kor 9,19-23 und in der Apostelgeschichte. In: ders., Geschichte und Glaube. 2. Teil (BevTh 53) München 1971, S. 149-161; Walter Klaiber, Ruf und Antwort, Biblische Grundlagen einer Theologie der Evangelisation, Stuttgart/Neukirchen-Vluyn, 1990, S. 96-98.

⁷ Vincent I. Donovan, Christianity Rediscovered. An Epistle from the Masai, Maryknoll, NY/London 2. Auflage 1982; Johannes Henschel, Christus wurde Maasai. Kirche unter den Nomaden in Ostafrika, Mainz 1991.

werden die Botschaft von Gottes heilsamer Gegenwart in seinem Geist wie frisches Wasser aufsaugen und über die Zeichen dieser Gegenwart in ihrem Leben jubeln.

Und auch die Wert- und Sinnkrise derer, die eigentlich alles haben, wird angesichts der biblischen Botschaft nicht als Luxus oder Wohlstandskrankheit abgetan, sondern von der Verkündigung der Rechtfertigung allein aus Gnaden, der Sinngebung des Lebens aus Gottes Liebe, beantwortet.

Aber in diesem Zusammenhang kommt alles darauf an, daß die aktuelle Antwort des Evangeliums nicht von ihrem Grund in Gottes Heilshandeln durch Jesus Christus getrennt wird. Dann wird eine Theologie der Rechtfertigung die wohlhabenden Christen nicht in einem „nur selig“ belassen, sondern zur Verantwortung für andere befreien, und eine Theologie des Heiligen Geistes und seiner Gaben wird die Charismatiker nicht dazu verführen – wie zur Zeit in manchen Kreisen in Brasilien – die Fülle Gottes im Geschenk von Goldzähnen zu erleben, sondern vor allen Dingen in der Kraft der Liebe, und eine Theologie der Befreiung wird nicht in der Theorie des Klassenkampfes enden, sondern – bei aller Notwendigkeit sozialer Kritik – Gottes Recht als sein Geschenk begreifen, das sich gerade dort durchsetzt, wo wir es im Vertrauen auf ihn ergreifen und leben.

Wo dies geschieht, wird erfahren, daß das Evangelium *eines* ist und bleibt, auch wenn von ihm aus unterschiedlich akzentuierte Antworten in unterschiedliche Situationen gegeben werden.

3. Das Reden Gottes

Die Mitte der frohen Botschaft, das, was sie zum Evangelium macht, ist die Ansage der heilvollen Begegnung mit Gott.

Es ist mir mit diesem Referat eigenartig ergangen, und sein Aufbau zeigt etwas von diesem inneren Weg. Ich habe mit der Frage nach den Fragestellungen heutiger Menschen begonnen. Ich habe dies getan in der Überzeugung, daß das Evangelium auch auf das, was Menschen heute bewegt, Antworten hat. Aber ich habe bei diesem Fragen immer wieder das Drängen auf eine Mitte zu gespürt. Ich bin unter anderem zu dem Wort geführt worden, das manche als die Mitte des Alten Testaments bezeichnen: „Ich bin

der Herr, dein Gott!“ (Exodus 20,2) In diesem Wort liegt heilvolle Zusage und heilschaffender Anspruch Gottes auf den Menschen zugleich. Und ich denke, es ist das letzte Ziel jeder Verkündigung, auch der heutigen, daß sie durchsichtig wird für dieses Reden Gottes selbst, der den Menschen begegnet und ihnen sagt: „Ich bin der Herr, dein Gott!“ Heil geschieht in der Begegnung mit dem lebendigen Gott, der mein Gott sein will.

Auch meine exegetischen Überlegungen haben mich immer wieder auf diesen theozentrischen Charakter biblischer Heilsverkündigung geführt.⁸ Die Botschaft der Bibel nimmt die Not der Menschen sehr ernst. Ihre Heilsverkündigung geht immer von dem konkreten Leiden der Menschen aus, auf das Gott antwortet. Das ist so bei der grundlegenden Heilserfahrung Israels, der Herausführung aus der Knechtschaft in Ägypten, durch die Gott auf das Geschrei des Volkes über seine Bedränger reagiert, und das gilt auch für die Heilshilfe, die die Psalmbeter als Antwort auf ihre Klage aus der Bedrängnis heraus erwarten. Aber letztlich tritt immer wieder die Begegnung mit Gott selbst in den Mittelpunkt von Heilserfahrung und Heilsverheißung. „Um euer Gott zu sein“, hat der Herr das Volk aus Ägypten geführt (Leviticus 22,32f.). Und schon mitten in der Not kann der Beter bekennen: „Bei Gott ist mein Heil“ (Psalm 62,8). Im Zentrum der endzeitlichen Hoffnung steht die Erwartung der endgültigen Offenbarung Gottes, so daß man sagen kann: „Siehe, das ist unser Gott, auf den wir hoffen, daß er uns helfe. Das ist der Herr, auf den wir hoffen; laßt uns jubeln und fröhlich sein über sein Heil“ (Jesaja 25,9). Wo im Alten Testament Erwartung auf Heil auch noch im Tod und über ihn hinaus aufzusehen beginnt, lebt diese Hoffnung von der Gewißheit der Unauflöslichkeit der Gottesbeziehung: „Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch, Gott, alle Zeit meines Herzens Trost und mein Teil“ (Psalm 73,26).

Diese Beobachtung findet ihre vertiefende Entsprechung auch in der neutestamentlichen Heilsverkündigung, in der die Offenbarung von Gottes Herrschaft, Gottes Gerechtigkeit und Gottes Herrlichkeit in der Person und im Geschick Jesu Christi als Antwort auf die Not, die Schuld und die Verlorenheit der Menschen verkündigt wird. Die Gewißheit, daß uns nichts von

⁸ Dieser Abschnitt ist eine knappe Zusammenfassung meines ersten Vortrages bei der Theologischen Woche in Volmarstein unter dem Thema „Heil als zentrale Botschaft des Neuen Testaments“.

der Liebe Gottes in Christus Jesus scheiden kann, beschreibt am Ende der langen Ausführungen des Apostels in Römer 1-8 geradezu den innersten Kern, die eiserne Ration, paulinischer Heilsverkündigung und -erwartung. Und in Offenbarung 21 wird das endzeitliche Heil des Volkes Gottes als Gottes Gegenwart bei den Menschen beschrieben: „Er wird bei ihnen wohnen und sie werden sein Volk sein, und er selbst, Gott mit ihnen, wird ihr Gott sein“ (21,3).

So läßt die biblische Heilsverkündigung hinter all den konkreten zeitlichen und ewigen Heilsgütern, von denen sie spricht, immer wieder das eine Heilsgut aufscheinen: Gott selbst und die Gemeinschaft mit ihm.

Dort wo es gelingt, in intensivem Gespräch die existentiellen Fragen junger Menschen aufzudecken, wird man feststellen, daß ihre zentralen religiösen Fragen gerade Fragen nach Gott sind:⁹

- Ist Gott wirklich ein Helfer und Garant des Guten?
- Ist Gott ein Schlüssel zur Erklärung von Welt, Leben und Tod?
- Ist Gott bloß ein Wort und Symbol?
- Ist Gott glaubhaft verbürgt in der Kirche?

Die entscheidende Herausforderung für uns wird sein, in unserer Verkündigung diese Fragen aufzunehmen, sie aber nicht so zu beantworten, daß nun doch wieder Gott zum Garant oder Schlüssel in unserer eigenen Hand würde, sondern so, daß seine Offenbarung selbst in uns Vertrauen begründet und uns erschließt, wie es um Welt, Leben und Tod steht.

Die Frage nach dem gnädigen Gott, wie sie heute gestellt wird und wie sie letztlich auch dem biblischen Sinn des Wortes Gnade entspricht, ist nicht begrenzt auf die Frage, wie man vor Gott in der letzten Rechenschaftsablegung über unser Leben bestehen kann; es ist die Frage nach dem Gott, der sich uns zuwendet, der uns antwortet, der zugleich unser Leben als wertvolles Gut beansprucht, der uns bevollmächtigt, der für uns ist und mit uns geht, ohne sich von uns einspannen zu lassen.

Wenn wir unsere Heilsverkündigung als Versuch sehen, den lebendigen Gott selber zu Wort kommen zu lassen, dann müßte es eigentlich

auch deutlich werden, daß Heil etwas ganz anderes ist als ein Angebot von etwas mehr irdischer oder himmlischer Lebensqualität, sondern daß sich in dieser Begegnung unser Leben entscheidet. Nicht im vorgängigen Beweis meiner Gottferne, meiner Verlorenheit oder der Zerbrochenheit meiner Existenz erweist sich Heil als notwendig, sondern in der Begegnung mit dem heiligen Gott selbst. Das Wort des Petrus, das er nach dem wunderbaren Fischzug – und nicht etwa nach einer Gerichtspredigt Jesu – spricht: „Herr, gehe von mir hinaus, denn ich bin ein sündiger Mensch“ (Lukas 5,8), ist für mich immer wieder das eindrücklichste Beispiel von Sündenerkenntnis aus der Begegnung mit dem heilschaffenden Gott.

Gesetz und Evangelium sind ja nicht einfach Instrumente in unserer Hand, die wir einsetzen, je nachdem wie wir das für richtig halten; Gesetz und Evangelium sind die Wirkungsweisen des *einen* Wortes und der Gegenwart Gottes in ihm.¹⁰ Es ist nicht unsere Aufgabe, Gerichts- und Heilsverkündigung zu dosieren wie Essig und Öl, sondern den lebendigen Gott in seinem Zuspruch und Anspruch dem Menschen gegenüber zur Sprache zu bringen.

„Ich bin der Herr, dein Gott“, mit dieser Selbstvorstellung Gottes wird im Alten Testament sowohl Heil zugesprochen als auch Gehorsam beansprucht, und diese Selbstvorstellung wird begründet mit dem Hinweis, „der ich dich aus Ägypten geführt habe“ (Exodus 20,2).

Wir können den heutigen Menschen auf diese Erfahrung nicht ansprechen. Wir können ihn meist auf gar keine Gotteserfahrung ansprechen. Wir müssen ihm die Grunderfahrung des retten-den Gottes erst zusprechen. „Ich bin der Herr, dein Gott, der ich dir in Jesus Christus meine grenzenlose Liebe erwiesen habe“, das wäre die neutestamentliche Entsprechung der alttestamentlichen Selbstvorstellungsformel.

Israel mußte die Geschichte vom Auszug und vom Heilshandeln Gottes in ihm immer wieder neu erinnern. Wir müssen die Menschen unserer Zeit an etwas erinnern, was sie bewußt kaum gekannt haben und was doch Wirklichkeit für sie ist, nämlich Gottes Liebe in Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi.

⁹ Formulierung nach K. Helmut Reich, Besonderheiten des Jugendalters in der religiösen Entwicklung, BRENNPUNKT GE-MEINDE 47, 1994, 4-8, S. 7; vgl. Karl Ernst Nipkow, Erwachsenwerden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf, München, Kaiser TB 6, 4. Auflage 1992.

¹⁰ Zur Dialektik von Gesetz und Evangelium in der Verkündigung vgl. besonders Hans-Martin Barth, Art. Gesetz und Evangelium I. systematisch-theologisch, TRE 13, 1984, S. 126-142, bes. S. 139f.; Walter Klaiber, Manfred Marquardt, Gelebte Gnade. Grundriß einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart 1993, S. 150-156.

Ich möchte uns darum Mut machen, immer wieder die Geschichte Jesu zu erzählen, seine Gleichnisse neu zu inszenieren, seine Worte und Taten zu vergegenwärtigen und dabei das Erleben, die Fragen und all das, was uns und unsere Mitmenschen umtreibt, mit hineinzunehmen.

Ich möchte dazu ermutigen, mit unseren Zeitgenossen Jesu Todesgeschichte zu meditieren, nicht unbedingt in dem Versuch, ihnen eine in sich geschlossene Sühntheorie zu demonstrieren, sondern Jesu Tod als Geschichte Gottes mit den Menschen zu erzählen, in ihrer Tragik, in ihrer inneren Notwendigkeit und mit dem, was sie als Kennzeichen unseres Menschseins und als Wesen der Liebe Gottes aufdeckt.

Ich möchte uns Mut machen, die Osterbotschaft als den Sieg der Liebe Gottes in einer Welt des Todes zu verkündigen, und die Zeichen dieses Sieges, die Gottes Geist im Leben von Menschen und ihrem Miteinander wirkt, zu benennen und zu bekennen.

Denn der gnädige Gott, der in der letzten Not menschlicher Existenz durch Jesus Christus für uns anwesende Gott, ist der *eine* Gott; er ist zugleich der Schöpfer, der diese Welt und uns als sein Ebenbild geschaffen hat, und der Versöhner und Vollender, der uns durch seinen Geist erneuert und begleitet.

Und darin gründet sich ein letztes, wichtiges Anliegen für unsere Heilsv Verkündigung. Was im biblischen Sinne Heil bedeutet, dürfen wir nicht nur punktuell sehen. Nur zu sagen: „You are saved“, wäre eine Verkürzung biblischer Heilserwartung. Heil ist immer auch Lebensweg und Lebensziel.

Ich möchte mir als Methodist erlauben, hier auch etwas von der theologischen Erkenntnis John Wesleys einzubeziehen. Es war für mich in der neuerlichen Beschäftigung mit seiner Theologie und Verkündigung sehr wichtig zu lernen, daß für Wesley Heiligung nicht die von den Menschen zu ziehende Konsequenz von Rettung und Heil darstellt, sondern der eigentliche, gegenwärtige Vollzug des Heilshandelns Gottes im Leben der Menschen. Erlösung und Heil (englisch: „salvation“) hat nach Wesley im biblischen Verständnis zwei grundlegende Dimensionen: Rechtfertigung und Heiligung. Rechtfertigung „schließt in sich, was Gott durch seinen Sohn für uns tut“, Heiligung, „was er durch seinen Geist in uns wirkt“.¹¹

Heiligung wird so zum umfassenden Ausdruck für das Heilwerden des Menschen: Wo in Jesus Christus die Gemeinschaft mit Gott sein Lebensraum und durch den Heiligen Geist Gottes Liebe sein Lebensinhalt wird, da erfährt ein Mensch auch Heilung seiner Beziehung zu sich selbst, zu den anderen und zu der Welt, in der er lebt, und zwar sowohl im Widerspruch seines Andersseins gegenüber einer vom Egoismus und von der Sünde bestimmten Welt, als auch in der Zuwendung zu ihr auf den Spuren der Proexistenz Christi. Gerade für Menschen, die von Gottes Liebe ergriffen sind, gilt, was Jesus zu seinen Jüngern gesagt hat: „Ihr seid das Salz der Erde! Ihr seid das Licht der Welt!“ (Matthäus 5,13f.).

Ich halte diese Einsicht in das Wesen des Heilsgeschehens für außerordentlich wichtig gerade für die Menschen unserer Zeit, unabhängig davon, welche soteriologische Terminologie wir verwenden. Man wird natürlich nicht ohne weiteres zu einem Außenstehenden von „Heiligung“ sprechen können. Aber man wird ihm sagen können und dürfen, daß Heil für ihn bedeutet: Von Gott geschenktes Leben, von Gott erfülltes Leben und zu Gott gelebtes Leben! Es ist Leben, das in Jesu Lebenshingabe gründet und das durch Gottes Geist vergegenwärtigt wird, Leben, das aus der Begegnung und Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott erwächst.

Ich denke, es ist nicht nötig, im einzelnen aufzuzeigen, wie aus dieser Grundüberzeugung auch Antworten auf die Problemanzeigen des ersten Teils gefunden werden können. Wo an die Stelle eines isolierten, zu erkämpfenden, zu versichernden, aber zugleich von der Angst immer wieder bestrittenen autonomen Lebens-„Rechtes“ Leben aus der Gnade, Leben als Geschenk tritt, können Angst, innerer und äußerer Leistungsdruck, Beziehungsproblematik oder Resignation angegangen und verarbeitet werden.

Und wo wir als die Verkündiger des Evangeliums manche Antworten noch nicht wissen, dürfen wir getrost darauf verweisen: Gott hat das letzte Wort; er wird die Antwort geben.

