theol

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

1 95

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Ekklesiologie als aktuelle Herausforderung ökumenischer Theologie

Beiträge zur Studie „Kirchen in Gemeinschaft" des DÖSTA

Uwe Swarat
„Kirchen in Gemeinschaft" – Eine Einführung in eine neue ökumenische Studie zur Ekklesiologie 2 - 4

Karl Heinz Voigt
Kirchliche Typologien von gestern auch für morgen? Oder : Wer ist eine reformatorische Kirche? 4 - 15

Johannes Demandt
Kirchen in Gemeinschaft? Wachsende Gemeinschaft aller Glaubenden! 15 - 23

Uwe Swarat
Ein gemeinsamer Rahmen für die konfessionellen Ekklesiologien? 24 - 29

Rezensionen
Walter Klaiber/Manfred Marquardt, Gelebte Gnade (W. Müller) 30 - 31
Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde, Band 1 und 2 (M. Otto) 31

ZA 4201

UB Tübingen
24. FEB. 1995

„Kirchen in Gemeinschaft"

Einführung in eine neue ökumenische Studie zur Ekklesiologie

Obwohl man gelegentlich Seufzer hört und liest, daß es schon viel zu viele ökumenische Erklärungen und Studien gebe, so daß das nötige Interesse für sie kaum noch zu gewinnen sei, erscheinen doch immer wieder Texte von besonderer Bedeutung. Dazu gehört auch die Studie „Kirchen in Gemeinschaft", die der Deutsche Ökumenische Studienausschuß (DÖSTA) kürzlich vorgelegt hat. Die Bedeutung dieser Studie besteht aus freikirchlicher Sicht einmal darin, daß sie mit der Ekklesiologie ein Thema behandelt, das für freikirchliches Selbstverständnis von zentraler Bedeutung ist, sodann, daß freikirchliche Theologen an ihr mitgewirkt haben, und schließlich, daß sie eine These vertritt, die für die meisten Freikirchen eine nicht geringe Herausforderung darstellt.

Der Deutsche Ökumenische Studienausschuß (DÖSTA) ist der theologische Arbeitskreis der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK). Seine Zusammensetzung wechselt von Zeit zu Zeit. Die hier angesprochene Studie ist in den Jahren 1988 bis 1992 erarbeitet worden und 1993 als Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 66 (zusammen mit den Texten der im DÖSTA dazu gehaltenen Referate) unter dem Titel

„Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche", herausgegeben von Peter Neuner und Dietrich Ritschl, im Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main erschienen, 233 Seiten, Pb, DM 32,– (vgl. die Anzeige auf der Rückseite dieses Heftes).

Mitgearbeitet haben an ihr zwölf römisch-katholische Theologinnen und Theologen, zehn aus der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), zwei griechisch-orthodoxe, ein altkatholischer, ein methodistischer (Manfred Marquardt) und zwei baptistische (Peter C. Dienel, Erich Geldbach) Vertreter.

Die von diesem Arbeitskreis gemeinsam verantwortete und „einmütig gebilligt(e)" (S.7) Studie umfaßt fünf Teile:

1. *Ekklesiologie als Thema ökumenischer Theologie*
2. *Der Ursprung der Kirche*
3. *Dimensionen der Ekklesiologie*
4. *Besondere konfessionelle Ausprägungen (Typologien)*
5. *Ökumenische Desiderate und Perspektiven*

1. Ekklesiologie als Thema ökumenischer Theologie

Der erste Teil beginnt mit der Feststellung, daß die noch offenen ökumenischen Probleme zumeist ekklesiologischer Natur sind. „Dabei ist die Ekklesiologie nicht nur ein Themenbereich der Dogmatik neben anderen, sondern auch Gegenstand der Fundamentaltheologie" (der Prolegomena der Dogmatik; S. 8). Die ekklesiologische Problematik durchdringt alle Einzelthemen der Dogmatik und kann auch gemeinsame Formulierungen etwa in der Trinitätslehre, Christologie und Pneumatologie irrelevant machen, wenn diese in einander ausschließenden Konzepten von Kirche stehen. Zugleich bestehen im Bereich der Ekklesiologie zwischen den Konfessionen tiefere Differenzen als in den meisten anderen Feldern der Theologie. Der DÖSTA stellt sich deshalb die Frage: „Können Vielfalt und Gegensätze als unterschiedliche Konkretionen eines Gemeinsamen verstanden werden, so daß gegebenenfalls eine gegenseitige Anerkennung möglich ist, oder stehen wir tatsächlich vor Grunddifferenzen, die nur ein Entweder-Oder zulassen und eine gegenseitige Ausschließung unabdingbar machen?" (S. 6) Die Antwort sucht er dadurch zu finden, daß er zunächst diejenigen Themenkreise der Ekklesiologie ins Auge faßt, in denen die verschiedenen Kirchen übereinstimmen. Als solche werden der Ursprung der Kirche (2. Teil der Studie) und die Dimensionen der Ekklesiologie (3. Teil) genannt. Der 4. Teil der Studie soll dann diese Gemeinsamkeiten auf ihre jeweiligen konfessionsspezifischen Ausprägungen hin untersuchen.

2. Der Ursprung der Kirche

Den Ursprung der Kirche sieht die Studie in der Auferstehung Jesu einschließlich der Geistsendung und von dorther auch in Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Von Kreuz und Auferstehung Jesu geprägt, erfährt die Gemeinde ihren Herrn im Brechen des Brotes gegenwärtig und lebt aus der Gegenwart seines Geistes. Jesu Reich-Gottes-Botschaft behandelt die Studie relativ ausführlich; „alttestamentliche Grundlinien" werden nachgezeichnet, und „die Aufnahme des Begriffs im Neuen Testament" wird dargestellt.

ZA 4201

Die Kirche, heißt es, ist die „notwendige und legitime Folge" von Jesu Reich-Gottes-Botschaft (S. 12), die gleichzeitig auch „kritischer Maßstab der Kirche" bleibt (ebd.). Die Kirche hat das endgültige Kommen des Gottesreiches prophetisch weiterzuverkündigen und sich und die Welt dafür ständig offenzuhalten.

3. Dimensionen der Ekklesiologie

Die Dimensionen der Ekklesiologie entfaltet die Studie in drei Richtungen, indem sie die Kirche beschreibt als „Volk Gottes", „Leib Christi" und „Gemeinschaft" (Koinonia).

„Volk Gottes" meint die christliche Kirche als „zeichenhafte Vorwegverwirklichung der endzeitlichen Herrschaft Gottes" (S. 15). Das Bild vom „Leib Christi" bezeichnet einerseits das Verhältnis der Christen zueinander, andererseits „die Kirche als die reale Existenzweise des auferstandenen Christus in unserer Welt" (S. 16), die in der Feier des Herrenmahles ihre dichteste Realisierung findet. „Gemeinschaft" (Koinonia, Communio) ist die Kirche als Abbild des dreieinigen Gottes, denn der eine Gott in drei Personen existiert nur als „Gemeinschaft" im interpersonalen Dialog. Daher sind Bezogenheit und Dialog Wesenselement von Kirche. Diese „trinitarische Grundlegung" wird dann angewandt auf das Verhältnis von „Ortskirche und Universalkirche", „Leitungsamt und Theologen", „Ordinierte(n) Amtsträger(n) und 'Laien'".

4. Besondere konfessionelle Ausprägungen (Typologien)

Der 4. Teil der Studie ist dazu bestimmt, die konfessionellen Besonderheiten zu Typologien zusammenzufassen und als solche darzustellen. Es werden behandelt: „das orthodoxe Verständnis", „die römisch-katholische Sicht", „die altkatholische Sicht", „das reformatorische Verständnis" und „freikirchliche Gesichtspunkte". „Freikirche" wird definiert von der Freiheit vom Staat und von der Freiwilligkeit der Kirchenzugehörigkeit her. Die Kritik an den bestehenden Kirchen, daß sie sich vom biblischen Ursprung entfernt hätten, führte nach der Studie dazu, daß man in den Freikirchen Aspekte betonte, die man anderenorts vermißte: Gläubigentaufe, Kirchenzucht, Heiligung, Geistausgiessung, Mission. Für die Freikirchen sei Kirche nicht ein in sich stehendes Thema, sondern den theologischen Hauptthemen Soteriologie, Christologie und Pneumatologie funktional zugeordnet. Ihre Bereitschaft, unterschiedliche Weisen des Kirche-Seins zu achten, sei groß. Die Denominationen würden als Zweige am großen Baum der Universalkirche angesehen. Daraus erwachse sowohl ökumenische Offenheit als auch das Drängen auf Religionsfreiheit.

Die Ausgangsfrage der Studie war es, ob sich die typologisch erhebbaren konfessionellen Besonderheiten als Konkretisierung des Gemeinsamen verstehen lassen oder ob hier nur ein Entweder-Oder möglich ist. Ihr Ergebnis lautet, daß die grundlegenden ekklesiologischen Aussagen (der Ursprung der Kirche, die Dimensionen der Ekklesiologie) zwischen den Kirchen nicht kontrovers sind, sondern einen gemeinsamen Rahmen darstellen, in den die konfessionsspezifischen Aussagen eingefügt werden können. Angesichts der aufgezeigten Gemeinsamkeiten erscheine es als „nicht gerechtfertigt, die jeweiligen Sonderprägungen zu konfessionellen Grunddifferenzen aufzuwerten" (S. 21); sie sind vielmehr als „Konkretisierung des Gemeinsamen" (S. 6) zu verstehen.

5. Ökumenische Desiderate und Perspektiven

Die „ökumenischen Desiderate und Perspektiven", mit denen die Studie schließt, betreffen drei Bereiche: „Israel und die Kirche", „das Zeugnis der Kirche in der Welt", „Kirchen in Gemeinschaft". Zwischen Israel und der Kirche gebe es eine „umgreifende Gemeinschaft" (S. 31), weil beide zum einen Volk Gottes gehören, wobei Israel der ältere Bruder ist. Die Zeugnisaufgabe der Kirche in der Welt bestehe darin, „die Botschaft von der Gottesherrschaft als Inbegriff aller Heilshoffnung zu verkünden und dazu beizutragen, daß diese Hoffnung anfanghaft schon jetzt in Erfüllung geht" (S. 31). Die Kirche sollte Vorhut des Reiches Gottes und der in ihm wirksamen Hoffnung sein. Dabei ist ihr „eine vorrangige Parteinahme für die Armen" aufgetragen (S. 32).

„Kirchen in Gemeinschaft" bedeutet für die Studie Einheit in Vielfalt. „Ökumenisches Ziel können darum weder eine organisatorische Überkirche, noch Rückkehr oder korporative Konversion sein, sondern die gegenseitige Anerkennung von Kirchen, die Kirchen bleiben und dennoch eine Kirche werden" (S. 33). Es gibt drei Einheitsmodelle: das Modell der organischen Union, das Modell der konziliaren Gemeinschaft, das Modell der versöhnten Verschiedenheit. Davon wäre das dritte für den DÖSTA ein sinnvol-

ler erster Schritt. Der „konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" habe bereits „entscheidende Elemente eines Konzils" (S. 35) verwirklicht. Es könnten aus ihm neue kirchliche Strukturen erwachsen, die die Kirche als Koinonia besser darstellen.

Die Studie schließt mit „einige(n) konkrete(n) Folgerungen". Einheit ist ein Prozeß, heißt es, und sie wird darum nie vollkommen sein; dennoch müssen die heute möglichen ersten Schritte gegangen werden. Dazu gehören u. a., „daß die Kirchen auf der Basis des Lima-Dokuments gegenseitig die Taufe anerkennen; daß sie sich bemühen, den apostolischen Glauben auch im Leben und im Zeugnis der anderen Kirchen wiederzufinden; daß sie Gemeinschaft im Herrenmahl aufnehmen; wo immer dies vom Glauben her möglich ist..." (S. 36f.). „Diese Elemente der Einigung sind heute geboten; wo sie nicht vollzogen sind, herrscht nicht Koinonia, sondern evangeliumswidrige Spaltung" (S. 37).

Soweit das Referat der DÖSTA-Studie. Der Text dieser Studie wird in der Buchausgabe erläutert durch die Dokumentation von 19 Referaten, die im DÖSTA gehalten wurden. Darunter befinden sich auch „Überlegungen zu ekklesiologischen Aspekten in den Freikirchen" von Erich Geldbach (S. 134-147). Der Inhalt dieser Referate kann hier nicht dargestellt werden.

Wir bringen im folgenden drei Stellungnahmen zur DÖSTA-Studie aus freikirchlicher Sicht: Pastor Karl-Heinz Voigt (Kiel) kommentiert sie als Methodist, Dozent Johannes Demandt (Ewersbach) als Glied des Bundes Freier evangelischer Gemeinden und Dozent Dr. Uwe Swarat (Hamburg) als Baptist. Auch die kritischen Bewertungen, die diese Stellungnahmen enthalten, wollen als Würdigung und Anerkennung der vom DÖSTA geleisteten Arbeit verstanden werden. Es ist ihm mit seiner wertvollen Studie gelungen, eine kräftige Anregung zum theologischen Gespräch über die Ekklesiologie zu geben.

Dr. Uwe Swarat
Theologisches Seminar des BEFG
Rennbahnstraße 115
22111 Hamburg

Kirchliche Typologien von gestern auch für morgen?

Oder: Wer ist eine reformatorische Kirche?

Anmerkungen zur Studie KIRCHEN IN GEMEINSCHAFT – GEMEINSCHAFT DER KIRCHE des „Deutschen Ökumenischen Studienausschusses" aus evangelisch-methodistischer Sicht.

Es ist nach meiner Meinung erfreulich, daß sich der DÖSTA diesem Thema nach so langer Unterbrechung wieder zuwendet. Damit ist die ökumenische Forschung wieder in einem Bereich angekommen, den sie im Nachgang der ersten „Faith and Order Konferenz" 1927 in Lausanne im deutschen „Fortsetzungsausschuß" schon einmal in Angriff genommen hat.[1] Der DÖSTA hat für die Bearbeitung dieser Fragen eine in unserem Land geradezu einmalige Ausgangsposition. Traditionell findet in den hiesigen Ausbildungsstätten die theologische Arbeit in verhältnismäßig geschlossener konfessioneller Weise statt. Die Praxis, daß z. B. ein Baptist an einer Ausbildungsstätte der Presbyterianer mit seiner theologischen Einsicht Vorlesungen hält, wie dies in Amerika geschieht, ist bei uns noch selten. Ebenso, daß es ökumenische Forschungsstätten und gemeinsame Seminare verschiedener Kirchen gibt. Bei uns gibt es im Grunde nur die Erfahrung katholisch – landeskirchlich, oft verkürzt als katholisch – evangelisch bezeichnet. Völlig andere ekklesiologische Modelle, wie sie sowohl in Amerika wie auch in Asien und Afrika selbstverständlich sind, finden sich in den deutschen theologischen Werken mehr als exotische Randerscheinungen. Hier hat der DÖSTA eine einmalige Chance und Aufgabe, weil das breite

[1] Damals entstand das Buch „Die Kirche im Neuen Testament in ihrer Bedeutung für die Gegenwart", hrg. v. Friedrich Siegmund-Schultze, 1930. Der seinerzeit aus der methodistischen Kirche geleistete Beitrag „Thesen über die Kirche im Neuen Testament" von J. W. Ernst Sommer und Theophil Spörri hat den Impuls für die Überschrift zu meiner kleinen Monographie „Die charismatische Grundstruktur der Evangelisch-methodistischen Kirche" (1979) gegeben. – Es fällt auf, daß auf die damaligen Studien an keiner Stelle der neuen Veröffentlichung hingewiesen wird.

theologische Spektrum der Mitgliedskirchen in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen den üblichen Rahmen aufsprengt. Diese Vielfalt der „Konkretion von Kirche" kommt der vorliegenden Studie zugute, macht sie spannend und zeigt zugleich, wieviel wir auf dem Weg ökumenischer theologischer Debatte noch zu lernen haben.

1. Die Methode und deren Anwendung

1.1 Der methodische Ansatz

Der methodische Ansatz dieser Studie unterscheidet sich von den traditionellen ekklesiologischen Entwürfen der einzelnen Konfessionen und Denominationen. In der Regel entfalten die verschiedenen Autoren ihre ekklesiologischen Positionen von ihrem theologischen und konfessionellen Standort aus. Darin drückt sich dann die Identität der jeweiligen Konfession in einer gewissen Abgrenzung anderen gegenüber als eine Art der Selbstvergewisserung aus.

In der vorliegenden Studie wird zunächst der Versuch unternommen, „einen Rahmen abzustecken, den die christlichen Kirchen gemeinsam haben und innerhalb dessen sie ihre jeweilige Ekklesiologie formulieren" (S. 20). Nicht der kontroverse Ausgangspunkt steht am Anfang, sondern der gemeinsam mögliche Rahmen, der in Verbindung mit der gesamten Studie „von seinen Mitgliedern einmütig gebilligt" ist (S. 7).[2] Dieser Rahmen wird dann den konfessionellen „Konkretionen von Kirchen" typologisch gegenübergestellt.

1.2 Voraussetzungen für die Durchführung

Die Idee, einen Rahmen durch die Formulierung nichtkontroverser Positionen abzustecken und darin einen gemeinsamen Ausgangspunkt zu beschreiben, fasziniert zunächst einmal. Sie korrespondiert mit dem Modell einer Einheit in versöhnter Verschiedenheit. Dieser methodische Schritt der nachgeordneten konfessionellen Besonderheiten setzt allerdings voraus, daß beide, Grundpositionen und Besonderheiten, präzise und scharf formuliert sind. Sonst besteht die Gefahr einer Verschleierung, die sich im weiteren Verlauf der Diskussion um die Einheit rächen würde. Man muß zugeben, daß solche präzisen Formulierungen auch darum nicht einfach sind, weil die „Gemeinschaft der Kirchen als Koinonia kein statischer Zustand ist" (S. 36), der sicher formulierbar wäre, weil auch die Konfessionen und Denominationen selber gerade in der Rückwirkung aus der gelebten Koinonia sich in einem ständigen Prozeß der Veränderung befinden. Diese korrespondierende Bereicherung muß naturgemäß zu neuen Bewertungen untereinander und Modifikationen des jeweils eigenen Kirchenverständnisses führen.

Ich will das angezeigte Problem an einigen Beispielen der DÖSTA-Studie konkretisieren.

1.2.1 Welche Kirchen sind reformatorisch?

Die Studie behandelt das „reformatorische Verständnis" von Kirche. Hier wird traditionell von den lutherischen und reformierten Kirchen, mit gewissen Einschränkungen auch von den nicht an den Gesprächen beteiligten anglikanischen Kirchen gehandelt. Dieser Darstellung folgen im nächsten Abschnitt „Freikirchliche Gesichtspunkte". Nachdem die Freikirchen in Deutschland lange Zeit in die Sekten-Ecke gedrängt wurden, muß nun in ökumenischer Perspektive doch festgestellt werden, daß die Evangelisch-methodistische Kirche (EmK) eine durch und durch reformatorische Kirche ist. Eine solche Veränderung des gemeinsamen Selbstverständnisses würde bei konsequenter Anwendung, wenn man nicht von den „Kirchen der Reformationszeit" spricht, zu einer anderen Struktur der Studie führen müssen, nämlich: „das reformatorische Verständnis" mit den Konkretionen: (1) evangelisch-landeskirchlich und (2) evangelisch-freikirchlich.[3]

---

[2] Die Einbeziehung auch der „Gastkirchen" wäre gerade in dieser Frage – jedenfalls aus dem Rückblick – wünschenswert gewesen.

[3] Damit sind zugleich andere oft gebrauchte Formulierungen angefragt, wie z. B. das Begriffspaar „Kirche und Freikirche", das ja nur lauten kann „Landeskirche – Freikirche" (niemand würde bei uns auf die Idee kommen zu sagen „Kirche – Landeskirche"; man kann auch nicht im Sinne des früher praktizierten Abstands formulieren: „Wie für die reformatorischen Kirchen gilt für die Freikirchen..." (S. 29). Besonders in Kreisen der Deutschen Gemeinschaftsbewegung wird in Anknüpfung an das früher ständig benutze abstruse Begriffspaar „kirchlich" und „außerkirchlich" für (Landes-)Kirche und Sekte bis heute von „Der Kirche" in Abgrenzung zu nicht-landeskirchlichen Kirchen gesprochen, und zwar bis hinein in die vorwiegend bündisch organisierten Gemeinde-Kirchen. Auch innerhalb der methodistischen Kirche gibt es hier nicht immer sprachliche Klarheit. Das letzte Beispiel ist zu finden bei W. Klaiber/M. Marquardt, Gelebte Gnade, Grundriß einer Theologie der EmK, S. 9, wo die

1.2.2 Die „gegenseitige Absprache" des Kirche-Seins

Zweimal wird in der Studie darauf hingewiesen, wie in der Reformationszeit „beide Seiten einander absprachen, den rechten Glauben zu verkünden und damit Kirche Jesu Christi zu sein", bzw. „wahre Kirche Jesu Christi zu sein" (S. 9). Ökumenische Beschreibung von geschichtlichen Erfahrungen darf einen anderen Aspekt nicht übersehen, in dem *einseitig* das Kirche-Sein abgesprochen wurde, als man z. B. die methodistischen Kirchen in noch unpolemischer Formulierung als „außerkirchlich" (! – gemeint war außer-landeskirchlich) und in diskriminierender Verachtung als Sekten bezeichnete. Anders herum ist von Seiten der methodistischen Kirchen den damaligen Staatskirchen zu keiner Zeit abgesprochen worden, Kirche Jesu Christi zu sein, auch wenn sie an deren Gestalt von Kirche nicht ohne Kritik bleiben konnten. Erst vor wenigen Jahren war die Zeit reif, gemeinsam zu formulieren: „Beide Kirchen erkennen sich gegenseitig als Teil der einen Kirchen Jesu Christi an."[4]

1.2.3 Was ist die „eigentliche Reformation"?

Die Reformation des 16. Jahrhunderts wird als die „eigentliche Reformation" bezeichnet, die der Text von dem neuen Bibel- und Gemeindeverständnis der böhmischen Reformation des 15. Jahrhunderts abhebt. Ich frage mich, was für die Böhmischen Brüder und für die Waldenser selber die „eigentliche Reformation" war. Vielleicht ist die von diesen Traditionen zunehmend gebrauchte Formulierung von der „ersten Reformation", die übrigens auch U. Duchrow (S. 183) verwendet, für diese Christen und geographischen Regionen die „eigentliche Reformation" gewesen. Selbst wenn es vermessen klingen mag, ist doch die Frage zu stellen, ob nicht in England die methodistische Bewegung John Wesleys die „eigentliche Reformation" war. Aber noch sind wir nicht ganz so weit, daß auch das Modell der Großkirche rechenschaftspflichtig ist, wie es von den Freikirchen als einem von dem „Normalfall" der Großkirche abweichenden Modell selbstverständlich erwartet wird.[5]

Die hier angesprochenen Fragen geben in gewissem Sinne einen Einblick in die ökumenische Entwicklung. Die gedankliche Verarbeitung der Gesprächsergebnisse in ihren weitreichenden Konsequenzen kann zum Prüfstein ökumenischer Glaubwürdigkeit werden, auch für die Ernsthaftigkeit des gemeinsamen Engagements.

Gelegentlich kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, als würde ökumenisches Handeln *pragmatisch* als ein zusätzlicher Bereich kirchlicher Tätigkeit den früheren Aufgabenfeldern lediglich hinzugefügt, den man mit mehr oder weniger Lust und Liebe auch noch wahrnimmt. Dagegen ist in *theologischer Sicht* die Einheit der Kirche nicht in unser Belieben gestellt, sondern weil sie geschenkt ist, können sich die Kirchen nicht der Verpflichtung entziehen, sie auch zu gestalten. Jedenfalls gehört nach methodistischem Verständnis Einheit, die zur sichtbaren Gestalt drängt, zu den unverzichtbaren Merkmalen von Kirche. Die theologische Betrachtungsweise unterscheidet sich von der pragmatischen dadurch, daß die ökumenische Gemeinschaft, weil sie für alle Partner nicht unverbindlich bleiben kann, zur Veränderung im Blick auf das jeweils *eigene Selbstverständnis*, die von ihm ausgehenden *Bewertungen*, auch der eigenen *geschichtlichen Erfahrungen* und natürlich der *innerkirchlichen, kirchenrechtlichen Konsequenzen* drängt. Dies zeigt, daß in der ökumenischen Gemeinschaft die Partner sich im Sinne der Erneuerung in einen Prozeß begeben, wenn sie sich dem Wirken des Geistes in der Begegnung mit anderen Christen und Kirchen aussetzen.

Die aufgegriffenen Formulierungen aus dem DÖSTA-Text zeigen, daß die Neubewertung der geschichtlichen Erfahrungen für die Beteiligten eine Herausforderung von enormer Bedeutung in sich schließt, die nicht ganz leicht zu bewältigen ist. Je größer eine kirchliche Institution ist und je kleiner die entsprechenden Partner, um so schwieriger ist die Notwendigkeit dieses Prozesses der Neuorientierung zu erkennen und zu bewältigen. Man ist eher geneigt, von den anderen Wohlwollen und Anpassung zu erwarten.

Autoren ausgerechnet in dem folgenden Satz (im Vorwort) formulieren, daß „die Erklärung der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen den reformatorischen Kirchen und der Evangelisch-methodistischen Kirche das besondere methodistische Profil ihrer Theologie (nicht) einebnet."

[4] Vom Dialog zur Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, 1987, S. 19.

[5] Man beachte z. B. die für die sog. „Großkirchen" beruhigende EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft, die die „treuen Kirchenfernen" als eine Art „unkirchliches Christentum" respektiert, ja zur finanziellen Absicherung darauf baut. Zur Begründung wird die Geschichte bemüht, theologische Überlegungen tauchen lediglich als Randnotiz auf.

2. Zu dem theologischen Rahmen „Dimensionen der Ekklesiologie"

Es soll hier keine Würdigung des gesamten Kapitels erfolgen. Für die weiterführende Diskussion scheint es aus evangelisch-methodistischer Sicht allerdings hilfreich, zu dem Thema „Leitungsamt und Theologen" (S. 22) einige Anmerkungen einzubringen.

2.1 Wer hat das „Leitungsamt" inne? Welche Rolle spielen die „Theologen"?

Was grundsätzlich über das Verhältnis beider Aufgabenfelder – unabhängig von Personen und Ämtern – gesagt ist, verdient uneingeschränkte Zustimmung: Es handelt sich um „verschiedene Aufgabenstellungen ..., die sich nicht voneinander herleiten und aufeinander reduzieren lassen, wohl aber aufeinander angewiesen und bezogen sind. Sie müssen im Dialog miteinander bleiben ..." (S. 20).

Indem über das Verhältnis der Aufgabenbereiche zueinander klärend gehandelt wird, werden sie gleichsam als Eckpfeiler des gemeinsamen theologischen Rahmens angeboten, die, wie es im Vorwort mit Bedacht heißt, von „seinen Mitgliedern einmütig gebilligt" sind (S. 7).

An diesem Punkt fragt der Leser der Studie sich, ob der Studienausschuß in seiner Zusammensetzung von solchen Kirchen dominiert war, die ihrer kirchlichen Gestalt in Verbindung mit einem ganz bestimmten Grundverständnis vom Amt Ausdruck verleihen. Aber wie nehmen die kongregationalistischen Gemeinden und Bünde auf den verschiedenen Ebenen (Gemeinde, Vereinigung, Bund) ihre Leitungsfunktion wahr?[6]

Auf diesem Hintergrund ist es überraschend, daß unter dem Thema „Die Kirche als Gemeinschaft" (koinonia) über die Feststellungen „Leitungsamt und Theologen" schon Übereinstimmung erzielt werden konnte.