Bischof Dr. Walter Klaiber
Evangelisch-methodistische Kirche
Wilhelm-Leuschner-Str. 8
60329 Frankfurt/Main

¹¹ John Wesley, Predigt 5, II, 1 (1746), in: John Wesley, Die 53 Lehrs predigten, (Heft 1), Stuttgart 1986, S. 95; vgl. weiter Walter Klaiber/Manfred Marquardt aaO. S. 251ff., S. 280ff.

Die prophetische Dimension der evangelistischen Rede¹

Prophetie – eine vielgestaltige Sache

„Vielgestaltig und vielartig hat Gott vorzeiten zu den Vätern geredet durch die Propheten“, beginnt der Hebräerbrief. Wie unterschiedlich Umstände und Formen der Prophetie im einzelnen sein können, und zwar in beiden Testamenten, wird einem schon bewußt, wenn man nur an die Personen denkt, die in der Bibel als „Prophet“ vorgestellt werden. Schon Abraham wird so bezeichnet, natürlich dann auch Mose, Samuel, David, Elia und Elisa, dazu die lange Kette der Schriftpropheten. Aber auch Frauen, wie z.B. Mirjam, Debora, Hulda, Hanna und vier Töchter des Evangelisten Philippus, gehören dazu. Gott redete sogar durch den heidnischen Bileam; auch der fragwürdige König Saul prophezeite und schließlich sogar der Hohepriester Kaiphas, der später Jesus zum Tode verurteilte.

Diese Namen vergegenwärtigen zugleich die erstaunliche Verbreitung des Prophetischen in der Bibel. „Prophet, Prophetie, prophezeien“ begegnet im Alten Testament etwa 360mal, im Neuen Testament fast 200mal. Dazu kommen noch vergleichbare Ausdrücke wie „Seher“ oder „Gottesmann“. Dieses reiche Material findet unter uns wenig Echo. Im traditionellen Gemeindeleben ist vom Prophetischen kaum die Rede, jedenfalls nicht als von einer Sache unter uns; meistens denken wir dabei an die Schriftpropheten in biblischer Zeit.

Doch ist es kaum denkbar, daß es unter uns nur in dem geringen Maß Prophetisches gibt, wie wir davon reden. Vielmehr ist diese Gabe überall vorauszusetzen, wo eine Gemeinde glauben der Menschen entsteht und besteht. In den Listen 1.Kor 12, 28; Röm 12, 6 und Eph 4, 11 erscheint sie regelmäßig in der Spitzengruppe der Gaben für den Gemeindeaufbau. Auch Eph 2, 20 gehört hierher: Die Gemeinde ist erbaut auf dem Eckstein Jesus Christus, aber ihm zur Seite stehen Apostel und Propheten. Daraus folgt, daß

prophetische Rede in einer bestehenden Gemeinde nicht erst herbeigeredet werden muß, sondern daß sie gewiß schon in irgendeiner Form wirksam war und ist. Diese Gabe gehört vom Herrn her zur Grundversorgung. Nach dem letzten Buch der Bibel ist keine Ortsgemeinde ohne Prophetie, auch nicht die laue Gemeinde in Laodizäa. Die Frage ist nur, ob sie als solche wahrgenommen wird. Siebenmal muß gemahnt werden: „Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt!“

Mitschuld an der Verkenntung dieser geistlichen Wirklichkeit im Gemeindeleben könnte aber auch schlicht der Mangel an biblischer Lehre sein. Gemessen an der Vielgestaltigkeit von Prophetie nach der Schrift sind unsere Vorstellungen vielleicht so verengt, daß wir nur stumpfsinnig auf solch Geschehen unter uns zu blicken vermögen, ja es zum Teil auch blockieren. Im Rahmen unseres Themas kommen hier zwei Verengungen zur Sprache. Die erste könnte in Kreisen begegnen, die eigentlich charismatisch interessiert sind:

Nur spontanes Prophezeien?

Gewirkt von einem starken geistlichen Drängen meldet sich diese Form der Prophetie außerhalb der zusammenhängenden Rede oder als ihre Unterbrechung zu Wort. Aus dem Zuhören oder aus dem Gebet heraus erheben Gemeindeglieder ihre Stimme und sprechen eine konkrete Situation an. Auch das Neue Testament kennt die in allen ihren Gliedern prophetische Gemeinde, und dies wohlgerne als Erkennungszeichen für die langersehnte Erfüllungszeit: „Eure Söhne und eure Töchter sollen prophezeien, und eure Jünglinge sollen Gesichte sehen, und eure Alten sollen Träume haben; und auf meine Knechte und auf meine Mägde will ich in jenen Tagen von meinem Geist ausgießen, und sie sollen prophezeien“ (Ap 2, 17-18).

Paulus setzt diese Praxis in 1.Kor 11, 4-5 voraus. Grundsätzlich könnte jedes beliebige Gemeindeglied, „jeder Mann“ oder „jede Frau“, „prophetisch reden“. Auch die Vorstellung in 14, 24 kommt dem nahe: „Wenn sie aber alle prophezeiten...“ Darum droht ja auch nach 14, 29-31 ein Übermaß an Beiträgen und im Übereifer ein Durcheinander. Die apostolischen Hinweise dort

¹ Dieser Aufsatz wurde verfaßt für die Festschrift zum 60. Geburtstag von Dr. Theo Lehmann (siehe Rückseite dieses Heftes): „Bei Rot über die Kreuzung“, hg. von Rainer Dick und Jörg Swoboda, Aussaat Verlag Neukirchen-Vluyn. Abdruck mit freundlicher Erlaubnis.

im Zusammenhang können uns hier nicht weiter beschäftigen, so weise und heilsam sie auch sind.

Doch auch der Verkündiger selbst könnte seine Rede unter einem prophetischen Impuls unterbrechen. Der Vorgang in Apg 13, 8-9 scheint ganz auf dieser Linie zu liegen: Paulus erkennt während der Predigt den Widerstand von seiten des Zauberers Elymas, fixiert den Mann und spricht ihn unmittelbar an. Ähnliches geschieht in 14, 9.

Ein klassisches Beispiel aus der neueren Frömmigkeitsgeschichte stehe für ungezählte ähnliche Vorgänge auch in unserer Zeit. Charles Haddon Spurgeon (1834-1892) erzählt von seiner Bekehrung als 15jähriger durch einen Laienprediger in einer Methodisten-Kapelle: „Als er bis hierher gekommen war... sah er mich, wie ich unter der Galerie saß... Er richtete sein Auge auf mich, als würde er mein ganzes Herz kennen, und sagte: 'Junger Mann, Sie sehen sehr elend aus...' Ja, das tat ich, aber ich war es nicht gewohnt, von der Kanzel her direkt auf mein persönliches Aussehen angesprochen zu werden. Wie dem auch sei, es war ein Volltreffer. Er fuhr fort: '... und sie werden immer elend sein – elend im Leben und elend im Tod – wenn Sie meinem Text nicht gehorchen. Aber wenn sie jetzt, in diesem Moment, gehorsam werden, dann werden Sie gerettet.' Dann mit hoch erhobenen Händen, rief er, wie das vielleicht nur ein einfacher Methodist tun kann: 'Junger Mann, schau auf Jesus Christus. Schau! Schau! Schau! Du mußt nichts tun, als nur schauen, und du wirst leben.' Plötzlich und auf einmal sah ich den Weg der Erlösung..." (Ch.H. Spurgeon, Alles zur Ehre Gottes. Autobiographie, <London 1897-1910>, Wuppertal und Kassel 1984, S.55)

Kontinuierliches Prophezeien

Über das geschilderte allgemeine Prophetentum hinaus kennt das Neue Testament aber auch für bestimmte Personen die feststehende Bezeichnung „Prophet“, so Apg 13, 1: „Es waren aber in Antiochien in der Gemeinde Propheten und Lehrer“; es folgen fünf Namen. So gab es außer dem prophetischen Dienst, dem sich dieser oder jener zur Verfügung stellen konnte, auch personengebundene Prophetie. Daran denkt Paulus offensichtlich, wenn er die Gabenliste 1.Kor 14, 28 mit einer Dreiergruppe von besonders begabten Personen eröffnet, indem er Apostel, Propheten und Lehrer an die Spitze stellt. Für sie

verteilt er sozusagen feste Plätze: „erstens, zweitens, drittens“. Erst dann fügt er mit einem ausdrücklichen „danach“ die nicht an bestimmte Träger gebundenen Gaben an: „danach die Krafttaten, danach die Heilungsgaben, Hilfeleistungen“ usw. Diese kommen eben für jedes Gemeindeglied in Frage.

Offenbar zielt aber unser Thema auf die kontinuierliche Prophetie beim Evangelisten. So wertvoll für ihn auf der Kanzel wie in der Seelsorge der prophetische Impuls sein mag, erfüllt dieser doch nicht den Sachverhalt der „prophetischen Dimension“. Bevor wir dieser Spur weiter folgen, soll aber noch eine andere Verengung unseres Begriffs von Prophetie aufgebrochen werden:

Prophetie als Bevorratung mit Zukunftswissen?

Wenn man doch wüßte, was noch alles kommt und wie es kommt! – Es ist nicht einfach natürliche Neugier, die uns diesen Seufzer entlockt. Wir halten es eben nicht aus, nur vor uns hinzuleben. Wenigstens ab und zu heben wir den Kopf und suchen den Horizont, möchten möglichst noch einen Blick über den Horizont hinwegtun. In der Tat ist unsere heutige Haltung, manchmal auch unser ganz praktisches Verhalten in einer Sache abhängig von unserer Zukunft, so daß es uns geradezu quält, sie nicht im voraus zu kennen. Darum steht auch kein Mensch mit beiden Beinen in der Gegenwart, sondern jeder setzt tastend, verlangend ein Bein nach vorn in die Zukunft. Darum haben auch Wahrsager und Kartenlegerinnen Zulauf. Ist das auch unsere Erwartung an einen Propheten: Zukunftsprophetie? Es könnte in diesem Zusammenhang eine Rolle spielen, daß, wie schon erwähnt, beim Begriff „Prophet“ einseitig an die alttestamentlichen Schriftpropheten gedacht wird, die auf Christus hin weissagten und deren Wort sich dann im Neuen Testament erfüllte. Also ist der Prophet ein Mann, der die Zukunft kennt?

Aber biblische Prophetie umfaßt mehr. Dazu zwei neutestamentliche Beispiele: Jesus führt am Jakobsbrunnen mit der Samariterin ein Gespräch. Sie kommen auf Lehrfragen zu sprechen. Plötzlich sagt er zu ihr: Hol mal deinen Mann! Sie: Ich habe keinen Mann. Er: Richtig, fünf Männer hast du gehabt, und der, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann. Nun ihre bezeichnende Reaktion: „Herr, ich sehe, daß du ein Prophet bist“ (Joh

4, 19). Der Prophet öffnet also gewiß den Horizont, aber in diesem Fall nach rückwärts. Er bringt die geshabten Männergeschichten zur Sprache.

Zweitens Luk 7, 39: Jesus war der Einladung in das Haus eines Pharisäers gefolgt. Nun lebte in derselben Stadt eine Frau, die für ihr ausschweifendes Leben bekannt war. Als sie hörte, daß Jesus da war, ging sie mit einem Fläschchen voll kostbarem Salböl hin. Weinend trat sie von hinten zum daliegenden Jesus. Aber bevor sie an sein Haupt herankommen konnte, um es zu salben, fielen ihre Tränen auf seine Füße. Erschrocken bückte sie sich und trocknete ihm die Füße mit ihrem Haar, küßte sie und goß dabei gleich den ganzen Vorrat Salböl über sie aus. Befremdet schaute der Pharisäer drein und sagte sich: „Wenn dieser Mann wirklich ein Prophet wäre, wüßte er, was für eine das ist, von der er sich da anfassen läßt.“ Hier ging es weder um Zukunft noch um Vergangenheit, sondern um einen Tiefblick in die Gegenwart.

So gibt es nach der Bibel drei prophetische Blickrichtungen. Erstens einen Rückblick auf die Vergangenheit: Was war? Zweitens einen Tiefblick in die Gegenwart: Was ist? Und drittens auch einen Ausblick auf die Zukunft: Was wird sein? Das Gemeinsame der drei Fälle liegt darin, daß der Prophet Verborgenes aufdeckt und in diesem Sinn „Geheimnisse“ verkündet, wie es oft in der Bibel heißt, Geheimnisse der Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft. Oder genauer: Der Prophet sagt, wie der die Sache sieht, der da war, der da ist und der da sein wird, eben der allgegenwärtige und geschichtsmächtige Gott.

Ausgangspunkt ist in der Regel die Gegenwart. Prophetie redet nicht über die Köpfe hinweg zu späteren Generationen. Ihre Zielgruppe sind erst einmal die wirklich anwesenden Hörer. Aber Hauptgrund der prophetischen Anrede sind die Sünden der Vergangenheit. Sie werden vorgehalten, verbunden mit dem Umkehrruf. Schließlich fehlt nicht die Verheißung zukünftiger Treue Gottes im Fall der Umkehr wie auch das Drohwort bei Verstockung.

Wir müssen also beim Thema Prophetie ganz weg von der Vorstellung neutraler Bevorratung mit Zukunftswissen. Zukunfts-, Gegenwarts- und Vergangenheitsprophetie gehören organisch zusammen und machen erst zusammen die Vollmacht des Propheten aus. Nachdem wir diese beiden Verkürzungen des Prophetischen weggeräumt haben, stehen wir endlich vor unserer Grundaussage, die dann zu entfalten ist:

Der Prophet als beauftragter Sprecher Gottes

Um ein gleichbleibendes Merkmal möglichst aller Formen von Prophetie zu gewinnen, befragen wir den Wortsinn von „Prophet“. Das Fremdwort stammt aus dem Griechischen, der Grundsprache der urchristlichen Bibel. Die ersten Christen lasen nämlich das Alte Testament – das Neue Testament war erst am Entstehen – auf griechisch, der damaligen Weltsprache. Weil aber die Schriften des Alten Testaments ursprünglich hebräisch abgefaßt waren, ist auf das hebräische Wort für „Prophet“ zurückzugehen, also auf *nabi*. Der *nabi* ist nach heutigem Stand der Sprachforschung ursprünglich „der Berufene“. An ihm stand also nicht sein besonderes Wissen im Vordergrund, sondern seine Beauftragung durch Gott und damit die Tatsache, daß er „Gottes Mund“ war. Erst später verlagerte sich der Sinn auf seine eigene Aktivität und bekam die Bedeutung „der Rufer“, „der Verkündiger“. Als das Alte Testament und damit auch dieses Wort später ins Griechische zu übersetzen war, gab man es mit dem sinngleichen Begriff „Prophet“ (*prophetes*) wieder.

Dieser Grundsinn von „Prophet“ läßt sich besonders deutlich in 2.Mose 7, 1 ablesen. Dort beauftragte Gott den Mose, mit Pharao in Verhandlungen einzutreten. Mose scheute sich. Er war nicht mehr wie früher mit dem Mund vorneweg. Da kam ihm Gott zu Hilfe: „Dein Bruder Aaron soll dein Prophet sein.“ So ist ein Prophet der offizielle Sprecher eines höhergestellten Auftraggebers. Wir denken etwa an den „Sprecher der Bundesregierung“, an den Sprecher einer Firma oder einer Partei und in unserem Zusammenhang nun an einen Sprecher Gottes.

Die Menschenwelt gleicht einem von Stimmen erfüllten Saal. Es redet an allen Ecken und Enden, privat und öffentlich, in Wort und Druck, miteinander, durcheinander und gegeneinander. Beim Spielen an der Radio-Skala merken wir, wie eng es wird und wie die Luft voller Sender ist. Es geht schon laut zu, wo Menschen sind. In diesen Sprechsaal der Welt hat Gott hineingeredet. Das war ja die Aussage von Hebr 1, 1, mit der wir einsetzten: „Gott hat geredet!“ Und nun kommt es: „Gott hat geredet *durch die Propheten*.“ Durch sie meldete und meldet er sich zu Wort. Die schon erwähnte Stelle aus 1.Kor 14, 24-25 macht es anschaulich: „Wenn nun die ganze Gemeinde an einem Ort zusammenkäme und

wenn sie alle prophetisch redeten und es käme ein Ungläubiger oder Unkundiger herein, so würde er niederfallen auf sein Angesicht, Gott anbeten und bekennen: Gott ist wahrhaftig unter euch!“ Es sind Menschen, die da reden, aber man prallt auf Gott. Die Redenden verkörpern eine Wortmeldung Gottes.

Es dient der Klarheit, dem Propheten den Lehrer gegenüberzustellen, wie es ja auch Apg 13, 1 geschieht (s.o.). Auch Lehre ist Geistesgabe und gehört zur Auferbauung der Gemeinde (1.Kor 12, 28). Wie bei der Prophetie gilt auch für sie beides: Einerseits kann ein beliebiges Gemeindeglied in der Versammlung spontan eine hilfreiche „Lehre“ darbieten (14, 24). Andererseits ist nicht jedes Glied der Gemeinde „Lehrer“ (12, 29 vgl. Jak 3, 1). Auch diese Bezeichnung kann sich nämlich fest mit bestimmten Personen verbinden. Doch nun der Unterschied: Der Prophet dient der aktuellen Wortmeldung Gottes heute. Der Lehrer erinnert an frühere Wortmeldungen Gottes, die inzwischen Schrift geworden sind. Sie sind Schrift geworden, weil sie, obwohl in der Vergangenheit ergangen, nicht einfach vergangen sind. Über ihren historischen Wert hinaus ist da noch ihr „Mehrwert“ für heute. Darum bewahrt und pflegt der Lehrer in der Gemeinde die alttestamentliche Überlieferung, aber auch die Jesus-Überlieferung, wie sie sich später in den Evangelien ansammelte, und schließlich auch die apostolischen Glaubenssätze, wie wir sie in den Briefen finden.

Weil diese Überlieferungen noch Gegenwartsbedeutung haben, also „Heilige Schrift“ sind, sind sie in jeder Generation auszulegen. Dazu klärt der Lehrer zunächst sauber ab, wann, wo und wie Gott sich früher einmal zu Wort gemeldet hat. Dann erhellt er die innerbiblische Logik, wieso da alles mit rechten Dingen zugeht. Der geistbegabte Lehrer knipst sozusagen im Hause der Bibel Licht an, so daß dies Haus hellerleuchtet vor der Gemeinde liegt und sie einläßt, sich darin vertrauensvoll einzurichten.

Wenn es oben hieß, der Prophet verkörpere die lebendige Anrede Gottes, könnte man vom Lehrer sagen: Er verkörpert die Heilige Schrift. Das galt besonders für die erste Zeit, als es noch keine Bibeln in Privatbesitz gab und deswegen auch keine Privatlektüre der Heiligen Schrift. Da hatte die Gemeinde im Lehrer das wandelnde Bibelbuch unter sich.

Diese Gegenüberstellung verdeutlicht uns aber auch, daß aus diesem Gegenüber ein Hand-in-

Hand werden muß. Lehre und Prophetie müssen sich ergänzen. In Abwandlung von 1.Kor 12, 17 ließe sich sagen: „Wenn der ganze Leib Lehre (= Auge) wäre, wo bliebe die Prophetie (= Ohr)?“ Was nützte es, wenn die Hörer nur innerbiblisch zurechtkämen, aber nicht in ihrem eigenen Leben? Was nützte es, wenn z.B. aus dem Sendschreiben an die Gemeinde in Ephesus kein Sendschreiben an unsere eigene Orts-gemeinde würde, wenn es bei der Auslegung nicht auch prophetisch zuginge, so daß es bei uns klingelt? Darum brach Paulus im 1.Korintherbrief gerade eine Lanze für die Prophetie. Sie hatte er im Sinn, wenn er 12, 31 schrieb: „Strebt nach den größten Gaben!“ Und dann 14, 1: „Bemüht euch am meisten um die Gabe der prophetischen Rede!“ (vgl. V 12.39)

Damit stehen wir bereits tief im Thema von der evangelistischen Rede. Der Evangelist wird beides zugleich sein, Lehrer und Prophet. Schon als Mann der Erstverkündigung wird er vor seinen Hörern die Bibel aufschlagen und einen Grundstock christlicher Überlieferung zumuten. Aber vollmächtige Evangelisation wird dann auch die prophetische Dimension abdecken, und zwar nicht nur als gelegentlichen prophetischen Impuls, sondern auch als kontinuierliches Merkmal. In diesem Zusammenhang verdient noch ein Einwand Gehör:

Prophetie nur gemeindebezogen?

Im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament führt Gerhard Friedrich aus (VI,857): „Prophetie ist wie das Evangelium Verkündigung, aber sie unterscheidet sich vom Evangelium sowohl hinsichtlich der Hörer, an die sie sich wendet, wie durch den Inhalt, den sie verkündet. Das Evangelium richtet sich in der Hauptsache an Nichtchristen ... die Prophetie dagegen ist primär Botschaft Gottes an die bereits Glaubenden in der Gemeindeversammlung.“ Er räumt dann ein, daß sich die beiden Arten der Verkündigung nicht säuberlich trennen lassen, um dann doch als Regelfall festzustellen: „Aber gewöhnlich ist Prophetie Predigt an die Gemeinde und Evangelium missionarische Verkündigung.“

Paulus scheint dies Urteil zu stützen, wenn er 1.Kor 14, 4 schreibt: „Wer aber prophetisch redet, der erbaut *die Gemeinde*.“ Doch ist zweierlei zu bedenken:

Erstens will Paulus hier nach 12, 1 Spannungen unter den Gabenträgern selbst und ihr Ver-

hältnis zur Gemeinde behandeln. Allein darum liegt für ihn die Frage der Mission themabedingt außen vor. Immerhin kann er einen Vers zuvor auch allgemeiner formulieren: „Wer aber prophetisch redet, der redet *den Menschen* zur Erbauung.“ Vor allem zieht er in 14, 24 dann doch für seine Beweisführung einmal den missionarischen Fall herbei: „Und es käme ein Ungläubiger oder Unkundiger hinein...“ Hier richtet sich für ihn Prophetie direkt an den Außenstehenden, und ihre Verständlichkeit für Außenstehende ist ihm sogar entscheidend. Eindrucksvoll schildert er die Bekehrung des Nichtchristen als Folge und auch als Ziel prophetischen Dienstes.

Zweitens haben wir außerhalb des 1.Korintherbriefes genug Hinweise auf die prophetische Dimension auch der evangelistischen Rede. Aus der Apostelgeschichte nennen wir nur die Petrusrede vor ungläubigen Juden in Jerusalem, sicher verstanden als einen Erweis prophetischer Begabung nach Joel 3, vgl. Apg 2, 17. Und diese prophetisch geladene Rede führt dort gezielt und wirksam zur Bekehrung: „Als sie das hörten, ging's ihnen durchs Herz...“ (2, 37) Auch an Worte Jesu in den Abschiedsreden sei erinnert. Er kündigte den Geist als den wahren Propheten und Evangelisten an: „Und wenn er kommt, wird er die Welt(!) überführen, was Sünde, Gerechtigkeit und Gericht ist“ (Joh 16, 8-11). Schließlich wenige Verse zuvor die ausdrückliche Zusage, daß der Geist in ihrer Mission wirken wird (15, 26): „Der wird zeugen von mir!“ – nämlich zusammen mit ihrem Zeugnis auf den Straßen der Welt. Daß es hier um das Zeugnis vor Außenstehenden geht, nicht vor der Gemeinde, macht die Fortsetzung deutlich: „Und auch ihr seid meine Zeugen.“ Sie sind nur Auch-Zeugen, Neben-Zeugen. Hauptzeuge ist der Geist. Sie bilden mit ihm zusammen eine Zeuggemeinschaft. Nie stehen sie allein auf weiter Flur, an keiner Straßenecke, auf keinem Marktplatz, vor keinem Gericht. Sie führen sie ein hilfloses Solo vor, immer ist da der wunderbare Beistand. Sie evangelisieren in der Dimension des Prophetischen.

Prophetie nur gemeindebezogen? Wir mußten diese These anfragen. Andersherum könnten wir sie insofern bejahen, als eben auch Evangelisation ihren Gemeindebezug hat. Nicht ein isolierter Jesus wird ja verkündet, sondern immer „Jesus und seine Jünger“, wie es ungezählte Male in den Evangelien heißt. Ohne seine Jünger ist er nie zu haben. Wer in die Nachfolge

eintritt, wird auch mit Jesu geringsten Schwelstern und Brüdern zusammengeführt. In diesem Sinn baut auch Evangelisation Gemeinde.

Daß Prophetie eine Wortmeldung Gottes in dieser Welt sei, ist eine noch sehr allgemeine Aussage. Fragen wir genauer nach ihren Funktionen, liefert Paulus eine zusammenfassende Antwort.

Prophetie als Korrektiv und Kreativ

1.Kor 14, 3 schreibt er: „Wer aber prophetisch redet, der redet den Menschen zur Erbauung und zur Ermahnung und zur Tröstung.“ Dabei bezeichnen Ermahnung und Tröstung die beiden Mittel der Erbauung. Hier zunächst die *korrektive, die ermahrende Funktion der Prophetie*.

Diese Seite ist bei den alttestamentlichen Schriftpropheten mit Händen zu greifen. Ihre Predigt war fast ausschließlich Bußpredigt. Als Sprecher Gottes leuchteten sie die Vergangenheit Israels aus, hielten Volk und Regierung ihre Sündenregister vor und schärfen ihnen ein: Kehrt um! So wahr Gott lebt, geht Böses nicht gut! Solcher Töne wegen endeten viele Propheten als Märtyrer. „Jerusalem, Jerusalem, die du tötest die Propheten und steinigst, die zu dir gesandt sind!“ rief Jesus aus (Mt 23, 37). „Welchen Propheten haben eure Väter nicht verfolgt?“ fragte Stephanus seine Landsleute, so daß sie mit den Zähnen knirschten (Apg 7, 52.54).

Die Sendboten Jesu sind Nachfolger der Propheten, wie es immer wieder heißt, z.B. Mt 5, 12 im Rahmen der Seligpreisungen. Sogar in der Gemeinde kann sich Unwille erheben, so daß die Mahnung nötig ist: „Verachtet nicht die Prophetie!“ (1.Thess 5, 20)

Andererseits gehört *die kreative, die tröstende Funktion zur Prophetie*. Mit schöpferischen Kräften kommt sie über die Untröstlichen und richtet sie auf durch mutmachende Verheißungen. Evangelium ist nach Paulus und auch nach Luther zentral „Verheißung“. Auferstehungskräfte schweben verheißungsvoll über jedem, der ein menschliches Antlitz trägt und machen ihn zum Kandidaten für unfäglich Gutes und Neues von Gott her. Prophetie kündigt die Einmischung Gottes an, der sich um den ganzen Menschen kümmern will, nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Sie ist kreative, erneuernde, gestaltende und vollendende Kraft.

Wir blicken zurück. Paulus weiß sowohl et-

was vom prophetischen Einzelimpuls als auch etwas von der zusammenhängenden prophetischen Predigt, die mit Vernunft und Überlegung gestaltet ist, Linien auszieht und sorgfältig Einwände und Fragen des Hörers berücksichtigt. Und wenn er in 1. Kor 14, 29 im Blick auf sich überstürzende prophetische Einzelbeiträge bremst: „Nur zwei oder drei!“, setzt er sich offensichtlich zugunsten der längeren Rede ein.

Der Beurteilungsmaßstab für Prophetie

Bei unserm Gang durchs Thema würde etwas fehlen, wenn wir nicht auch die Gefahr falscher Prophetie bedächten. Zu leicht könnte alles mögliche „prophetisch“ und „geistgewirkt“ genannt werden und wird es auch tatsächlich. Deswegen vergißt Paulus nicht die Mahnung in 1. Kor 14, 29: „Von den Propheten laßt zwei oder drei reden, und die anderen laßt darüber urteilen.“

Beide Testamente bewegt die Not der Falschprophetie in vielfacher Weise. Vielleicht ist für uns die Nötigung, in diesem Rahmen sogleich auf den Kern zuzugehen, nützlich. Wir versuchen es in zwei Schritten:

Erstens Röm 12, 6: „Hat einer die Gabe prophetischer Rede, dann rede er in Übereinstimmung mit dem Glauben“, also mit dem überlieferten und gemeinsamen Glaubensfundament. Wahre Propheten sind also den Aposteln als den Garanten des Evangeliums untertan. Die wahrhaft prophetische Gemeinde wird immer auch eine apostolische Gemeinde sein. In einen ähnlichen Zusammenhang führt Gal 1, 7-9. Für „Glaube“ setzt Paulus dort „Evangelium“ ein und zwingt auch sich selbst unter diesen Maßstab: In der Gemeinde regiert auch über den höchsten und glänzendsten Begabungen das Evangelium unseres Herrn Jesus Christus. Hier ist Gewissenhaftigkeit am Platz, eventuell Widerspruch oder auch Selbstgericht.

Und nun stoßen wir auf den blanken Urgrund des Prophetischen, Offb 19, 10: „Das Zeugnis Jesu ist der Geist der Prophetie.“ Das Jesuszeugnis ist die eigentliche Triebkraft und auch der unerschöpfliche Quell christlicher Prophetie. Das Jesuszeugnis macht die Gemeinde zur einzigartigen Prophetin in dieser Welt, zur letzten Wortmeldung Gottes am Ende der Zeit.

Adolf Pohl
Wriezener Straße 26
15377 Buckow

Zur Frömmigkeitsgeschichte des deutschen Baptismus

Wer durch einen Ortswechsel bedingt oder auch studienhalber verschiedene Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden kennenlernt, muß mit Unterschieden rechnen, die ihn, wenn er nicht darauf vorbereitet ist, überraschen oder gar verunsichern.

Da gibt es die „Bewahrer“. Sie möchten – traditionsbewußt – das Bewährte erhalten wissen. Das Spektrum reicht von latenter Angst vor Veränderung bis zum dankbar bekundeten Interesse an kontinuierlicher, aber bitte behutsamer Weiterentwicklung der gewachsenen baptistischen Identität der Gemeinde. Dann gibt es die „Bekenner“ evangelikaler oder auch fundamentalistischer Prägung, höchst interessiert an allem, was mit Bibel oder Schriftverständnis zu tun hat, und einigermaßen abgrenzungsbewußt. Daneben die „Beweger“, die Avantgardisten, stets auf der Suche nach Alternativen, wenn sie nicht gerade auf der Suche nach dem eigenen Selbst sind. Ihr Hauptthema: Weltverantwortung und Veränderung. Und schließlich die „Bewegten“ vom charismatischen Flügel, die Erneuerung auf ihre Fahnen geschrieben haben. Natürlich ist dies eine vereinfachende Klassifizierung, und die Liste kann auch keinesfalls als vollständig angesehen werden.¹ Deutlich ist aber auf jeden Fall, daß die Unterschiedlichkeit der Baptistengemeinden im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden sie seit geraumer Zeit unabweisbar vor die Frage ihrer Identität stellt. Hierzu hat sich 1989 Edwin Brandt in einem Beitrag geäußert, der – gewissermaßen zur Förderung des Identitätsbewußtseins – auch als Sonderdruck verbreitet worden ist.² Darin stellt er den (deutschen) Baptismus vor als a. Bibelbewegung; b. Gemeinde-

¹ Ein deutliches Eigenprofil haben z. B. die in der Arbeitsgemeinschaft der Evangeliumschristen-Baptisten vertretenen Gemeinden der rußlanddeutschen Aussiedler sowie die aus der Tradition der Christlichen Versammlung kommenden Brüdergemeinden, die ebenfalls eine eigene Arbeitsgemeinschaft im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden bilden.

² Edwin Brandt: Baptistische Identität. Überlegungen zum Weg und Auftrag der Gemeinden im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, THEOLOGISCHES GESPRÄCH 1/89, S. 20-25.

bewegung; c. Heiligungsbewegung; d. Missionsbewegung.