Aus evangelisch-methodistischer Sicht kann ich bisher keinen Zugang zu dem Ausgangspunkt der Aufgabenstellung „Leitungsamt und Theologen" finden. Die methodistische Kirchenstruktur geht – unabhängig vom Dienst ihrer funktional tätigen Bischöfe – im Grundansatz davon aus, daß die Kirche nicht durch Amtsträger geleitet wird, sondern daß sie sich quasi selbst durch Konferenzen leitet, die unter der „episkopê", d. h. der Aufsicht von – je nach Ebene – Bischöfen, Superintendenten oder Pastoren stehen. Auf verschiedenen übergemeindlichen Ebenen sind dies die Jährlichen Konferenzen, die Zentralkonferenz und die weltweite, verfassunggebende Generalkonferenz. An keiner dieser Konferenzen haben die Bischöfe als Exekutive das Recht zur Abstimmung. Alle diese Konferenzen, die für jeweils bestimmte Bereiche verbindliche Beschlüsse fassen können, setzen sich zur Hälfte aus Pastoren (Lehrer der Kirche, Pastoren im Leitungsdienst und Pastoren im Gemeindedienst) und zur anderen Hälfte aus Laien[7], die ihre berufliche Tätigkeit überwiegend außerhalb der Kirche wahrnehmen, also keine Kirchenjuristen und dergleichen sind, zusammen. Diese methodistische connexionale Verbindung der verschiedenen Leitungsebenen von der örtlichen Bezirksebene bis zur Weltebene spiegelt im Grunde ein konziliares System von Kirche, in dem durch die verantwortliche Mitwirkung der Laien die ekklesiologische Dimension der „Kirche als Volk Gottes" (S. 14) strukturell eher umgesetzt ist als das Modell der Leitung durch „Amt und Theologen".

Es ist erfrischend in der Studie zu lesen, daß das „'Volk Gottes' die christliche Gemeinde als ganze, nicht die einfachen Leute im Unterschied zu den Priestern und den Führern und den Gebildeten" bezeichnet (S. 15). Ja, es wird ausdrücklich festgestellt, „eine Unterscheidung oder gar Trennung von Herrschenden und Beherrschten, Führern und Geführten, Gebildeten und Analphabeten, Priestern und Volk, also denen, die das Sagen haben, und den 'Laien' läßt sich vom neutestamentlichen Begriff *laos* her nicht begründen und legitimieren (1.Petr 2, 9)" (S. 15).

Freilich steht zunächst nicht die Frage im Raum, wie die beiden „Dimensionen der Ekklesiologie" (S. 14) sich gegenüber den „Besonderen kon-

---

[6] Man darf nicht übersehen, daß die EKD infolge ihres ekklesiologischen Selbstverständnisses nur begrenzte Vollmachten hat. Eine gemeinsame Leitungsvollmacht in theologischen Fragen ist nicht gegeben, weil jede Landeskirche sich ihre Entscheidungen aufgrund ihres jeweiligen Bekenntnisstandes vorbehält. Das ist für die verbindliche ökumenische Arbeit nicht immer vorteilhaft. Innerhalb der Bremischen Evangelischen Kirche liegt das Recht zu Entscheidungen über Lehrfragen sogar bei jeder einzelnen Gemeinde, da die Verfassung der Bremischen Evangelischen Kirche feststellt: „Die Glaubens-, Gewissens- und Lehrfreiheit der Gemeinden bleibt unbeschränkt."

[7] Der Begriff wird hier in Ermangelung eines besseren trotz seiner unpräzisen Aussagekraft verwendet. Im methodistischen Sinn bezeichnet er solche Personen, die nicht in die volle Mitgliedschaft einer Jährlichen Konferenz aufgenommen sind. Es gibt auch ordinierte Laien und nichtordinierte Theologen.

fessionellen Ausprägungen (Typologien)" (S. 20) verhalten, sondern wie zunächst ihr Verhältnis zueinander bestimmt wird. Während „die Kirche als Volk Gottes" sich durchaus als „Dialoggemeinschaft" versteht, deren „Struktur dialogisch" ist, erweckt die mit dem Begriff des „Leitungsamtes" verbundene Struktur – unabhängig von dessen Verhältnis zu den „Theologen" – durchaus nicht immer diesen Eindruck.

2.2 Zur Frage des „Ordinierten Amtes und der 'Laien'"

Mit den oben vorgetragenen Anmerkungen über die methodistische Connexio und die Feststellungen hinsichtlich der Dimension der Kirche als Volk Gottes ist auch bereits der Aspekt „Ordinierte Amtsträger und Laien" (S. 20) angesprochen.

Der DÖSTA-Text selber geht von der Frage der „Vollmacht aller Getauften"[8] aus und wirft die Frage nach dem „Woher?" der Vollmacht auf. In dem Zusammenhang wird lediglich formuliert, woher Vollmacht und Beauftragungen *nicht* kommen. Danach werden „Amtsträger und Laien" schließlich durch den gemeinsamen Auftrag zusammengefaßt, die Kirche aufzubauen (S. 20); – Methodisten würden sagen: in Mission zu sein.

Damit bleibt innerhalb der ökumenischen Studien eine Klärung dieser für die Gestalt der Kirche nicht unwichtigen Frage offen, so daß es schwer ist, die „Ekklesiologischen Dimensionen" mit den „Konfessionellen Ausprägungen" in Beziehung zu setzen.

2.3 Einige für eine ökumenische Studie unverzichtbare Themenbereiche

Ich bin nicht sicher, ob die gemeinsamen „Dimensionen der Ekklesiologie" präzise und scharf genug formuliert sind und ob ihr Rahmen weit genug gesteckt ist. In einer ökumenischen Ekklesiologie-Studie, die nicht nur Schrift, Tradition und Bekenntnis im Blick hat, sondern die „die Kirche als die reale Existenzweise des auferstandenen Christus in unserer Welt" beschreibt, die wiederum die Aufgabe hat, „sein Werk auf Erden fort(zu)setzen", dürfen nach meiner Meinung drei andere Aspekte nicht ausgeblendet bleiben:

2.3.1 Die Frage der konstitutiven Elemente von Kirche heute, also die Verbindung von Taufe, Glaube und Kirchengliedschaft.

2.3.2 Die weltweite ökumenische Verflochtenheit, die gleichsam eine Konkretisierung der Aussagen über die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche bedeutet.

2.3.3 Der heutige gesellschaftliche Umbruch mit seinen Anfragen und Rückwirkungen, die aus der Gesellschaft an die Kirche als Ganze ergehen.

Dazu einige Stichworte:

2.3.1 Taufe, Glaube und Kirchengliedschaft oder: „Wer gehört zur Kirche?" und „Wie kommt man in die Kirche?"

Schon für John Wesley war offensichtlich die Beschreibung von Kirche in der Confessio Augustana 7 unzureichend.[9] Darum hat Wesley mit den Mitarbeitern seiner Konferenz neben der Frage „Was ist die Kirche ...?", die andere Frage behandelt: „Wer ist ein Mitglied der Kirche ...?" Die Antwort lautete: „Ein Glaubender, der das reine Wort gepredigt hört und der an den Sakramenten teilhat, die rechtmäßig in der Kirche verwaltet werden."[10] Der Text der Studie berührt diese – aus freikirchlicher Sicht wahrscheinlich gemeinsame – Frage nur am Rande (z. B. in der Formulierung: „Entscheidend für die Zugehörigkeit zum Volke Gottes ist jetzt allein der Glaube an das Evangelium ..." (S. 15) oder „Der Eintritt in die Kirche erfolgt im Glauben durch die Taufe" (S. 17). Jedoch erscheint es notwendig, gerade dieser Frage einen besonderen Abschnitt zu widmen, weil einige Kirchen die Neigung erkennen lassen, die sakramentale Seite der Be-

---

[8] Vermutlich haben hier die Freikirchler aufgrund ihrer Nähe in den Fragen der Soteriologie ähnliche Erwägungen, wenn sie die Frage nach der Verbindung von Glaube und Taufe stellen. So mißverständlich die Formulierung „Vollmacht aller Gläubigen" sein kann, würde sie nach methodistischem Verständnis doch besser treffen, was hier ausgesagt werden soll.

[9] CA 7 heißt: „Es wird auch gelehrt, daß allezeit die eine, heilige, christlichen Kirche sein und bleiben muß. Sie ist die Versammlung der Gläubigen, bei denen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente dem Evangelium gemäß gereicht werden. Denn das genügt zur wahren Einheit der christlichen Kirche, daß das Evangelium einmütig im rechten Verständnis verkündigt und die Sakramente dem Wort Gottes gemäß gefeiert (urspr.: gereicht) werden. Für die wahre Einheit der christlichen Kirche ist es daher nicht nötig, überall die gleichen, von den Menschen eingesetzten kirchlichen Ordnungen einzuhalten." - Unter den „Glaubensartikeln", die über die anglikanische Church of England durch John Wesley in die Methodistenkirche übernommen wurden, heißt es in Art. XIII: „Die sichtbare Kirche ist eine Gemeinschaft von Gläubigen, in welcher das reine Wort Gottes gepredigt wird und die Sakramente in allen notwendig zu denselben gehörigen Stücken nach Christi Anordnung richtig verwaltet werden."

[10] John Wesley, Konferenzgespräche über Lehre und Ordnung, übers. v. Helmut Nausner, 1976, S. 4.

gründung von Kirchengliedschaft in den Vordergrund zu stellen, während andere durchaus die Frage der spirituellen *Erfahrung des Glaubens* mit dem sakramentalen Vollzug, bei Kindern oder bei glaubenden Erwachsenen, im Einklang finden möchten.

Für methodistisches Verständnis ist die Voraussetzung der Taufe eines Säuglings oder Kindes im sog. Lima-Papier angemessen beschrieben, wenn es dort heißt: „ (11.) ... Einige Kirchen taufen Säuglinge, die von den Eltern oder Erziehungsberechtigten gebracht werden, *die bereit sind, in und mit der Kirche ihre Kinder im christlichen Glauben zu erziehen* ... "[11] Das setzt natürlich eine Teilnahme am Leben der Gemeinde voraus. Die Frage der Verbindung von Taufe, Glaube und Aufnahme in die Kirche berührt eine Kernfrage methodistischer Ekklesiologie. – Für die sog. Volkskirchen stellte sich die Frage „Wie kommt man in die Kirche?" in der Vergangenheit kaum. Taufe und Konfirmation waren die Regel, und Kirchengliedschaft wurde gleichsam ohne eine Entscheidung zugeschrieben, teilweise im 19. Jahrhundert sogar durch Zwangstaufen aufgenötigt, aber selten, wie in den Freikirchen, *bewußt in eigener Entscheidung* angenommen. Hier zeigt sich durch die Veränderungen in Kirche und Gesellschaft ein rasanter Wandel in der Aufgabenstellung. Darauf wird weiter unten eingegangen.

2.3.2 Die weltweite ökumenische Verbundenheit
Es ist keine Frage, daß der jeweilige gesellschaftliche Kontext die konkrete Gestalt der Kirche immer beeinflußt hat, ja beeinflussen muß. Es ist aber ebenso eindeutig, daß nationalstaatliche Einflüsse in der wachsenden Weltgesellschaft rückläufig sind. Im politischen Bereich finden gerade in Europa tiefgreifende Veränderungen statt. Diese verbinden uns politisch mit Ländern von völlig unterschiedlichen Kirche-Erfahrungen. Da sind die evangelischen Staatskirchen in Skandinavien, die überwiegend romanischen Länder mit starker römisch-katholischer oder orthodoxer Prägung und sehr kleinen evangelischen Minderheitenkirchen verschiedener Tradition, bis hin zu den angelsächsischen Ländern, die in England eine anerkannte Dissenter-Tradition ausweisen und in den USA eine viel konsequenter angewandte Trennung von Kirche und Staat, als wir sie bei uns verwirklicht haben, ausweisen. Man darf auch die verschiedenen orthodoxen Kirchen, die inzwischen unter uns ihren Platz gefunden haben, nicht übersehen. Aber mit diesen unterschiedlichen Erfahrungen sind alle Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland auf je eigene Weise verbunden. Dieses ganze Beziehungsgeflecht hat darüber hinaus weitere unterschiedliche Erfahrungen durch die Kontakte oder Verflechtungen mit den Kirchen Afrikas, Asiens und Latein-Amerikas, die unbedingt mit ihren Erfahrungen in die zukünftigen ekklesiologischen Strukturen eingebracht werden müssen.

Ich hätte mir gerade bei einer ökumenischen Ekklesiologie-Studie die Einbeziehung der durch diese Verbundenheiten zu betrachtenden Fragen gewünscht, zumal die betroffenen Kirchen fast ausschließlich ein Erfahrungsfeld abdecken, das – sieht man von den aus dem staatskirchlichen Europa nach Amerika vertriebenen Glaubensflüchtlingen ab – fast durchweg ohne die vergangene Staatskirchentradition wirksam ist. Damit wäre ein zukunftsorientierter Blickwinkel gewonnen.

Dieser Aspekt ist in den Vorarbeiten für die Erarbeitung der Studie durchaus gesehen worden. So hat z. B. W. Löser in seinem Beitrag „Anmerkungen zur Ekklesiologie aus römisch-katholischer Sicht", geschrieben: „Ich bin überzeugt davon, daß wir im katholisch/evangelischen Miteinander zu tragfähigen und zukunftsträchtigen Lösungen nicht kommen, wenn wir uns auf den Dialog beschränken, an dem nur die ursprünglich abendländischen Kirchen beteiligt sind. Wir müssen uns in einen weiten Raum hineinbegeben" (S. 116).

2.3.3 Der gesellschaftliche Kontext des Umbruchs
Die Gestalt und das Bild der Kirche, die heute ohne den weltweiten Verbund nicht mehr erhoben werden können, brauchen in gleicher Weise den Bezug zum lokalen Kontext.

In Deutschland ist für den landeskirchlichen Protestantismus der Weg von der Staatskirche zur „Volkskirche" – was immer damit gemeint ist – leicht zu beschreiben. Wie allerdings der Prozeß von der „Volkskirche" in die „Mitglieder-Kirchen" in der neuen Minderheiten-Situation, der sich gerade dramatisch vollzieht, einmal formuliert und gefaßt werden kann, scheint heute noch nicht übersehbar zu sein. Was

[11] Taufe, Eucharistie und Amt, Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 1982, S. 12.

W. Löser für die römisch-katholische Kirche feststellte, muß sich in übertragenem Sinne innerhalb der „Volkskirchen" in Deutschland noch durchsetzen. Löser schrieb: „In diesem Jahrhundert ist der Kirche langsam und schmerzlich die Erkenntnis zugewachsen, die dann auch in den Dokumenten des letzten Konzils ihren Niederschlag gefunden hat, daß auch den Gemeinschaften reformatorischer und orthodoxer Prägung eine wahre, freilich im einzelnen genauer zu bestimmende Kirchlichkeit eigen ist" (S. 119).

Entsprechend müssen gerade in unserer Zeit des Umbruchs und der Einsicht in die Entwicklung im Bereich der früheren DDR die traditionellen europäischen Kirchen staatskirchlicher Tradition die Erfahrung anzunehmen lernen, wie schnell die historisch gewachsenen Rahmenbedingungen des Volkskirche-Seins zerbrechen und ihr eine freikirchliche Konkretion der Gestalt von Kirche von der Gesellschaft mehr und mehr aufgezwungen wird. Dieser rasante Prozeß, der zunehmend auf eine Kirche als „Entscheidungsgemeinschaft" (S. 120) hinausläuft, scheint noch kaum im Blickfeld gelegen zu haben.

Man kann den angesprochenen gegenwärtigen Prozeß unterschiedlich bewerten. Klar ist, daß er nicht von den betroffenen Kirchen ausgelöst worden ist und daß er eher mit Sorge und Skepsis erlitten wird, als durch Hoffnung und Glauben gestaltet. Klar ist auch, daß niemand – weder in den Volkskirchen noch in den Freikirchen – über diese Entwicklung glücklich ist. Aber im Blick auf das ekklesiologische Selbstverständnis der Kirche wird dieser Prozeß dahin führen, daß die ökumenische Dimension jeder Kirche auf irgend eine Weise davon berührt wird. Wie es schon in der DDR erfahren wurde, war ein Zusammenrücken und gemeinsames Vorgehen der Kirchen, wie es eigentlich vom gemeinsamen Ursprung her immer geboten war, durch die gesellschaftlichen Umstände in mancher Hinsicht zur ökumenischen Praxis geworden. Selbst wenn die Umstände seit der Wiedervereinigung sich zunächst in eine andere Richtung entwickelt haben, wird die Erfahrung die „Gemeinschaft der Kirchen" bald wieder so verändern, daß ein Zusammenwirken unverzichtbar ist. Die „Großkirche" wird nicht mehr das „Normalmodell" sein (S. 183). Mit dem „Niederhalten von Alternativen" (S. 185) ist es wegen des gegenseitigen Aufeinander-Angewiesenseins, das an die Stelle der gegenseitigen oder einseitigen Verwerfungen getreten ist, vorbei. Das Modell der Verbindung von Großkirche und Reichsstruktur (Reichskirche, Staatskirche, Volkskirche) geht in Europa endgültig dem Ende entgegen.

Die sog. Freikirchen haben keinen Grund, darüber zu jubeln, daß sie das bessere Modell von Kirche für die Zukunft haben, denn ihre missionarische Aufgabe, die sie mit der ganzen Kirche gemeinsam hat, wird in einem völlig säkularen Umfeld immer schwieriger. Sie werden in diesem Umfeld neu entdecken, daß sich das rechte Kirche-Sein nur missionarisch leben läßt, aber daß viele ihrer missionarischen Erfahrungen im Feld einer christlich-orientierten und in gewissem Sinne auch in dieser Tradition fundierten Gesellschaft mit einem staatskirchlichen Modell mit entsprechenden Wertvorstellungen im Hintergrund erprobt wurden und gewirkt haben. Eine säkulare Gesellschaft braucht andere Wege und Formen, in denen Kirche in missionarischer Gestalt lebt und wirkt.[12]

3. Fragen zur Typologie

Wie bereits im Zusammenhang mit den „Dimensionen der Ekklesiologie" bemerkt, ist auch in den Fragen der Typologie der einzelnen Konfessionen und Denominationen eine präzise Beschreibung der verschiedenen Typen von Kirche die Voraussetzung für die Vermeidung von Mißverständnissen. Ein ökumenischer Fortschritt scheint mir nur möglich, wenn die Ausgangspositionen so klar wie möglich beschrieben sind, damit nicht im Laufe des gemeinsamen Prozesses auf dem Weg zueinander ständig ein Rückruf erfolgen muß.

Die Autoren der Studie lassen erkennen, daß sie gerade im Zusammenhang der sog. Freikirchen noch keine befriedigende Beschreibung erreicht haben. Freilich kann in einer notwendigerweise so kurz gehaltenen Zusammenfassung der umfangreichen Studien im Verlauf der langfristigen Erarbeitung nur eine sehr knappe, zusammenfassende Beschreibung des jeweiligen Selbstverständnisses erfolgen. Aber wenn, vermutlich veranlaßt durch eine kritische, in der Vollversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christ-

[12] Ich habe diese Passage eingefügt, um für alle Leser erkennbar zu machen, daß es keinen Grund zur Häme bei den Freikirchen gibt. Ihnen bläst der gleiche Wind ins Gesicht wie den anderen Konfessionen und Denominationen.

licher Kirchen abgegebene Stellungnahme vor der Drucklegung, nun im Vorwort festgestellt wird, daß der vorgestellte Typus „Freikirche ... als Suchschema dient", dann lösen sie damit die neue Frage aus, ob ein „Suchschema" ausreicht, um in ekklesiologischen Fragen Schritte der Kirchen aufeinander zu zu erreichen.

3.1 Der Ansatz der „freikirchlichen Gesichtspunkte" (S. 29f.)

Der maßgebliche freikirchliche Beitrag von E. Geldbach „Überlegungen zu ekklesiologischen Aspekten in den Freikirchen" (S. 134ff.) geht grundlegend von der englischen Dissenter-Tradition aus, zeichnet deren geistesgeschichtlichen Standort und läßt als roten Faden die kongregationalistische Vorstellung von Kirche erkennen. Es sind anregende und beachtliche Überlegungen, die hier vorgetragen werden. Ich vermag nicht zu übersehen, wie eng die Verbindung zwischen den dargelegten englischen Traditionen und der geschichtlichen Erfahrung des freikirchlichen Kongregationalismus der Baptisten und der Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland tatsächlich ist.

Mein Beitrag will die Aufmerksamkeit auf das Verhältnis der methodistischen Tradition zum englischen Nonkonformismus lenken, weil hier eine Wurzel für ein völlig anderes Verständnis von Kirche in der wesleyanischen Tradition liegt.

John Wesley, der den Weg und das Denken der Methodisten nachhaltig geprägt hat, hat sich mit Überzeugung von der Dissenter-Tradition abgesetzt, die den Weg seiner Vorfahren stark berührt hatte. Sein ganzes Ringen bestand, ganz im Sinne seines ökumenischen Bewußtseins von der Einheit der Kirche, darin, nicht den Dissens zur bestehenden Kirche von England im Sinne des Dissentertums nachzuweisen, sondern den Konsens zu beschreiben. Immer wieder hat sich John Wesley, der sich wegen seiner reformatorisch ausgerichteten Rechtfertigungsbotschaft aus seiner anglikanischen Kirche ausgestoßen fühlte, nachgewiesen, daß eben diese reformatorische Botschaft in den Bekenntnisschriften der Anglikanischen Kirche[13] ihren festen Platz hat. In der Konsequenz hieß dies: Wesley stand, was die Rechtfertigungsbotschaft betraf, im Konsens mit der Lehre der Kirche von England, die Kirche selbst lebte in ihrer Praxis weithin im Dissens mit der eigenen Lehre.

So steht am Anfang der methodistischen Kirchen nicht der Dissens, sondern das reformatorische Interesse, der Rechtfertigungsbotschaft innerhalb der Anglikanischen Kirche den Platz zu sichern, der ihr in den Bekenntnisschriften zugestanden wurde. Dies bedeutete, daß die methodistischen Kirchen von Anfang an nicht im traditionellen Sinn danach gestrebt haben, „Freikirche" im Dissens zu sein, sondern anglikanische „Kirche der Reformation". Das zeigte sich am Anfang bis in den Namen hinein. Die anglikanische Kirche, in der John Wesley Pfarrer war, trug in Amerika den Namen „Episcopal Church". Als die amerikanischen Kolonien von England politisch unabhängig wurden und damit auch die staatskirchliche Aufsicht des anglikanischen Bischofs von London zu Ende war, mußte sich zwangsläufig in Amerika erstmals eine autonome methodistische Kirche bilden.[14] Sie trug den Namen „Methodist Episcopal Church", also sinngemäß übersetzt: „Methodistisch orientierte Anglikanische Kirche". Freilich hat sie im Laufe der Geschichte eine eigenständige theologische Tradition entwickelt, aber die ging in eine ganz andere Richtung als bei den Dissenter-Kirchen und den Kongregationalisten.

Darum finden Methodisten ihren ekklesiologischen Ansatz auch kaum unter den Typologien in dem vorgelegten DÖSTA-Dokument wieder.

3.2 „Die Freikirchen" – einheitliche „freikirchliche Gesichtspunkte"?

Erfolgte unter der Überschrift „Das reformatorische Verständnis" eine historisch orientierte Engführung, so tritt unter dem Hinweis „freikirchliche Gesichtspunkte" eine Summierung von bisher in der Studie nicht erfaßten Kirchen zutage.[15] Es ist zu fragen, ob es nicht gerade in einer auf Zukunft hin ausgerichteten, ökumenisch erarbeiteten theologischen Studie angemessen gewesen wäre, wenigstens die kongre-

[13] Es handelt sich um die 39 Glaubensartikel, die unter dem Einfluß der überwiegend lutherischen Theologen im 16. Jahrhundert in England in Anlehnung an verschiedene Bekenntnisse aus Deutschland formuliert wurden (vgl. dazu: K. H.Voigt, Ökumenische Wirkungen der Wittenberger Reformation in den angelsächsichen Ländern, in: MITTEILUNGEN der Studiengemeinschaft für Geschichte der Ev.-meth. Kirche, 2/1989, S. 4-34) und die „Homilien" (Lehrpredigten) aus der Reformationszeit.

[14] K. H. Voigt, Kirchenbildung für seelsorgerliche Notstandsgebiete, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts 1984, S. 21f.

[15] Leider sind sie nicht mit ihren offiziellen Namen aufgeführt.

gationalistische und die methodistische Tradition jeweils in ihrer Typologie zu erfassen.

Ich will diese Frage begründen, indem ich zunächst auf einige gravierende Unterschiede im Umfeld der Ekklesiologie eingehe, die nicht ohne Auswirkung auf die konkrete Gestalt der Kirche bleiben. Danach nehme ich Stellung zu einzelnen Passagen der Studie selbst.

3.2.1 Grundpositionen in den Freikirchen
Sicher gibt es unter den sog. Freikirchen einen theologischen Grundkonsens in Fragen der Soteriologie. Aber bei aller Nähe im Verständnis der Glaubensbegründung im Zusammenhang mit der Mission der Kirche und bei einer aus dem Verständnis der Soteriologie heraus entwickelten Verbindung von persönlichem Glauben und der Gliedschaft in der *Kirche* (Ev.-methodistische Kirche), bzw. der *Gemeinde* (Bund Ev.-Freikirchlicher Gemeinden und Bund Freier evangelischen Gemeinden) sind doch hinsichtlich des ekklesiologischen Selbstverständnisses und infolgedessen in der Struktur der *Kirche* (EmK) bzw. des *Bundes* von Gemeinden (BEFG und BFeG) erhebliche Unterschiede auszumachen, die man nicht ungestraft harmonisieren darf, sofern es zu verantworteten ökumenischen Schritten kommen soll.

3.2.2 Weltweite Kirche – autonome Ortsgemeinde
Innerhalb der methodistischen Kirche gibt es die *verpflichtende Gemeinschaft in weltweiter Verbundenheit*, die formal ausgedrückt ist in einer weltweit gültigen theologischen Kirchenverfassung und in der Entsendung von Delegierten an die gesamtkirchlichen Generalkonferenzen. Diese Generalkonferenz ist mit der Vollmacht ausgestattet, Verfassungsänderungen zu beraten und so einzuleiten, daß es zu einer gesamtkirchlichen Abstimmung kommen kann. Daran sind alle Pastoren und alle Gemeindebezirke (durch ihre gewählten Laiendelegierten) in der ganzen Welt beteiligt. Hier drückt sich der Kirchentypus des konziliaren Prinzips mit einem „Generalkonzil" aus, an dem sich nicht etwa die Delegierten verschiedener autonomer Regionalkirchen treffen (wie etwa beim Lutherischen Weltbund), sondern die Vertreter *einer* Kirche. Die Verfassung ist für alle Teile der United Methodist Church (in den deutschsprachigen Ländern: EmK) in der ganzen Welt verbindlich. Dagegen ist unter den freikirchlichen Kongregationalisten (BEFG und BFeG) der Independentismus mit der *Autonomie der Ortsgemeinde* ein ganz wesentlicher Ausdruck ihres theologischen Selbstverständnisses. Konsequenterweise wird hier auf den Begriff „Kirche" als Ausdruck für die Gesamtheit der Gemeinden verzichtet und von einem „Bund" autonomer Gemeinden gesprochen (*Bund* Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und *Bund* Freier evangelischer Gemeinden).

3.2.3 Zur Taufpraxis
Daneben nenne ich methodistischerseits die auch in den Lima-Texten gewünschte *Taufpraxis einer* verantwortungsvollen, *unwiederholbaren Kindertaufe*, sofern die Eltern oder Erziehungsberechtigten bereit sind, „in und mit der Kirche ihre Kinder im christlichen Glauben zu erziehen" (Lima-Text 11) *und* die Möglichkeit *der Glaubenstaufe*; ganz im Sinne der freien Gewissensentscheidung der jeweils Verantwortlichen.

Dagegen haben die independentistischen Freikirchen in der Regel wenigstens die Neigung, nur Gläubige zu taufen und nur die an Gläubigen vollzogenen Taufen anzuerkennen. Ich weiß, daß es in dieser Frage unterschiedliche Akzente unter den Gemeinden der genannten Freikirchen gibt, manchmal sogar innerhalb einzelner „Gemeindebünde". Darum kann ich hier nur die Grundtendenz im Vergleich zur methodistischen Praxis ansprechen.