Gleichsam als Pendant dazu sollen im Folgenden nun vier für die deutschen Baptisten typische Phänomene behandelt werden, und zwar solche der gelebten Frömmigkeit³:

1. Jesusfrömmigkeit

2. Bekehrungsfrömmigkeit

3. „Zeugnis“-Frömmigkeit

4. „Zions“-Frömmigkeit

Diese Bereiche können natürlich nur eine Auswahl darstellen. Ebenso gut ließe sich manches z. B. durch eine theologie- und frömmigkeitsgeschichtliche Analyse des Bibelgebrauchs der deutschen Baptisten zeigen, die eine gesonderte Behandlung verdient hätte.⁴

Frömmigkeit ist, wenn sie christliche Frömmigkeit ist, gelebter Glaube, Gestaltwerdung des Glaubens, Auswirkung des Glaubens in die Lebensgestalt hinein, ist gelebte Spiritualität und gelebte Sitte. Das deutsche Wort „fromm“ bedeutet ursprünglich so viel wie „nützlich, tüchtig, treu“ („Ei, du frommer und getreuer Knecht!“). Es kommt, wortgeschichtlich betrachtet, aus dem Lateinischen, von dem Wort *primus*, der Erste, Vorzüglichste, Vornehmste. Wir fragen nach unserer Frömmigkeit, mit anderen Worten: Was ist unser erstes, vorzüglichstes, vornehmstes Interesse, was ist unser *primäres* Ziel?

Beginnen wir mit einer kleinen Beobachtung. Bis zum Zweiten Weltkrieg war es üblich, die Frontseite der Kapellen oder Versammlungsräume mit einem oder auch mehreren Bibelversen zu schmücken, die sich alt und jung erfahrungsgemäß besonders einprägten. Nach Ausweis alter Fotografien kommt ein Bibelwort aus

dem 1. Korintherbrief (1, 23) besonders häufig vor: „Wir predigen Christus, den Gekreuzigten.“⁵ Und unter den (wenigen) erhaltenen Predigtmanskripten von Johann Gerhard Oncken finden sich allein vier über den Text Hebräer 13, 8: „Jesus Christus, gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit.“

1. Jesusfrömmigkeit

Die deutschen Baptisten sind – als Kinder der Erweckungsbewegung und des (herrnhutischen) Pietismus – von einer starken Jesusfrömmigkeit geprägt. Nicht von ungefähr enthielt ihr Liederbuch *Glaubensstimme* spezielle Rubriken *Lob Christi* und *Liebe zum Heiland* oder *Der Heiland*. Julius Köbner stellt der verbreiteten Strophe (von Konrad Pfeffel) *Jehovah, Jehovah, Jehovah, deinem Namen sei Ehre, Macht und Ruhm* zwei Strophen voran:

*Erlöser, deinem Namen
Sei Ehre, Macht und Ruhm!
Amen. Amen. [...]*

*Erhalter, deinem Namen
Sei Ehre, Macht und Ruhm!
Amen. Amen.
Du trugst allmächtig uns hindurch,
Bleibst uns eine feste Burg.
Unser Ruhm zerstäube;
Nur Jesus, Jesus, Jesus bleibe
Uns Ruhm und Kraft
Und Wissenschaft.⁶*

Wie ein Echo darauf klingen die Worte, die Oncken Missionsschülern zurief:⁷

³ Die folgenden Ausführungen gehen auf ein Korreferat auf der Sitzung der Bundesleitung im November 1988 zurück, zu dem Edwin Brandt in Anm. 2 genannten Thesen vorlegte. Den ersten Punkt habe ich in anderer Form in DIE GEMEINDE 51/1989 dargestellt, eine frühere Fassung des gesamten Entwurfs anlässlich der 100-Jahrfeier der Gemeinde Gelsenkirchen 1991 und der 125-Jahrfeier der Gemeinde Langenberg 1993 vorgetragen.

⁴ Den Teilbereich „Auseinandersetzung um die Irrtumslosigkeit der Schrift“ behandelt im Blick auf die deutschen Baptisten Stephan Holthaus, *Fundamentalismus in Deutschland. Der Kampf um die Bibel im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bonn 1993, S. 273-283. Seine Feststellung, „eine eigentliche Infragestellung dieser [der fundamentalistischen; G.B.] Position hat es nur am Anfang des 20. Jahrhunderts und ab den 60er Jahren gegeben“, ist m.E. unzutreffend. Eine deutliche Absage an den Fundamentalismus formuliert z.B. H. Euler in *DER WAHRHEITSZEUGE* 1926, S. 51: „Der Fundamentalismus ist das Bestreben, die Bibel in allen ihren Berichten, Geboten und Verheissungen als Fundament – nicht nur des *Glaubens*, sondern auch des *Denkens* und des *Wissens* – zu nehmen. Die Bibel wird so zum Gesetzbuch des ganzen Lebens. [...] Es scheint mir, als leide der amerikanische Fundamentalismus gedanklich an vorschneller Konstruktion eines biblischen Systems, wie unsere deutsche Theologie an der gedanklich durchgeführten Destruktion des Fundaments unseres Glaubens leidet.“

⁵ Vgl. Frank Scheier, *Von der Missionskapelle zum Gemeindezentrum*, Examensarbeit Theologisches Seminar Hamburg 1993, der nach einer neuerlichen Zählung der genannten Stelle den zweiten Platz zuweist; am häufigsten sei Eph 4,5 gewesen. Eine zeitliche Zuordnung der Wandsprüche dürfte ergeben, daß diese Stelle erst von der dritten Generation an dominierte; weiteres dazu unten (bei Anm. 34-36).

⁶ *Glaubensstimme der Gemeinde des Herrn*, Hamburg 1850, Nr. 123.

⁷ *Licht und Recht. Eine Sammlung von Predigten und Reden, gehalten von J. G. Oncken*, [hg. von Hermann Windolf], Kassel 1901, S. 57.

Teure Brüder, laßt euch [...] herzlich bitten, eure Herzen und Köpfe nicht mit allerlei Wind der Lehren anzufüllen. Jesus! Jesus!! Jesus!!! sei das beständige Thema eurer Predigten.

Von welchem Jesus ist hier die Rede? Nicht von dem „historischen“ Jesus, den man zum Vorbild degradieren kann, sondern von „demselben“ gestern und heute und in Ewigkeit, dem gestorbenen und auferstandenen, lebendigen, ewigen Herrn. Bezeichnenderweise fährt Oncken fort:

Je mehr ihr der Welt erzählen könnt, was er getan hat und noch immer tut, desto mehr wird eure Arbeit gesegnet sein. Gott schaffe, daß Jesus den ersten Platz in euren Herzen einnehme, jetzt und immerdar!

Diesen noch immer präsenten und wirkenden Jesus den ersten Platz einnehmen lassen – das ist rechte Frömmigkeit. Es sei daran erinnert, daß an einer der wenigen zentralen Stellen, an denen im Neuen Testament das Wort „Frömmigkeit“ erscheint, unmittelbar darauf ein Hymnus auf Jesus Christus folgt! In 1. Tim 3, 16 heißt es:

Groß ist, wie jedermann bekennen muß, das Geheimnis der Frömmigkeit (Luther ursprünglich: der Gottseligkeit; Luther 1984: des Glaubens):

*ER – offenbart im Fleisch
gerechtfertigt im Geist,
erschieden den Engeln,
gepredigt den Heiden,
geglaubt in der Welt,
aufgenommen in die Herrlichkeit.*

Diese Jesusfrömmigkeit ist das Geheimnis des Glaubens auch unserer baptistischen Väter und Mütter gewesen.

Auch auf die Gebetsanreden *Herr Jesus* oder auch *Lieber Heiland* ist hinzuweisen. Wegen der Gefahr der Verniedlichung ist die Bezeichnung „Heiland“ mittlerweile aus der Übung gekommen;⁸ ein neuer stehender „Begriff“ für den, der uns das Heil geschenkt hat, uns gerettet hat, ist allerdings nicht an die Stelle getreten. Liegt es

daran, daß nur noch wenige die – um mit Oncken zu reden – „Gnadennähe“⁹ Jesu im gleichen durchdringenden Maße erlebt haben, daß wenige die Rettung durch ihn bis in die tiefsten Seelenschichten und in die äußeren Verhältnisse hinein erleben? Ich denke, uns tut die Erinnerung daran not, daß unser Christsein mit dem – so Oncken – *Bundesverhältnis zu Christo*,¹⁰ der *lebendigen Verbindung mit dem lebendigen Christus*¹¹ steht oder fällt. Dazu eine seelsorgerliche Anwendung. Von einem Prediger der dritten Generation, August Broda, wird erzählt, er habe die Gemeindeglieder dahingehend „erzogen“, nicht mit jeder Kleinigkeit zum Prediger zu rennen. Oncken war der gleichen Ansicht. Aber er konkretisierte die Frage „Wohin mit den Problemen des Alltags?“ noch deutlicher – auf der Basis der Jesusfrömmigkeit.

In der Trübsal sehnt [...] sich das Herz nach Verständnis und Teilnahme. Bei wem aber könnten wir diese besser finden als beim Heiland! Wer ist wohl je durch eine solche Leidendsschule gegangen als unser ältester Bruder [!], der auf Erden nicht hatte, da Er sein Haupt hinlegte. [...] Nein, nicht zu einem Menschen, nicht zu einem Prediger und Diakon, nicht zu dem erfahrensten Bruder in der Gemeinde eilt das von außen und innen bedrängte Gotteskind. Sein erster Gang ist zum Thron der Gnade, zu Jesu, dem großen Dulder, der ein mitleidiges Herz und wahren Rettersinn hat. Denn „wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht könnte Mitleid haben mit unserer Schwachheit, sondern der versucht ist allenthalben gleichwie wir, doch ohne Sünde“. [...] Es sei deshalb „in aller Not und Traurigkeit“ unser erster und liebster Weg zum Kreuze.¹²

Also auch in diesem Zusammenhang: Wir predigen Christus, den Gekreuzigten. Denn *das Wort vom Kreuz ist der Kernpunkt des ganzen Evangeliums*.¹³

⁸ Zur Sache vgl. Zinzendorfs Fazit aus der „Sichtungszeit“, der verspielten Epoche der Herrnhuter Brüdergemeine: „*Unser Heiland*“ ist ein von den Pietisten [von denen Zinzendorf zu unterschieden werden wünschte; G.B.] herübergekommenes Wort, das auch nicht aufhören wird: wir werdens 1000mal sagen, wenn wir von seinen Wunden reden. Aber in vita communi [= im Leben der Gemeine] ist es nicht convenient [= angemessen]; und gefällt mir der Apostel ihr 'unser Herr' viel besser.“ (Bei Johannes Wallmann, *Der Pietismus*, Göttingen 1990, S. 122, zit. nach Dietrich Meyer, *Der Christozentrismus des späten Zinzendorf*, Bern/Frankfurt 1973, S. 63.)

⁹ Licht und Recht S. 66 und 87 u.ö.

¹⁰ ebda S. 52.

¹¹ ebda S. 65.

¹² ebda S. 103f.

¹³ ebda S. 184.

2. Bekehrungsfrömmigkeit

*Selig sind, die Gott geboren,
Deren Sinn nicht fleischlich ist;
Selig, die er auserkoren,
Deren Heiland Jesus Christ! [...]*^{13a}

In diesem vielgesungenen Lied Köbners kommt zwar die Terminologie „Bekehrung“ nicht vor; er verwendet hier das (johanneische) Bild der (Neu-/Wieder-)Geburt aus Gott. Das neutestamentliche Begriffsmaterial für das Christwerden ist ja sehr reichhaltig. Immer aber geht es um den gleichen Vorgang: Wie kommt ein gottferner, Gott entfremdeter Mensch zum Heil? In der uns noch vertrauten Sprache der zweiten Generation gesagt: Wie „kommt ein Mensch zu Jesus“? Die Antwort: Allein durch den Glauben an ihn. Alles, was das Neue Testament über Bekehrung sagt, schließt den Glauben an Jesus Christus ein. Nie liegt der Ton nur auf der Reue über das alte Leben oder der Abkehr davon.

*Der größte Akt in der menschlichen Seele
bei dem Rettungsprozeß ist nicht, daß man
sein Elend fühlt, sein Verderben erkennt,
sich tot weiß in Übertretung und Sünden,
sondern daß man herzlich und kindlich das
Zeugnis Gottes von seinem Sohn glaubt.*¹⁴

Schon gar nicht geht es um „Buße“ im Sinne von Bußleistung oder -übung. Immer geht es um Umkehr, der Zielpunkt ist immer die Hinkehr zu Gott in Christus Jesus.

Aus der Lutherbibel haben die Baptisten mit anderen Erweckten dafür gern das Wort „gläubig werden“ übernommen. Gemeint ist damit die Bekehrung als ein bestimmter Schritt: die „einmalige“ (d.h. einzigartige) und endgültige (d.h. vor Gott ewig gültige) Antwort des glaubenden Menschen auf das Heilsangebot des Evangeliums, die sein ganzes Leben und Sein umfaßt. Man vergleiche das Nebeneinander der Ausdrücke in App 11, 21: „Und die Hand des Herrn war mit ihnen, und eine große Zahl wurde gläubig und bekehrte sich zum Herrn“ sowie in 11, 17ff.: „... wie auch uns, die da gläubig geworden sind an den Herrn Jesus Christus (...), so hat Gott auch

den Heiden die Buße (Luther 1984: Umkehr) gegeben, die zum Leben führt.“

Oncken betonte vielfach die Notwendigkeit einer „gründlichen Bekehrung“. Denn – wie jemand es treffend formuliert hat – „der Totalität des Erbarmens Gottes entspricht die Totalität der Umkehr zu Gott“.

So wurde die Bekehrung als „erlebte Rechtfertigung“ zur entscheidenden Wendemarke im Leben eines Menschen.¹⁵ Von diesem Widerfahrnis singt Köbner – die paulinische Gegenüberstellung einst/jetzt verwendend – weiter:

*Ich war auch dereinst verloren,
Eilte dem Verderben zu;
Doch nun bin ich neu geboren,
Find' in Jesu meine Ruh. [...]*

Wie aber geschieht die Bekehrung? Wie „kommt ein Mensch zum Glauben“? Das Glaubensbekenntnis von 1847 enthält dazu einen speziellen Artikel (VII) *Von der Bekehrung des Sünders durch das Wort Gottes*, in dem es heißt:

*Diese große Umwandlung in dem Herzen und in der Erkenntnis des Sünders ist ausschließlich das Werk des Heiligen Geistes, der, nach dem gnädigen Willen Gottes, das Wort mit seiner allmächtigen, erfolgreichen Wirkung begleitet, dadurch die Wiedergeburt des fleischlich gesinnten Sünders bewirkt, sein Herz auftut, seine Seele erleuchtet und den lebendigen Glauben an Christum erzeugt.*¹⁶

Es fällt auf, daß hier nicht vom Willen des Menschen die Rede ist, der „sich“ für Christus „entscheidet“, sondern streng vom Heilswillen Gottes (der sich gewissermaßen für den Menschen entschieden hat) und seinem Wirken durch den Heiligen Geist mittels seines Wortes. Der „lebendige Glaube“ ist diesem Artikel zufolge ein – wenn man so sagen darf – „Erzeugnis“ des Heiligen Geistes.

Wenn Oncken von „unserem“ Glauben spricht, redet er bezeichnenderweise von „unserem unvollkommenen Glauben“.

*Seine [Gottes] Heiligen und Erwählten, an welchen Gott jetzt Wohlgefallen hat, sind und bleiben an sich selbst betrachtet Elende.*¹⁷

^{13a} Glaubensstimme 1850, Nr. 258 (1950, Nr. 154).

¹⁴ Licht und Recht S. 128.

¹⁵ Oncken in einer Predigt über Jes 53, 10-12 (ebda S. 156): *Wie herrlich klar ist doch Gottes Wort in der Lehre von der Rechtfertigung, dieser Kernlehre des Christentums! [...] Wir alle hören, daß der Sünder und Gottlose durch Christum gerecht wird. 'Durch sein Erkenntnis' [alte Lutherbibel; G.B.], oder durch seinen Ausspruch, durch sein Wort. Wenn es mit gläubigem Herzen von uns aufgenommen wird, dann spricht Christus uns gerecht.*

¹⁶ Glaubensbekenntnis und Verfassung der Gemeinden getaufter Christen, gewöhnlich Baptisten genannt, Hamburg 1847, S. 17-19.

¹⁷ Licht und Recht S. 34.

Oncken teilt also Luthers Verständnis des Christen als *simul peccator et iustus*, Sünder und gerecht zugleich – eine oft mißverständene Formel; sie meint nicht etwa einen Schwebezustand, bei dem unentschieden bleibt, wer ich nun jeweils bin; sie bedeutet vielmehr: „an sich und in sich selbst – Sünder; vor Gott und für Gott durch Christus und in Christus – gerecht“. Über den Menschen „an sich“, in seiner Grundbefindlichkeit, weiß Oncken nur zu sagen: *schwach, elend, untüchtig, wie ich bin in mir selbst*.¹⁸

*Alle wahrhaft Bekehrten fühlen, daß sie von Natur so sündhaft und schlecht sind, wie nur irgend einer, der vom Weibe geboren ist.*¹⁹

Jeglicher Perfektionismus lag Oncken fern:

*Solange wir nicht bei Ihm sind, ist an keine vollkommene Seligkeit, keine ungetrübte Gemeinschaft des Geistes mit Ihm zu denken. Der [wenig später im gleichen Text ausdrücklich „sündhaft“ genannte] Zustand unseres Wesens bringt es mit sich, daß wir hienieden vielfach angefochten werden, und unser unvollkommener Glaube erklärt die Schwankungen, denen unser geistliches Barometer noch unterworfen ist.*²⁰

Aber:

*Wer mit Christo vereinigt gewesen [soll wohl heißen: worden] ist und seine Gnade und Freundlichkeit einmal geschmeckt hat, dem ist der Heiland unentbehrlich geworden, der kann nicht mehr ohne Ihn sein.*²¹

Die große Umwandlung „Bekehrung“ geschieht also als „erlebte Rechtfertigung“ *ausschließlich* durch den Heiligen Geist und hat die „gelebte Heiligung“, das *Nicht-mehr-ohne-Ihn-sein-Können* zur Folge.²²

Dieses Verständnis von Bekehrung prägte auch die Sprache: Oncken verwendet das Verb „bekehren“ stets in der passiven Form: *bekehrt werden durch Gott*. Denn Gott hat die Bekehrten zur Erkenntnis der Wahrheit und zum Glauben gebracht.

Infolgedessen lehnt Oncken auch jede Methodisierung der Bekehrungsvorbereitung und des Bekehrungsvorgangs ab.

Es ist nichts über die Herzensverfassung gesagt, die der Sünder haben müßte, bevor er es wagt, sich zu Christo zu nahen. Und das mit gutem Grunde. Denn alles, was der Sünder braucht, z.B. Buße, Glaube, Herzenserneuerung, das alles erhält er als freies Gnadengeschenk von seinem Erlöser bei seinem Kommen.

Gegen die „pietistische“ Doktrin von den notwendigen Bußkämpfen erhebt Oncken massiv Einspruch.²³

Es ist eine unglückliche, menschliche Idee und verkehrte Lehre, daß das neue Leben aus Gott notwendig mit schweren Bußkämpfen beginnen müsse. Ganz verkehrt ist die Annahme oder der Begriff, daß wir durch unendlich große Angst hindurch müssen, um zur Bekehrung und zu Jesu zu kommen. Eine

¹⁸ Licht und Recht S. 57.

¹⁹ ebda S. 186. – Oncken teilte übrigens auch Luthers (im Anschluß an Augustin gewonnene) Auslegung von Römer 7, 7-15. Er verwirft ausdrücklich die Deutung, *Paulus rede hier gar nicht von sich selbst, sondern schildere nur im allgemeinen den Zustand eines erweckten Sünders vor der Bekehrung*, und meint, *es handelt sich hier um eine äußerst schmerzliche Erfahrung wahrer Christen, die der Apostel laut seinem Bekenntnis an sich selbst durchzumachen hatte*. („Elend und Hoheit des Christen“: Licht und Recht S. 144-149; Zitat S. 145) – In der neueren Exegese (seit August Hermann Francke) ist deutlich geworden, daß das Ich hier den Nichtchristen meint und *dieser* Text zu Unrecht „immer wieder, wenn auch aufgrund verschiedener Beweggründe, zum Spiegel der Situation christlicher Sünder geworden ist“ (Ulrich Wilkens, Der Brief an die Römer, EKK VI/2, S. 101-117; S. 116). Zur ansonsten theologisch gut begründeten Sache vgl. im Umfeld der Erweckungsbewegung die bekannte Strophe von Ernst Gottlieb Woltersdorf: *Wenn ich mich selbst betrachte, so wird mir angst und weh. Wenn ich auf Jesum achte, so steig ich in die Höh; so freut sich mein erlöster Geist, der durch das Blut des Lammes gerecht und selig heißt* (Aus: *Die Handschrift ist zerrissen*; Glaubensstimme 1950, Nr. 157, 3).

²⁰ Licht und Recht S. 86. Oncken fährt fort: *Solange wir mit Petrus auf den Herrn schauen und uns auf sein Wort stützen, gelingt es uns, das tosende Meer unter unsern Füßen zu haben; sobald wir aber auf uns und unsre Schwachheit, auf die Versuchungen und Gefahren hinblicken und ihn aus dem Auge lassen, beginnt unser Sinken. Doch gelobt sei Gott! Er läßt seine Kinder wohl zuzeiten sinken, aber niemals v e r sinken.*

²¹ ebda S. 87.

²² Entsprechend nennt das Glaubensbekenntnis 1847 Art. XI die Heiligung eine Folge der Rechtfertigung des Sünders vor Gott durch den Glauben an Christum und weist ausdrücklich darauf hin, *daß wir auch noch bei dem heiligsten Wandel immerdar der vergebenden Gnade Gottes durch das Blut Christi bedürfen*. – Vgl. Oncken: *Obwohl der alte Mensch sich immer wieder geltend zu machen sucht, so hat er doch seine eigentliche Macht bei den Wiedergeborenen verloren, die ihn im Glauben ans Kreuz geschlagen haben. [...] Vergeßt nicht, [...] daß ihr für die ganze Lebenszeit zu einem Kampf berufen seid, der zwar hoffnungsvoll ist, aber auch heiligen Ernst, ungeteilten Eifer und die volle Hingabe erfordert* (Licht und Recht S. 147f.).

²³ Oncken macht Luthers Beibehaltung der Übersetzung von *metanoia* (= Umkehr) durch das von der Tradition der Bußdisziplin her belastete Wort „Buße“ dafür verantwortlich: Licht und Recht S. 226; das folgende Zitat ebda.

derartige angstvolle „Buße“ ist nicht frei von menschlichem Tun und Treiben, da man es sich ja recht sauer werden und etwas kosten lassen muß, um des Heils teilhaftig zu werden. Wie sehr wird die freie [= unverfügbare und frei geschenkte] Gnade Gottes dadurch beeinträchtigt. [...] die Lehre des Heils ist einfach die: „Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben.“

Hier wird deutlich das – theologisch gesprochen – *extra nos* des Heils herausgestellt: unser Heil ruht ganz „außerhalb von uns“, nämlich in Christi Person und Werk.

Es ist unmöglich, Gott zu gefallen, ohne den Glauben an Christum, seinen Sohn. Von diesem Glauben, von der Seligkeit und wunderbaren Gewißheit, die unserm Herzen zu teil wird, singt J. Köbner, und singen wir mit ihm:

*„Was Er, der heil'ge Gottmensch, that,
Das habe ich gethan,
O wunderbarer Allmachtsrat,
Daß ich dies sagen kann!
Sein Leben rechnet Gott mir zu;
Das, das ist meines Herzens Ruh'!
In Ihm bin ich vollkommen ganz
Und strahle hell wie Sonnenglanz.
Gerechtigkeit! —
Das ist mein Strahlenkleid!“²⁴*

Und durch dieses *extra nos* hat unsere Heilsgewißheit ein festes Fundament.

Was wäre aus uns geworden, und was würde aus uns werden ohne Gottes Erbarmen.²⁵ In dem Maße, wie dein Glaubensblick auf Christum klar ist, hast du göttlichen Lebensgenuß und bist nicht abhängig von wechselnden Gefühlen.²⁶

Alle, die je zu Christo kamen und gerettet wurden, schreiben ihre Seligkeit dem großen Gott zu und sind glücklich in der Gewißheit, daß sie zu denen gehören, die der

Vater dem Sohne gegeben, daß Er sie selig mache.²⁷

Diese Sätze stehen in einer Predigt Onckens über „Das Kommen zu Jesu und die Annahme bei Ihm“ (Joh 6, 37). Ohne Frage gehört auch für Oncken zu diesem „Kommen“ ein Entschluß des Menschen, der *es wagt, sich zu Christo zu nahen*. Das Glaubensbekenntnis spricht auch von *Zuflucht nehmen und Gnadenmittel ergreifen*. Auch von Oncken wird also an den Willen des Menschen appelliert, die Gnade anzunehmen. Aber es ist kein „freier“ Wille, der gleichsam neutral zwischen zwei Möglichkeiten wählen könnte, sondern ein durch Gottes Geist zur heilvollen Antwort befreiter Wille. Das Ja des Menschen zu Christus ist nichts anderes als ein Echo auf den Ruf des Evangeliums und hat seinen letzten Grund in der Erwählung durch Gott.

Hier ist es – unter dem Einfluß der Erwekungsfeldzüge, die auf Bekehrung hinarbeiteten – zu einem Wandel auch im Baptismus gekommen. In den Varianten des Glaubensbekenntnisses von 1909/192 ist der aus dem Methodismus stammende arminianische Einfluß mit Händen zu greifen.²⁸ Nun wird die Verantwortlichkeit des Menschen stark betont.

Sprachliches Indiz dafür ist das völlige Zurücktreten des passivischen Sprachgebrauchs *Der Sünder wird bekehrt* (d.h. durch Gott) bzw. des transitiven *Der Herr bekehrt die Menschen*. Nun dominiert die Redeweise: Jemand *hat sich bekehrt*. Die Lutherübersetzung kennt sie zwar (zur Wiedergabe von *epistrephe*) durchaus, sie kann aber durch die reflexive Tönung als eigenständiges Handeln des Menschen mißverstanden werden. Dies gilt besonders von der lange Zeit beliebten Fragefassung: „Hast du dich schon bekehrt?“ Sagte Oncken noch, jemand werde (durch Gottes Geist) *zum Glauben gebracht*, heißt es jetzt: *Er ist zum Glauben gekommen*.

Natürlich geschieht Bekehrung nicht ohne Beteiligung des Menschen, er soll ja des Heils teilhaftig werden, aber die ist – theologisch – zu

²⁴ Licht und Recht S. 128, unmittelbar anschließend an das Zitat bei Anm. 13; die von Oncken zitierte Köbner-Strophe (aus: *Gott Schöpfer, du bist groß und hehr*) findet sich in der Glaubensstimme 1850 Nr. 203, 2 (1950: Nr. 161, 2).

²⁵ ebda S. 227.

²⁶ ebda S. 129.

²⁷ ebda S. 167.

²⁸ Die von Oncken hochgehaltene Lehre *Von der Erwählung zur Seligkeit* (Art. V im Glaubensbekenntnis von 1847) wurde in der 15. veränderten Auflage (Kassel 1912, S. 9) radikal gekürzt und konterkariert mit dem Zusatz: *Wir halten aber auch dafür, daß die Schrift ebenso bestimmt die Verantwortlichkeit jedes Menschen vor Gott lehrt und einer Kombination von Bibelstellen: Da Gott will, daß allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen, gebietet er allen Menschen an allen Enden, Buße zu tun und an das Evangelium zu glauben.*

unterscheiden von einer Mitwirkung.²⁹

Daß die persönliche Entscheidung des Glaubens ein Echo auf die Liebe Gottes ist, hat Julius Köbner in seinem früher viel gesungenen Lied deutlich artikuliert:

*Glauben will ich,
glauben, Herr, an Dich!
Wie brünstig liebst Du mich!
In Deinem Blute
verschmachtet mir zugute,
hast Du's gezeigt.*³⁰

Sehr treffend formuliert er das Verhältnis von menschlichem Beteiligtsein und göttlichem Handeln in einem Lied, zu singen „Nach der Taufe“, in dem es zum Schluß heißt:³¹

*Amen! Vollzogen ist an mir
Das große Bundeszeichen;
Getauft in Christo steh ich hier —
Nicht wanken und nicht weichen
Wird nun das Wort aus Gottes Mund,
Das Wort vom ew'gen Gnadenbund;
Vollbracht hat Jesus alles!*

3. „Zeugnis“-Frömmigkeit

Der Begriff „Zeugnis“ als *terminus technicus* meint das persönliche öffentliche Bekenntnis in berichtender Form.³² Er hat bei den Baptisten seinen ersten „Sitz im Leben“ im Umfeld der Taufe: Der Taufbewerber gibt vor der versammelten Gemeinde „sein Zeugnis“, er berichtet von seiner Bekehrung und seinem Glauben an Jesus. Als weiterer Ort für „Zeugnisse“ im Sinne nun vielfach schon „werbender Bekenntnisse“ sind die Gottesdienste und insbesondere die Liebesmähler³³ auszumachen. Schließlich erhält das „Zeugnis“ eine speziell evangelistische Note: Alle, die – wie Oncken es sagte – *der Welt erzählen können*, was Jesus für alle Menschen und an ihnen persönlich *getan hat und immer noch tut*, legen damit ein „Zeugnis für Jesus“ ab.³⁴ Im übertragenen Sinn steht das Wort dann für Taten und Verhaltensweisen, die als Zeugnis, d.h. als Bekenntnis zu Christus und in gewissem Sinne Beweis des Christseins gewertet wurden.

²⁹ Anlässlich einer Aussprache auf der Bundeskonferenz 1860 über „Wiedergeburt und Bekehrung“ ordnet Oncken – anders als im Glaubensbekenntnis von 1847 – das ausschließliche Wirken Gottes nicht der Bekehrung, sondern der Wiedergeburt zu: *Die Wiedergeburt ist ausschließlich Gottes Werk im Menschen, die Bekehrung ist das Werk des Wiedergeborenen. Die Wiedergeburt ist ein einmaliger Akt der souverainen Gnade Gottes, ohne unser Verdienst und Würdigkeit, die uns wie alle Heilsgüter um Christi willen geschenkt wird, und die so wenig der Wiederholung bedarf, wie die leibliche Gabe. [...] Die Bekehrung als: Erkenntnis der Sünde, Traurigkeit, Beugung, Bekenntnis, Glauben an und Zufluchtnahme zu Jesu, ist die Frucht, der Beweis – die natürliche Wirkung der Wiedergeburt* (Auszug aus dem Protokoll der Bundes-Conferenz [...] 1860, S. 45). Hinter dieser Differenzierung steht das Bemühen, die verschiedenen Begriffe im Sinne einer Lehre von der Heilsordnung (*ordo salutis*) zu fixieren. „Bekehrung“ als *Werk des Wiedergeborenen* kann hier nur im abgeleiteten Sinne des von Gott gewirkten Werkes verstanden werden (s. *Wirkung der Wiedergeburt*), also der Beteiligung, und auf keinen Fall im Sinne einer (synergistischen) Mitwirkung am Heil. Zur Sache vgl. Horst Georg Pöhlmann, Abriß der Dogmatik, 4. Aufl. Gütersloh 1985 (X B 4). – In derselben Debatte vertritt F. Ringsdorf die Behauptung, das (transitive: jemanden) *Bekehren ist ein unbiblisches Wort – im Neuen Testament heißt es umkehren. – So wie die Liebe Gottes ins Herz kommt, kehrt sich der Mensch von selbst nach oben, nach Gott hin; so wie der Haß gegen Welt und Sünde ins Herz kommt, kehrt der Mensch um und verläßt Welt und Sünde* (Protokoll S. 46).

³⁰ Glaubensstimme 1850 Nr. 305 (1950 Nr. 141).

³¹ Glaubensstimme 1850 Nr. 519, 3. – Eine ähnliche Entwicklung wie beim Ruf zur Bekehrung läßt sich auch für die Taufe nachweisen. Für die erste Generation stellt die Taufe eines der *Mittel der Gnade* Gottes dar; die durch *das Wort Gottes* [...] *unter der Wirkung des Heiligen Geistes Bekehrten werden* [...] *der Gemeinde hinzugehan durch die Taufe* (Glaubensbekenntnis 1847, Art. VI). – Später verlagerte sich der Akzent deutlich und oft einseitig auf einen bis heute vielfach so genannten „Gehorsamsakt“ oder „-schritt“ des Menschen.