3.2.4 Zum Verständnis des „Amtes"
Ein weiterer für manche gravierender Unterschied in den Freikirchen ist das Verständnis des „Amtes". Auch wenn das Verständnis des methodistischen Bischofsamtes nicht mit dem lutherischen vergleichbar ist, bleibt doch eine unterschiedliche Leitungsstruktur zwischen der methodistischen Kirche und der Praxis in den Gemeindebünden, die ihre Grundlagen in der gemeinsamen, verbindlichen „Lehre, Verfassung und Ordnung" hat.

4. Anmerkungen zum Text der DÖSTA-Studie

4.1 Kirche oder Freikirche?

Der Text beginnt: „Die Freikirchen[16] führen ihre Bezeichnung wegen zweier Kennzeichen ..." (S. 28).

[16] Es wäre wünschenswert gewesen, an dieser Stelle die offiziellen Bezeichnungen der gemeinten Kirchen einzuführen, damit der Leser weiß, von wem hier konkret die Rede ist.

Die EmK führt die Bezeichnung „Kirche" und hat noch 1968 aus theologischen Gründen nach grundsätzlicher Diskussion bewußt darauf verzichtet, den heute mehr soziologischen Begriff „Freikirche" in den Kirchennamen aufzunehmen. Der Begriff „Freikirche" korrespondiert mit dem Begriff „Staatskirche" und hat darum in Deutschland mit dem Ende des Staatskirchentums und seit dem Beginn der Weimarer Republik seine ursprüngliche Bedeutung verloren.

Die im Text vorgenommene Interpretation des Begriffs „Freikirche" u. a. durch die Formulierung „... frei von staatlicher Bevormundung oder anderen Abhängigkeiten", „Betonung der Freiwilligkeit" und „Verpflichtung zu aktiver Beteiligung und Mitwirkung" scheint mir vom Ansatz her nicht ausschließlich freikirchlich zu sein. Damit ergibt sich die Frage, ob diese Formulierungen ökumenisch angemessen sind und ob sie nicht schlicht aussagen, wie Kirche sich versteht.

4.2 Gemeindebildung ohne Kirchengründung?
Im Text heißt es: „Wie die reformatorischen Kirchen gilt auch für die Freikirchen, daß sie keine 'neuen' Kirchen gründen wollten ..." (S. 28).

4.2.1 Freikirchen nicht reformatorisch?
Hier wird wieder, wie schon dargelegt, unangemessen zwischen „Freikirchen" und „reformatorischen Kirchen" unterschieden.

4.2.2 Keine neue Gemeinde- bzw. Kirchenbildung?
Ferner muß die Frage gestellt werden, ob die pauschale Feststellung, keine neuen Kirchen gründen zu wollen, historisch korrekt ist; wenigstens bedürfte sie der Interpretation.

Ich bejahe diesen Satz für die EmK, die am geduldigsten in ihrem wesleyanischen Zweig in Württemberg vierzig Jahre lang versucht hat, als innerlandeskirchliche Gemeinschaft zu leben und zu arbeiten. Aber ich vermute, daß andere Freikirchen ihre eigene Geschichte anders interpretieren, als das Dokument es tut. Die Taufe der Baptisten und die geschlossene Abendmahlsfeier der Freien ev. Gemeinden, die dem Ziel der reinen Gemeinde gewissensmäßige Priorität gegeben haben, mußten sich von Anfang an über die Notwendigkeit, im staatskirchlichen Umfeld „neue Gemeinden" zu bilden, im Klaren sein.

4.2.3 „Freikirche" im Gegenüber?
Ich finde es aus EmK-Perspektive sehr unglücklich formuliert, daß der Text den Anschein erweckt, als würden die Freikirchen sich aus dem Gegenüber zu den etablierten Kirchen definieren. Sie betonen theologische Aspekte, heißt es im Text, „die man andernorts vermißte" (S. 28) und nun „im Gegenüber zu einem 'konstantinischen' Bild von Kirche und Gesellschaft" verwirklichen wollte (S. 28). Daß die genannten Felder „Kirchenzucht", „Heiligung", „Geistausgießung" – übrigens unterschiedlich in den einzelnen Freikirchen gewichtet – eine Rolle spielen, hat seinen Grund – gut reformatorisch – in der Heiligen Schrift, aber nicht, weil andere Kirchen die Tagesordnung in den sog. Freikirchen bestimmen. Ein wenig überspitzt formuliert kann der Abschnitt den Eindruck erwecken (besonders in Verbindung mit der Überschrift „Freikirchliche Gesichtspunkte"), es handle sich bei den Freikirchen um eine Art „Ergänzungskirchen", die aus den Defiziten anderer leben.

4.2.4 Zum Bekenntnisgut
Im Blick auf das Bekenntnisgut wird unter den „freikirchlichen Gesichtspunkten" festgestellt, „... daß der kirchlichen Tradition gegenüber große Freiheit herrscht". Diese Feststellung veranlaßt mich, für die methodistische Kirche festzustellen, daß es eine verbindliche „Lehre, Verfassung und Ordnung" gibt, in der die historische Kontinuität mit der allgemeinen christlichen Kirche ausgedrückt ist, einerseits durch die aus der reformatorischen Tradition stammenden „Glaubensartikel",[17] andererseits durch das Apostolische sowie das Nizänische Glaubensbekenntnis, die beide für den gottesdienstlichen Gebrauch in der Agende gedruckt worden sind.[18]

4.2.5 Ortsgemeinde und allgemeine christliche Kirche
„Die wahre Kirche ist in jeder Ortsgemeinde verwirklicht, ohne daß damit der Blick auf die universale oder katholische Kirche verloren ginge" (S. 29). Für methodistische Ekklesiologie ist das eine zu schwache Formulierung. Sie erweckt den Eindruck, als könne man sozusagen von außen auf die universale Kirche blicken.

Die methodistische Kirche hat sich, wie oben

[17] Zuletzt in: Lehre, Verfassung und Ordnung der Evangelisch-methodistischen Kirche, 1993, S. 42ff.
[18] Zuletzt 1991 in: Agende der Evangelisch-methodistischen Kirche, 1991, S. 147f. und in: Feiern und bekennen, Ordnungen – Gebete – Bekenntnisse, 1994, Nr. 26 und 27.

gezeigt, von Anfang an nicht abgrenzend als „Konfession", sondern integriert als „DeNomination" im Sinne einer Teilkirche innerhalb der einen Kirche Jesu Christi mit und neben anderen Teilkirchen verstanden. In der Verfassung der EmK beginnt Artikel 4 mit der Feststellung: „Die EmK ist ein Teil der allgemeinen Kirche, die in Christus ein Leib ist ..."

4.2.6 Zusammenfassung

Die Anmerkungen zu den „Freikirchlichen Gesichtspunkten" haben nachweisen wollen, daß es gerade unter der ekklesiologischen Themenstellung notwendig ist, die als „Freikirchen" bezeichneten Kirchen und Gemeindebünde differenziert zu behandeln, wie das schon 1927/28 geschah. Die allgemein übliche Zusammenfassung der sog. Freikirchen als ein Block mag in mancher Hinsicht wegen der ungeheuren Größenunterschiede im Sinne der Unterscheidung von sog. Großkirchen und kleinen Minderheitenkirchen hilfreich erscheinen, in der *theologischen* Diskussion kann diese Strukturierung mehr Verwirrung auslösen als sie Klarheit zu schaffen vermag. Das Modell der weltweiten ökumenischen Bewegung, in der große und reiche Landeskirchen mit kleinen und teilweise sehr armen Minderheitenkirchen partnerschaftlich zusammenarbeiten, wird sicher auch Rückwirkungen nach Deutschland nach sich ziehen.

Eine Nachbemerkung zum Verständnis der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF)

Möglicherweise hat eine Fehlinterpretation der Vereinigung Evangelischer Freikirchen zur Festlegung der Struktur beigetragen. Darum können hier einige kurze Hinweise zu ihrer Geschichte hilfreich sein.

1. Die VEF ist der erste ökumenische Zusammenschluß in Deutschland, in dem seit 1926 zunächst vier autonome Kirchen eine verbindliche Arbeitsgemeinschaft eingegangen sind.

2. Der Zusammenschluß zu einer Arbeitsgemeinschaft (es handelte sich nicht um eine 'Vereinigung' im Verständnis einer Union) erfolgte nicht im Sinne einer theologischen Koalition, sondern überwiegend aus gemeinsamen kirchenpolitischen Gründen von diskriminierten Minderheitenkirchen.

3. Konkrete gemeinsame Anliegen, die zur Bildung der VEF führten:

3.1 Im Vorfeld und während des Ersten Weltkrieges gegenseitige Unterstützung in der Abwehr des Vorwurfs, als „angelsächsisches Gewächs" mit dem „feindlichen Ausland" gegen deutsche Interessen zu stehen (Bund Freikirchlicher Prediger in Berlin als Vorläufer der VEF).

3.2 1925 wurde es notwendig, gegenüber dem „Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß" in gemeinsamer Vertretung Plätze zur Teilnahme an der Stockholmer Konferenz für „Praktisches Christentum" zu erlangen, die vom internationalen Vorbereitungskomitee alle an die Deutsche Evangelische Kirche (DEK) gegeben waren.[19]

3.3 Ebenfalls zur Weimarer Zeit mußten die Freikirchen die Anerkennung als „bekenntnisverwandte Kirchen" von der DEK erreichen, damit die Kinder freikirchlicher Eltern am Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen teilnehmen durften und damit die Verstorbenen aus den Freikirchen endlich auch auf Friedhöfen bestattet werden konnten, die in kirchlichem Besitz waren.

3.4 Dem Staat gegenüber mußte eine gemeinsame Vertretung freikirchlicher Interessen die Verleihung der Körperschaftsrechte begründen und durchsetzen, teilweise gegen landeskirchliche Stellungnahmen.

Die Bildung der VEF im Jahre 1926 – ausgelöst durch die ökumenische Bethesda-Konferenz 1922 in Kopenhagen – erfolgte also nicht im Sinne einer theologischen Konsensbildung, sondern sie geschah durchaus im Sinne einer „versöhnten Verschiedenheit", damals als kirchenpolitisches Zweckbündnis in gegenseitigem Respekt der jeweils eigenen theologischen Positionen.

[19] Zur ökumenischen Position der „Deutschen Evangelischen Kirche", vgl.: Karl Heinz Voigt, Ein ökumenischer Deutscher Evangelischer Kirchenbund? - 75 Jahre nach Dresden 1919, in: ders., Leuenberg zwischen Budapest und Wien, epd-Dokumentation Nr. 15/94, S. 11-20.

Heute steht die VEF – auch um Mißverständnissen vorzubeugen – vor der Aufgabe, ihr Selbstverständnis neu zu definieren, nachdem in den letzten Jahren die Zahl der Mitglieder und Gastmitglieder deutlich gestiegen ist.

4. Daraus ergibt sich die Konsequenz, daß es kaum möglich und sinnvoll ist, „die Freikirchen" als theologischen Block zu sehen und zu erfassen. Gerade in theologischen Fragestellungen ist es notwendig, differenziert die Positionen der einzelnen autonomen Kirchen zu kennen, um einen echten theologischen Dialog zu ermöglichen, der zu ökumenischen Schritten führen kann.

Karl Heinz Voigt
Hardenbergstraße 15
24105 Kiel

Kirchen in Gemeinschaft? – Wachsende Gemeinschaft aller Glaubenden!

Anmerkungen aus dem Bund Freier evangelischer Gemeinden zu einer ökumenischen Studie zu Fragen der Ekklesiologie[1]

Gerhard Hörster zum 60. Geburtstag am 22. November 1994 gewidmet.

1. Vorbemerkungen

1.1 Die Frage nach der Kirche – eine Schlüsselfrage

Daß sich der Deutsche Ökumenische Studienausschuß (DÖSTA) als theologische Arbeitsgruppe der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) eingehend mit ekklesiologischen Fragen beschäftigt hat, muß auf das lebhafte und dankbare Interesse der Freikirchen stoßen, denn die Frage nach der rechten Gestalt der Kirche hat für sie seit jeher einen hohen Rang. Die nun vorliegende Studie scheint geeignet, ein Gespräch mit möglichst vielen Teilnehmern aus unterschiedlichen Kirchen zu eröffnen. Auch wenn der zwischenkirchliche Dialog eine Vielzahl weiterer Themen zu behandeln hat, wird er doch die ekklesiologischen Grundfragen ständig mitbedenken müssen, wenn er nicht der Gefahr einer Selbsttäuschung erliegen will. Es muß deutlich werden, aus welchem Verständnis von Kirche bzw. Gemeinde heraus jeweils argumentiert wird. Nur dann kann der Versuch gegenseitigen Verstehens verheißungsvoll sein. Diesem Anliegen versucht die Studie Rechnung zu tragen.[2]

1.2 Ja zur Einheit

Wenn sich die DÖSTA-Studie als Beitrag zur Überwindung kirchlicher Trennungen versteht, so verfolgt sie damit ein Anliegen, das den Frei-

[1] P. Neuner/D. Ritschl (Hg.): Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche. Studie des DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie. Frankfurt a. M. 1993 (= Neuner/Ritschl: Kirchen...).

[2] Vgl. P. Neuner/D. Ritschl: Kirchen..., S. 8-10.

en evangelischen Gemeinden seit ihrem Bestehen vertraut ist, auch wenn dies für Außenstehende nicht immer erkennbar war. Die Verfassung des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland von 1976 stellt in Art. 4 die Bedeutung der Einheit deutlich heraus: „Die Bundesgemeinschaft trägt als Teil der weltweiten Christusgemeinde zu deren Einheit im biblischen Sinne bei."[3] Dieses Selbstverständnis stimmt mit dem Anliegen der Väter überein, die bereits im Gründungsprotokoll des Bundes von 1874 dem Eindruck wehren wollten, als ginge es ihnen um Spaltung des Volkes Gottes: „Lasset es uns als besondere Aufgabe ansehen, daß wir [...] das Band mit den Brüdern in der Landeskirche um der gemeinsamen Hoffnung willen aufrecht erhalten."[4] Was damals exemplarisch im Blick auf die Brüder der Landeskirche formuliert wurde, galt sinngemäß für das Verhältnis zu den Brüdern und Schwestern *aller* Kirchen. Man war entschlossen, „daß man die Angelegenheiten des Reiches Gottes nicht hinter die der äußeren wie der freien Kirche zurücksetzen möge, und dafür sorgen, daß nicht ein sektiererischer, unevangelischer Geist aufkomme".[5] Diese Erklärung in der Geburtsstunde des Bundes Freier evangelischer Gemeinden schloß eine Gleichsetzung von Reich Gottes und „äußerer" wie „freier" Kirche aus und unterschied die beiden letzteren von der wahren Kirche, welche, obgleich sichtbar existierend, in ihren Grenzen letzten Endes doch nur Gott selbst bekannt ist. Die Gründungsväter des Bundes verband der Wille, Gemeinde nach neutestamentlichem Vorbild zu gestalten und diese Gestalt zugleich den nur mit *allen* Glaubenden gemeinsam anzustrebenden Zielen des Reiches Gottes unterzuordnen. Dieser Wille zur Einheit ist im Laufe der Geschichte des Bundes Freier evangelischer Gemeinden unterschiedlich stark gewesen,[6] leider scheint er bisweilen auch allzuweit in den Hintergrund getreten zu sein. In jeder Generation wird es neu darum gehen müssen, den einmal erklärten Willen zur Einheit aus der Heiligen Schrift zu begründen und einem bequemen Rückzug in die Selbstgenügsamkeit durch die Praxis gelebter Einheit zu wehren.

1.3 Ein Konsenstext?

Die DÖSTA-Studie berücksichtigt ein breites Spektrum ekklesiologischer Konzeptionen. Römisch-katholische und griechisch-orthodoxe Theologen kommen ebenso zu Wort wie evangelische verschiedenster Prägung. Im Rahmen dieses Beitrags ist es nicht möglich, auf jede dieser Positionen gebührend einzugehen. Das Hauptaugenmerk soll vielmehr den Grundlinien des von den Mitgliedern des DÖSTA gemeinsam verantworteten Teils der Studie „Kirchen in Gemeinschaft"[7] (bes. S. 8-20. 26-30) sowie dem unter der Rubrik „Konfessionstypologien" eingeordneten Aufsatz von E. Geldbach: „Überlegungen zu ekklesiologischen Aspekten in den Freikirchen" (S. 134-147) gelten. Dem Beitrag „Kirchen in Gemeinschaft" kommt besondere Bedeutung zu, weil er den Versuch darstellt, trotz nüchterner Anerkennung fortbestehender Differenzen zwischen den im DÖSTA vertretenen (!)[8] Kirchen die Übereinstimmung in ekklesiologischen Grundfragen zu formulieren. Es wird zu fragen sein, inwieweit der Bund Freier evangelischer Gemeinden sich diesen Konsenstext zu eigen machen kann oder ihm zu widersprechen hat.[9] Als eine der klassischen deutschen Freikirchen bewegt uns besonders auch die Frage, ob wir uns in dem unter dem Abschnitt „Freikirchliche Gesichtspunkte"[10] sowie dem o.g. Aufsatz von Geldbach wiederfinden können, auch wenn sich diese Texte ausdrücklich nur als Typologie und nicht als umfassende Charakterisierung der Freikirchen verstehen.[11]

---

[3] E. W. Erdlenbruch/H.-A. Ritter: Freie evangelische Gemeinden. Witten, [5]1990, S. 57.

[4] 100 Jahre Bund Freier evangelischer Gemeinden. Gründungsprotokoll (Faksimile), Witten 1974, S. 9.

[5] Ebd.

[6] Vgl. H. Lenhard: Studien zur Entwicklung der Ekklesiologie in den Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland. Diss. Bonn 1976, Bielefeld 1977, passim.

[7] Leider bezeichnet die Formulierung „Studie des DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie" sowohl den Untertitel des Buches als auch des Hauptartikels.

[8] Der Bund Freier evangelischer Gemeinden ist im DÖSTA nicht vertreten.

[9] An dieser Stelle ist anzumerken, daß sich der Verfasser dieses Beitrags nicht als Sprecher seiner Freikirche versteht, sondern lediglich seine persönliche Meinung wiedergibt.

[10] S. 29-30.

[11] Vgl. das Vorwort der Hg. S. 6 sowie S. 38 Anm. 21. Als methodisch problematisch und nicht sachgemäß erscheint die Abhandlung der Freikirchen gleichsam als eine gemeinsame Konfession neben der römisch-katholischen, der altkatholischen, den orthodoxen und reformatorischen Kirchen.

2. Biblische Orientierung

Die biblische Grundlegung der Studie sieht den Ursprung der Kirche „in der Reich-Gottes-Botschaft Jesu, in seinem Kreuz und seiner Auferstehung“[12]. Auch die gegenwärtige Kirche Jesu Christi wird durch seinen Geist erbaut. Also nicht irgendein menschliches Wünschen und Handeln, sondern Gottes eigene Tat im Christus-Geschehen und in seinem Geist begründet und erhält die Kirche. Die Hervorhebung dieser biblischen Wahrheit sollte auch von den kongregationalistisch geprägten Freikirchen anerkannt werden, weil unsere Frömmigkeit manchmal dazu neigt, den Grund der Kirche in der Kraft der frommen Individuen zum Zusammenschluß oder in einem Gemeinschaftsgefühl zu sehen. Der Studie ist auch darin zuzustimmen, daß sie die Einheit der Kirche primär als Gottes Werk versteht und diesem alle von menschlicher Seite her möglichen und notwendigen Schritte zur Einheit unterordnet.[13] Aus der Sicht Freier evangelischer Gemeinden ist es beachtlich, daß die Studie hinsichtlich der ntl. Verwendung des Begriffs „Volk Gottes“ feststellt: „Eine Unterscheidung oder gar Trennung von Herrschenden und Beherrschten, [...] Priestern und Volk, also von denen, die das Sagen haben, und den ‘Laien’ läßt sich vom ntl. Begriff *laos* her nicht begründen und legitimieren (vgl. 1.Petr 2, 9).“[14] In der weiteren Darstellung wird jedoch überdeutlich, daß in dieser Hinsicht der entscheidende Durchbruch in den Kirchen aufs Ganze gesehen noch aussteht. Die dringend notwendigen Konsequenzen aus dem biblischen Befund sind noch nicht gezogen worden.[15] Dies aber wäre für eine ökumenische Ekklesiologie von größter Bedeutung. Der Geist Gottes leitet seine Gemeinde, indem er Menschen mit unterschiedlichen Charismen, auch solchen der Leitung und Lehre, begabt. Solange jedoch faktisch an einer qualitativen Unterscheidung zwischen Geistlichen und Laien festgehalten wird, kann es weder in der Ortsgemeinde noch in einem regionalen Kirchenbund geschweige denn in der Universalkirche[16] zu geistlicher Einheit kommen. Der Geist Gottes selbst streitet gegen eine unter ungeistlichen Voraussetzungen angestrebte Einheit, sie wäre nur eine Schein-Einheit.

Mit biblischem Recht wendet sich die Studie sowohl gegen eine hierarchische Weltkirchenstruktur wie auch dagegen, daß sich die Ortskirchen voneinander isolieren, denn „Ortskirche ist kein Unterbezirk der Universalkirche, die Universalkirche ist kein nachträglicher Zusammenschluß von Ortskirchen“.[17] Letzteres stellt eine berechtigte Anfrage an das Selbstverständnis Freier evangelischer Gemeinden dar. Wenn sich jedoch Koinonia zwischen den Ortskirchen ereignen soll, kann sie nicht von einem hierarchischen Amt oder Gremium beschlossen, sie muß von den Glaubenden, den Geistbegabten, gemeinsam gewollt werden. Dies verweist aber auf die Grundsatzfrage, ob bereits alle Getauften als Christen anzusprechen sind (bzw. wie die Taufe zu verstehen ist) oder nur solche, die durch geistgewirkte Umkehr zu Glaubenden geworden sind und fortan unter der Herrschaft Christi leben wollen.

3. Freikirchen als „loyale Opposition“?

E. Geldbach räumt in seinen „Überlegungen zu ekklesiologischen Aspekten in den Freikirchen“ ein, daß es „nicht *die* freikirchliche Ekklesiologie“ gibt. Was er beschreiben will, sind „einige verbindende Charakteristika“.[18] Für die Freien evangelischen Gemeinden ist Geldbachs Beobachtung sicher zutreffend, daß in ihnen ein „ausgeprägtes Bewußtsein“ für die Gegensätze zwischen Gemeinde und Welt, Gläubigen und Ungläubigen vorhanden ist.[19] Was aber heißt das? Dieser Sachverhalt weist auf die herausragende Bedeutung der ekklesiologischen Frage in unseren Gemeinden hin. Dem scheint Geldbach jedoch nicht Rechnung zu tragen, wenn er sagt: „Für die Freikirchen insgesamt ist nicht die Kir-

---

[12] A. a. O., S. 10.
[13] A. a. O., S. 36.
[14] A. a. O., S. 15. Im folgenden markiert die Studie den uneigentlichen Gebrauch des Begriffs „Laie“ mit Anführungszeichen.
[15] Vgl z. B. a. a. O. , S. 171.
[16] Der Begriff meint nicht eine hierarchisch strukturierte Weltkirche wie die römisch- katholische, sondern die faktisch existierende weltweite Kirche Jesu Christi. Vgl. auch W. Huber: Kirche, Stuttgart 1979, S. 44 ff.
[17] A. a. O., S. 19.
[18] A. a. O., S. 134.
[19] A. a. O., S. 134 f.

che das Thema, sondern die Soteriologie und damit die Christologie."[20] Zweifelsohne genießen Soteriologie und Christologie in der Verkündigung der Freien evangelischen Gemeinden – wenn auch in unterschiedlicher Ausprägung – Priorität. Damit ist jedoch die Ekklesiologie aufs engste verknüpft. Wer das in Jesus Christus geschehene Heil im Glauben annimmt, der – und nur der – wird der Gemeinde „hinzugetan". Primäres Subjekt dieses Geschehens ist Gott, sekundäres Subjekt die aufnehmende Gemeinde. Mit diesem Verständnis meinen wir jenem biblischen Befund zu entsprechen, den K. Kertelge in seinem Referat[21] im Blick auf die paulinische Ekklesiologie treffend mit den Sätzen wiedergibt: „Kirche ist die Gemeinschaft der an Christus Glaubenden", und: „Kirche ist zutiefst missionarische Kirche, nicht eine sich selbst genügende Gemeinschaft, sondern auf dem Weg zu den Menschen [...] und damit in die Welt, ohne sich jedoch dieser Welt gleichförmig zu machen."

Die Betonung der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden ist nichts anderes als die Konsequenz aus dem reformatorischen Gedanken der Rechtfertigung „sola fide".[22] Deshalb verstanden sich die Gründungsväter der Freien evangelischen Gemeinden aus gutem Grund in reformatorischer Tradition. Zur Gründung der ersten Freien evangelischen Gemeinden auf deutschem Boden kam es aber, weil ihnen die mangelnde ekklesiologische Konsequenz der (reformierten) Landeskirche echte Gewissensnot bereitete.[23] Sie konnten das vorfindliche *corpus permixtum* der Volkskirche als solches nicht als neutestamentliche Ekklesia begreifen. Für sie war Kirche zwar grundsätzlich Kirche von Sündern, aber ebenso grundsätzlich Kirche von an Christus glaubenden Sündern. Dies schien ihnen in der Landeskirche aufgrund deren mangelhafter Aufnahme- und Kirchenzuchtpraxis nicht gegeben zu sein. Dieses Verständnis von Kirche bzw. Gemeinde hat sich in Freien evangelischen Gemeinden bis heute im wesentlichen durchgehalten. Auf Grund des geschilderten Sachverhaltes kann aus der Sicht Freier evangelischer Gemeinden die von Geldbach vorgenommene Charakterisierung der Freikirchen als „loyale Opposition"[24] nicht für zutreffend erachtet werden. Der von ihm aus der Geschichte des englischen Parlamentarismus übernommene Begriff würde bedeuten: So wie eine parlamentarische Opposition um ihrer Loyalität zum Staatswesen willen die Regierungspartei als solche anerkennt, so erkennen die Freikirchen um ihrer Loyalität zur Universalkirche (bzw. zum Reich Christi auf Erden) willen die Landes-, Volkskirchen usw. als legitime biblische Gestalt von Kirche an. Davon kann jedoch aus unserer Sicht schlechterdings nicht die Rede sein, wenn wir nicht in einen unerträglichen Selbstwiderspruch geraten wollen. Wäre das *corpus* einer Landeskirche als neutestamentliche Ekklesia zu verstehen, so wäre es wohl kaum zur Gründung einer von dieser getrennten Freien evangelischen Gemeinde gekommen. Um die Problematik zu präzisieren: Die Freien evangelischen Gemeinden haben seit jeher auch *innerhalb* der Landeskirchen und ähnlicher Gebilde echte neutestamentliche Ekklesia gesehen, weil sie in ihnen Glaubenden begegnet sind. Die strukturbedingte faktische Gleichberechtigung von Glaubenden und Nichtglaubenden in der Landeskirche hat sie jedoch daran gehindert, solche Gebilde als biblische Gestalt von Kirche zu verstehen. Der Begriff der „loyalen Opposition" als Beschreibung freikirchlichen Selbstverständnisses muß damit zumindest aus der Sicht einer der klassischen Freikirchen als untauglich angesehen werden.

Das Gesagte könnte für volkskirchliche Ohren so klingen, als seien Freikirchen nun doch für ihre eigene Unvollkommenheit blind. Es ist uns jedoch sehr bewußt, daß es in diesem Äon die „reine Gemeinde" nicht geben wird, auch nicht in der Gestalt einer Freikirche. Es gehört

---

[20] A. a. O., S. 134. Anders dagegen S. 142: „... das ganz besondere Interesse der Freikirchen richtet sich auf die Gestalt der Kirche."

[21] A. a. O., S. 55.

[22] Vgl.W. Löser im selben Band S. 121: „Nur wenn die Vermittlung von Rechtfertigungslehre und Kirchenlehre gelingt, kommt es zu einer tieferen Begegnung zwischen den katholischen und den reformatorischen Kirchen."