³² Der Ausdruck (engl. *testimony*) ist, wenn ich recht sehe, Gemeingut aller von der angelsächsischen Erweckungsbewegung geprägten oder beeinflussten Gruppierungen. – Oncken verwendet ihn vereinzelt; er spricht meist vom *Bekenntnis Christi* [= von und zu Christus], sowohl dem *mündlichen Bekenntnis* als der *Bedingung zur Taufe* als auch von dem *durchs ganze Leben fortgehenden Bekenntnis* in Wort und Wandel („Das Bekenntnis zu Christo und seine Folgen“; Licht und Recht S. 108-111). Das Glaubensbekenntnis von 1847 verwendet den Begriff „Zeugnis“ lediglich, Römer 8, 16f. aufnehmend, im Zusammenhang der „Bekehrung des Sünders durch das Wort Gottes“ (Art. VII): *Er nimmt seine Zuflucht zu Christo als seinem alleinigen Retter und Seligmacher und empfängt, durch den Glauben an Ihn, die Vergebung der Sünden und das Zeugnis in seinem Herzen, daß er ein Kind Gottes und ein Erbe des ewigen Lebens ist.*

³³ Vgl. dazu in Günter Balders: Die deutschen Baptisten und der Herrnhuter Pietismus, Freikirchenforschung 3, 1993, Münster 1994, S. 26-39 (S. 33f.); ders., Art. Liebesmahl b) neuzzeitlich, in: Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde, Bd. 2, Wuppertal 1993, S. 1247.

³⁴ So schon Oncken: *Alles seelengewinnende Zeugnis hat Christum zum Gegenstand und Inhalt, Er ist A und O desselben. Wenn Paulus uns das in wenigen Worten mitteilen will, so sagt er: „Wir predigen den gekreuzigten Christum“, und: „Es sei fern von mir, mich zu rühmen, denn allein des Kreuzes Christi!“* Licht und Recht S. 54.

„Zeugnisse“ sind also persönliche Bekenntnisse von „gläubigen Christen“ in Wort und Tat.

Wie die neutestamentliche Wortgruppe *martyrs, martyreo, martyrion* usw. hat das Wort, von „Zeuge“ abgeleitet, eine mehr oder weniger starke Affinität zum juristischen Sprachgebrauch behalten: Nur wer selbst etwas gesehen, gehört, erlebt hat, kann Zeuge sein und ein Zeugnis (eine Zeugenaussage) geben.

Dies wird auch daran deutlich, daß „Zeuge“ überaus häufig mit dem Wort „Wahrheit“ zusammengespannt wird. Das „Zeugnis“ als Zeugenaussage muß der Wahrheit entsprechen. Dabei hat für die erste Generation „Wahrheit“ einen erkennbar personalen, christozentrischen Akzent.

Dies gilt auch für die erste Verwendung des Begriffes „Wahrheitszeugen“ für die gleichnamige Zeitschrift, die einen Übergang von der ersten zur zweiten Generation markiert. Nicht zufällig zierte das Blatt unter der Titelzeile das Motto:

*Was ist Wahrheit? Pilatus – Ich bin der Weg,
die Wahrheit und das Leben. Jesus*

In Nr. 10 des 1. Jahrgangs (1879) findet sich ein aufschlußreiches Gedicht von Julius Köbner über *Die Wahrheitszeugen*. Darin wird die Überwindung der Lüge durch Jesus, den Gekreuzigten besungen; und dann heißt es:

*Nun kann Glaube Wahrheit stark umarmen!
Rettung heißt sie, Jesus heißt sie jetzt.
Nun ist Wahrheit göttliches Erbarmen,
Nun wird alles herrlich neu zuletzt.
Schön ist nun die Wahrheit dem geworden,
Der in Blindheit einst sie wollte morden.
Zeugen muß, wer Wahrheit schön gefunden,
Reden muß, wem sie das Herz erfüllt.
Selig bebt er, wenn in goldnen Stunden
Er der Welt das Bild des Heils enthüllt.
Wie entzückt es, wenn sich Sünder beugen
Vor dem Rettungswort der Wahrheits-
zeugen!*

Entsprechend hat sich auch Oncken geäußert,

z. B. mit dem Satz: *Der Zeuge der Wahrheit hat es immer mit Jesus zu tun.*³⁵ (Diesem hohen Standard haben die „Zeugnisse“ bei den genannten Gelegenheiten nicht immer standgehalten, indem sie erfahrungsgemäß nur zu leicht zu stereotypen Berichten über das eigene Erleben und Befinden verflachten.)

Die Wahrheitszeugen bezeugen also Jesu Person und Werk. Daß die darin begründeten Heilstatsachen dann auch im einzelnen sorgsam zu durchdenken und auch auszuformulieren sind, ist nur folgerichtig und von der ersten Generation u. a. in Form detaillierter Glaubensbekenntnisse geleistet worden. Es ist nun allerdings nicht zu leugnen, daß in den späteren Epochen baptistischer Geschichte die nun schon überlieferten Überzeugungen nicht selten isoliert und manchmal ihres christozentrisch-personalen Bezuges entkleidet als „Wahrheiten“ im Sinne von Richtigkeiten vertreten wurden. Dazu hat wohl auch die Fixierung des Begriffes „Wahrheitszeugen“ als konfessioneller Zeitschriftentitel beigetragen. Während die Väter als Zeugen der Wahrheit, die es ausschließlich mit Jesus zu tun haben wollten, darüber zu Angeklagten der Welt geworden waren, treffen wir in der Generation der Enkel manchmal auf „Wahrheitszeugen“, die als Ankläger nicht nur der Welt, sondern auch ihrer Geschwister auftreten.

Symptomatisch scheint mir dafür die permanente und nicht selten penetrante Betonung der nun sogenannten „Taufwahrheit“ zu sein. Ohne den Beweis im einzelnen antreten zu können, wage ich die Behauptung, daß von der dritten Generation an der Akkord „Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe“ zum baptistischen Lieblingsvers wird, mit einem mehr oder weniger stark konfessionalistischem Klang – Akzent auf dem dritten Ton des Dreiklangs (in der Musik Dominante genannt!).³⁶ Man vergleiche in der Sache die zwei folgenden Zitate:

Oncken 1867:

*Der Herr hat uns erleuchtet, keine äußeren
Zeremonien, weder Taufe noch Abendmahl*

³⁵ Das Gewicht und die christozentrische Bedeutung des Ausdrucks „Wahrheitszeugen“ haben Oncken und Köbner bei Kierkegaard „entdeckt“. Näheres s. Günter Balders: *Theurer Bruder Oncken*, 2. Aufl. Wuppertal und Kassel 1984, S. 152-155. Wohl nicht zufällig findet sich das Wort bei Oncken m.W. zuerst in einer 1865 gehaltenen Ansprache (Licht und Recht S. 56: *Die lebendige Erinnerung an diesen treuen Heiland erzeugt und nährt eine heilige, uneigennützigte Liebe in den Herzen aller Gotteskinder, insbesondere der Wahrheitszeugen*) – 1866 erschien Köbners Übersetzung der einschlägigen Schrift Kierkegaards „Der Augenblick“ (unter dem Titel „Die Gegenwart“; übrigens die erste Veröffentlichung eines Kierkegaardtextes in deutscher Sprache!).

³⁶ In meinem Besitz befindet sich – Gipfel der Geschmacklosigkeit – eine Anstecknadel: ein vier(!)blättriges Kleeblatt mit dem Motto darin: Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe.

als Ursache unserer Seligkeit anzusehen. Wenn wir sie auch als verordnete Gnadenmittel hoch schätzen, machen wir doch keinen Christus aus ihnen.³⁷

DER WAHRHEITSZEUGE 1926:

Heute hat man in gläubigen Kreisen vielfach eine andere Not: Die Taufnot. Und sie wird wachsen. [...] Es ist so einfach, aus dieser Not heraus zu kommen. Man kehre voll und ganz zum Worte Gottes zurück und gründe Gemeinden nach apostolischem Muster: Nicht Volkskirche, sondern die Gemeinde gläubig getaufter Christen um jeden Preis. [...] Zurück zum Urchristentum. Zurück zur Urgemeinde nach Apg 2,37-42!

So „einfach“ ist es aber nicht. Auch ein Petrus hat nach dem Bekenntnis von Cäsarea Philippi nicht den Auftrag erhalten, seinerseits Gemeinden zu gründen, sondern Jesu Verheißung: „Auf diesen Felsen will ich meine Gemeinde bauen“ (Mt 16, 18). Oncken wußte darum, daß wie für die Gläubigen auch für die Gemeinde der Gläubigen das *simul* gilt:

Wir sollten uns hüten vor Ideen von idealischen Gemeinden, wie sie nicht sein können und niemals existiert haben.³⁸

Alle Gemeinden auf Erden sind unvollkommen, und jeder Christ, der sich selbst kennt, was und wie er ist, bekommt eine richtige Anschauung von der heiligen Schrift [vermittelt]. Er weiß, wie es in ihm ist und so auch in seinen Brüdern, er gehört einer unvollkommenen Gemeinde an. Und doch sind solche Gemeinden nur aus geheiligten bestehend.³⁹

So sehr er das „apostolische Muster“ liebte, so betonte Oncken immer wieder, daß es mit dem „Nachmachen“ nicht getan ist. Auf einer Konferenz wurde er gefragt: *Wie wird eine untätige Gemeinde am sichersten und schnellsten belebt und zu einer Missionsgemeinde umgewandelt?* (Schon die Fragestellung ist typisch für eine zweite Generation: sie fragt, nachdem erste Er-

müdungserscheinungen unübersehbar sind, nach dem Erfolgsrezept!) –

Der Vorsitzende [Oncken] sagt: Da unsere Gemeinen sich in allem nach den apostolischen Gemeinen richten wollen, so sei vor allen Dingen not, denselben immer wieder aufs Neue das Vorbild der ersten Gemeinen in Wort und Wandel vorzuhalten, ihnen den Eifer jener ersten Christen recht zu schildern. [...] Doch dieses Vorhalten allein sei nicht genug. Hauptsächlich bedürfen wir die Kräfte und Segnungen des Heiligen Geistes. Er muß uns und unsere Gemeinen mehr beleben und durchdringen. Es sei ihm schmerzlich aufs Herz gefallen, daß nach den Berichten der lieben Brüder nur wenige bekehrt worden seien. Die Ursache davon möge teilweise die sein, daß von den Gemeinen nicht genug und ernstlich um den Hl. Geist gebeten worden sei, und deshalb sollte es unsere vorzügliche Aufgabe sein, mehr und ernstlich zu beten um den Hl. Geist und um die rechte Verbindung mit Christo.⁴⁰

Nach diesem „Zeugnis von der Gemeinde“ noch einmal zurück zum Begriff als solchem.

Die Väter sprachen nicht vom „Verkündigungsdienst“, sondern vom „Zeugendienst“. Darin kommt zum Ausdruck, daß gerade die Prediger daran gebunden sind, auch selbst Zeugen dessen zu sein, wovon sie reden, und im Blick zu haben, von wem und wessen Handeln sie sprechen. Die doppelte personale Komponente ist wichtig: Jesus Christus, die Wahrheit in Person – der Prediger als persönlicher Zeuge.

Daß hier auch Gefahren lauern, kann nicht bestritten werden. Wie leicht und oft verschiebt sich ein Zeugnis der Erlebnisfrömmigkeit hin zum subjektiven Bericht von einem Frömmigkeitserlebnis (und u. U. analog die Gestalt der Gemeinde als einer Erlebnisgemeinschaft zum Raum eines bloßen Gemeinschaftserlebnisses). Dieser Gefahr wegen ist es unter dem Einfluß der dialektischen Theologie (mit ihrer notwen-

³⁷ Licht und Recht S. 67.

³⁸ Verhandlungen der dritten Konferenz des Bundes, Hamburg 1855, S. 26 (bei Anlaß einer Debatte über die Frage „Weshalb kommen so viele Ausschlüsse in der Gemeinde vor, und was ist zu tun, um dem vorzubeugen?“) – Zu diesem Thema vgl. die sehr hilfreichen Bemerkungen von Adolf Pohl: Gemeinde als Exodus. Ein Beitrag zur baptistischen Ekklesiologie, THEOLOGISCHES GESPRÄCH 1-2/81, S. 8-16, bes. S. 14: „Die Tatsache, daß die Kirche immer unrein sein wird, darf ihrer [der hier referierten Täufergemeinden; G.B.] Meinung nach nicht dahin führen, daß sie es sein will oder doch gleichgültig hinnimmt.“

³⁹ Das Evangelium Johannes, bearbeitet von J. G. Oncken, notiert von F. W. Liebig in Hamburg 1865, S. 168 (im Oncken Archiv Hamburg).

⁴⁰ Missionsblatt 1868, Beilage zu Nr. 11, S. 4 (Konferenz der Nordwestlichen Vereinigung, Ihren 1868).

digen Erinnerung an die „objektiven“ Heilstaten Gottes) auch unter uns zu einer Neuorientierung gekommen, die aber auch für geraume Zeit auf manchen Kanzeln einen Verlust an Direktheit und Lebensbezug in der Verkündigung mit sich brachte. Das Pendel schlug nun zur anderen Seite aus: Das Zeugnis wurde abgelöst von der theologischen Reflexion. Doch biblisch-theologische Besinnung und Zeugnis des Betroffenseins gehören zusammen wie die zwei Seiten einer Münze.

Sehr aufschlußreich für den Wandel baptistischer Frömmigkeit ist auch die Abfolge bestimmter im Laufe der Zeit verwendeter Bezeichnungen.

Die hauptberuflich tätigen Mitarbeiter hießen zunächst *Missionsarbeiter* (daneben schon sog. *Lehrer*), dann *Prediger*, dann *Pastor*. Darin kommen neben äußeren Faktoren (Öffentlichkeitsaspekt) auch bestimmte Akzente zum Tragen: Der *Missionsarbeiter* „arbeitet in der Mission“, der *Prediger* predigt das Evangelium, der *Pastor* – weidet oder pflegt er die Herde? – Synchron dazu die Titel der Mitarbeiterzeitschriften (ab der zweiten Generation): *HILFSBOTE FÜR PREDIGER DES EVANGELIUMS* – der Auftrag ist klar, nur Hilfe ist nötig; dann *WORT UND TAT* – der Auftrag wird neu umrissen: Wortverkündigung und Tatzeugnis sollen nicht auseinanderfallen; heute *BLICKPUNKT GEMEINDE* (muß es eigens betont werden?) / *PRAXIS DER VERKÜNDIGUNG / THEOLOGISCHES GESPRÄCH* – alles nebeneinander! (Geht das? Geht das gut?)⁴¹

4. „Zions“-Frömmigkeit

Oncken hatte 1823 in Hamburg im Auftrag der überkonfessionell arbeitenden „Continental Society for the Diffusion of Religious Knowledge over the Continent of Europe“ als Hafemissionar und freier Erweckungsprediger zu arbeiten begonnen, unter dessen Verkündigung etliche Menschen bekehrt wurden.

Durch unablässiges Forschen in der Hl. Schrift und durch Beobachtung dieser Bekehrten, gewann ich jedoch die Überzeu-

*gung, daß es nicht genug sei, bekehrt zu sein, sondern daß Gott ein Gott der Ordnung, wie in der Natur, so auch am Reich der Gnade sei. In einer Schuhmacherwerkstatt [...] versammelten sich die wenigen Gläubigen, die schon dem Herzen nach von der Staatskirche getrennt waren, um miteinander das heilige Gotteswort zu betrachten, besonders aber die Geschichte der Apostel, als die allein unfehlbare Kirchengeschichte. Hierdurch erkannten wir bald, daß die Gemeinde Christi nur aus bekehrten Menschen bestehen müsse, die auf das Bekenntnis ihres Glaubens in seinen Tod getauft worden, und alsbald wurde auch der Wunsch in uns rege, der erkannten Wahrheit Folge zu leisten.*⁴²

Es ging also um die Gemeinde, und zwar die aus bekehrten und auf das Bekenntnis ihres Glaubens hin getauften Menschen, später meist *Gemeinde gläubig getaufter Christen* genannt. Sie ist das Proprium der Baptisten.