[23] In ihrem Austrittsschreiben von 1854 heißt es: „Wir bitten Sie daher, ehrwürdige Herren, unsern Austritt aus der Vollkskirche als einen Act des Gewißens anzusehen und nicht als den Ausdruck einer bloßen Opposition." W. Dietrich (Hg.): Ein Act des Gewissens. Erinnerungen an H. H. Grafe. Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden, Bd. 1, Witten 1988, S. 27. Zu einem Anschluß an die bestehende Baptistengemeinde kam es nicht, weil Grafe sich an seine Kindertaufe gebunden sah.

[24] A. a. O., S. 135 ff. Auch in seinem Buch „Freikirchen – Erbe, Gestalt, Wirkung", Bensheimer Hefte 70, Göttingen 1989, S. 19 ff., gebraucht Geldbach den Begriff der „loyalen Opposition"; er verweist dabei auf George H. Williams: "The Religious Background of the Idea of a Loyal Opposition", in: Voluntary Associations. A Study of Groups in Free Societies. Essays in Honor of James Luther Adams, hg. von D. B. Robertson, Richmond, VA 1966, S. 55-89.

zum ntl. Bild von Gemeinde hinzu, daß „falsche Brüder" unerkannt bleiben können (2.Kor 11, 26) und daß auch jeder Glaubende sein fortbestehendes Sündersein demütig zu erkennen hat (1.Joh 1, 8). Was der römisch-katholische Theologe Peter Neuner erstaunlicherweise für seine Kirche sagt, gilt selbstverständlich in vollem Ernst auch für uns als Freikirchen: „Die Kirche selbst ist von der Sünde affiziert, nicht nur ihre Glieder, darum bedarf sie der ständigen *Metanoia*."[25] Dies darf aber nicht jene Unterscheidung verwischen, die das Neue Testament durchgängig zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden vornimmt. In der theologischen Begrifflichkeit ist zwischen *corpus permixtum* und Gemeinde von Sündern deutlich zu unterscheiden. Es ist unzulässig, auf Dauer solche als Glieder der christlichen Gemeinde anzuerkennen, die dem Christus-Glauben gleichgültig gegenüberstehen oder gar ihn bekämpfen, auch wenn es sich dabei um Getaufte handelt. Gemeindezucht ist – im Wissen um den letzten Richter – behutsam zu praktizieren, aber zu praktizieren.[26] Im Vertrauen auf Gott und in der ständigen Bitte um den Heiligen Geist kann und muß die Gemeinde die Geister prüfen, zuerst selbstkritisch ihre eigenen, sodann diejenigen der Tauf- und Aufnahmebewerber und schließlich auch die Geister außerhalb der Gemeinde.

Keine Freikirche versteht sich als die einzig wahre Kirche, sondern – darin ist Geldbach[27] zuzustimmen – als eine „Denomination" unter anderen. Wohl aber verstehen sich die Freikirchen im Vollsinn als Ekklesia und nicht etwa als kirchliche Opposition oder Appendix. Dies bedeutet, daß der Begriff „Freikirche" von den Freikirchen selbst nicht als theologischer anerkannt und verwendet wird, sondern lediglich als – in dieser Begrenzung auch sinnvolles – Behelfskonstrukt im Gegenüber zu Landes- und Volkskirchen.[28] Die Bedenken, die in Freien evangelischen Gemeinden gelegentlich gegen die Verwendung der Begriffe „Freikirche" und „Kirche" als Selbstbezeichnung geäußert werden, richten sich gegen hierarchisch-zentralistische Kirchlichkeit und „Verrechtlichung geistlicher Strukturen",[29] nicht jedoch gegen den eigentlich theologischen Anspruch, Ekklesia, also Kirche, Gemeinde im Sinne des Neuen Testaments zu sein.[30]

Mit Interesse nehmen wir wahr, daß der römisch-katholische Theologe Brosseder in dem hier zu besprechenden Dokument die „Anerkenntnis der Selbständigkeit der Ortskirchen und die Bildung neuer eigenständiger Ortskirchen" fordert.[31] Auch wenn katholischerseits unter Ortskirche „die vom Bischof geleitete Diözese" zu verstehen ist,[32] erscheint uns diese Forderung als Schritt in die richtige Richtung.[33]

4. Taufe und Gemeindemitgliedschaft

In seinen „Überlegungen" bemerkt E. Geldbach: „Für die Freikirchen mit Gläubigentaufe geschieht die Aufnahme in die Kirche mit der Taufe."[34] Dies trifft zwar in der Regel auf den Baptismus zu, nicht jedoch auf die Freien evangelischen Gemeinden. Diese unterscheiden sich ja gerade darin vom Baptismus, daß sie den persönlichen Glauben als einzig notwendige Voraussetzung für die Gliedschaft erachten und, obgleich sie ausschließlich[35] die Gläubigentaufe praktizieren, auch solche ohne erneute Taufhandlung als Glieder aufnehmen, die gewissensmäßig an ihrer Säuglingstaufe festhalten. Dieser Grundansatz einer konsequenten Vorordnung des Glaubens

---

[25] A. a. O., S. 71.

[26] Damit ist ausdrücklich ein Plädoyer gegen die „Lust" an Ausschlußverfahren gegeben. Primäres Anliegen der Gemeindezucht muß das seelsorgliche Gewinnen und „Ziehen" in die versammelte Gemeinde sein; dies wiederum muß vom Respekt vor der Freiheit des einzelnen geprägt sein.

[27] A. a. O., S. 139.

[28] Deshalb ist aber auch gegen die verschiedentlich zu beobachtende Verwendung des Begriffs der „kirchlichen Trauung" in Freien evangelischen Gemeinden theologisch nichts einzuwenden.

[29] So H. Weyel: Die Geschichte der Gemeinde – die Gemeinde in der Geschichte. In: W. Dietrich (Hg.): Ein Act des Gewissens, S. 37.

[30] S. o. unter 1.2 das Zitat von 1874, in welchem die Gründungsväter des Bundes Freier evangelischer Gemeinden ohne Bedenken den Begriff der „freien Kirche" gebrauchten.

[31] P. Neuner/D. Ritschl: Kirchen ..., S. 170.

[32] A. a. O., S. 19.

[33] Vgl. dazu M. Nijkamp: De kerk op orde. Congregationalisme – De derde weg in de kerk van de toekomst. NL -'s-Gravenhage (Den Haag) 1991.

[34] P. Neuner/D. Ritschl: Kirchen ..., S. 142.

[35] In früheren Jahren wurde vereinzelt auch die Säuglingstaufe praktiziert.

vor die Taufe hat zwar in manchen Freien evangelischen Gemeinden zeitweise auch zu einer theologisch bedenklichen Vernachlässigung der Taufe geführt. Gleichwohl läßt sich seit einigen Jahren eine Tendenz beobachten, Taufe und Gemeindeaufnahme aus biblisch-theologischen Gründen *möglichst* gleichzeitig zu vollziehen, ohne den Respekt vor einer an die Säuglingstaufe gebundenen Gewissensentscheidung aufzugeben.[36] Die so beschriebene Eigenart Freier evangelischer Gemeinden hat sich in der Praxis als geeignet erwiesen, aufgrund des gemeinsamen Glaubens trotz unterschiedlicher Tauferkenntnis Koinonia zu leben. So wichtig die Taufe ist, so wenig kann sie losgelöst vom persönlichen Glauben Christsein begründen, so wenig kann sie auch Koinonia in der Kirche und zwischen den Kirchen begründen. Es erscheint uns deshalb als Anachronismus, wenn in einer Zeit nicht enden wollender Kirchenaustritte bei den Großkirchen – für die Freikirchen wahrlich kein Anlaß zum Jubel! – die Säuglingstaufe durch eine Fülle von Konsenserklärungen erneut sanktioniert wird. Obwohl wir das ehrliche Bemühen der am zwischenkirchlichen Dialog Beteiligten achten, für den Abbau von Feindbildern dankbar sind und manchen Ergebnissen gemeinsamen Ringens unsern Respekt nicht versagen, sehen wir andererseits beispielsweise indem so stark rezipierten Lima-Dokument auch ernsthafte Probleme.[37] In der hier zu besprechenden Studie erscheint es uns geradezu als tragisch, wenn sie an erster Stelle der „derzeit notwendigen und möglichen Schritte zu einer Sichtbarmachung der Einheit" fordert, „daß die Kirchen auf der Basis des Lima-Dokuments gegenseitig die Taufe anerkennen".[38] Nach Aufführung weiterer fünf Schritte heißt es dann: „Diese Elemente der Einigung sind heute geboten; wo sie nicht vollzogen sind, herrscht nicht Kononia, sondern evangeliumswidrige Spaltung."[39] Angesichts des biblischen Befundes und der noch längst nicht abgeschlossenen theologischen Debatte über die Taufe wirken solche Sätze überheblich und wenig geeignet, Koinonia zu stiften. Ihr apodiktischer Ton entspricht ganz und gar nicht der von der Sache her notwendigen Behutsamkeit der Studie an anderen Stellen. Aus der Sicht Freier evangelischer Gemeinden kann es nicht angehen, das reformatorische *sola fide* unterderhand durch ein *solo baptismo* zu ersetzen. Dies wäre solange kein echtes Problem, wie Glaube und Taufe in der Praxis zusammenfielen. Da dies jedoch weitestgehend nicht der Fall ist, muß in der Ineinssetzung von Getauftsein und Glaubendersein ein Problem ersten Ranges gesehen werden. Die Praxis der Säuglingstaufe verwehrt diese Ineinssetzung.[40]

Es liegt in der Natur der Sache des Glaubens, daß er weder durch eine *rite* vollzogene Säuglings- noch durch eine Erwachsenentaufe noch durch eine feurige evangelistische Verkündigung erzeugt werden kann. Wenn der Glaube sich ereignet, ist er unverfügbares Werk des Heiligen Geistes in dem Menschen, der – als Wirkung eben dieses Geistes und nicht als menschliche Leistung – nun auch Taufe und Eingliederung in die Gemeinde der Glaubenden begehrt. Denjenigen, welche in der Gläubigentaufe eine gefährliche Überbetonung menschlichen Tuns erblicken, kann das bei Geldbach zitierte Wort von Rudolf Thaut Hilfestellung geben: „Die 'freie Entscheidung' ist nicht die eines autonomen Individuums, sondern eines vom Heiligen Geist ergriffenen und unter seine Gewalt gekommenen Menschen."[41] Dies gilt im Blick auf den gesamten Vorgang von Glaube, Taufe und Gemeindeaufnahme.[42] Demgegenüber erscheint von der

---

[36] Vgl. G. Hörster/K. Seidel: Leitsätze zur Taufe in Freien evangelischen Gemeinden. In: Idea-Dokumentation 10/1987, Wetzlar 1987.

[37] Vgl. dazu im einzelnen A. Jung: Taufe, Eucharistie und Amt. Eine Stellungnahme zu dem „Lima-Text". GÄRTNER-Forum Nr.15, Witten 1985.

[38] P. Neuner/D. Ritschl: Kirchen ..., S. 36.

[39] A. a. O., S. 37.

[40] Bedenkt man, wie stark heute von manchen die Anerkennung aller Religionen als „prinzipiell gleichwertiger Offenbarungen Gottes" gefordert wird (so Paul F. Knitter, referiert bei D. Ritschl in P. Neuner/D. Ritschl(Hg.):Kirchen ..., S. 205), so läßt sich leicht denken, daß die christliche Taufe über kurz oder lang nur noch als austauschbarer Initiationsritus verstanden wird. Ein solches Verständnis hätte mit dem biblischen nichts mehr zu tun.

[41] A. a. O., 142 f.

[42] Die neuerliche Verteidigung der Säuglingstaufe durch O. Hofius: Glaube und Taufe nach dem Zeugnis des Neuen Testaments, ZThK 91, 1994, S. 134-156, bes. S. 146 ff., nimmt diesen Zusammenhang nicht wahr. Die Urheberschaft des Heiligen Geistes widerspricht nicht der menschlichen Subjektivität des Glaubens und Taufbegehrens, sondern begründet sie. Desgleichen schließt das (primäre) Handeln Gottes in der Taufe das (sekundäre) Handeln der Gemeinde und des Täuflings nicht aus, sondern ein. Wer hier Alternativen aufreißt, zerreißt das ntl. Zeugnis. Schließlich: Wer der Erwachsenentaufe ihren Ort in der „Missions-

neutestamentlichen Pneumatologie her die Praxis der Säuglingstaufe weitgehend als Bestreitung der Unverfügbarkeit göttlichen Heilshandelns. Indem sie Heil zuspricht, wo noch kein Glaube ist, macht sie sich das unverfügbare *extra nos* verfügbar.[43]

Nicht da ist von Kirche zu sprechen, wo das evangelium *pure docetur et recte administrantur sacramenta*[44], sondern – präziser – wo Gottes Wort verkündigt, geglaubt und in der Gemeinschaft der Heiligen gelebt wird. Koinonia und Kerygma bedingen einander. Wo die Botschaft von Jesus Christus in der Kraft des Heiligen Geistes ausgerichtet und angenommen wird, da ist und entsteht immer wieder neu Koinonia. Die umfassende Einheit der Kirche erscheint uns von Gott her gegeben und menschlicherseits zu praktizieren überall da, wo Menschen an den biblischen dreieinigen Gott glauben, unabhängig von ihrer unterschiedlichen Kirchenzugehörigkeit. *Credere in ecclesiam* kann nicht heißen, die Masse der Getauften, auch wenn sie nie Äußerungen des Glaubens zeigt, dennoch als Kirche zu glauben bzw. für dieselbe zu halten. Sondern *credo in ecclesiam* kann nur heißen, daß ich, selbst vom Heiligen Geist ergriffen, die Kirche als Werk des Geistes erkenne und glaubend in ihr als der Gemeinschaft der Heiligen lebe und immer wieder Vergebung der Sünden erfahre.

5. Ja zur sichtbaren Einheit aller an Jesus Christus Glaubenden

Als Zielvorstellung schließt die Studie „eine organisatorische Überkirche" ebenso aus[45] wie „Rückkehr oder korporative Konversion"[46]. In Frage kommt nur „die gegenseitige Anerkennung von Kirchen, die Kirchen bleiben und dennoch eine Kirche werden". Für den Weg des Zusammenwachsens werden drei Modelle genannt, von denen das „Modell der versöhnten Verschiedenheit"[47] für die deutsche Situation als „sinnvoller erster Schritt" gesehen wird.[48] Ohne Preisgabe bestehender konfessioneller Identität sollen „die Anerkennung der Taufe, die Herstellung eucharistischer Gemeinschaft, die gegenseitige Anerkennung der kirchlichen Ämter und eine verpflichtete Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst" erreicht werden. Nach dem unter 4. Ausgeführten dürfte klar sein, daß sich das Anliegen der Freien evangelischen Gemeinden nicht in dieses ökumenische Modell integrieren läßt. Unsere konfessionelle Identität besteht gerade darin, das Entscheidende nicht in einer wie auch immer praktizierten Taufe, sondern im persönlichen Glauben zu sehen. Wir fragen also noch einmal kritisch hinter den in der DÖSTA-Studie und ähnlichen Dokumenten erreichten Konsens zurück. Wir tun dies nicht besserwisserisch oder mit elitärem Gehabe, sondern in der Hoffnung, daß der Acker noch einmal aufgepflügt wird mit dem Ziel, besseren Samen zu säen und schließlich gemeinsam Früchte zu ernten, die der Gottesherrschaft entsprechen.

Freie evangelische Gemeinden stehen nicht vor der mißlichen Alternative, die die Studie mehrfach formuliert: entweder gegenseitige Anerkennung oder Verwerfung.[49] Mit dem Apostolikum können wir nur die „allgemeine christliche Kirche" glauben, die sich überall da ereignet, wo Menschen im Namen Jesu Christi versammelt sind (Mt 18, 20). Unterschiede in der Lehre können kirchenspaltend sein. Aber umgekehrt stiftet Lehrübereinstimmung, so wün-

---

situation" zuweist, um demgegenüber der Säuglingstaufe ihren legitimen Platz in der „christlichen Gemeinde" zu sichern (so O. Hofius, a. a. O., S. 152), der sieht nicht, daß die christliche Gemeinde grundsätzlich missionarische Gemeinde ist.

[43] Damit ist auch die Problematik sogenannter „Taufgedächtnisfeiern" angezeigt. Sie sind zu respektieren für diejenigen, welche als Glaubende in ihrer Säuglingstaufe den entscheidenden Akt der Heilszuwendung erblicken. Zu fragen ist jedoch, ob solche Feiern für eine Vielzahl nichtglaubender Getaufter faktisch nicht zu einer unverantwortlichen Aufforderung geraten, „mit dem Segen der Kirche" im Unglauben zu verharren. Haben Taufgedächtnisfeiern nicht allzuleicht den Charakter eines aus der unbefriedigenden Praxis von Säuglingstaufe und Konfirmation bzw. Firmung erwachsenen neuen Kasus, der ohne Umkehr „Christlichkeit und Kirchlichkeit" bescheinigt? (Vgl. R. Bohren: Unsere Kasualpraxis – eine missionarische Gelegenheit? München[3]1968, S. 9, S. 19, S. 24) Martin Luthers tröstliches „baptizatus sum" hat seinen wichtigen Platz in der Seelsorge der im Glauben Angefochtenen, nicht jedoch in der Evangelisation der noch nicht Glaubenden.

[44] Confessio Augustana VII.

[45] So bereits die ökumenische Erklärung von Toronto 1950.

[46] P. Neuner/D. Ritschl: Kirchen ..., S. 33.

[47] Die Begriffskombination „versöhnte Verschiedenheit" erscheint problematisch. Im Sprachgebrauch der Bibel werden nicht Zustände versöhnt, sondern Menschen, die Welt. Versöhnung hängt aufs engste mit Sühne zusammen.

[48] A. a. O., S. 34.

[49] A. a. O., S. 6 und S. 34.

schenswert sie ist, noch keine Einheit. Deshalb erwarten wir entscheidende Fortschritte auf dem Weg zu sichtbarer Einheit aller Glaubenden nicht so sehr von einem gemeinsamen lehrmäßigen Bekenntnis zu formulierten Bekenntnissen – obgleich diese nicht geringzuachten sind – als vielmehr von einer glaubenden Hinwendung zum lebendigen Jesus Christus im gemeinsamen Gebet, im Hören seines Wortes und im fröhlichgehorsamen Tun seines Willens. Weil Christus selbst alle an ihn Glaubenden eint, darum darf sich keine Einzelgemeinde und kein Kirchenbund so wichtig nehmen, daß Glaubende in anderen Kirchen als Christen minderer Qualität betrachtet werden. „Einer achte den andern höher als sich selbst." Ein Rückzug in (frei-)kirchliche Isolation und selbstzufriedene Innerlichkeit streitet gegen den einenden Geist. Angesichts globaler Vernetzungen des Bösen ist es das Gebot der Stunde, daß Christen mutig „weltweit den Leib Christi suchen".[50]

Viele Glieder Freier evangelischer Gemeinden kennen die beglückende Erfahrung, in einem Angehörigen einer anderen Kirche eine Schwester, einen Bruder im Glauben an Jesus Christus zu entdecken. Viele sind auch bereit, nicht ihre eigene Art der Frömmigkeit zum Maßstab des Glaubens zu erheben, sondern sich von Christen anderer Prägung aufgrund der Heiligen Schrift in Frage stellen und korrigieren zu lassen. Andere äußern jedoch auch die Sorge, daß stärkere zwischenkirchliche Beziehungen zu Kompromissen führen könnten, die die Schriftgebundenheit in Frage stellen.

Für die Freien evangelischen Gemeinden sehe ich vielerlei (z. T. bereits realisierte) Möglichkeiten, Schritte zur sichtbaren Einheit zu tun, insbesondere:

a) Wie bereits bei den Gründungsvätern besteht in unseren Gemeinden noch heute eine Praxis des „offenen Abendmahls", d. h.: Zulassung grundsätzlich auch für an Christus Glaubende aus anderen Gemeinden und Konfessionen.

b) Die gehörte Predigt des Evangeliums von Jesus Christus steht unter der Verheißung, Glauben zu wecken und Einheit zu stiften (Joh 17, 20. 21; Röm 10, 17). Folglich ist – entgegen aller unsere Gemeinden bedrohenden Gesetzlichkeit und Gleichgültigkeit dieses Evangelium immer wieder neu zu entdecken und zu verkündigen. Das Evangelium selbst verweist den einzelnen und die Ortsgemeinde auf die lebensnotwendige Gemeinschaft mit dem größeren Leib Christi.

c) Es gibt Bibelgesprächskreise, evangelistische und sozialdiakonische Aktionen mit Angehörigen anderer Gemeinden und Konfessionen. Vielerorts besteht diesbezüglich eine bewährte Tradition im Rahmen der Evangelischen Allianz.

d) Nicht wenige unserer Gemeindeglieder, besonders Alte und Kranke, berichten von segensreichen Gottesdiensten, Morgenandachten u. ä. von Angehörigen anderer Konfessionen in Radio, Fernsehen und Printmedien. Nicht selten entstehen dadurch auch „grenzüberschreitende" Kontakte und Gemeinschaft. Umgekehrt gilt dasselbe, wenn Mitarbeiter aus Freien evangelischen Gemeinden in den Medien zu Wort kommen.

e) Auf lokaler, regionaler, auf Bundes- und Weltebene arbeiten Glieder der Freien evangelischen Gemeinden in Gremien der Evangelischen Allianz mit, die sich nicht als Bund von Kirchen, sondern von Christen versteht.

f) Trotz seiner nichthierarchischen Struktur hat der Bund Freier evangelischer Gemeinden auch ein grundsätzliches Interesse an zwischenkirchlichen Beziehungen. In der ACK sehen wir eine wichtige Plattform für das gemeinsame Gespräch und einen Informationsaustausch, nicht jedoch die Vorstufe für einen nationalen Kirchenrat, dessen demokratisch-mehrheitlich getroffene Entscheidungen für uns bindend sein könnten. Gegenwärtige und künftige gesellschaftliche Herausforderungen machen es notwendig, wo irgend möglich um ein gemeinsames christliches Zeugnis vor der Welt zu ringen. – Seit Bestehen der ACK ist der Bund Freier evangelischer Gemeinden mit Gaststatus vertreten[51], lokal und regional ist das Engagement unterschiedlich.

g) In früheren Jahren hat es Überlegungen gegeben, ob eine Vereinigung mit dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Baptisten und Brüdergemeinden) möglich sei. Derzeit hat diese Frage keine unmittelbare Aktualität.[52] Sie ist jedoch wachzuhalten im Wissen darum, daß

[50] Vgl. K. H. Michel: „Wenn ihr dies alles seht ..." Von der Aktualität der biblischen Apokalyptik, Gießen/Basel ²1993, S. 43.
[51] In der AGCK der früheren DDR waren die Freien evangelischen Gemeinden Vollmitglied.
[52] Seit 1978 besitzen die beiden Freikirchen mit den GEMEINDELIEDERN ein gemeinsames Gesangbuch.

geistliche Einheit nach Verleiblichung sucht.[53]

h) Schritte zur Einheit sind auch in der Zusammenarbeit im Internationalen Bund Freier evangelischer Gemeinden zu sehen. Dies umso mehr, als die Mitgliedsbünde ein auffallend unterschiedliches Gepräge aufweisen.

Mit J. Brosseder können wir im Begriff Koinonia ein „Kriterium für die Wahrnehmung von Kirche in den Kirchen" sehen.[54] Koinonia, die sich aus der Teilhabe an Jesus Christus ergibt und sich von ihr her definiert, ist – strenggenommen – auf menschlicher Ebene jedoch nur zwischen Individuen bzw. einer Vielzahl von solchen möglich, sie hebt das Individuum nicht auf, holt es aber aus der Vereinzelung. Auch wenn die Kirche mehr ist als die Summe ihrer Glieder, kann Koinonia doch nur als die Gemeinschaft der Glieder verstanden werden, die jedoch eine durch den Heiligen Geist qualifizierte Gemeinschaft ist. Von Gemeinschaft zwischen den Kirchen kann daher nur in dem Sinne die Rede sein, daß eine Vielzahl von Gliedern einer Kirche mit solchen einer anderen (oder mehrerer) Kirche(n) Gemeinschaft praktiziert. Weil Koinonia im Neuen Testament die direkte Teilhabe an Jesus Christus und am Heiligen Geist meint, ohne die Notwendigkeit einer kirchlich-institutionellen Mittlerfunktion, aber selbstverständlich auch nur innerhalb der sichtbaren Gemeinde der Glaubenden, darum stellt die Koinonia zwischen Gliedern unterschiedlicher Gemeinden aus unserer Sicht kein grundsätzliches theologisches Problem dar. Um solche die Gemeinde- und Konfessionsgrenzen überschreitende Koinonia zu praktizieren, bedarf es keiner „Zulassung" durch Kirchenbehörden o. ä., auch nicht einer „Anerkennung" eines anderen Kirchentums, sondern allein der gegenseitigen Entdeckung und Annahme von Schwestern und Brüdern in Christus, gewirkt durch den Heiligen Geist. Geschieht dies, so geschieht das Entscheidende. Die Frage nach den konkreten Ausdrucksformen kann dem nur nachgeordnet sein, erhält dann aber auch ihre dringliche Bedeutung. Nur auf der Grundlage vieler solcher Entdeckungen und Formen gemeinsamen Lebens kann dann auch zur Ehre Gottes und zum glaubwürdigeren Zeugnis nach außen eine gemeinsame organisatorische Struktur[55] erwachsen. Die Einheit der Kirche wird in dem Maße sichtbar, wie die Gesamtheit der an Christus Glaubenden konkret zusammenwächst.

6. Schluß

Fragen wir abschließend nach dem Ertrag der (hier nur ausschnittweise besprochenen) DÖSTA-Studie, so ergibt sich ein unklares Bild. Hoffnungsvolle Aussagen (besonders in der biblischen Grundlegung) stehen neben solchen, die eine dem Neuen Testament fremde Gestalt von Kirche festschreiben. Vor der unheilvollen Alternative, zwischen Verurteilung und Anerkennung von Kirchentümern entscheiden zu müssen, fällt die Entscheidung zugunsten gegenseitiger Anerkennung, ohne daß die eigentlich bedeutsame Frage nach dem persönlichen Glauben der Kirchenglieder angemessen bedacht wird. In wesentlichen Fragen unbefriedigend erscheint auch die Darstellung „freikirchlicher Aspekte". Es wird darauf ankommen, daß wir noch genauer auf unsere gemeinsame Grundlage, Gottes Wort, hören, die Wirklichkeit unterschiedlicher Gemeindeverständnisse wahrnehmen und um Jesu Christi willen in seinem Geist miteinander im Gespräch bleiben.

Johannes Demandt
Jahnstraße 48
35716 Dietzhölztal-Ewersbach

---

[53] Vgl. U. Betz: Brennende Fragen an die Gemeinden heute. In: GÄRTNER Nr. 25 und 26, Witten 1976, S. 483f., S. 503ff.

[54] P. Neuner/D. Ritschl (Hg.): Kirchen ..., S. 169.

[55] K. H. Knöppel spricht von der organisatorischen Einheit als einem „Fernziel, dem wir im Rahmen des Möglichen und Schrift gemäßen entgegenwandern sollen" (GÄRTNER Nr. 30, Witten 1966, S. 587). Dies schließt freilich ein, heute schon zielstrebig das zu tun, was heute vom Wort Gottes her geboten ist.

Ein gemeinsamer Rahmen für die konfessionellen Ekklesiologien?

Eine baptistische Sicht der DÖSTA-Studie „Kirchen in Gemeinschaft"

1. Das Gewicht der ekklesiologischen Frage

Daß die noch offenen ökumenischen Probleme zumeist ekklesiologischer Natur sind, wie die DÖSTA-Studie eingangs feststellt, kann zunächst einmal Erleichterung und Dankbarkeit auslösen. Es ist also schon sehr viel an Übereinstimmung erreicht, in der Lehre von Gnade und Rechtfertigung etwa oder in der Trinitätslehre. Andererseits ist das übriggebliebene Konfliktfeld Ekklesiologie besonders schwierig; hier bestehen zwischen den Konfessionen tiefere Differenzen als in den meisten anderen Feldern der Theologie. Darüber hinaus entstehen quer durch die Konfessionen neue Gestalten von Kirche, neue Ekklesiologien, die die Lage zusätzlich verwirren. Dennoch kann das Kirchenverständnis in den ökumenischen Dialogen nicht länger ausgeklammert oder nur am Rande behandelt werden. Mit Recht sagt die DÖSTA-Studie, daß Konvergenz- und Konsenstexte zum Amts- und Sakramentsverständnis nicht tragfähig sein werden, wenn sie nicht in einer gemeinsamen Ekklesiologie gründen. Dabei stellt es freilich eine problematische theologische Vorentscheidung dar, die Lehre vom Amt und vom Sakrament als ein von der Ekklesiologie *verschiedenes* Themengebiet zu behandeln. Für baptistisches Verständnis sind das „Amt" und die „Sakramente" (bzw. das, was mit diesen im Baptismus wenig gebräuchlichen Begriffen gemeint ist) der Gemeinde nicht vor- oder nebengeordnet, sondern in sie eingeordnet. Daher gehört die sie betreffende Lehre in die Ekklesiologie. Aber auch unter dieser Voraussetzung bleibt es richtig, daß Übereinstimmungen in Teilgebieten (wie Amt und Sakrament) ohne ein gemeinsames Verständnis von Kirche/Gemeinde insgesamt „buchstäblich bodenlos" (DÖSTA-Studie, S. 10) sind. Das ist auch der Hauptgrund, warum die meisten Baptisten die Konvergenzerklärung „Taufe, Eucharistie und Amt" (Lima-Texte) sehr reserviert aufgenommen haben. Es fehlt bei ihr das ekklesiologische Fundament.

Die DÖSTA-Studie geht freilich noch weiter und schreibt der ekklesiologischen Thematik eine „fundamentaltheologische Bedeutung für das Ganze einer Glaubenslehre" zu (S. 10). Fundamentaltheologie meint hier dasselbe wie „Prolegomena der Dogmatik", also die theologische Prinzipienlehre. Nach der Studie gehört Ekklesiologie in die Fundamentaltheologie, „weil Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden den Glauben umfaßt und von ihm wiederum bestimmt wird" (S. 8). Das ist freilich eine schwammige Formulierung, die dringend der Erklärung bedürfte. Für die katholische Dogmatik gehört die Ekklesiologie tatsächlich traditionell in die Fundamentaltheologie, weil die Kirche die Autorität ist, die die Wahrheit der Lehre verbürgt. Wenn auf evangelischer Seite die Autorität der Kirche in den Prolegomena verhandelt wird, dann in Hinsicht auf den Kanon der Bibel, die Bekenntnisse und die aktuelle Verkündigung als Wort Gottes. Die Kirche selbst allerdings ist kein Gegenstand der Prinzipienlehre, weil evangelischer Glaube kein Autoritätsglaube ist. Gewiß macht die Kirche den Glauben des einzelnen erst möglich, indem sie ihm das Evangelium bezeugt und ihm die Gemeinschaft bietet, die der Glaube zum Leben braucht. Zugleich aber stellt der Glaube auch in eine Unmittelbarkeit zu Christus, die von allen irdischen Mittlerinstanzen freimacht. Augustin hat ja von sich gesagt: „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht die Autorität der katholischen Kirche dazu bewegte" (Contra ep. Manich. 5, 6). Für evangelisches Denken dagegen hat das Evangelium selbstbeglaubigende Kraft, und die Autorität der Kirche gründet auf dem Evangelium – nicht umgekehrt. Von daher ist es schwer nachzuvollziehen, warum die evangelischen Mitglieder des DÖSTA Aussagen mittragen, die die Ekklesiologie zum Wahrheitskriterium der gesamten Glaubenslehre machen.

Die DÖSTA-Studie geht freilich dieser fundamentaltheologischen Bedeutung der Ekklesiologie nicht weiter nach, sondern behandelt im weiteren Verlauf „die ekklesiologische Thematik in sich" (S. 10). Mit den Ausführungen über den Ursprung der Kirche und die Dimensionen der Ekklesiologie soll ein Rahmen abgesteckt werden, den die christlichen Kirchen gemeinsam haben und innerhalb dessen sie ihre jeweilige Ekklesiologie formulieren.

2. Der Entwurf eines gemeinsamen ekklesiologischen Rahmens

Was die Studie über den Ursprung der Kirche und die Dimensionen der Ekklesiologie schreibt, kann man als Baptist mit weitgehender Zustimmung und viel Gewinn lesen. Auch wenn man hier und da etwas vermißt, was Baptisten traditionellerweise wichtig ist, steht dem wieder anderes gegenüber, dessen stärkere theologische Aneignung für unsere eigene Tradition eine Bereicherung sein würde. Als Ursprung der Kirche wird die Reich-Gottes-Botschaft Jesu, sein Kreuz, seine Auferstehung und die Sendung des Geistes in innerer Einheit gesehen. Das ist – gerade in der Breite des Ansatzes – auch angemessen. Es fällt allerdings auf, daß in der Studie die Reich-Gottes-Botschaft Jesu ein starkes Übergewicht bekommt, während die Sendung des Geistes nur wie ein Anhängsel zur Auferstehung Jesu erscheint. Wenn man Pfingsten als „Geburtstag der Kirche" ansieht, muß man anders gewichten: Der Heilige Geist ist dann der Ausgangspunkt; und im Geist ist Jesus Christus mit seiner Botschaft, seinem Kreuz und seiner Auferstehung gegenwärtig, ebenso der Vater Jesu Christi als der Gott Israels. Kirche hat ihren (geschichtlichen und gegenwärtigen) Ursprung dort, wo der dreieinige Gott in Menschen durch den Glauben Wohnung nimmt; sie ist ihrem Wesen nach Wirkung des Heiligen Geistes.

Was das Verhältnis von Reich Gottes und Kirche betrifft, so vermeidet die Studie zu Recht sowohl eine Identifizierung beider Größen als auch eine Trennung und ordnet sie in dem Sinne einander zu, daß das kommende Reich Gottes sich in der Kirche anfanghaft verwirklicht. Damit ist einerseits der für die Kirche unentbehrliche Zusammenhang mit der Verkündigung Jesu hergestellt, andererseits aber auch ein eschatologischer Vorbehalt gewahrt: Der Ausblick auf das Kommende verhindert jede Absolutsetzung der gegenwärtigen Gestalt von Kirche und bewahrt vor Triumphalismus. Das Verständnis von Kirche als Vorhut des Gottesreiches setzt freilich voraus, daß die endzeitliche Ausgießung des Heiligen Geistes bereits geschehen ist; auch das Verhältnis von Gottesreich und Kirche kann also nur von der Pneumatologie her richtig bestimmt werden (der Heilige Geist als Angeld oder Unterpfand der kommenden Erlösung: 2.Kor 1, 22; 5, 5; Eph 1, 14).

Als „Dimensionen der Ekklesiologie" nennt die DÖSTA-Studie drei: die Kirche als Volk Gottes, als Leib Christi, als Gemeinschaft. Im Sinne einer trinitarischen Gliederung hätte es nahe gelegen, an dritter Stelle von der Kirche als Wohnung oder Tempel des Heiligen Geistes zu sprechen (Joh 14, 23; Eph 2, 19-22). Statt dessen geht die Studie von Gott (dem Vater) über Christus gleich zur Trinität (unter dem Stichwort „Gemeinschaft/Koinonia", das doch in 2.Kor 13, 13 speziell mit dem Heiligen Geist verbunden ist), vernachlässigt also wiederum die Pneumatologie.

Was dagegen in den drei Abschnitten jeweils ausgeführt wird, verdient auch aus baptistischer Sicht Beachtung und vielfach Zustimmung. Die Kirche als „Volk Gottes" zu verstehen, bedeutet nach Aussage der Studie, sie als Vorwegverwirklichung des Gottesreiches zu bekennen, ihre besondere Beziehung zu Israel (ebenfalls „Volk Gottes") anzuerkennen und auf jede Unterscheidung von Priestern und Laien zu verzichten. „Leib Christi" ist die Kirche laut der Studie nicht nur als organisch zusammenwirkende Gemeinschaft von Menschen, sondern auch als die geschichtliche Existenzweise des auferstandenen Christus. „Kirche ist nicht nur der Zusammenschluß von Gleichgesinnten, sondern die Kirche als Leib Christi geht ihren Gliedern in gewisser Weise auch schon voraus. Unter diesem Aspekt konstituieren nicht die Glieder den Leib, sondern der Leib macht die ihm eingefügten Glaubenden erst zu Gliedern" (S. 16f.). Das sind Aussagen, die auf baptistischer Seite besondere Beachtung verdienen. Baptisten neigen nämlich dazu, „Leib Christi" nur als Bildwort für innergemeindliches Zusammenwirken zu nehmen, und sie stehen traditionell in der Gefahr, die Gemeinde sozietär als Zusammenschluß einzelner gläubiger Menschen zu verstehen. Wahrscheinlich hat die im Glauben erfahrene Unmittelbarkeit des einzelnen zu Gott und das aktivistische Verständnis von Christsein dazu verleitet, die Gemeinde primär als Gründung von Menschen und weniger als Schöpfung Gottes anzusehen. Diese Unausgewogenheit zu beheben, könnte eine geistliche Frucht des ökumenischen Dialogs sein.

Vielleicht begibt sich ähnliches auch im Sakramentsverständnis. Die Studie kommt ja von der Gemeinde als Leib Christi (durch 1.Kor 10, 17) auch auf das Herrenmahl und sagt: „In der Feier des Herrenmahles findet die Kirche als Leib Christi ihre höchste Lebensdichte" (S. 17). Dem könnten die meisten Baptisten gegenwärtig wohl nicht zustimmen, weil sie es für eine Überbe-

wertung des Rituellen halten. Taufe und Abendmahl werden im Baptismus ohnehin häufig als bloße Zeichen ohne eigenen Realitätsgehalt angesehen, als Hinweise auf eine außerhalb der Feier bereits vollzogene Realität. Daß Gott sich für die Schöpfung der Gemeinde sichtbarer Zeichen bedient, daß er also an Täuflingen und Kommunikanten heilschaffend handelt, ist keine allgemein anerkannte Erkenntnis. Im Baptismus ringt hier noch das Erbe Zwinglis mit dem Erbe Calvins.

Im Abschnitt über „die Kirche als Gemeinschaft" (Koinonia) nimmt die Studie die göttliche Trinität als Modell für die Ekklesiologie. Das ist ein sehr fruchtbarer Gedanke, weil so Einheit und Vielfalt verbunden und sowohl individualistisches Christsein wie zentralistische Machtansprüche in der Kirche ausgeschlossen werden können. Der Gemeinschaftsgedanke wird auch auf das Verhältnis von Ortskirche und Universalkirche angewandt. Wenn es hier heißt: Ortskirchen sind „die universale Kirche, wie sie sich am Ort repräsentiert und realisiert" (S. 18), ist damit ein wesentliches Anliegen auch baptistischer Ekklesiologie aufgegriffen. Aus dem vollgültigen „Kirchesein" jeder Ortsgemeinde ergibt sich für den Baptismus logisch der Kongregationalismus als Verfassungsprinzip, d. h. die rechtliche Selbständigkeit der Ortsgemeinde.

In der „Rechenschaft vom Glauben" (baptistisches Glaubensbekenntnis von 1977/78) heißt es: „Jede Ortsgemeinde versteht sich als Manifestation des einen Leibes Christi und ordnet ihr Leben und ihren Dienst selbst." Dieser Betonung der sog. „Autonomie" der Ortsgemeinden entspricht allerdings eine erhebliche Unsicherheit in der Frage, wie denn nun übergemeindliche Strukturen theologisch zu bewerten sind. Die baptistische „Kirche" ist ja ein „Bund von (selbständigen) Gemeinden".

Bis in die jüngste Gegenwart wird im Baptismus die Frage diskutiert: Hat dieser Bund mit seinen Einrichtungen überhaupt irgendeine geistliche Würde, oder ist er einfach eine Verwaltungsstruktur, die die Ortsgemeinden aus reinen Zweckmäßigkeitsgründen aufgebaut haben? Da könnte weiterhelfen, was die DÖSTA-Studie zu diesem Thema sagt: „Es gehört zum Kirchesein der Ortskirche, daß sie sich nicht von den anderen Kirchen isoliert, sondern mit ihnen in Verbindung steht. ... Kirche ist von ihrem Ansatz her beides: Universal- und Ortskirche, hier gibt es kein Früher oder Später, weder zeitlich noch sachlich. ... Die Universalkirche ereignet sich vielmehr in der Offenheit der Ortskirchen füreinander" (S. 18f.).

Dicht neben diesen hilfreichen Aussagen stehen in der Studie aber auch Ausführungen, die eine baptistische Ekklesiologie sich nicht wird zu eigen machen können. Sie betreffen das Verhältnis von ordinierten Amtsträgern und Laien und besagen: „Die allgemeine Vollmacht aller Getauften und die besondere Verpflichtung der (ordinierten) Amtsträger stellen jeweils unverzichtbare und nicht voneinander herleitbare Funktionen in der Kirche dar" (S. 20).

Hier werden „Amt" und „Gemeinde" nebeneinander gestellt, und das widerspricht dem für *alle* Freikirchen fundamentalen Prinzip vom allgemeinen Priestertum aller Glaubenden. Die Studie behauptet, aber begründet nicht, daß es „mit der Vorstellung der Kirche als einer Koinonia aller Getauften unvereinbar" sei, die „Amtsträger als Beauftragte der Gemeinden" (S. 20) zu verstehen.

Es wäre nötig gewesen, daß nicht nur die freikirchlichen, sondern alle evangelischen Mitglieder des DÖSTA sich in dieser Sache an Martin Luther gehalten hätten, der genau das tut, was hier abgelehnt wird, nämlich das kirchliche Amt als Delegation der Vollmacht aller Gemeindeglieder zu deuten. Als Beleg nur ein Zitat aus „Vom babylonischen Gefängnis der Kirche" (1520): „Darum soll ein jeder, der ein Christ sein will, gewiß sein und bei sich wohl erwägen, daß wir alle zugleich Priester sind, d. i., daß wir gleiche Gewalt an dem Wort Gottes und an einem jeden Sakrament haben. Doch gebührt es einem jeden, dieselbe zu gebrauchen nicht anders, denn allein mit Einwilligung der Gemeine oder Berufung der Obern. Denn was allen gemein ist, kann niemand in Sonderheit an sich ziehen, bis er dazu berufen wird" (WA 6, 566, 26; Übersetzung nach der Münchener Ausgabe ausgewählter Werke Martin Luthers, hrsg. von Borcherdt und Merz, Bd. II, 3. A. 1962, 245).

Wenn die Vollmacht der ordinierten Amtsträger, wie die DÖSTA-Studie sagt, nicht von der allgemeinen Vollmacht der Gemeinde herleitbar ist, dann nützt es nichts, daß die Studie das Wort „Laien" ständig in Anführungszeichen setzt, dann ist doch wieder eine Unterscheidung, ja sogar Trennung von Priestern und Laien eingeführt. An früherer Stelle sagt aber die Studie selbst mit Recht, daß eine solche Unterscheidung sich vom neutestamentlichen Begriff *laos* („Volk [Gottes]") nicht begründen und legitimieren läßt.

3. Ekklesiologie nicht länger kirchentrennend?

Die verschiedenen konfessionellen Ekklesiologien sind nach Meinung des DÖSTA als individuelle „Konkretisierung des Gemeinsamen" (S. 6) zu verstehen, „nicht aber als sich notwendigerweise ausschließende Grundansätze" (S. 21). Diese auf Aufhebung der Kirchentrennung zielende These gründet auf der Überzeugung, daß die grundlegenden ekklesiologischen Aussagen zwischen den christlichen Kirchen nicht kontrovers sind. Sieht man auf das, was der DÖSTA unter den Stichworten „Ursprung der Kirche" und „Dimensionen der Ekklesiologie" zusammengetragen hat, wird man für das dort Gesagte (ausgenommen das allerdings von der Studie widersprüchlich behandelte Thema „Amtsträger und Laien") auch unter Baptisten auf Zustimmung hoffen dürfen. Die Gemeinsamkeiten hätten sogar noch vermehrt werden können, wenn die Studie die sog. Attribute der Kirche nach dem Nicaeno-Constantinopolitanum von 381 n. Chr. (Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität) nicht nur beiläufig erwähnt, sondern ausgelegt hätte. Daß es ein erhebliches Maß an ekklesiologischer Gemeinsamkeit zwischen den Konfessionen gibt, kann also dankbar und erfreut festgestellt werden. Die Frage ist nur, ob diese Gemeinsamkeiten wirklich als ein „Rahmen" zu verstehen sind, in den sich die konfessionellen Ekklesiologien einordnen lassen, ob also das, was die Konfessionen ekklesiologisch unterscheidet, tatsächlich nicht zu den Grundlagen der Ekklesiologie gehört, sondern nur individuelle „Ausprägungen" des gemeinsamen Ansatzes sind. Diese Frage muß von den konfessionellen Selbstverständnissen her beantwortet werden; das geschieht jedoch für die Freikirchen leider nur unzureichend.

Erich Geldbachs „Überlegungen zu ekklesiologischen Aspekten in den Freikirchen" (S. 134ff.) sind viel stärker sozialgeschichtlich als dogmatisch angelegt, d.h. der Wahrheitsanspruch der freikirchlichen Ekklesiologien wird weitgehend verwischt. Den Ursprung des Freikirchentums sieht er im England des 16. und 17. Jh., behandelt daher die Täufergemeinden der Reformationszeit überhaupt nicht. Er versteht das Freikirchentum als kirchliche Parallelentwicklung zur modernen politischen Demokratie. So wie es auf politischem Gebiet zu Parteibildungen kommt, so entstehen auf kirchlichem Gebiet „Denominationen", und wie es in der Politik neben der Regierung eine dem Staat gegenüber „loyale Opposition" gibt, so verstehen sich die neu entstandenen Freikirchen als „eine loyale Opposition in der Universalkirche" (S. 140).

Demzufolge wäre es das ursprüngliche Hauptanliegen des Freikirchentums gewesen, die starre Uniformität in Kirche und Staat aufzulösen und eine neue „Ordnung der Veränderung" (S. 136) aufzubauen. Daß es zu solchen gesellschaftlichen Veränderungen auch durch den Einfluß von Freikirchen gekommen ist, ist unbestritten; daß damit aber das Selbstverständnis der Freikirchen zutreffend beschrieben wäre, läßt sich mit Fug bestreiten. Für den heutigen (und auch den früheren) Baptismus jedenfalls gilt, daß seine Opposition zum Volks- oder Staatskirchentum nicht aus der Vorliebe für kirchliche Pluralität erwächst, sondern aus dem Versuch, zur ursprünglichen, von den Aposteln begründeten Gestalt der Kirche zurückzukehren, und zwar in der Meinung, darin einem Gebot des Herrn zu folgen, das *allen* Kirchen gilt. Die Bindung des Gewissens an Gottes Wort ist der entscheidende Antrieb zur Bildung einer Freikirche, alles andere sind nur Konsequenzen.

Ebenso wie in Geldbachs Referat wird auch im eigentlichen Text der Studie das freikirchliche Selbstverständnis durch den Begriff „Denomination" beschreiben. Damit ist gemeint: Die Freikirchen verstehen sich als ein Zweig unter vielen am großen Baum der Universalkirche; sie achten andere Weisen des Kirche-Seins und sehen die Religionsfreiheit als Menschenrecht an. So irenisch, wie hier dargestellt, sind viele Freikirchen allerdings nun doch nicht. Der Baptismus etwa sieht sich nicht einfach als ein Modell unter vielen, sondern beansprucht für seinen Grundgedanken, weil er ihn für schriftgemäß hält, allgemeine Gültigkeit. Das Drängen auf Religionsfreiheit ist nicht Ausdruck einer inhaltlichen Toleranz in der Wahrheitsfrage, sondern will den an Gottes Wort gebundenen Gewissen Lebensraum und Entfaltungsmöglichkeiten schaffen.

Der Grundansatz freikirchlicher Ekklesiologie wird in der DÖSTA-Studie (und auch in Geldbachs Referat) leider nicht ausreichend deutlich. Die freikirchliche Überzeugung, „daß Kirchenzugehörigkeit nicht zugeschrieben, sondern erworben wird" (S. 29) hängt mit einem ganz bestimmten Verständnis von Kirche und Glauben zusammen. Kirche ist ihrem Wesen nach „Gemeinschaft der Heiligen", nicht der „besonders" Heiligen oder „Vollkommenen", sondern der

durch den Glauben geheiligten Sünder; sie ist also Gemeinde der Glaubenden. Glaube ist aber immer ein bewußter Akt des Menschen, herzliches Vertrauen zum Evangelium und damit zugleich auch Buße oder Bekehrung. Daß Glaube ein Geschenk Gottes ist, schließt recht verstanden ein, daß er zugleich persönliche Entscheidung des Menschen ist. Dieser Glaube äußert sich im Bekenntnis zu Christus und in der Bereitschaft, Gottes Geboten zu folgen und seinem Auftrag zu dienen. „Kirche" ist demnach dort, wo Menschen versammelt sind, die sich in bewußter Entscheidung zu Christus bekennen und ihm zu dienen bereit sind. Wo der persönliche Glaube erlischt oder durch die Tat verleugnet wird, da endet auch „Kirche", und zwar nicht nur im „unsichtbaren" Bereich des Glaubens, sondern auch in der geschichtlich-institutionellen Sichtbarkeit, denn was die Gemeinde ihrem inneren Wesen nach ist, das muß auch ihre äußere Gestalt bestimmen.

Von diesem freikirchlichen Grundansatz her ist nun zurückzufragen nach einem möglichen „Rahmen" konfessionsübergreifender Ekklesiologie. Und da wird deutlich, daß die umfangreichen Gemeinsamkeiten, die die DÖSTA-Studie aufführt, den freikirchlichen Grundansatz nicht mit einschließen. Zwar wird die Kirche einmal „Gemeinschaft der Glaubenden" genannt (S. 8), aber es bleibt offen, in welchem Sinne das zu verstehen ist. Ist Glaube hier im Sinne persönlicher Entscheidung und gelebten Bekenntnisses gemeint? Oder werden alle, die (noch) nicht aus der Volkskirche ausgetreten sind, als Glaubende betrachtet? Was meinen wir überhaupt, wenn wir „Kirche" sagen? Was für eine Größe ist das, die wir „Volk Gottes", „Leib Christi", „Koinonia" nennen? Wodurch gibt sich eine Versammlung von Menschen als „Gemeinde Jesu Christi" zu erkennen? Diese Fragen hätten in der Studie beantwortet werden müssen, wenn sie wirklich „eine gemeinsame Ausgangsposition" (S. 21) für die jeweiligen konfessionellen Ekklesiologien formulieren wollte. Wenn man wie die Studie fragt: Wo stammt die Kirche her? Und wie läßt sich ihre Wirklichkeit theologisch deuten?, dann muß man auch fragen: Wo ist überhaupt Kirche? Und wer gehört zur Kirche? Solange diese Fragen keine gemeinsame Antwort finden, gibt es zwar viele erfreuliche Übereinstimmungen, aber jedenfalls aus baptistischer Sicht keinen gemeinsamen ekklesiologischen Rahmen.

4. Ökumenische Desiderate (Israel, christliches Zeugnis in der Welt, Taufe)

Daß die DÖSTA-Studie in ihrem Schlußteil noch einmal das Verhältnis von Israel und Kirche thematisiert, kann man nur begrüßen, denn das Thema ist wichtig. Es gibt zu ihm freilich auch sehr unterschiedliche Zugänge. In seinem Referat „Israel/Kirche – Juden/Christen" (unter den Materialien S. 158-162) lehnt Dietrich Ritschl nicht nur die religionshistorische Sicht des Verhältnisses und das Substitutionsmodell ab, sondern auch das heilsgeschichtliche Konzept der Kontinuität und plädiert für das Modell der zwei Wege zu Gott, das zwischen Juden und Christen immer noch einen „Zaun" sieht (gegen Eph 2, 14). Das aber ist eine Sicht, die man auf freikirchlicher Seite wohl nicht akzeptieren kann. Für den Glauben von Freikirchlern ist wichtig, daß in keinem andern das Heil ist als in Jesus Christus (auch für Juden, siehe Apg 4, 10-12), daß es also nur einen Heilsweg gibt, daß auch Juden zum Glauben an Jesus den Christus gerufen werden müssen, daß das Judenchristentum bis heute eine legitime Existenz hat (siehe die „messianischen Juden" der Gegenwart) und daß das Gegenüber zu Israel nicht die heidenchristliche Kirche bildet, sondern die christliche Gemeinde als das neue Gottesvolk aus Heiden *und* Juden.

Wenn die Studie im Anschluß an das Thema Israel und Kirche auf das „Zeugnis der Kirche in der Welt" zu sprechen kommt, dann wird damit etwas aufgegriffen, was ein Hauptanliegen freikirchlicher Ekklesiologie ist. Dem Herausgerufensein der Glaubenden aus der Welt entspricht ihr Gesandtsein in die Welt als Zeugen Christi! Für den Baptismus ist das christliche Zeugnis immer werbender Ruf zum Glauben an Christus – durch Wort und Tat. Es ist Mission im Miteinander von Evangelisation und Diakonie. Und wo man in Zusammenarbeit verschiedener Kirchen Menschen zu Jesus Christus ruft, da wird der konfessionsübergreifende Charakter der Gemeinde Jesu besonders deutlich erfahrbar. Der Text der DÖSTA-Studie setzt die Akzente freilich ganz anders. Er nennt als Aufgabe der Kirche in der Welt, „die Botschaft Jesu vom Gottesreich zu verkündigen und nach ihr zu leben" (S. 31). Streng genommen würde das heißen, daß die Kirche keine andere Botschaft hat als die Jünger Jesu vor Kreuz und Auferstehung.

Es ist auch nirgendwo herausgestellt, daß der endzeitliche König des Gottesreiches in Jesus

schon erschienen ist und daß Jesus derjenige sein wird, der durch sein zweites Kommen das Gottesreich zur Vollendung bringt. Die christliche Gemeinde hat nicht einfach die „Gottesherrschaft als Inbegriff aller Heilshoffnung" (ebd.) zu verkünden, sondern das Evangelium von Jesus Christus als dem Versöhner von Gott und Welt, der zugleich der kommende Erlöser ist. Darum ist das christliche Zeugnis für die Welt verbunden mit dem Ruf zur Umkehr, zur Taufe und zur verbindlichen Gliedschaft in der Gemeinde. Wenn man dagegeben wie die DÖSTA-Studie nur von der „Reichs-Gottes-Botschaft" redet, bekommen innerweltliche Heilserwartungen, Hoffnungen auf Besserung irdischer Verhältnisse, leicht das Hauptgewicht im Zeugnis der Kirche. Im Referat „Reich Gottes und Kirche" von Peter Neuner (S. 59-72) heißt es: „Wo Menschen dem Bösen wehren, in Engagement für Freiheit und Frieden leben, wo sie selbstlose Taten der Nächstenliebe vollziehen, dort wird das Reich Gottes verwirklicht, auch außerhalb der Grenzen der Kirche" (S. 70). Ist damit nicht die Reichs-Gottes-Botschaft vollkommen säkularisiert?

Die DÖSTA-Studie beschließt ihre Darlegungen mit „einige(n) konkrete(n) Folgerungen" (S. 34). Um eine gegenseitige Anerkennung der Kirchen im Sinne versöhnter Verschiedenheit zu erreichen, sei es als erstes notwendig und möglich, „daß die Kirchen auf der Basis des Lima-Dokuments gegenseitig die Taufe anerkennen" (S. 36). Diese Aussage setzt voraus, daß das Lima-Dokument von den Kirchen nicht nur zur Kenntnis genommen, sondern als Grundlage zwischenkirchlicher Beziehungen auch angenommen worden ist. Das trifft jedoch wie für viele andere, so auch für die deutschen Baptisten nicht zu. Sie haben weder der Anlage des Dokuments insgesamt noch dem Taufabschnitt im besonderen ihre Zustimmung geben können (Gutachten der Hamburger Dozenten zu „Taufe, Eucharistie und Amt" [von der Bundesleitung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden als kirchliche Stellungnahme in Auftrag gegeben], ThGespr 1984, Heft 2, S. 16ff.; s. a. W. Lorenz: Zum Verständnis der Taufe nach den Limatexten, ThGespr 1984, Heft 2, S. 22ff.; W. Popkes: Lima-Texte, Baptistische Reaktionen, ThGespr 1987, Heft 2, S. 28ff.).