Wie stellte sie sich dar? Frömmigkeitsgeschichtlich betrachtet in einer doppelten Weise: als sendete und versammelte Gemeinde.

Erstens:

*Unsere Gemeinden sollen Missionsgemeinden sein.*⁴³

*Jede apostolische Gemeinde ist eine Missionsgesellschaft und das sind die rechten, vom Wort Gottes eingesetzten Missionsgesellschaften.*⁴⁴

*Wenn alle unsere Brüder Apostel wären, was sie nicht sind, so würden sie nicht viel ausrichten, wenn sie nicht von apostolischen Gemeinden umgeben wären.*⁴⁵

Entsprechend dieser missionsorientierten Ekklesiologie hießen die Filialgemeinden *Stationen*: die in diesen Orten wohnenden Mitglieder waren gewissermaßen dort als *Missionsarbeiter* „stationiert“.

Zweitens: 1865 tritt neben das *MISSIONSBLATT* der *ZIONSBOTE*. Neben der Sendung tritt die Sammlung der Gläubigen in den Blick. Nannte man zu Onckens Zeiten das große, schon

⁴¹ Im größeren Rahmen sieht es ähnlich aus. Das Blatt für alle Gemeindeglieder hieß zunächst *MISSIONSBLATT*, dem bald *DER ZIONSBOTE* an die Seite trat; *MISSIONSBLATT* und *ZIONSBOTE* wurden dann abgelöst durch *DER WAHRHEITSZEUGE*, schließlich *DIE GEMEINDE*.

⁴² Licht und Recht S. 247.

⁴³ Bundeskonferenz 1873 (Fundort leider nicht notiert).

⁴⁴ Protocolle der Konferenz-Verhandlungen 1849, S. 10; vgl. Edwin Brandt, Vom Bekenntnis der Baptisten, in: G. Balders (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, Festschrift, Wuppertal und Kassel 1984, S. 175ff. (hier S. 222-224).

⁴⁵ Protokoll-Auszug der Bundes-Conferenz 1857, S. 10.

als (neugotischer) Kirchenbau konzipierte Gebäude in der Hamburger Böhmenstraße (1867) noch betont „Missionskapelle“, so tragen die Häuser der folgenden Generation fast ausnahmslos Namen aus dem Alten Testament: *Bethel / Bethanien / Zoar / Eben-Ezer / Immanuel / Elim / Zion*. Darin spricht sich deutlich aus, daß die in die Welt Gesandten – wie das alte Bundesvolk Israel – ihre Sammelplätze hatten, ja: sich als das neue „wandernde Gottesvolk“ verstanden. Speziell „Zion“ wird geradezu zum Synonym für Kapelle und Gemeinde, der „Zionspilger“ wird zu einem stehenden Ausdruck.⁴⁶ Schon Oncken ruft aus:

*Es zieht uns mächtig nach Zions Hügel.
Da war kein Weg zu weit, kein Wetter zu heiß
oder zu kalt, um die lieblichen Gottesdienste
zu besuchen, denn es war ein Hunger und Durst
in unserer Seele, der sich nur durch Gebet und
Gotteswort stillen ließ.*⁴⁷

Und mit Köbner sangen die Baptisten:⁴⁸

*Nach Zions Hügel zieht's mich hin;
Da findet meine Seele Ihn!
O Zion, Himmelsvorhof du!
In dir ist wunderschöne Ruh.*

*In dir umgibt mich Gottes Kraft,
Die hohen Frieden in mir schafft,
Wenn Gotteskinder um mich knien,
Den Herrn herab vom Himmel ziehn.*

*In dir die Botschaft mir erschallt,
Bei der mein Herz vor Freude wallt;
In dir hat Davids Heldensohn
Errichtet seinen Königsthron.*

*Da schenkt er Gnade, Glaubenslicht,
Da hält er schrecklich Weltgericht,⁴⁹
Zerbricht dem Sünder Mut und Herz,
Verdrängt durch Wonne tiefen Schmerz.*

[...]

*Gesegnet sei, o Haus des Herrn!
Wie könnt ich bleiben von dir fern!
Die mir verwandt so innig nah',
Die trauten Freunde sind ja da.*

*Drum kommst du mir nicht aus dem Sinn,
Du Wohnung Gottes! Ich muß hin,
Wo meine Seele Leben trinkt
Und Jesu in die Arme sinkt!*

Dieser Text – so biedermeierlich er sprachlich daherkommt –, verdeutlicht das Wesen einer besonderen Kapellenfrömmigkeit. Es geht 1. um eine Begegnung mit Gott, und zwar 2. in der Gebetsgemeinschaft, 3. im Hören der Botschaft, 4. im Widerfahrnis von Gnade und Gericht, 5. im Zusammensein der Familie Gottes. Daraus wird der Schluß gezogen: *Ich muß hin*.

Diese Frömmigkeit kann sich verselbständigen. Ein anderes, früher ebenfalls vielgesungenes Köbner-Lied zeigt die latente Problematik. Es findet sich in der Rubrik „Die Gemeinde Christi“, Untergruppe „Am Tage des Herrn“.⁵⁰

*Hier ist mir wohl!
In Gottes Heiligtum!
Im auserwählten Haus;
Hier denk ich nur an meines Jesu Ruhm
Und ruhe selig aus.
Ich bin schon reich auf Erden!
Das fällt mir hier recht ein;
Wie kann ich bei Beschwerden
Verzagt und traurig sein?*

*Hier ist mein Herr,
Der mich so gern erquickt [...]*

*Hier ist mein Volk!
Das heilige Volk des Herrn,
Das Volk, das mich versteht
Und mit mir zieht;
Hier ist mein Herz so gern,
Wo jeder Gott erhöht.
Umher, da tobt die Menge,
Sie haßt, verlacht mein Gut.
Im wilden Weltgedränge,
Da ist mir bang' zu Mut'.*

*Hier bleibe ich!
Ach, Herr, gib Du mir Kraft!
Bewahr' mir diesen Platz! [...]*

⁴⁶ Diese Bezeichnungen sind nicht Sondergut der Baptisten, sondern typisch für alle aus der Erweckungsbewegung hervorgehenden Gemeinschaften. – Sicher nicht zufällig hieß auch das mit der (zweiten) „Glaubensstimme“ (von 1894) konkurrierende Schweizer, vor allem in der Rheinischen Vereinigung benutzte Gesangbuch „Zions Glaubensstimme“.

⁴⁷ Licht und Recht S. 220.

⁴⁸ Glaubensstimme 1850, Nr. 35.

⁴⁹ 1894 geändert zu: *da hält er innerlich Gericht*.

⁵⁰ Glaubensstimme 1850, Nr. 446.

Gemeinde als Himmel auf Erden? Jedenfalls als Zwischenstation (*Himmelsvorhof*) auf dem Weg zum himmlischen Zion. Gemeinde als Ort des Wohlbefindens, der sprichwörtlichen „Insel der Seligen“ nicht unähnlich.

Dieser Zug nach Zion konnte durchaus auch missionarische Ausstrahlung besitzen. Doch die Komm-Struktur überwucherte (bis heute) oft die Geh-Struktur. Ein Indikator für das damit sich ergebende Problem ist die Tatsache, daß sich nur wenige Gemeinden aus missionsstrategischen Gründen geteilt haben: Man hängt eben sehr an seinem Zion, an der Zentralgemeinde.⁵¹

Daß es trotzdem zu vielen Gemeinde-Neugründungen kam, ist, wenn ich recht sehe, vor allem der jahrzehntelang selbstverständlichen missionarischen Ausrichtung der zahlreichen – auch externen – Sonntagsschulen als auch der – oft gerade daraus erwachsenden – Stationsarbeit zu verdanken.

Infolge der erhöhten Mobilität der Mitglieder – zunächst dank besserer öffentlicher Verkehrsmittel und dann der allgemeinen Motorisierung – zeigte sich schon früh in den Großstädten und Ballungsgebieten ein zusätzliches Phänomen: Man fuhr auch nach einem Wohnungswechsel keineswegs zur nächstgelegenen Kapelle, sondern weiterhin in „seine Gemeinde“, aus mancherlei, z.T. verständlichen Gründen, aber allen Missionsstrategien zum Trotz.⁵² Heute setzt hier ein Umdenken ein. Die Ortsgemeinde als Gemeinde im Lebensumfeld, genauer: im Wohnumfeld, wird zunehmend neu entdeckt.

Aber nicht nur die veränderten soziologischen Bedingungen haben weithin das Ende der klassischen „Zions“-Frömmigkeit eingeläutet. Dafür gibt es auch andere, nämlich zeit- und theologischgeschichtliche Gründe.

Auffälligerweise erhalten neue Kapellen, nun auch Kirchen (!) oder Gemeindezentren genannt, seit dem Zweiten Weltkrieg ganz andere Namen.

Zum einen ist es durch die Einwirkung der NS-Ideologie während des Dritten Reiches zu

bewußten Umbenennungen von Kapellen und anderen Einrichtungen gekommen. Aus der „Zionskirche“ in Gelsenkirchen wurde eine „Erlöserkirche“, aus dem Diakonissenhaus „Siloah“ in Hamburg das Albertinenhaus. In den „Richtlinien für die Zusammenfassung von Gemeinden verschiedener Prägung“ anlässlich des Zusammenschlusses des Bundes der Baptistenvereine und des Bundes freikirchlicher Christen 1943 hieß es im Zusammenhang der damit sich stellenden Namensfrage: „Es muß in jedem Falle besonders überlegt werden, ob Bezeichnungen wie ‘Bethelgemeinde’, ‘Bethanien-Gemeinde’ usw. beibehalten werden sollen. Dem Gegenwartsempfinden entsprechen diese Bezeichnungen nicht.“⁵³ Dies war – bei damals ohne Frage noch ungebrochen vorhandener Volk-Gottes-Frömmigkeit! – ein nicht zu beschönigender Tribut an den Zeit-Ungeist.

Zum andern verlagerten sich, wie oben geschildert, in Theologie und Verkündigung manche Akzente, mit entsprechenden Auswirkungen auch auf Frömmigkeit und Sitte. Die Namen neuer Gemeindehäuser wurden durchweg aus dem Begriffsfeld der Evangeliumsverkündigung gewählt. Nach den Angaben im Jahrbuch 1993/94 gibt es im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland allein mindestens 41 Christus-, 30 Friedens-, 22 Kreuz- und 12 Erlöserkirchen (oder -kapellen). Dieses Phänomen ist wohl kaum so zu deuten, daß – aus welchen Gründen auch immer – Altestamentliches durch Neutestamentliches ersetzt worden wäre. Vielmehr haben wir hier Spuren eines theologiegeschichtlichen Wandels vor uns. Das zuvor manchmal sehr dominierende Gemeinschaftselement („Zion“) tritt für einige Jahre deutlich zurück zugunsten christozentrischer Verkündigungsinhalte. Es sind also die gleichen Gründe, die schon bei der Veränderung der „Zeugnis“-Frömmigkeit zu beobachten waren: Die leicht als subjektivistisch zu verdächtigenden und manchmal in der Tat allzu „persönlichen“ Kom-

⁵¹ Ein Gegenexempel besonderer Art stellt der gemeinsame „Umzug“ 1887 von 304 der 1146 Mitglieder der Gemeinde Berlin, Schmidstraße mit Eduard Scheve in das Neubaugebiet Berliner Osten dar; s. Festschrift zum fünfzigjährigen Jubiläum der Bethelgemeinde Berlin-Ost, Gubener Straße 10, 1937; vgl. Eduard Scheve: Dem Herrn vertrauen, Wuppertal und Kassel 1979, S. 150-152.

⁵² Daß sich spätestens seit den 60er Jahren viele Innenstadtgemeinden aus vielerlei Gründen (veränderte Wohnstruktur; mangelnde Treue im regelmäßigen Gottesdienstbesuch u.a.) vor neue Probleme gestellt sehen, steht auf einem anderen Blatt. – Es kann auch nicht überraschen, daß neue – mit Verlaub – Hier-ist-mir-wohl-Gemeinden (meist sog. charismatischer Prägung) nicht über mangelnde Besucherzahlen klagen müssen. Aber gerade sie haben, sofern sie nicht dem Ideal der „Mega-Church“ anhängen, vielfach die Notwendigkeit missionarischer Gemeindeteilungen erkannt und z.T. schon praktiziert.

⁵³ Amtsblatt 1943, Nr. 3 „Erläuterungen“; vgl. dazu Günter Balders: Kleine Geschichte der deutschen Baptisten, in: ders. Festschrift (s. Anm. 39), S. 116f. sowie S. 103 Anm. 174.

ponenten machen sogenannten „objektiven“ Aus-
sagen Platz, eine folgenreiche (und in sich fal-
sche) Alternative. Auch wenn die Entwicklung
hier bewußt überzeichnet und vereinfacht dar-
gestellt wird, so ist doch festzustellen, daß man-
cherorts ein für unsere geschichtliche Identität
wichtiges Element verschüttet wurde: die Bedeu-
tung der Gemeinde als Volk Gottes, als Familie
Jesu, in der durch Gottes Geist Kinder Gottes,
Schwestern und Brüder Jesu geboren werden,
miteinander leben und gemeinsam und nicht nur
als einzelne in dieser Welt erleben und erzäh-
len, „was Jesus getan hat und immer noch tut“.
Insofern verdient auch die nicht unumstrittene
Definition Hans Luckeys von der Baptistenge-
meinde als einer „Erlebnisgemeinschaft“ als po-
sitiver Erinnerungsposten festgehalten und be-
hutsam weiterverwendet zu werden, denn sie
meint – recht verstanden – das Heilserlebnis, also
das Handeln Gottes am Menschen, das die auf
den Glauben an Jesus Christus hin Getauften in
seiner Gemeinde verbindet. Wir können nur dar-
um bitten, daß Gott uns und andere in unserer
Zeit erleben läßt, was er Oncken und Köbner
erleben ließ: seine – wie Oncken es nannte –
„Gnadennähe“.

Die Gräber der Propheten wollen und müssen
wir nicht schmücken.⁵⁴ Wegen seiner erfolgrei-
chen Tätigkeit öffentlich gelobt, entgegnete
Oncken:

*Hier ist kein Luther und kein Calvin,
Gott allein soll die Ehre haben.*⁵⁵

Ein deutliches Votum Onckens, gesprochen bei
der Einweihung der „Missionskapelle“ 1867,⁵⁶ soll
diese kleine Studie beschließen, in allem Wan-
del der Zeit ein Zeugnis genuiner und geistlich
verantworteter Frömmigkeit:

*Wir gehen jetzt der Gefahr entgegen, groß
zu werden in den Augen der Menschen. Laßt
uns diese Gefahr nicht verkennen. Gott will
keine Größe außer sich. Die größten unter
seinen Kindern sind unendlich klein und
unbedeutend Ihm gegenüber. Unser Weg
geht durch das Tal der Demut, wenn wir*

*rechte Jünger sind. Der Herr helfe uns, daß
wir uns vor Ihm beugen. Möge Herz und
Mund überfließen von seinem Lobe ob all
der herrlichen Dinge, die Er, unser Gott,
an uns getan hat.*

Oder, nochmals in den Worten Köbners:

*Unser Ruhm zerstäube;
nur Jesus, Jesus, Jesus bleibe
uns Ruhm und Kraft und Wissenschaft.*

Günter Balders
Am Hünengrab 55
21509 Glinde

⁵⁴ Daß ausgerechnet Oncken und Köbner Namenspatrone für eine Gemeinde bzw. Kapelle werden würden, hätten sie sich wohl nicht träumen lassen und mit Sicherheit dagegen protestiert. Ansonsten gibt es im Bund noch eine Balthasar-Hubmaier- und eine Martin-Luther-King-Kirche.