Aufgrund ihrer Bindung an Gottes Wort ist es Baptisten nicht möglich, die Säuglingstaufe als legitime Form des Taufvollzugs anzuerkennen. Es spricht nicht für die Geschwisterlichkeit des ökumenischen Dialogs, daß man über diese Position (die ja auch die Freien evangelischen Gemeinden und die meisten Pfingstgemeinden teilen) immer häufiger einfach hinweggeht. Baptistengemeinden definieren Christsein und Kirche-Sein nicht von der Taufe, sondern vom Glauben her. Sie hatten daher nie Schwierigkeiten, auch Glieder von Kirchen mit Säuglingstaufe als Christen anzuerkennen, wenn sie im Sinne persönlicher Entscheidung gläubig sind. Sie können dem Aufruf Folge leisten, daß die Kirchen „sich bemühen, den apostolischen Glauben auch im Leben und im Zeugnis der anderen Kirchen wiederzufinden" (S. 36). Sie haben schon längst ihre Abendmahlsfeiern für Gäste aus anderen Kirchen geöffnet, die mit Gott und ihrer eigenen Gemeinde im Frieden leben. Wenn die DÖSTA-Studie die Kirchen auffordert, „daß sie Gemeinschaft im Herrenmahl aufnehmen", fügt sie mit Recht hinzu: „Wo immer dies vom Glauben her möglich ist" (S. 37). Mit dieser Formulierung wird der katholischen Auffassung vom Zusammenhang von Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft Achtung erwiesen. Derselbe Respekt vor einer durch den Glauben gesetzten Grenze wäre aber auch in bezug auf die Taufe angebracht gewesen. Vielleicht gelingt es in Zukunft besser, bei allem Drängen auf gegenseitige Anerkennung nicht zu vergessen, sich gegenseitig anzunehmen gerade auch in der unterschiedlichen Gewissensbindung.

Dr. Uwe Swarat
Theologisches Seminar des BEFG
Rennbahnstraße 115
22111 Hamburg

Rezensionen

Walter Klaiber/Manfred Marquardt, Gelebte Gnade. Grundriß einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart, Christliches Verlagshaus 1993, geb., 463 S., DM 38,—.

Wenn Bischof und Seminardirektor der deutschen EmK gemeinsam die Theologie ihrer Kirche darstellen, darf man Wesentliches erwarten – und wird bei der Lektüre des Buches nicht enttäuscht. Es ist ihnen gelungen, in gut lesbarer und allgemein verständlicher Sprache sowohl in die dogmatischen als auch die ethischen Aspekte der systematischen Theologie einzuführen, deren Verflochtenheit treffend im Titel „Gelebte Gnade" zum Ausdruck kommt. Dabei verstehen sie Theologie als „Lebensäußerung der missionarischen Existenz der Kirche" (S. 15). Allgemein christliche und spezifisch methodistische Aussagen halten sich dabei die Waage – kein Wunder, versteht sich doch die EmK als ökumenisch gesinnte „Kirche ohne Feindbild" (S. 80). Mit anderen Worten: Man kann das Buch als Nachschlagwerk der systematischen Theologie ebenso benutzen wie als Schlüssel zum Verständnis des Methodismus. Dies zeigt sich schon in den vier großen Hauptabschnitten: „Verantwortete Verkündigung oder Grundlagen einer Theologie der EmK", „Universales Heil oder Gottes Liebe zu seiner Welt", „Persönlicher Glaube oder die Heilserfahrung des einzelnen" und „Ganzes Christsein oder die Wirklichkeit der Liebe". Dabei tritt das geistliche Klima, das man in der Begegnung mit der EmK auch sonst erleben kann, zutage: Bindung an die Heilige Schrift ohne fundamentalistische Enge, das Bestreben, missionarische Kirche zu sein ohne Engführung des Missionsbegriffs sowie Betonung des Gemeinschaftscharakters und der sozialen Verantwortung der Kirche.

Natürlich ist man gespannt auf das, was zu den wichtigsten besonderen Kennzeichen des Methodismus gesagt wird und ist zunächst überrascht, wie häufig vor allem John Wesley in seinen Lehrpredigten zitiert wird, der eben doch die Rolle eines „Kirchenvaters" spielt, auch, wenn nicht jede seiner Aussagen unkritisch übernommen oder als auf die Gegenwart übertragbar angesehen wird.

Da ist vor allem zu nennen die Betonung von Gottes universalem Heilswillen, der als zuvorkommende, rechtfertigende (rettende) und heiligende Gnade verstanden wird (S. 85). Die von Wesley so stark betonte Heiligung – ein „Zentrum der methodistischen Theologie" – wird als Ganzheitlichkeit des Heilshandelns Gottes dargestellt: „Gottes Liebe bewirkt Glauben im Menschen, und der Glaube wirkt in der Liebe durch den Menschen" (S. 265). Oder: „Rechtfertigung und Heiligung verhalten sich wie Gerechtsprechung und Gerechtmachung" (S. 280). – „Christliche Vollkommenheit" meint nicht Perfektionismus, sondern ein Leben in und aus der Liebe, die freilich den Sieg über die Sünde ermöglicht. Hier liegt bei Wesley ein deutlich anderer Akzent als beim lutherischen *simul iustus et peccator*, hier regt sich aber auch vorsichtige Kritik der Verfasser, die die „Konzeption von der christlichen Vollkommenheit nicht mehr als Lehre, sondern als Unterstreichung bestimmter wichtiger Tendenzen der Lehre von der Erlösung" (S. 301) verstanden wissen wollen, als Leben in der Liebe, die auf die kommende Vollendung im Reich Gottes gerichtet ist.

Wichtig ist auch, was der Leser über das Gemeinde- und Kirchenverständnis der Methodisten erfährt. Sehr bewußt wird an der freikirchlichen Struktur festgehalten bei gleichzeitiger Distanzierung von „freikirchlichem Rigorismus" oder einem „problematischen Ideal einer reinen Gemeinde" (S. 321). Die Kirche bleibt „Gemeinschaft der Suchenden und Glaubenden" (S. 317). Wie nicht anders zu erwarten, zeigen sich in der Tauflehre die gravierendsten Unterschiede zum Baptismus. Zwar „gehören Taufe, Glaube und Gemeinde unauflösbar zusammen" (S. 323) – man beachte die Reihenfolge! – es besteht jedoch ein sachlicher, nicht unbedingt ein zeitlicher Zusammenhang, weswegen auch die Kindertaufe beibehalten wird. In der Taufe „wird ein sündiger Mensch an den gekreuzigten und auferstandenen Christus übereignet" (ebd.), wobei jedoch die Antwort des Getauften, sein Ja, unumgänglich ist. Einerseits ist die Taufe nicht heilsnotwendig, nicht „Wiedergeburt, sondern Sinnbild der Wiedergeburt" (S. 327), andererseits ist „Wieder(holung der) Taufe unangemessen, weil sie(!) den Hinweischarakter der Taufe auf das ein für allemal geschehene Sterben Christi verdunkelt" (S. 324). Hier bleibt der innerfreikirchliche Dissens einfach bestehen.

Interessant sind auch die Erläuterungen zum Selbstverständnis der weltweiten Methodistenkirche, dem Prinzip der „Connexio" als deren kirchlicher Gestalt und dem System der „Konferenzen" sowie zum Verständnis von allgemei-

nem Priestertum und Amt und von den „Gnadenmitteln": Gottesdienst, Abendmahl, Gebet, Bibelstudium, Fasten.

Und schließlich: Es verwundert nicht, daß die starke Betonung sozialer und sozialpolitischer Verantwortung, wie sie z.B. in den „Sozialen Grundsätzen" der EmK zum Ausdruck kommt, auch hier breiten Raum einnimmt und dabei auch der ökumenische Aspekt betont wird, was vom Rezensenten im Blick auf Defizite in den eigenen Reihen ein wenig neidvoll vermerkt sei. Gewiß, einige Wünsche mögen offenbleiben – so scheint mir das Kapitel „Eschatologie" ein wenig kurz geraten, trotz der Betonung des kommenden Reiches Gottes. Insgesamt aber ein äußerst lesenswertes Buch, das viele freikirchliche Gemeinsamkeiten und einige Unterschiede aufzeigt und den Wunsch aufkommen läßt, etwas Ähnliches möge es auch im eigenen Bereich geben.

Auf einen „gelungenen" Druckfehler stieß ich auf S. 220: „In Art. X (sc. der Kirche von England) fand er (sc. John Wesley) auch den Hinweis auf die Bedeutung der „vorlaufende Gnade" (preventing grace) ..." Natürlich muß es „prevening grace" heißen. Aber „preventing grace" (bewahrende, vorbeugende, verhindernde Gnade) – wieviel Wahrheit steckt dahinter! Vor wieviel hat uns alle nicht Gott schon gnädig bewahrt! Das ist schon eine eigene Meditation wert. „Preventing grace – how sweet the sound ...!"

Wolfgang Müller

Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde, herausgegeben von Helmut Burkhardt und Uwe Swarat in Zusammenarbeit mit Otto Betz, Michael Herbst, Gerhard Ruhbach und Theo Sorg, Band 1 (1992), 660 Seiten; Band 2 (1993), 792 Seiten, R. Brockhaus Verlag Wuppertal und Zürich, Subskr. Preis bis zum Erscheinen von Band 3: DM 98,– pro Band.

Theologie und Gemeinde in einem Lexikon so zusammenzubringen, daß eine fruchtbare gegenseitige Durchringung geschieht, ist ein Wagnis. Soll es gelingen, so muß sichergestellt sein, daß einerseits Theologen am Werk sind, die einen wirklichen Gemeindebezug haben und andererseits Praktiker zu Wort kommen, die ihre Arbeit theologisch reflektieren können. Sieht man sich das reichhaltige Autorenverzeichnis an und geht die Namen durch, so scheint diese Voraussetzung erfüllt. Die Herausgeber aus Landeskirche, Freikirche und Gemeinschaftsbewegung stehen dafür, daß hier ein Lexikon den Namen „evangelisch" nicht nur in seiner Breite, sondern auch in seiner eigentlichen Bedeutung als „evangeliumsgemäß" zu Recht beansprucht.

Die Arbeitsweise in diesem Lexikon mag exemplarisch an zwei Begriffen deutlich werden: „Ehe" und „Heiliger Geist". Im ersten Teil erfolgt eine biblische Grundlegung mit einer Darlegung des alttestamentlichen und neutestamentlichen Eheverständnisses. Dabei werden der Ehebruch und auch das Problem der Ehescheidung in biblischer Sicht mit berücksichtigt. In einem zweiten Teil erfolgt dann die Darlegung der theologiegeschichtlichen Entwicklung in der Alten Kirche, im Mittelalter, der Reformation, im Pietismus und in der Aufklärung. In einem dritten Teil hat man die systematisch-theologische Durchdringung des Sachverhaltes vor sich, wobei auch die staatlich-juristische Seite Berücksichtigung findet. In einem letzten Teil gibt der Verfasser praktisch-theologische Hinweise bis zum seelsorgerischen Bezug. Es folgt dann noch ein sehr hilfreicher Artikel über „Eheberatung" und „Ehelosigkeit".

Aus dem zweiten Band (G-N) habe ich mir den Begriff „Heiliger Geist" vorgenommen. An ihm wird besonders deutlich, wie die verschiedenen Autoren – es sind zu diesem wichtigen Thema insgesamt sechs – der Gemeinde einen wertvollen Dienst erweisen. Neben einer fundierten biblischen Grundlegung werden die Entwicklung des Geistbegriffs bei Augustin, in der Scholastik, der Reformation und im Pietismus bis zur Neuzeit aufgezeigt. Hier wird im Rahmen eines Lexikons eine gesunde Pneumatologie entwikkelt. Erfreulich ist, daß für die Gemeinde auch die Fragen „Geistestaufe", „Geisterunterscheidung" und die Aufgabe „Geistlicher Leiterschaft" behandelt werden.

Hilfreich finde ich auch, daß anhand von Biographien geistes- und kirchengeschichtlich bedeutsame Entwicklungen erschlossen werden. Auch die Philosophie mit ihrem Einfluß auf theologische Denkweisen sowie wichtige Ausprägungen theologischer Entscheidungsprozesse über die Landesgrenzen hinaus kommen ins Blickfeld.

Ein gelungenes Lexikon, das hier der R. Brockhaus Verlag vorlegt. Seine klare Sprache und die Sorgfalt bei der Behandlung der verschiedensten Problemfelder ist sowohl für den „Fachmann" hilfreich wie auch für den „Laien" verständlich.

Manfred Otto

Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche

Studie des DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie

Herausgegeben von Peter Neuner und Dietrich Ritschl, Beiheft 66 zur Ökumenischen Rundschau, 1993, 233 S., DM 32,-/sFr 33,-/öS 250,-.

Der Band enthält eine vom Deutschen Ökumenischen Studienausschuß (DÖSTA) erarbeitete Studie zur Ekklesiologie: „Kirchen in Gemeinschaft" sowie Beiträge von DÖSTA-Mitgliedern zu ekklesiologischen Grundlagen, Konfessionstypologien und weiteren Einzelaspekten, die im Verlauf der mehrjährigen gemeinsamen Arbeit an der Studie entstanden.

In diesem Heft des THEOLOGISCHEN GESPRÄCHS nehmen Theologen aus den drei größten Freikirchen (Evangelisch-methodistische Kirche, Bund Freier evangelischer Gemeinden, Bund Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden) Stellung zu diesem jüngsten Versuch ökumenischer Theologie, zu einer Übereinstimmung in der Ekklesiologie zu kommen.

Zu beziehen über die
J.G. Oncken Nachf. GmbH, Versandbuchhandlung, Postfach 10 28 29, 34028 Kassel,
Telefon: 05 61/5 20 05-0, Telefax: 05 61/ 5 20 05-50

ONCKEN

THEOLOGISCHES GESPRÄCH 1/1995

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 5,– pro Heft, bei Direktbezug zzgl. Versandkosten.

Abbestellungen für Direktbezieher jeweils per 15. November, sonst verlängert sich das Abbonement 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.

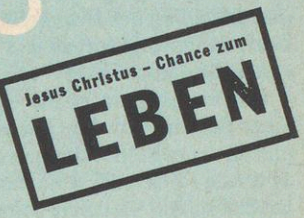
theol

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

2|95

Gericht und Gnade nach dem Römerbrief



Siegfried Liebschner
Gerichtet durch das Gesetz (Römer 1, 18 - 3, 20) 2-7

Dr. Volker Spangenberg
Gerecht aus Glauben (Römer 3, 21-30) 7-13

Adolf Pohl
Mission als Gegenmission? (Römer 2, 17-24) 14-18

Dr. Kim Strübind
Gottes „rettende Gerechtigkeit" – Bericht über ein internationales Symposium in Heidelberg 19-20

Rezensionen

Zur Sexualethik:
Dr. Bernd Busche, Sexualethik kontrovers (Hans-Detlev Saß) 21-22
Hermann Hartfeld, Homosexualität in Kontext von Bibel, Theologie und Seelsorge (Siegfried Großmann) 22-23

Zur neueren Theologiegeschichte:
Dr. Uwe Swarat, Alte Kirche und Neues Testament, Theodor Zahn als Patristiker (André Heinze) 23-25
Keith W. Clements, Freisein wozu? Dietrich Bonhoeffer als ständige Herausforderung (Rainer Ebeling) 25-28
Benjamin C. Leslie, Trinitarian Hermeneutics (Dr. Dietmar Lütz) 29-30

Zur Missionswissenschaft:
Werner Raupp (Hg.), Mission in Quellentexten. Von der Reformation bis zur Weltmissionskonferenz 1910 (Edwin Brandt) 30-31

Gerichtet durch das Gesetz

Bibelarbeit über Römer 1, 18 - 3, 20

Vorbemerkung: Diese Bibelarbeit wurde ebenso wie die nachfolgende auf der Rostocker Bundesratstagung der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden vorgetragen und für den Druck geringfügig überarbeitet.

Das Evangelium ist die Gute Nachricht von einer Rettung, für die Gott alles eingesetzt hat und zu der es keine Alternative gibt. Ist das eine zu ernste Botschaft? Wird daraus durch unseren Bibelabschnitt vielleicht sogar eine bedrückende Botschaft? Oder ist es hilfreich, daß wir auf diese Weise daran erinnert werden, daß die Freiheit, nach der wir uns sehnen, nur um den Preis wirklicher Befreiung zu haben ist? Eine Erinnerung, die möglicherweise nicht nur notwendig ist im Hinblick auf unsere Freunde, denen wir die Freiheit bringen möchten, sondern auch für uns selbst? Wenden wir uns dem Bibelwort zu! Aufgrund der Fülle dieses Stoffes wird die Auslegung mehr theologisch zusammenfassend sein, und nicht so sehr exegetisch-auslegend.

I. Die Verurteilung aller Menschen durch das Gesetz Gottes

1. Das Urteil und seine Grundlage

Das abschließende Urteil Gottes über den unerlösten Menschen wird in Röm 3, 19 und Röm 1, 18 auf den Punkt gebracht. Es lautet: Alle Welt ist schuldig vor Gott, verurteilt durch sein Gesetz und steht unter seinem Zorn. Unter *alle Welt* sind, nacheinander von Paulus behandelt, in heilsgeschichtlicher Unterscheidung Heiden und Juden gemeint, wobei die erste Gruppe noch einmal unterteilt wird in den Typus des ungesetzlichen amoralischen Heidentums und den Typus des moralischen Heidentums. Eine wesentliche Grundlage des Urteils kann man so zusammenfassen: Keine Gruppe, kein Mensch ist vor Gott und seinem Willen ein unbeschriebenes Blatt. Alle haben eine Geschichte mit Gottes Wahrheit und mit der Bezeugung seines Wesens in Schöpfung und Geschichte (Röm 1, 18-20). Alle haben ferner eine Geschichte mit einem Gesetz, das die Eckdaten seines Willens für uns faßbar macht (Röm 2, 14ff.). Das gilt nicht nur für Israel, dem die Selbstbezeugung Gottes in Schöpfung und Geschichte und durch sein Gesetz in expliziter Klarheit gegeben wurde. Das gilt ebenso für die Völker, denen Gott sich sozusagen indirekt bezeugt hat durch seine Fürsorge als Schöpfer (Apg 14, 17), durch seine Nähe zu allen Menschen (Apg 17, 27f.) und durch die anonyme Willensforderung im Gewissen, den inneren Gerichtshof der Gedanken, die sich untereinander verklagen und entschuldigen (Röm 2, 14f.). Grundlage für das Urteil ist also, daß alle Menschen, nicht nur Israel, eine mehr oder weniger offenbare oder verborgene Geschichte mit Gott haben.

Ich verzichte darauf, dies Ergebnis zu kommentieren mit all den theologischen Theorien, die es zum Vorhandensein oder Nichtvorhandensein dieser verborgenen Gottesgeschichte aller Menschen gibt. Ich muß es mir leider auch versagen, dies Ergebnis mit Beispielen aus der Religionsgeschichte, aus der Geschichte der Ethik der Völker und aus der Rechtsgeschichte der Völker zu beleuchten. Wir würden einer Fülle eindrucksvoller Belege für die vielfältige Selbstbezeugung Gottes begegnen.

Im folgenden vollziehen wir das Urteil der Schrift über die verschiedenen Menschentypen nach.

2. Das Urteil über den ungesetzlichen, amoralischen Typus des heidnischen Menschen (Röm 1, 18-32)

So charakterisiert Paulus dessen Weg: Er steht im Zeichen unterdrückter, bewußt verdrängter Wahrheitserkenntnis durch Gottlosigkeit und konkrete Ungerechtigkeit. Gott gegenüber ist es ein Weg verweigerter Ehre und verweigerten Dankes. Es ist eine Geschichte aufgekündigten Dienstes und schließlich ein Weg absoluten Desinteresses, Gott überhaupt noch zu suchen und erkennen zu wollen (Röm 1, 25). Durch diese getroffene Wahl ist dieser Weg ein Weg, der in schrecklicher Folgerichtigkeit unser gutes Schöpfungskonzept, die Logik des Schalom in allen Beziehungen ins Gegenteil verkehrt. So wie von unserem Schöpfungskonzept her das ganze Beziehungsgefüge Schöpfer – Geschöpf, Mensch – Mitmensch *sehr gut* geordnet ist, so steht hier als Gegenkonzept eine Karriere der Perversion, die ebenfalls alle Lebensbereiche erfaßt.

Das Gottesverhältnis, wie es die sogenannte

erste Gesetzestafel beschreibt, wird pervertiert: Statt Anbetung Gottes die Anbetung selbstgemachter Götzen. Dann als dunkles Gegenstück zur zweiten Gebotetafel die Perversion des Geschlechterverhältnisses und alle Facetten der Perversion der Mitmenschlichkeit, des Sozialverhaltens untereinander. Erschreckenderweise geht die Karriere bis hin zum Beifall, bis hin zum Applaus für die Gesetzlosigkeit (Röm 1, 32).

Das Erschreckende ist hier, daß der Zorn Gottes, von dem eingangs die Rede ist, sich auch schon in der Gegenwart vollzieht und nicht erst im Endgericht. Das geschieht den Versen 24, 26 und 28 zufolge als Auslieferung, als „Dahingegebenwerden" an den gewählten Weg der Gesetzlosigkeit und Ungerechtigkeit. Wer diesen Weg ohne Gott und ohne Verantwortung für den Nächsten wählt, kann eines Tages nicht mehr anders handeln. Er *muß* diesen Weg gehen.

3. Das Urteil über den moralischen heidnischen Menschen (Röm 2, 1-16)

Dieser lebt eine heuchlerische Doppelexistenz. Er hat sich gewissermaßen die Diagnose über den amoralischen Vertreter angehört und hat zugestimmt (Röm 2, 1). Damit hat er sich selbst das Urteil gesprochen. Warum? Weil er das gleiche tut. Und er hat dazu noch einen typischen Weg gefunden, mit dieser Doppelexistenz zu leben: Er bedient sich für diese Doppelexistenz aus dem Reichtum der Güte, Geduld und Langmut Gottes statt zu begreifen, daß Gottes zuwartende Güte der Anruf zu ehrlicher Umkehr und Erneuerung ist. Er macht daraus die bekannte *billige* Gnade, mit der man sich jeden Tag für sein eigenes widersprüchliches Leben selbst bedienen kann.

Diesem Typus wird Gottes Zorn geweissagt in Form der zukünftigen Verurteilung im gerechten Gericht Gottes, vor dem es nicht zählt, ob man das Gute gekannt und ob man ihm im Prinzip immer zugestimmt hat, sondern wo nur eins zählt: ob man es getan hat.

4. Die Beschämung Israels durch den radikalen Anspruch des Gesetzes (Röm 2, 17ff.)

Hier erscheint nun der Typus des moralischen Menschen in seiner klassischen Form. Ich fasse die Diagnose wieder zusammen: Die Juden haben im Hinblick auf Gott, seine Schöpfung, sein Gesetz, seinen Willen alles Erdenkliche vorzuweisen, wie es Paulus aus eigener Kenntnis und eigenem Lebensvollzug zusammenstellt: Sie haben von Gott und seinem Willen Kenntnis. Sie prüfen und entscheiden, was das Rechte ist. Sie rühmen sich all dessen. Den vorgenannten Gruppen gegenüber haben sie ein Selbstbewußtsein überlegener Unterweiser, Leiter und Erzieher, weil es sich bei diesen ja um Blinde, Unverständige und Unmündige handelt. Nur eins haben sie nicht vorzuweisen: das *Tun* des Willens Gottes. Im Gegenteil, sie leben im krassen Widerspruch gegen die Maßstäbe, die sie andern vermitteln, und sind so ein Anlaß der Lästerung Gottes unter den Heiden.

5. Das Ergebnis

Das Fazit ist für Heiden und Juden, für beide Typen unseres Menschseins, für den amoralischen und für den moralischen Vertreter die Feststellung der Schuld aller und die Verurteilung aller durch Gott und sein Gesetz.

Was ist das für ein Urteil? Woher stammt dieses Urteil über den Menschen, das von religiöser und philosophischer Ethik in der Regel in dieser Radikalität abgelehnt wird? Ist das nicht eine maßlose Beurteilung ohne die differenzierte Würdigung des menschlichen Ethos in seiner ganzen Bandbreite bis hin zu bewegenden Beispielen der Selbstlosigkeit? Ist dies Urteil noch einem falschen Gottes- und Menschenbild verpflichtet? Oder werden hier einseitig extreme Negativerfahrungen verarbeitet? Worin also wurzelt diese Beurteilung? Es ist wichtig zu sehen, daß dies Urteil kein durch Erfahrung und Beobachtung gewonnenes Urteil ist, obwohl Paulus genug Erfahrungen in dieser Richtung gemacht hatte. Dies Urteil stammt von woanders her. So wenig das Evangelium eine Zusammenfassung positiver menschlicher Gotteserfahrungen ist, ebensowenig ist dies Urteil eine Summe menschlicher Erfahrungen. Es stammt vom Himmel her und hat Offenbarungsqualität. Es ist die Beurteilung menschlicher Situation gerade im Licht des jetzt offenbarten Evangeliums der Glaubensgerechtigkeit. Das macht das aufeinanderfolgende doppelte „offenbart ist" in Röm 1, 17 und Röm 1, 18 deutlich. Gerade die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Evangelium, gerade die Offenbarung der Gnade durch das Kreuz liefert eine Analyse unserer Situation, sie deckt etwas auf, was keine Selbstanalyse schafft. Sie deckt auf, wie es tatsächlich um uns steht, und warum wir das Evangelium der Glaubensgerechtigkeit nötig haben, welches uns *aus Gnaden* angeboten wird.

II. Der Maßstab des Gesetzes

Im Licht des Evangeliums, vorösterlich ausgedrückt: im Licht des nahegekommenen Reiches Gottes, erst wird deutlich, welch ein Maßstab das Gesetz ist, welches uns verurteilt. Paulus bringt in seinen Briefen, besonders im Römer- und im Galaterbrief, diesen Maßstab, den Jesus in seiner ethischen Verkündigung in seiner ganzen Radikalität ebenso verdeutlicht hat, zur theologischen Klärung. Man kann zwischen Jesus und Paulus hier keinen Gegensatz konstruieren. Womöglich ist das, was Jesus über das Gesetz sagt, noch radikaler. Paulus differenziert, wie wir sahen, den Umgang verschiedener Menschentypen mit dem Gesetz in besonderer Weise aus. Wenn man das für unsere gegenwärtige gesellschaftliche und auch gemeindliche Situation nachvollziehen will, dann können wir nicht davon absehen, daß wir gesellschaftlich zum amoralischen gesetzlosen Typ gehören. Wir können auch nicht davon absehen, daß wir in unseren Gemeinden mitbetroffen sind durch diesen Typus. Wir haben völlig andere Probleme mit dem Gesetz als das moralische Heidentum und als das Judentum zur Zeit Jesu und des Paulus. Erschwerend kommt ferner nach all den Jahren Kirchengeschichte hinzu, daß wir uns mehr oder weniger programmatisch die kämpferische Auseinandersetzung des Paulus mit dem moralischen pharisäischen Typus als Alibi für unsere liberale Typologie eingefangen haben. Wir wissen es nach meinem Eindruck nur zu gut und zu wohlfeil, daß es ja mit dem Gesetz sowieso nichts auf sich hat und daß Christus ja Gott sei Dank des Gesetzes Ende ist. Dies neue Mißverständnis, daß sich hier festsetzen konnte, hat Paulus bereits zu hören bekommen in seiner Zeitgenossenschaft, und er mußte bereits kräftig gegensteuern mit der Frage, ob er dadurch, daß er Mißverständnisse und moralisch-pharisäischen Mißbrauch aufdeckt, auch das Gesetz selbst aufhebt. Er antwortet ja damit, daß durch das Evangelium von der Glaubensgerechtigkeit die Gültigkeit des Gesetzes bestätigt wird und daß es heilig, gerecht und gut sei. Ähnlich muß Jesus vor diesem Mißverständnis warnen, wenn er seine Gesetzesauslegung einleitet mit: Ihr sollt nicht meinen, ich sei gekommen aufzulösen (Mt 5, 17).