⁵⁵ Übrigens haben sich die Genannten entsprechend geäußert. – Oncken hielt stets am *simul peccator et iustus* fest. Dies wird sehr schön an seinem Schlußwort auf der Bundeskonferenz 1873 deutlich, auf dem Höhepunkt des „Hamburger Streites“ gespro-
chen: *Ich bin der Liebe und des Dankes nicht würdig, ich habe alles unvollkommen gemacht. Ich habe aber im Blute Christi Vergebung der Sünden, und nun möchte der Herr alle Schmach und Schande von uns nehmen, damit es dem Satan nicht gelinge, uns auseinander zu bringen. Mögen wir scheiden in der süßen Gewißheit, daß wir uns Alle wieder zusammen finden zur Rechten Gottes, gewaschen im Blute des Lammes* (Protokoll der Bundes-Conferenz 1873, S. 78).

⁵⁶ Missionsblatt 1867, S. 134.

Rezensionen

Walter Klaiber, Ruf und Antwort, Biblische Grundlagen einer Theologie der Evangelisation. Stuttgart/Neukirchen-Vluyn, Christliches Verlagshaus/Neukirchener Verlag 1990, 272 Seiten, Pb. DM 34,00.

Dr. Walter Klaiber, Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche, will in einer theologisch sprachlosen Zeit, was Evangelisation betrifft, seinen Lesern einen Zugang verschaffen. Dabei wählt er folgenden Weg: In sieben Abschnitten erarbeitet Klaiber systematisch seine biblisch-theologischen Grundlagen zum Thema Evangelisation.

1. Begriff und Sache

Nach einem Blick in die Geschichte beklagt er die spärliche exegetisch-, systematisch- und praktisch-theologische Arbeit in der traditionellen evangelischen Theologie. Nach einer ersten neutestamentlichen Begriffsstudie formuliert er folgernd seine theologische Aufgabenstellung: Er wehrt sich gegen Evangelisation als Oberbegriff aller gemeindlichen Existenz und grenzt sie als Bestandteil des Kerygmas der Gemeinde ein. Daraus formuliert er seine Fragen nach dem Inhalt der evangelistischen Botschaft in Korrelation zum Empfänger, nach der Bedeutung der Antwort des Glaubens und nach der Motivation zur Evangelisation.

2. Botschaft und Situation

Zunächst liefert Klaiber eine gründliche Analyse der drei urchristlichen Überlieferungskreise. Er stellt als synoptische Evangeliumsverkündigung in bewundernswerter Klarheit (die übrigens alle Seiten des Buches durchzieht) das Evangelium vom Reich Gottes heraus. Ebenso gelungen hebt er den reichen Schatz der paulinischen Tradition mit dem Focus auf dem Wort vom Kreuz. In seinem dritten Arbeitsgang, der Erhebung des johannesischen Befundes, leuchtet, gerade in Ergänzung der ersten beiden Arbeitsschritte, die Fleischwerdung Gottes, das dem Menschen in seiner Befindlichkeit Nahe-sein, als wirklich frohe Botschaft auf. Es folgt eine systematisch-theologische Reflexion, in der Klaiber sich unter anderem in die gegenwärtige Diskussion begibt.

Seine scharfe Klärung, etwa im Blick auf den „Anknüpfungspunkt“, oder die Lernfähigkeit der Evangelisten führt ihn schließlich dazu, die systematische Theologie zu einer zu wenig gelei-

steten Arbeit zu ermutigen, der Apologie für die evangelistische Verkündigung. Immer wieder betont er die Relevanz, mit der ursprünglichen Heilsbotschaft identisch und für den gegenwärtigen Hörer relevant zu sein. In seinem fünften Schritt beschäftigt er sich mit Evangelisation als Ansage des Gerichts und hält Gerichts- und Gesetzespredigt als unaufgebbaren Bestandteil derselben, jedoch immer formuliert von der Heilsbotschaft her. Es geht ihm um eine „klare Konzentration auf die rettende Botschaft des Evangeliums“ (S. 146) und die Bindung der Heilerfahrung an Christus. Von hier aus reflektiert er sehr praktisch theologische Konsequenzen und kommt schließlich, siebte, zu der Zusammenfassung seiner Erhebungen.

3. Tat Gottes und Antwort des Menschen

Es ist sicher kein Zufall, daß der Methodist Walter Klaiber nun auf eines seiner großen Themen kommt, die Bedeutung des Handelns Gottes und die Verantwortlichkeit des Menschen bei der Heilsaneignung. Wieder ist es ein äußerst erhellender Gang durch die Bibel, der ihn in seinem Fragen leitet: Glaube und Umkehr im Alten Testament, die Annahme des Reiches Gottes als Bestandteil der Botschaft Jesu, Buße als von Gott gewährte Möglichkeit, die paulinische Rechtfertigungslehre, der johannesische Glaubensbegriff und der Umkehrruf der Johannesoffenbarung. Seine biblischen Einsichten bringen ihn zu dem Schluß, daß Gottes Heilshandeln in Christus Fundament und Gewährung der Annahme des Glaubens impliziert. Dies führt ihn zur Paradoxie, daß Gottes Handeln den Menschen auf seine Verantwortlichkeit, die Antwort des Glaubens und eine konsequente Christusnachfolge, anspricht. Das Heil liegt aber allein in Christus begründet, was jedem Synergismus entgegensteht. Gott ist in Aktion, der Mensch reagiert.

4. Heil und Entscheidung

Systematisch-theologisch gräbt er nun noch einmal den Acker auf: Ist Gottes Handeln oder die Entscheidung des Menschen entscheidend? Welche Bedeutung hat nach einer Bekehrung die Heilung? (Er meidet interessanterweise diesen Begriff und spricht treffenderweise von „der Bewährung des Glaubens in der Liebe“, S. 191.) In diesem faszinierenden Kapitel äußerster theologischer Detailgenauigkeit und fast unbegreiflicher Kürze versammelt W. Klaiber wie ein Talkmaster die dogmatischen Zeugen der Kirchengeschichte zu diesem Thema an einen run-

den Tisch und liefert eine tiefgehende Auseinandersetzung mit all den wichtigen Grenzfragen einer Theologie der Evangelisation, die bei den meisten Praktikern unter einem Berg der Geschäftigkeit begraben sind und sich unbeantwortet für Menschen als Tretminen erweisen. Noch einmal untermauert er seine schon erhobenen Thesen. Wertvoll zieht er jedoch weitere Themenkomplexe, wie etwa die Frage nach der Taufe (sehr interessant!), die Bedeutung des Heilsindividualismus als Chance und Gefahr und wie er überwunden werden kann usw. hinzu.

5. Bekehrung und Lebensgeschichte

In seinen religionspsychologischen Erwägungen ist er wiederum im Gespräch – diesmal mit den Vätern der pietistischen und methodistischen Erweckungsbewegungen, Sigmund Freud und der Psychoanalyse sowie mit modernen religionspsychologischen Ansätzen zum Thema. Schließlich ruft W. Klaiber, nachdem er sehr respektvoll, nachdenklich und ernsthaft im Gespräch war, zurück zum Kern der Evangeliumsverkündigung und warnt indirekt vor humanwissenschaftlicher Verfremdung der christlichen Heilsbotschaft. Nebenbei warnt er in seiner conclusio vor einer einseitigen Sicht von Bekehrung als einmaligen, datierbarem Ereignis.

6. Sendung und Auftrag

Nun kommt der fleißige Bibelarbeiter zu der großen Frage nach der Motivation. Seine Antwort findet er im Selbstverständnis des Apostels Paulus. Sein Gehorsam gegen den Auftrag und sein inneres Muß zur Evangeliumsverkündigung zur Rettung der Verlorenen sind wesentlich Anteilhaben an dem Evangelium Gottes, der sich selbstmitteilenden Liebe Gottes.

7. Wege und Grenzen

Obwohl er seine gestellte Aufgabe einer Theologie der Evangelisation erfüllt hat, will W. Klaiber nun einen Blick auf die Praxis werfen. Er spricht darin die wesentlichen Fragen an: die Gemeinde als Träger der Mission, persönliche und öffentliche Evangelisation, letztere als Predigt, Ruf zur Entscheidung, seelsorgerliche Begleitung. Zum Thema Ausbildung von Pfarrern und Pastoren und damit eigentlich zum Thema Theologie formuliert der Autor wegweisende Forderungen: „Wir brauchen eine Exegese, in der die Dynamik der biblischen Botschaft von Gottes gnädiger Zuwendung zu den Menschen spürbar

wird, wir brauchen eine Dogmatik, die hilft, das Wesentliche der Botschaft den Menschen von heute zu vergegenwärtigen... und eine Pastoraltheologie, die sich der künftigen Situation einer Minderheitskirche stellt und dafür Konzeptionen einer missionarischen Gemeindearbeit in einer säkularen Umgebung entwickelt“ (S. 241-242). (Anmerkung des Rezensenten: Man kann nur hoffen, daß sich Menschen finden, die sich ans Werk machen!)

Es folgen nun 41 Seiten Fußnoten, die nicht nur beredt von dem wissenschaftlichen Fleiß Zeugnis ablegen, sondern eine reiche Literaturquelle abgeben. Ein Bibelstellen- und Autorenregister schließen sich an.

Walter Klaiber hat in bewundernswerter Kleinarbeit mit einem enorm weiten Horizont das Thema einer biblischen Grundlage einer Theologie der Evangelisation erschlossen. Das ist sein Verdienst. Somit hat sein Werk die Funktion eines Schlüssels, der der evangelischen Theologie und der christlichen Gemeinde heute die Tür zur Evangelisation wieder aufschließen kann. Dabei ist erschwerend, daß zwar die existentielle Betroffenheit des Verfassers im Blick auf das Heil in Christus als auch auf die große Aufgabe und Dringlichkeit der Evangeliumsverkündigung in einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft (in der westlichen Welt) sozusagen ständig und äußerst dynamisch präsent ist, aber dem nicht theologisch gebildeten Lesern der akademische Zugang zum Thema Probleme bereiten könnte. Es fasziniert bei dem dennoch sehr gut lesbaren und in weiten Strecken spannenden Buch die ständig offenbar werdende Fülle und der Reichtum der biblischen Botschaft. Ebenso erfüllt W. Klaiber seine Forderung nach Korrelation dadurch, daß er sehr intensiv mit seinem Leser im Gespräch ist.

Es lohnt sich also, zu RUF UND ANTWORT zu greifen, und es sorgfältig zu studieren. Das Buch ist ein Ruf. Es fordert die praktisch-theologische Umsetzung als Antwort heraus. Das liegt aber noch vor uns!

Manfred Beutel

Otto Betz/Rainer Riesner; Jesus, Qumran und der Vatikan. Klarstellungen. Brunnen Verlag Gießen/Basel, 228 S., DM 29,80.

Das Qumranbuch der beiden international anerkannten Fachgelehrten Otto Betz und Rainer Riesner aus Tübingen gehört nicht zu der Sorte Qumranliteratur, die in Versandhauskatalogen, Sonderständen und Bestsellerlisten zu finden ist. Hier ist der Untertitel das Programm: Klarstellungen.

Es soll und muß klar gestellt werden, was durch ● *Michael Baigent* und *Richard Leigh*, Ver- schlüsselsache Jesus. Die Qumranrollen und die Wahrheit über das frühe Christentum;

● *Robert Eisenman* und *Michael Wise*, Jesus und die Urchristen. Die Qumranrollen entschlüsselt; ● *Barbara Thiering*, Jesus von Qumran. Sein Leben – neu geschrieben. Gütersloher Verlags- haus 1993 (Originaltitel: JESUS THE MAN. A New Interpretation From The Dead Sea Scrolls. London/New York/Toronto/Sydney/Auckland 1992)

u.a. an unverantwortlichen Behauptungen z.T. in fast fahrlässiger Weise propagiert und publi- ziert worden ist.

Zehn Kapitel lang gehen Betz und Riesner den einzelnen Sachfragen nach:

1. Hat der Vatikan die Veröffentlichung der Qumran-Rollen unterdrückt?
2. Welche Qumran-Texte sind bis heute unver- öffentlich?
3. Wurden die Qumran-Schriften von Saddu- zäern verfaßt?
4. War Qumran eine Festung oder ein Essener- Kloster?
5. Verbirgt sich hinter dem 'Lehrer der Gerech- tigkeit' der Herrenbruder Jakobus?
6. Spricht ein Qumran-Text vom gekreuzigten Messias?
7. Kritisieren die Qumranschriften Jesus als 'Gott-

losen Priester'?

8. Wurden in der 7. Qumran-Höhle neutesta- mentliche Handschriften gefunden?

9. Was bedeuten die Qumran-Texte für das Ver- ständnis Jesu von Nazaret?

10. Haben sich Essener zu Jesus als dem Messi- as bekehrt?

Wer also aussteigen will aus dem explosiven Gemisch von Behauptungen und sensations- hungrigen Spekulationen und zurückkehren will auf den Boden der Tatsachen, wer auf die Rück- fragen sachkundig Auskunft geben will, der soll- te dieses Buch lesen und empfehlen! Es ist so- wieso Pflichtliteratur für jeden kirchlichen Mit- arbeiter.

Dr. Stefan Stiegler

Preiserhöhung

Aufgrund der steigenden Kosten sind wir leider gezwungen, den Preis der Hefte **THEOLOGISCHES GESPRÄCH** ab Nr. 1/1995 von DM 4,80 pro Heft auf **DM 5,00** zu erhöhen. Das Jah- resabonnement kostet dann dementsprechend bei zwei Heften pro Jahr **DM 10,00** (bei Einzel- bezug zuzüglich Versandkosten).

J. G. Oncken Nachf. GmbH, Kassel

Rainer Dick / Jörg Swoboda (Hg.)

Bei Rot über die Kreuzung

Theo Lehmann auf der Spur

Aussaat Verlag, Neukirchen-Vluyn

ABCteam-Taschenbuch Nr. 3495

128 Seiten

DM 12,95 / öS 101,- / sFr 13,80

Best.-Nr. 113 495

Ein Buch von Freunden Theo Lehmanns zu seinem 60. Geburtstag. Hintergründe von Evangelisationen und Jugendgottesdiensten, Auseinandersetzungen mit Stasi und Kirche sowie Einzelthemen zeichnen ein lebendiges Bild von einem der markantesten deutschen Evangelisten. Das Zeugnis eines Glaubens, der Gott mehr gehorcht als den Menschen.

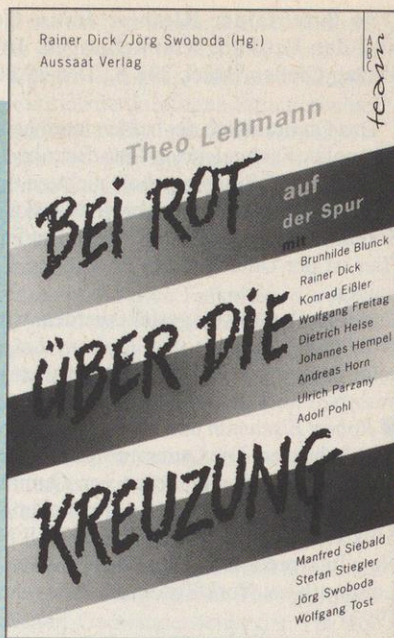
Der Band enthält Beiträge von Brunhilde Blunck, Rainer Dick, Konrad Eißler, Wolfgang Freitag, Dietrich Heise, Johannes Hempel, Andreas Horn, Ulrich Parzany, Adolf Pohl, Manfred Siebald, Stefan Stiegler, Jörg Swoboda und Wolfgang Tost.

Zu beziehen über die

J. G. Oncken Nachf. GmbH, Versandbuchhandlung,

Postfach 10 28 29, 34028 Kassel,

Telefon: 05 61/5 20 05-30, Telefax: 05 61/5 20 05-50



THEOLOGISCHES GESPRÄCH 2/1994

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

Redaktionsanschrift: Rennbahnstraße 115, 22111 Hamburg, Telefon: (040) 6 55 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 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 Verlags gestattet.

Verlag: J. G. Oncken Nachf. GmbH, Geschäftsführer Hermann Jörgensen Postfach 10 28 29

34028 Kassel

Telefon: (0561) 5 20 05-0.

Satz und Drucklegung: KNOTH-Design, Posener Straße 6, 67659 Kaiserslautern

Titelgestaltung:

Herybert Kassühlke, Hüttenberg.

Gedruckt auf Recyclingpapier.