Ich fasse im folgenden zentrale Bedeutungen dieses Maßstabes anhand der Verkündigung Jesu und des Paulus zusammen (siehe auch GBS-Heft 3/94).

1. Das Gesetz ist die Magna Charta der Ethik

Gesetz meint im Neuen Testament die bekannten Hauptgebote vom Sinai, deren Zusammenfassung das Doppelgebot der Liebe ist. Sie gelten als der allgemeine Grundriß des Willens Gottes, der überall vorausgesetzt ist, so z. B., wenn Jesus diese Gebote dem reichen jungen Mann gegenüber als Ausdruck des Willens Gottes gelten läßt. So, wenn Jesus in der Bergrede diese Gebote seiner neuen Verkündigung des Willens Gottes zugrundelegt. Paulus spielt auf diese Gebote an: positiv in Röm 13, 8-10; ebenso sind sie der Bezugspunkt des Negativpanoramas von Röm 1, 18ff., und sie erscheinen in der aufdeckenden Auseinandersetzung mit dem Judentum in Röm 2, 17ff..

Diese Gebote beschreiben nicht die spezifisch christliche Ethik der Liebe oder der Nachfolge. Sie sind Schöpfungsethik und formulieren, was Gott von jedem Menschen gemäß seinem Geschaffensein zu Gottes Ebenbild erwartet. Diese *Magna Charta* der Ethik, wie man sie genannt hat, ist darum keine fremde Zumutung, die unserem Menschsein zutiefst zuwider läuft. Die Zehn Gebote sind vielmehr, wie ein schöner Ausdruck sagt, die *sittliche Grammatik der Schöpfung*, die den Rahmen absteckt, in welchem Leben gelingen kann. Wegen dieser grundlegenden Bedeutung haben sie auch eine unmittelbare Bedeutung für die Ethik und Gesetzgebung der Gesellschaft.

2. Dieser Maßstab soll getan werden

Damit schließt Jesus die Bergrede, und Paulus unterstreicht das in seiner Stellungnahme zum unparteiischen Endgericht in Röm 2, 13. Dieser Charakter füllt in der Tat die Auseinandersetzung mit den Juden (Röm 2, 17ff.). Das Gesetz ist kein Gegenstand des Hörens, der prinzipiellen Zustimmung, des Richtens anderer und der unendlichen Erörterungen. Was bei solchen Erörterungen herauskommt, das war ein Hauptpunkt der Auseinandersetzung Jesu mit dem Judentum: Hunderte von subtilen Ausführungsbestimmungen bilden mit der Zeit einen „Zaun um das Gesetz" mit der Tendenz, sich vor dem klaren Gebot zu schützen (Mt 15, 14).

Es reicht auch nicht die prinzipielle moralische Gesinnung jenseits des konkreten Handelns. Wenn ich mich nüchtern und selbstkritisch beobachte, dann bin ich in meiner ethischen Gesinnung, abseits vom konkreten Handgemenge des Alltags mit all seinen Versuchungen zu Ta-

ten und Worten der Ungerechtigkeit und seinen Herausforderungen zu Taten und Worten der Gerechtigkeit, die auch Opfer kosten, oft von größerer Reinheit und Klarheit erfüllt als in eben diesem Alltag selbst. Dieser Maßstab aber fordert konkrete Taten, gerade angesichts der plausiblen Versuchung, sich nicht an ihm zu orientieren. Diese konkreten Taten der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit, von denen nach Paulus ein Grundwissen in jedem Menschen steckt, sind auch Gegenstand der großen Lebensbilanz für jedermann.

3. Dieser Maßstab ist ein radikaler Maßstab

Er ist nicht nur radikal in dem Sinn, daß er getan sein will, sondern zugleich zielen diese „äußeren Gebote", wie man sie oft mißverständlich genannt hat, auf das Herz, auf die Ganzheit und Wahrheit unseres Handelns. Das steht nicht erst im Neuen Testament. Wenn Jesus diese Wahrheit und Ganzheit unseres Handelns dem Schriftgelehrten gegenüber zusammenfaßt mit der „Liebe von ganzem Herzen, ganzer Seele und allen Kräften", dann bezieht er sich auf die großen Zusammenfassungen des Willens Gottes, wie sie bereits im Alten Testament stehen (5.Mose 6, 5; 5.Mose 10, 12). Diese Radikalität ist auch das besondere Thema der Gesetzesauslegung Jesu, wenn er eine Praxis des Umgangs mit dem Gesetz aufdeckt, die das harte Herz als unveränderliche Gegebenheit voraussetzt. Beispielhaft dazu ist Jesu Antwort zur Frage nach der Ehescheidung, wenn er die Möglichkeit dazu als Zugeständnis an das harte Herz kennzeichnet. So ist auch die Gesetzesauslegung in der Bergpredigt zu lesen: als Aufdeckung einer Gesetzespraxis auf der Ebene des Kompromisses (z. B. der Nächste ist zu lieben, den Feind soll man hassen). Sie ist zu lesen als Herausstellung der in den Maßstäben Gottes gemeinten Radikalität, wenn er zusammenfaßt: Darum sollt ihr vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.

Das also ist der Maßstab des Gesetzes: Er will getan sein, und zwar konkret, nicht nur auf der Gesinnungsebene. Und er will radikal getan sein auf der Ebene des reinen ungeteilten Herzens, auf der Ebene der Vollkommenheit und Heiligkeit Gottes. So leuchtet er auch auf in der prophetischen Verkündigung des Alten Testaments. Unüberbietbar deutlich aber wird seine Radikalität herausgestellt durch das jetzt mit Jesus nahegekommene Reich Gottes.

4. Das Gesetz deckt unsere Lage vor Gott auf

Deutlich ist jetzt auch zugleich, inwiefern dieser Maßstab neben seiner Funktion, das Leben vor dem Chaos zu schützen, wesentlich die Aufgabe des Aufdeckens unserer Lage vor Gott hat und niemals zur Gerechtigkeit vor Gott führen kann (Röm 3, 19-20). Wir sind nämlich Leute harten Herzens (Mt 19, 8), unfähig zum Guten in der von uns geforderten fundamentalen Weise. Wir haben im Hinblick auf das Handeln vor Gott nicht nur, wie Immanuel Kant das ausgedrückt hat, sittliche Defizite, sondern wir sind, paulinisch geredet, „unter der Sünde", wie es im zusammenfassenden Schlußteil in Röm 3, 9 heißt. Dieser Status ist nach Röm 5, 12ff. zugleich überpersönliches Geschick unserer Menschheitsgeschichte und unsere persönliche Verantwortung. Er bewirkt es, daß wir unserem unerlösten Sein nach „alter Mensch" (Röm 6, 6), „Fleisch" (Röm 7, 5.14.18) sind, unfähig zu dem von Gott geforderten Guten. In dieser richtenden aufdekkenden Funktion hat Jesus das Gesetz gelehrt (Mt 5, 17ff.), und es wird am Schluß der Bergrede berichtet, daß sich die Hörer entsetzten (Mt 7, 28, ebenso Mt 19, 10). Paulus hat diese richtende, aufdeckende, das Evangelium vorbereitende Aufgabe des Gesetzes in besonderer Weise theologisch ausformuliert.

III. Gott als heilige Liebe

1. Die Logik des Urteils

Das Ergebnis des Zusammentreffens zwischen diesem Maßstab und dem Menschen, wie er ist, ist unser Status unter dem Zorn Gottes (Röm 1, 18). Und jetzt etwas Eigentümliches: So unverständlich dieser Maßstab erscheint aus dem Blickwinkel der Ferne von Gott, so unverschämt und unbarmherzig er erscheint, je weiter ein Mensch sich von Gott entfernt hat, so logisch erscheint er, wenn Gott einem Menschen nahekommt, und wenn ein Mensch Gott nahekommt. Da wird nicht selten in einem Moment die Diagnose nachvollzogen: Wehe mir! (Jes 6, 5). Als Gott Petrus in Jesus nahekommt, fällt ihm nur eins ein: „Herr, gehe von mir hinaus, ich bin ein sündiger Mensch" (Lk 5, 8). Als Gott Zachäus mit seiner Gnade besucht, erkennt er schlagartig seine Situation: „Herr, die Hälfte meiner Güter gebe ich den Armen, und wenn ich jemand betrogen habe, so gebe ich es vierfach zurück" (Lk 19, 8). Sünde wird dann schlagartig erkannt als das, was sie im Licht Gottes ist: Grund-

situation der Feindschaft und Trennung von Gott, Ziellosigkeit unserer Existenz, Vergeudung unseres großartigen Erbes und Zerstörung aller Gemeinschaft. Als Kehrseite wird schlagartig erkannt, daß es gar keinen anderen Maßstab geben kann für unser Menschsein als Gottes Vollkommenheit (Mt 5, 48).

2. Gott und das Böse

Die Überlegungen zum Maßstab Gottes werfen in der Tat Licht auf den Maßstabgeber selbst. Er ist vollkommen, wie Jesus sagt. Er ist heilig, worauf Petrus als Maß für unsere Lebensgestaltung hinweist (Röm 2, 15ff.). Johannes faßt die Botschaft des Evangeliums geradezu mit einem Votum zur Gotteslehre zusammen, wenn er im 1.Joh sagt: Das ist die Botschaft, die ihr gehört habt, daß Gott Licht ist, und in ihm ist keine Finsternis (1.Joh 1, 5). Das Evangelium von der Herrschaft Gottes macht deutlich, daß Gott eines unbedingt will, nämlich das Böse in jeder Form wieder aus seiner Schöpfung ausscheiden. Die ersten Vaterunserbitten wollen uns dafür gewinnen, daß wir uns damit solidarisieren, daß dieser Gott, in dem keine Finsternis ist, sich wieder vollkommen durchsetzt.

3. Gottes Liebe begegnet als Gnade und Zorn

Von daher gewinnen wir auch Klarheit, was Gottes Zorn ist. Gemeint ist damit nicht eine maßlose Affekthandlung Gottes, was der sprachliche Ausdruck mißverständlich nahelegt, und worauf eine typische Kritik am Zorn Gottes reagiert. Zorn meint auch nicht das Gegenteil von Liebe, so daß der Zorn verschwindet, wenn denn endlich die Liebe siegt, wie eine folgenreiche These aus der alten liberalen Theologie lautet, die wie ein Sauerteig weiterwirkt. Diesem liberalen Denken gegenüber muß nicht so sehr geklärt werden, was Gottes Zorn ist, sondern was Liebe Gottes ist. Gott ist in der Tat ganz Liebe. Aber es ist die Liebe des Gottes, der der Heilige ist und der in absolutem Gegensatz zum Bösen steht. Aus diesem Gegensatz folgt der Zorn Gottes. Er ist nach der Definition Adolf Schlatters Gottes Widerwille und Widerstand gegen die Bosheit. Zorn Gottes ist also nicht Gottes maßlose Affekthandlung und dann seiner unwürdig, sondern er folgt dem Bösen gegenüber logisch aus seinem Wesen, weil er Licht ist, weil er der Heilige ist. Das Evangelium offenbart darum auch nicht die Streichung des Zornes Gottes durch die Liebe, wie Röm 1, 18 dann lauten müßte, sondern, daß die Liebe Gottes im Evangelium in zweifacher Weise begegnet: nämlich als Gnade und als Zorn. Sie begegnet als Gnade, die allen jetzt die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, anbietet, und sie begegnet als Zorn über alle, die sich dieser Wahrheit Gottes und ihrem Weg widersetzen. Zorn Gottes ist also nicht der Gegensatz zur Liebe Gottes, sondern er ist eine Seite seiner Liebe. Er ist der unvermeidliche Entzug der Nähe und Zuwendung Gottes aller Finsternis gegenüber, weil er heilige Liebe ist, wie Martin Kähler das auf den Punkt gebracht hat.

Diese Botschaft von der Lage des Menschen ergeht nicht als zeitlose Feststellung. Sie ist durch die Sendung Jesu geschaffen und ergeht in heilsgeschichtlicher Perspektive. Das eine Eckdatum lautet als ein integraler Bestandteil urchristlicher Verkündigung, daß die endgültige Scheidung von Licht und Finsternis im Gericht vollzogen wird (Apg 17, 31; 1.Thess 1, 10). Das andere Datum ist das „Jetzt" von Apg 17, 30 und 2.Kor 6, 2: Jetzt ist die Zeit, wo Gott seine Gnade, die Glaubensgerechtigkeit in Jesus, allen anbietet.

4. Der unverzichtbare Rahmen für die Evangeliumsverkündigung

Zum Schluß einige Überlegungen zu unserer Evangeliumsverkündigung und zu uns selbst. Was bedeutet diese Diagnose der menschlichen Lage als notwendiger Rahmen jeder Evangeliumsverkündigung, wie Leonhard Goppelt das sagt? Was bedeutet sie in einer Gesellschaft, die mehrheitlich zum ungesetzlichen Typus gehört? Was bedeutet es für unsere Botschaft, wenn in diesen Weg nach Röm 1, 18 das Gericht bereits eingebaut ist, was sich z. B. darin zeigt, daß die Sehnsucht und Suche nach Gott und seiner Wahrheit nicht etwa proportional zunimmt mit der Karriere des Bösen, sondern erschütternderweise abnimmt bis hin zum völligen Unverständnis und zum Gelächter, was es denn mit Gott als Schöpfer und Herrn unseres Lebens und seinem Gesetz auf sich habe. Können wir diese Situation nicht einfach nur noch laufen lassen, weil und insofern diese Gesellschaft ausgeliefert ist an den gewählten Weg? Oder ist es möglicherweise unsere Aufgabe, uns nur noch um die Opfer einer solchen Gesellschaft zu kümmern, nicht mehr um die Täter? Auch wenn eine solche Unterscheidung ihre Grenzen hat, weil differenziert betrachtet, Täter auch Opfer und Opfer auch Täter sind, so erscheint sie doch möglich, wenn denn Jesus etwa Arme und Reiche, Gerechte und Sünder, Starke und Schwache unterscheidet. Oder sollen wir so mit diesem Kontext des Evan-

geliums umgehen, daß wir ihn einfach weglassen und einen anderen Rahmen finden, weil all das Reden von Heiligkeit, Maßstab, Gericht und Zorn Gottes ohnehin nicht mehr zu vermitteln sei?

Einen anderen Rahmen für das Evangelium? Abgesehen davon, daß es dann nicht mehr das Evangelium Gottes ist, daß Gott dann nicht mehr ernst genommen ist, abgesehen davon machen wir uns zu wenig klar, daß dann auch der Mensch in seiner ursprünglichen Bestimmung und Hoheit nicht mehr ernst genommen ist. Ebenso ist dann das großartige Angebot wirklicher Befreiung und Erneuerung nicht mehr ernst genommen.

Eine besondere Frage ist es freilich, wie wir dem faktischen Menschen unserer Gesellschaft das vermitteln. Das muß das eine Mal sicher mehr konfrontativ aufdeckend geschehen, das andere Mal wird die überwältigende Begegnung mit der Gnade zur Aufdeckung der Lage und zur Umkehr führen.

Vielleicht muß uns aber zuerst selbst geholfen werden, uns, die wir das Evangelium ausrichten möchten, ehe wir autorisiert werden, bei anderen die unterschiedlichen Schichten der Immunisierung, der Unkenntnis etc. zu durchstoßen. Vielleicht muß uns zuerst wieder die Heiligkeit Gottes begegnen: Manchen unter uns, denen die erschütternde Diagnose ihrer Situation nie widerfahren ist, anderen wieder, die das einmal erschütternd und bewegend erfahren haben, die dann zur Tagesordnung übergegangen sind und nun wenig geändert und erneuert mit einer gewissen Rechtschaffenheit von der „billigen Gnade" leben, manchen vielleicht auch, die, wie sie es gerne nennen, dieses Gottesbild und diese Diagnose bewußt hinter sich gebracht haben. Wir können das Evangelium von der richtenden und befreienden Liebe Gottes nur in dem Maße mit Zuversicht und Vollmacht weitergeben, wie wir es selbst als solches erfahren haben und aktuell leben.

Siegfried Liebschner
Theologisches Seminar des BEFG
Rennbahnstraße 115
22111 Hamburg

Gerecht aus Glauben

Bibelarbeit über Römer 3, 21-30

Vorbemerkung: Die nachstehende Bibelarbeit ist am 14. Mai 1994 auf der Bundesratstagung der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden in Rostock vorgetragen worden. Sie wurde für den Druck geringfügig überarbeitet. Es handelt sich nicht um einen theologischen Beitrag im engeren Sinne, der auf Originalität Anspruch erhebt. Vielmehr wird an Bekanntes erinnert. Ziel der Bibelarbeit war es, eine große und unterschiedliche Zuhörerschaft auf die wesentlichen Aussagen eines schwierigen Textes zu konzentrieren. Insofern kann das Folgende möglicherweise einen Beitrag zum „Praktisch-theologischen Gespräch" leisten.

Wir haben mit Römer 3, 21-30 einen *großen* Text vor uns, der einen langen Atem verlangt. Denn es geht darin um nichts weniger als um die Frage, wie ein Mensch vor Gott gerecht werden und sein kann. Es geht – in der Sprache der Theologen geredet – um des Menschen *Rechtfertigung*. Kein Geringerer als Martin Luther hat darum zur Eröffnung einer Disputation über Römer 3, 28 die Tragweite dessen, was hier zur Sprache kommt, kurz und scharf so formuliert: „Der Artikel von der Rechtfertigung ist der Meister und Fürst, der Herr, Lenker und Richter über alle Lehre; er bewahrt und steuert jede kirchliche Lehre und richtet unser Gewissen auf vor Gott. Ohne diesen Artikel (von der Rechtfertigung aus Glauben) ist die Welt nichts als Tod und Finsternis."[1] Das ist eine starke Rede, und sie verdankt sich einem starken Text, eben dem, den wir in der gebotenen Kürze einer Bibelarbeitszeit zu verstehen versuchen wollen. Denn das sollten wir schon versuchen, ja, das *müssen* wir versuchen, zu verstehen. Zu verstehen, was das heißt: „Wir urteilen, daß der Mensch gerecht wird ohne Gesetzeswerke, allein durch den Glauben" (Röm 3, 28). Wir müssen das *verstehen*, weil das Verstehen zum Glauben dazu gehört, wie das Wasser zum Fisch, wie die Wärme zum Feuer und das Taufbecken zu einer Baptistenkirche. Es

[1] M. Luther, Die Promotionsdisputation von Palladius und Tileman. 1. Juni 1537, WA 39/1, 205, 2ff.: „Articulus iustificationis est magister et princeps, dominus, rector et iudex super omnia genera doctrinarum, qui conservat et gubernat omnem doctrinam ecclesiasticam et erigit conscientiam nostram coram Deo. Sine hoc articulo mundus est plane mors et tenebrae."

gibt keinen Glauben ohne Verstehen. Und der Satz: „Da gibt es nichts zu verstehen, das muß man eben einfach glauben", dieser Satz ist ebenso töricht wie unbiblisch. Denn wenn das Glauben wäre, dann hieße Glauben ja im Kern nichts anderes als etwas nachzuplappern, was man nicht versteht.

Im Antiochia der frühchristlichen Zeit, so wird berichtet, gab es auf dem Marktplatz einen Papagei, der konnte das „Dreimalheilig" mit einigen hochkomplizierten trinitätstheologischen Spezialzusätzen sprechen.[2] Ein ganz erstaunliches Tier war das. Und zweifellos ein seltenes Exemplar seiner Art. Nur: Dieser Papagei war kein Christ! Zwar sprach er deutlich vernehmbar ein Glaubensbekenntnis. Aber er *verstand* nicht, was er da sagte.

Was wir nicht verstehen, hat für uns keine Bedeutung. Es ist wie ein Wort, das in einer fremden Sprache an uns gerichtet wird, die wir nicht kennen. Es trifft uns nicht. Es bewegt uns nicht. Ein Glaube, der nicht versteht, was er glaubt, gleicht einem solchen Fremdwort. Er läßt unser Leben unberührt und unverändert. Ein Glaube, der nicht versteht, was er glaubt, greift nicht ins Leben ein. Und also hilft er uns nicht.

Mit schneidender Schärfe hat darum Martin Luther dem großen Erasmus von Rotterdam, der, wie er schrieb, sich willig den Glaubenssätzen der Kirche unterwerfen wollte, auch wenn er sie nicht verstünde, entgegengehalten: „Der Christ sei verflucht, der nicht gewiß ist und versteht, was ihm vorgeschrieben wird; wie will er denn glauben, was er nicht versteht?"[3]

Glauben und Verstehen, das gehört zusammen.

Versuchen wir also zu verstehen, was der Apostel Paulus über die Glaubensgerechtigkeit sagt. Wir halten uns dabei möglichst eng an den Text, wählen aber rigoros aus. Römer 3, 21-30 ist so reich, daß wir uns beschränken müssen. Über drei Punkte wollen wir nachdenken:

1. **Was heißt: „Gottes Gerechtigkeit ist offenbar geworden ohne das Gesetz"?**
2. **Was heißt: Gott hat Christus als „Sühne(ort)" herausgestellt?**
3. **Was hat Gottes Gerechtigkeit mit dem Glauben zu tun?**

1. Was heißt: „Gottes Gerechtigkeit ist offenbart worden ohne das Gesetz"?

Uns begegnet in Römer 3, 21 eine Auskunft, die bereits vom Wortlaut her an eine Formulierung im ersten Kapitel des Römerbriefes erinnert: „Gottes Gerechtigkeit ist offenbar bzw. ist offenbart worden." So in Römer 1, 17, und so erneut hier in Kapitel 3, 21. Freilich: In Römer 1 hieß es, daß der Ort dieser Offenbarung das Evangelium sei: „In ihm, im *Evangelium* wird Gottes Gerechtigkeit offenbar." Das wird in Römer 3, 21 vorausgesetzt. Aber es wird dem eine harte Negation, eine scharfe Verneinung hinzugefügt: „*Ohne Zutun des Gesetzes, ohne das Gesetz* ist Gottes Gerechtigkeit offenbar geworden."

Bevor wir genauer fragen, was das ist: Gottes Gerechtigkeit, halten wir zunächst einmal dieses ganz fest: „Gottes Gerechtigkeit ist ... *nicht im Gesetz* zu Hause."[4] Und darum erfahren wir nicht durch das Gesetz, was die Gerechtigkeit Gottes ist. Darum ist sie nicht durch das Gesetz offenbart worden. Sondern, so hörten wir schon im ersten Kapitel des Römerbriefes, im Evangelium.

Es ist von enormer Tragweite, und man muß sich sehr genau bewußt machen, was es bedeutet, wenn der Apostel Paulus hier sagt: „Ohne das Gesetz ist Gottes Gerechtigkeit offenbart worden." Es ist von enormer Tragweite, weil dieses „ohne Gesetz" unmittelbar über das Verständnis dessen entscheidet, was der schwierige Begriff „Gottes Gerechtigkeit" meint. Darum tun wir gut daran, den Hinweis des Apostels aufzugreifen und uns beim Verstehen dessen, was die „Gerechtigkeit Gottes" ist, helfen zu lassen. Helfen zu lassen durch diese Angabe: Sie ist offenbart worden *ohne* das Gesetz. Warum hilft uns diese Auskunft?

Das ist so schwer nicht zu begreifen. Wir fragen uns ganz einfach: Wie wäre denn Gottes Gerechtigkeit zu verstehen, wenn sie *im* Gesetz offenbart worden wäre? Wenn wir sie aus dem Gesetz oder „gesetzlich" zu verstehen hätten?

---

[2] Vgl. E. Jüngel, Bekennen und Bekenntnis, in: S. Herrmann u. O. Söhngen (Hg.), Theologie in Geschichte und Kunst. Walter Elliger zum 65. Geburtstag, Witten 1968, (94-105), 94, bes. Anm.1, dort Literatur zum Papagei.

[3] M. Luther, De servo arbitrio. 1525, BoA 3, 99, 40ff.: „Christianus vero anathema sit, si non certus sit et assequator, id quod praescribitur; quomodo enim credet, id quod non assequitur?"

[4] E. Jüngel, Gottes umstrittene Gerechtigkeit. Eine reformatorische Besinnung zum paulinischen Begriff δικαιοσύνη, in: ders., Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen, 2.Aufl. München 1988, (60-79) 70.

Das Gesetz – es gibt jedem und jeder, was er oder sie verdient. Das Gesetz gibt jedem das Seine.[5] Das macht seine Größe aus. Darin ist es gerecht. Wehe, wenn das Gesetz nicht jedem gibt, was sein ist! Wir haben in diesen Wochen und Monaten reichlich Gelegenheit gehabt zu studieren, wie das zugeht, wenn kein Gesetz da ist, das jedem das Seine gibt. Da triumphiert das sogenannte Recht des Stärkeren. Da triumphieren am Ende die Mörder über ihre Opfer. Und da ist kein Gesetz, das dem Räuber und Mörder zuteilt, was eines Räubers und Mörders ist: Bestrafung. Und das dem Geschädigten, dem Opfer zuteilt, was sein ist: Entschädigung und Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes, soweit das irgend möglich ist. Das Gesetz sagt: Jedem das, was er verdient. Und die Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz kommt, gibt – hoffentlich – jedem das Seine.

Und Gottes Gerechtigkeit? Wie wäre das, wenn sie aus dem Gesetz käme? Wenn das Gottes Gerechtigkeit wäre, daß er dem Sünder gibt, was der Sünder verdient?

Das ist keine Frage. Denn wir wissen, wie das wäre: Dann wäre der Sünder verloren. Wenn Gott dem Sünder das Seine gäbe und darin Gottes Gerechtigkeit bestünde, dann könnte nach dem Gesetz nur das eine folgen: unsere Verurteilung, unsere Verdammung, unsere Bestrafung. Käme Gottes Gerechtigkeit aus dem Gesetz, dann wäre für Gottes Richtspruch maßgeblich, was wir aus unserem Leben gemacht haben. Dann zöge Gott die Summe unter unsere Lebensgeschichte, so wie wir sie gestaltet und verunstaltet haben. Und dann könnte nicht fraglich sein, wie hier im Blick auf jeden Menschen nach dem Gesetz zu urteilen wäre: „Es ist keiner gerecht, auch nicht einer" (Römer 3, 10). Das ist es, was das Gesetz bezeugt.

Indem wir aber dieses *Zeugnis* des Gesetzes hören, indem wir das Zeugnis unserer *Verurteilung* hören, weist das Gesetz über sich selbst hinaus. Indem das Gesetz feststellt, daß wir unsere Gerechtigkeit durch *unser* Handeln und *unsere* Leistung *nicht* ins Werk setzen können, wird es zum Zeugen dafür, daß wir *Hilfe* brauchen, Hilfe von außen – wenn denn das Urteil nicht endgültig und unausweichlich lauten soll: ungerecht, verpfuscht, verfehlt, ein hoffnungsloser Fall. Das Gesetz und die Propheten, die alttestamentliche Tora also, bezeugen, daß durch das, was der Mensch aus sich gemacht hat, nur ein klares Verdammungsurteil folgen kann, und daß dieses Urteil und seine Vollstreckung nur von einer *anderen* Instanz, nicht vom Menschen selbst und nicht vom Gesetz aufgehalten und aufgehoben werden kann.

Freilich: Wie soll das zugehen? Präziser gesagt: Wie kann das mit rechten Dingen zugehen? Wie kann der Mensch, der zu Recht vom Gesetz verurteilt wird, diesem tödlichen Gerichtsspruch entkommen, ohne daß dabei gemauschelt wird? Ohne daß dabei das Recht gebeugt wird und Gott am Ende dasteht als einer, der durch die Finger sieht und Fünfe gerade sein läßt?

Der Apostel Paulus antwortet auf diese Frage, indem er in Vers 24 und 25 auf eine göttliche Aktion verweist. Auf eine Tat Gottes, durch die, wie es in Vers 26 heißt, Gott in einem Atemzug sich selbst und den sündigen Menschen als gerecht erweist. „Der Sünder", so schreibt der Apostel, „wird umsonst in der Gnade Gottes gerechtfertigt durch die Erlösung in Jesus Christus. Den hat Gott öffentlich herausgestellt als Sühne(ort) – durch Glauben – in seinem Blut."

Ein schwieriger Satz, keine Frage. Und eine nicht ohne weiteres verständliche Sache, auch keine Frage: Gott hat Christus als *Sühne*, eigentlich als Sühneort herausgestellt, in seinem Blut oder kraft seines Blutes.

Es sieht so aus, als müßten wir, um zu verstehen, wie Gottes Gerechtigkeit sich vollzieht, verstehen, was Sühne ist, und inwiefern Jesus Christus unser Sühneort genannt zu werden verdient. Was hat die Rechtfertigung des Sünders zu tun mit Jesus Christus als der Sühne kraft seines Blutes? Was ist das: Sühne?

2. Was heißt: Gott hat Christus als „Sühne(ort)" herausgestellt?

Die Vorstellung, die der Apostel Paulus hier anspricht, verweist uns in eine Welt, die längst der Vergangenheit angehört: in die Welt des alttestamentlichen Gottesdienstes. Genauer gesagt: Sie verweist uns in die Welt des alttestamentlichen Opfergottesdienstes oder Opferkultes. Sühne hat es mit Opfer zu tun. Darauf zielt auch der Hinweis des Paulus auf das Blut Jesu Christi in diesem Zusammenhang.

Wir müssen hier noch einmal ein wenig ausholen, müssen versuchen, verstehend den Abstand

[5] Vgl. E. Jüngel, a. a. O. 68 und ders., Freiheitsrechte und Gerechtigkeit, a.a.O. (246-256) 249.

zu überbrücken, der uns von einer vergangenen Welt trennt, für die die Vorstellung von der Sühne, vom Sühneort und vom Sühnopfer etwas Höchstverständliches gewesen ist, etwas, wovon und womit man lebte, Tag für Tag.

Wir modernen Menschen sind ja – leider – in der Regel recht bornierte Menschen. Wir glauben, daß so ziemlich alles, was die Alten gedacht und getan haben, heute längst überholt sei. Wir halten unsere Altvorderen – milde lächelnd und ein wenig gönnerhaft – für primitiv. Und so halten wir denn auch das, was uns unter der Bezeichnung „Sühne" und „Opfer" überliefert ist, für Relikte einer primitiven Stufe des Verkehrs von Menschen mit ihrem Gott. Seien wir ehrlich: Unsere Auffassung vom Opfer, durch das Sühne geschaffen wird, ist in etwa die folgende: Der Mensch opfert Gott ein Tier, und Gott vergibt ihm dafür seine Schuld. Eine Art Tauschhandel also, besser gesagt: eine Art sehr primitiven Tauschhandels.[6]

Verabschieden wir uns bitte von dieser Vorstellung! Sie hat mit dem, was Israel unter Opfer und Sühne verstand, beinahe nichts zu tun. Und darum hat sie auch mit dem Denken des Apostel Paulus nichts zu tun. *Wir* denken primitiv, wenn wir dem alttestamentlichen Gläubigen ein solches Tauschhandel-Denken unterstellen. In Wahrheit geht es bei der Sühne um ungleich viel mehr. Und das hängt damit zusammen, daß der Fromme des Alten Bundes ein unerhört tiefgründiges Bewußtsein von dem gehabt hat, was *Schuld*, was *Sünde* heißt. Ein Bewußtsein, das uns modernen Menschen des 20. Jahrhunderts nicht ohne weiteres eignet. Schon unsere Sprache verrät uns: Wir sprechen von Verkehrssündern und Parksündern, und wir sagen: „Ich habe mal wieder gesündigt!", wenn wir ein Stück Schwarzwälderkirschtorte mehr verzehrt haben als unserem Cholesterinspiegel guttut.

In Israel wußte man, daß Schuld in ihren zahlreichen Erscheinungsformen dem Leben und Zusammenleben von Menschen und erst recht dem Zusammenleben von Menschen mit Gott einen tiefen Riß zufügt. Einen Riß, der sich nicht einfach wiedergutmachen läßt. Schuld ist eine Sache in der Vergangenheit, die nicht mit der Vergangenheit vergeht, sondern hineinwirkt in die Gegenwart und in die Zukunft, indem sie auf beide ihren dunklen Schatten wirft.

Bei schwerer Schuld wird das auch uns modernen Menschen deutlich: Da ist jemand vor ein Auto gelaufen und wurde getötet. Der Fahrer konnte vielleicht nicht einmal etwas dafür, das Verkehrsgericht hat ihn freigesprochen. Und dennoch kommt die betreffende Person nicht darüber hinweg; sie geht hin und bringt sich um. „Das Gefühl", so schreibt der systematische Theologe Johannes Fischer im Anschluß an dieses Beispiel, das „Gefühl, ich kann damit nicht mehr leben, das Gefühl, aus allem herauszufallen und nicht mehr zu denen zu gehören, die ringsum ihr normales Leben leben, und nichts kann mir das abnehmen, kann das je wieder ungeschehen machen, erst, wenn ich tot bin, werde ich es los und frei sein – das ist das Gefühl schwerer Schuld ... Wirklich schwere Schuld zieht einen Menschen in die Todesnähe, bis dahin, daß ihm kein Gott und nichts auf der Welt, sondern allein noch der Tod als Erlöser erscheint."[7]

Schuld und Sünde haben stets diesen heimlich-unheimlichen Sog zum Tod, wie er uns bei schwerer Schuld bewußt wird. Das hat Israel begriffen. Das hat dieses Volk, dem Gottes Heiligkeit leuchtend vor Augen stand, tief empfunden: Schuld – zumal Schuld gegenüber Gott, ist das, was der Mensch im Unterschied zum Schaden nicht wiedergutmachen kann. „Erst wenn ich tot bin, werde ich es los und frei sein."

Und nun gehört es zu den ganz großen Gnadengeschenken Gottes, und so ist es von Israel auch immer verstanden worden, daß Gott seinem Volk im Opfer eine Möglichkeit gegeben hat, seine Schuld sühnen zu lassen. Anders ausgedrückt: Sich von Gott befreien zu lassen aus der Verfallenheit an den Tod und sich neu ins Leben zurückführen zu lassen. Das blutig zu Tode gebrachte Opfertier sprach für den gläubigen Israeliten eine eindeutige Sprache. Die Sprache Gottes nämlich, der allein Sühne zu schaffen vermag. Indem das Opfertier zu Tode gebracht wurde, hörte Israel das Wort seines Gottes: „Ich, dein Gott, will den Tod dieses Tieres so ansehen, als sei es dein Tod. In diesem Tod, der jetzt vor deinen Augen geschieht, stirbst du. Du darfst dich als jemand betrachten, dessen schuldbelastetes Leben mit dem Tod dieses Tieres vorbei und vernichtet ist. Und du darfst als ein Lebender

[6] Vgl. dazu J. Fischer, Stellvertretung?, in: ders., Glaube als Erkenntnis. Zum Wahrnehmungscharakter des christlichen Glaubens, München 1989, (76-90) 87. Insbesondere dem dieser Studie angefügten Predigtbeispiel zu Hebr 9, 15.26b-28 (a. a. O. 86-90) verdanken die folgenden Ausführungen wesentliche Anregungen.

[7] Ders., a. a. O. 87.

ins Leben zurückkehren. Du bist frei."[8]

Das meint und so geschieht Sühne. Sie geschieht im ständig wiederholten, kultischen Opfer. Und sie findet ihren Höhepunkt, wenn einmal im Jahr – am großen Versöhnungstag, dem Jom Kippur – der Priester mit dem Blut des Opfertieres das Allerheiligste des Tempels betritt, um dieses Blut auf das Sühnemal, den Deckel der Lade zu sprengen, den Ort der Anwesenheit des Sühne schaffenden Gottes.

Daran erinnert der Apostel Paulus seine Leser. Daran erinnert er sie und uns, wenn er in Römer 3, 25 Christus das Sühnemal oder den Sühneort nennt und von seinem Blut, d. h. von seinem Kreuzestod spricht. Christus *ist* der Ort der Sühne, er ist die Gegenwart des Sühne schaffenden Gottes. In seinem blutigen Tod am Kreuz sind wir gestorben. Und darum sind wir erlöst. Darum sind wir frei. „Erst wenn ich tot bin, werde ich es los und frei sein." Hier, in Christi Tod, an diesem Sühneort bin ich mitgestorben. Hier stirbt der Christus nach dem Willen Gottes meinen Tod. Und ich darf leben.

Weil es aber der Tod *Christi* ist, weil Gott selbst in Christus diesen Tod an sich erträgt, weil es der *Sohn Gottes* ist, der von Gott als Sühneort öffentlich hingestellt, ja ausgestellt wurde, darum kann diese Sühne durch kein weiteres Opfer mehr ergänzt oder überboten werden. Weder durch den Tod von Tieren noch durch den von Menschen. „So werden sie umsonst in Gottes Gnade gerechtfertigt durch die Erlösung in Jesus Christus. *Den* – nur diesen einen – hat Gott öffentlich als Sühne(ort) herausgestellt ... kraft seines Blutes."

Durch diesen Sühnetod hat Gott *sich* als *gerecht* erwiesen. Er hat das Verdammungsurteil des Gesetzes über den Sünder vollzogen. Aber er hat es in seinem Sohn Jesus Christus an sich selbst vollzogen. Und damit hat er sich selbst gerechtfertigt, als der, der er ist: als die *Liebe*. Eben damit ist er sich selbst treu geblieben als der barmherzige und gnädige Gott, geduldig und von großer Güte. Gott ist, wie Karl Barth es einmal formuliert hat, „in seiner Gnade im *Recht* ..., sich selber *treu*".[9] Hier wird nicht gemauschelt; das Verdammungsurteil wird vollzogen. Aber so, daß der Sünder ins Leben zurückkehren darf, weil Gott den Tod des Gerechten, den Tod Jesu Christi, als des Sünders vollstrecktes Todesurteil ansieht.

Dieses Ansehen aber ist nicht nur ein „als ob". Wenn Gott sagt: Im Tod Christi bist du, der Sünder, mitgestorben und darum frei, dann ist der Sünder frei. Denn: „Wenn Gott spricht, so geschiehts. Wenn er gebietet, so stehts da" (Ps 33, 9). Sein Wort hat Vollzugskraft, so wie das Wort des Richters: „Zehn Jahre Gefängnis!" Vollzugskraft hat. Wen Gott gerecht spricht, der ist gerecht.

Und der *Glaube*? Heißt unser Thema nicht: Gerecht durch den Glauben? Und nicht: Gerecht durch Gottes Gerechtigkeit – oder: Gerecht durch das Blut Jesu Christi? Was hat das miteinander zu tun: Gottes Tat in Jesus Christus und unser Glaube? Inwiefern ist es der Glaube, von dem der Apostel Paulus sagt, daß durch ihn ein Mensch gerecht wird?

3. Was hat Gottes Gerechtigkeit mit dem Glauben zu tun?

Daß der Glaube mit der Erlösungstat Jesu Christi zu tun hat, läßt sich noch einmal sehr eindrücklich aus dem schwierigen Vers 25 ablesen. Dort wird von Jesus Christus gesagt, daß Gott ihn öffentlich herausgestellt hat als Sühneort – *durch Glauben* – in seinem Blut. Merkwürdig, dieses eingeschobene „durch Glauben", das den Zusammenhang zu unterbrechen scheint. Paulus will ganz offensichtlich durch diesen – innerhalb des Satzbaus in der Tat geradezu störenden – Einschub „durch Glauben" etwas Wichtiges klarstellen: Er will klarstellen, daß das Ereignis der Sühne im Tode Jesu geradezu auf den Glauben der Menschen zielt. Ja, die Gerechtmachung des Sünders durch das Kreuz von Golgatha ist nach der Auffassung des Paulus so sehr mit dem Glauben verknüpft, daß der Apostel von der Gerechtigkeit Gottes als *Glaubens*gerechtigkeit sprechen kann und von der Rechtfertigung des Menschen als einer Rechtfertigung durch *den Glauben*.

Wie das? Welche Kraft hat der Glaube und warum gehört er mit dem Kreuzesgeschehen aufs

---

[8] Vgl. ders., ebd.: „Im Opfer des Tieres sollte der Mensch unmittelbar und plastisch vor Augen haben: ‚Schau her, der du glaubst, daß nur noch der Tod dich aus der Tiefe deiner Schuld erlösen kann! Schau auf den Tod, der dort gestorben wird und glaube daran und verlaß dich darauf: In diesem Tod stirbst du! Mit diesem Leben endet dein Leben! In diesem Tod bist du als schuldbeladener Mensch ein für allemal vergangen und wirst niemals mehr in dieses Leben zurückkehren! Ich, dein Gott, will diesen Tod so anschauen, und darum soll er so gelten! Du hast es mitangeschaut, jetzt verlaß dich darauf! Und nun kehre zurück ins Leben, zu den Menschen, die dich als Lebenden brauchen, deiner Familie, deiner Sippe, deinem Volk!'"

[9] K. Barth, Kirchliche Dogmatik IV/1: Die Lehre von der Versöhnung, 5.Aufl. Zürich 1986, 592.

engste zusammen? Fügt er dem, was Gott in Christus getan hat, noch irgendetwas hinzu, etwas, ohne das Gottes gerechtmachende Tat in seinem Sohn nicht vollständig wäre?

Nicht im geringsten. Der Glaube des Menschen, unser Glaube an die Gerechtigkeit Gottes fügt dieser *nichts*, aber auch nicht das Allergeringste hinzu. Im Gegenteil: Es ist geradezu das Wesen des Glaubens, daß er dem Werk Gottes nichts hinzufügt. Er läßt es geschehen. Er läßt es sein. Der Glaube fällt Gott nicht in den Arm. Er läßt Gott für sich handeln. Der Glaube fällt Gott nicht ins Wort. Er läßt Gott aussprechen. Er läßt sich gerecht sprechen. Und sagt dann nur ein einziges Wort: Ja. Oder manchmal auch hebräisch: Amen.

Glauben heißt: Ja sagen und Amen zu dem, was Gott in Jesus Christus für uns getan hat und tut. Ja, Amen und Gott sei Dank. Das zu sagen, heißt Glauben.[10] Und darauf zielt alles, was Jesus Christus tut, darauf zielt alles, was am Kreuz von Golgatha geschieht, daß Menschen sich selbst dankbar in dieses Geschehen hineingezogen erkennen. Daß sie begreifen – mit dem Kopf, mit dem Herzen und schließlich auch mit den Händen: Ja, das ist meine Geschichte. Hier wird mein Todesurteil vollstreckt, und ich darf ins Leben zurückkehren. Ja, Amen und Gott sei Dank, darauf verlasse ich mich. Ganz buchstäblich: Ich gehe aus mir heraus – und ich stelle mich an die Seite Jesu Christi, so daß ich von nun an nur noch in der Gemeinschaft mit ihm vor Gott erscheine, vor Gott lebe. Und Gott sieht mich gnädig an – um Christi willen. Gott sei Dank, das sagt niemand ernsthaft und von Herzen, es sei denn, er glaubt.

Gott sei Dank, das sagt freilich nur der, für den das nicht nur eine theoretische Wahrheit ist, eine Satzwahrheit, wie man sie – gelegentlich – in Büchern findet. Der Glaube ist niemals lediglich die Zustimmung zu bestimmten Sätzen – und seien sie noch so wahr. Ja und Amen sagt nur der, dem *Jesus Christus* im Evangelium als Person begegnet ist, die uneingeschränktes Vertrauen verdient. Gott sei Dank sagt nur, wer sich durch diese vertrauenswürdige Person hat öffnen lassen aus der *Selbstverschlossenheit*, die das Wesen des Sünders ausmacht.

Die Sünde sagt gerade *nicht*: Gott sei Dank. Der Sünder will sich, nach einem Wort von Kierkegaard, das Außerordentliche nicht gönnen, das Gott uns in Jesus Christus zugedacht hat.[11] Der Sünder will sich nicht verlassen. Er will keinen anderen an sich heranlassen. Er ist sich selbst der Nächste. Der Sünder ist der verschlossene Mensch.

Emil Brunner, der große Schweizer Theologe, Freund und Widerpart Karl Barths, hat in seinem 1934 erschienenen Büchlein „Unser Glaube", das er im Vorwort sein liebstes Werk nennt, über den Sünder geschrieben: Er ist „wie eine Burg. Da gibt's wohl ein Tor, durch das man hinausgeht, um sich Beute zu holen. Da gibt's wohl Schießscharten, durch die man giftige Pfeile hinausschießt; da gibt's wohl Zinnen, von denen man auf die drunten hinabschaut. Aber die ganze Burg ist doch verschlossen, und über dem Tor steht in großen Buchstaben: *Mir*. Und der Besitzer dieser Burg heißt: *Ich*. Und alles geht nach dem Willen dieses *Ich*, und alles geht nach dem Gesetze *Mir* ... Und darum ist ein solches Leben verschlossen, ... und wenn's der größte Betrieb wäre."[12]

Ein feste Burg ist – der Sünder. Und diese Burg öffnet kein Mensch. Sie wird nur von einem, sie wird nur vom Sohn Gottes geöffnet. Denn der öffnet den Menschen nicht mit Gewalt, nicht mit Zwang. „Nein", so schreibt Brunner, „der einzige Überwinder bricht die Festung mit ganz andern Mitteln: indem er den Ich überwindet durch Liebe, indem er sein Tor aufsprengt mit der Vergebung, indem er ihn vom Thron stürzt, dadurch daß er sich für ihn hingibt, ja für ihn sein Leben läßt."[13] Der Sohn Gottes kommt, kommt als die vertrauenswürdigste Person, die wir jemals kennengelernt haben, kommt uns

---

[10] So hat E. Jüngel das Wesen des rechtfertigenden Glaubens umschrieben; vgl. u. a.: Extra Christum nulla salus – als Grundsatz natürlicher Theologie? Evangelische Erwägungen zur „Anonymität" des Christenmenschen, in: E. Jüngel, Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, 2. Aufl. München 1986, (178-192) 191: „Glaube ist im Blick auf die bereits geschehene Rechtfertigung aller Menschen diejenige menschliche Einstellung, in der der Mensch sein Gerechtfertigtsein bejaht und damit zugleich bejaht, daß der Mensch zu seinem Heil nichts hinzuzufügen braucht und nichts hinzuzufügen hat als eben allein dieses Ja."

[11] Vgl. Die Krankheit zum Tode. Eine christliche psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung von Anti-Climacus. Herausgegeben von S. Kierkegaard, übers. u. mit e. Glossar, Bibliogr. sowie e. Essay „Zum Verständnis des Werkes" hg. von L. Richter, Hamburg 1991, 81: „Die Engherzigkeit des natürlichen Menschen kann sich dies Außerordentliche nicht gönnen, das Gott ihm zugedacht hat; so nimmt er Ärgernis."

[12] E. Brunner, Unser Glaube. Eine christliche Unterweisung, Zürich 1934, 111.

[13] Ders., a. a. O. 112.

näher als irgend jemand sonst uns nahe kommen kann. Und indem er das tut, bringt er den Glauben mit sich. Mit ihm *kommt* der Glaube, wie Paulus im Galaterbrief (3, 25) sagt: „Als aber der Glaube kam …"

Wo ein Mensch aus sich herausgeht, sich auf das Kreuz Christi und damit auf Gottes Gerechtigkeit verläßt, indem er sagt: Gott sei Dank, da ist der Glaube angekommen. Und so sehr dieser Glaube Entscheidung ist und ein souveräner Akt des Menschen, so sehr ist er doch ermöglicht allein dadurch, daß Gott selbst uns in seinem Wort und durch seinen Geist als der Vertrauenswürdige begegnet. In diesem Sinne ist der Glaube, der doch immer auch ein Akt des Menschen ist, ein Geschenk: Ohne daß Gott als der, dem man vertrauen kann, auf den man sich verlassen kann, bei uns ankommt, kann es auch keine Glaubensentscheidung geben. Denn diese Entscheidung ist ja Vertrauen. Und Vertrauen bringt man nur dem entgegen, der sich uns als vertrauenswürdig erzeigt und erweist. Der Glaube ist immer beides: Geschenk Gottes und ein freier Akt des Menschen.[14]

Ein *freier* Akt! Denn zum Glauben kann ein Mensch nicht gezwungen werden. Nicht durch Drohung, nicht durch Schmeicheln, nicht durch Tricks. Das leuchtet unmittelbar ein. Das Wesen des Glaubens ist ja die Dankbarkeit. Und zum Dank kann man einen Menschen nicht zwingen. Ein erpreßter Dank könnte nur ein geheuchelter Dank sein und ist somit ein Widerspruch in sich selbst.

Ebenso wie die Dankbarkeit nicht befohlen werden kann, ist sie aber auch keine *Leistung*. Dankbarkeit leistet man nicht. Folglich ist auch der Glaube keine Leistung. Als Glaubende werden wir darum nicht *wegen* unseres Glaubens gerecht, sondern *durch* unseren Glauben.[15] Auch hier und gerade hier, wo es um den Glauben geht, ist der Selbstruhm (Römer 3, 27) ausgeschlossen. Der Glaube läßt *Gott* handeln. Und der glaubende Mensch läßt Gott etwas aus sich machen.

Zur Gerechtigkeit, die aus dem Glauben kommt, können wir unsererseits einzig ein dankbares Ja und Amen sagen. Das ist unser Beitrag.

Nicht eben viel, so scheint es. Die Botschaft von der Gerechtigkeit allein durch den Glauben ist deshalb für viele – für Fromme und Unfromme – ein Stein des Anstoßes. Zu sehr sind wir daran gewöhnt, daß wir die *Macher* sind. „Es gibt nichts Gutes, außer man tut es", hat Erich Kästner gedichtet.[16] Das hat Konjunktur. Und nun sagt uns der Apostel, daß es etwas Gutes gibt, für das der Mensch gar nichts tun kann: Gottes Gerechtigkeit. Auf sie können wir uns nur verlassen. Und auf sie dürfen wir uns – Gott sei Dank – verlassen. Für die Gerechtigkeit Gottes, durch die er uns gerecht macht, können und müssen wir gar nichts *tun*. So wie ein Mensch dafür, daß er geliebt wird, gar nichts tun kann. Er kann dafür nur dankbar sein.

Aber *aus* Dankbarkeit und *aus* Liebe kann er alles tun.[17] Und aus Dankbarkeit und Liebe *wird* er ganz selbstverständlich alles tun. Alles Erdenkliche nämlich, was dem Wohl des Nächsten dient und dieser Welt in ihren tausend Plagen zugute kommt. Gewiß: Der Glaube selber ist kein Tun. Er läßt ja Gott handeln. Aber der Glaube wird zur Quelle intensivster Bemühungen um das Wohl der Welt, dieser von Gott so sehr geliebten Welt.

So wird der Mensch *allein* aus Glauben gerecht – Gott sei Dank! – und doch bleibt dieser Glaube nicht untätig. Sondern er wird zum Ursprung von Liebeswerken, von Werken also, die – weil sie nicht für meine und deine Gerechtigkeit getan werden – selbstlose und darum in Wahrheit *gute* Werke sind.

Dr. Volker Spangenberg
Jellinekstraße 66
69126 Heidelberg

---

[14] Vgl. R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 9. Aufl., durchges. u. ergänzt von O. Merk, Tübingen 1984, 587: „Der Glaube ist ja im NT nicht verstanden als ein aus dem menschlichen Dasein selbstmächtig sich erhebendes Selbstverständnis, sondern als ein durch Gott ermächtigtes, durch sein Handeln erschlossenens."

[15] Darauf weist die Augsburgische Konfession im 4. Artikel (Von der Rechtfertigung) hin: Wir werden durch den Glauben (per fidem) gerechtfertigt um Christi willen (propter Christum), aber nicht propter fidem, d. h. wegen unseres Glaubens; vgl. BSLK 56.

[16] E. Kästner, Moral.

[17] Vgl. E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, 6. Aufl. Tübingen 1992, 468: „Für die Liebe kann man in der Tat gar nichts tun, obwohl man aus Liebe alles tun kann."

Mission als Gegenmission?

Römer 2, 17-24 als Anfrage an unseren missionarischen Eifer

Walter Paulo zum Gedächtnis (12.8.1912 - 25.9.1994)

Im letzten Herbst ging Pastor Walter Paulo 82jährig zu seinem Herrn. In den ersten Nachkriegsjahren riefen wir ihn zweimal zum Dienst auf Jugendevangelisationen nach Hamburg-Altona. Seitdem bin ich ihm nicht mehr begegnet. Aber drei Eindrücke von damals haben sich in den Jahrzehnten nicht verloren. Erstens gab es bei ihm keine leeren Sätze. Sein diszipliniertes Denken und Sprechen, das auch als Strenge mißverstanden werden konnte, sicherte ihm sofort die Aufmerksamkeit. Zweitens brachte er es fertig, vor Jugend (z. T. Straßenjugend) exegetisch zu evangelisieren. Er legte Gleichnisse Jesu Vers für Vers aus. Den dritten Anstoß vermittelte er bei einer Mitarbeiterbesprechung. Es gäbe innerhalb solch einer Woche erst dann gründliche Bekehrungen, wenn sich der Evangelist selber unter dem wirkenden Wort gewissermaßen noch einmal bekehrt, sich den anderen also voranbekehrt. An diese Haltung, sich als Verkündiger ins eigene Fleisch zu schneiden, das Kreuz Jesu als Mitgekreuzigter, gewissermaßen als kreuzförmig Gewordener zu bezeugen, führt auch Römer 2, 17-24 heran. Der Text, einmal freigegeben, ist schwer abzubremsen. Er stopft uns allen den Mund. Widerlegt und evangeliumsbedürftig stehen wir da.

Einordnung des Abschnitts in Römer 2

Römer 2 ist *das* große Endgerichtskapitel des Paulus. Die ersten elf Verse bilden den Basistext, die Abschnitte V 12-16, V 17-24 und V 25-29 sind drei Anhänge.

a) Der Basistext V 1-11

Daß der Mensch zu Gott hin geschaffen ist, gilt für jeden einzelnen seiner Augenblicke, dann aber auch für die Summe seines Lebens. Stehen vor Gott im Jüngsten Gericht, sein Schlußwort zu empfangen, ist der eigentliche Fluchtpunkt seines Daseins. Alle Linien laufen darauf zu. In diese Betrachtungsweise bezieht Paulus jetzt ausdrücklich auch die Juden[1] ein. Diese Absicht hebt sich mit V 6-10 deutlich heraus. Paulus proklamiert feierlich das Endgericht Gottes nach den Werken. Stahlhart zieht er den Gedanken durch, sagt ihn wirkungsvoll einmal so herum und einmal anders herum (vgl. V 7-8 und 9-10). Dann V 11 ein dicker Schlußstrich: Es bleibt dabei, Gott hält sich an die Tatbestände. Wir überhören dabei nicht, was Paulus in V 16 ausdrücklich hinterherruft: „nach meinem Evangelium"! Er versichert, daß sich hier kein Fremdkörper einschlich, sondern daß zur Verkündigung der Gerechtigkeit aus dem Glauben das Zeugnis vom Gericht nach den Werken wahrhaftig dazugehört.

Aber warum so wuchtig? Und warum geht dies Pochen auf das Tun des Willens Gottes noch achtzehn Verse lang weiter? Der Apostel hat gewagt, was er schon Röm 1, 16a ankündigte: Er hat um des Evangeliums willen ungescheut in ein Wespennest gestochen. Er hat das Christen und Juden gemeinsame Glaubenswissen („wir wissen", V 2) vom Gericht nach dem Tun eben nicht nur in seiner allgemeinen Gültigkeit vertreten, sondern auch in seiner speziellen Gültigkeit für die Juden. Er ist ab V 1 dabei, zu zeigen, daß die Juden in der gleichen Verdammnis stehen wie die Heiden, denn sie „praktizieren dasselbe" (V 2.3) und können wie die Heiden gewiß nicht auf Unwissenheit plädieren, sondern sind wie sie „unentschuldbar" (vgl. V 1 mit Röm 1, 20b). Mehr noch, er setzt noch eins drauf: Für die Juden gilt das sogar „zuerst" (V 9.10, vgl. auch Röm 1, 16)! In Anbetracht eines Reichtums an Güte und Geduld Gottes (V 4) stehen sie in erhöhter Verantwortung. Mit diesen Behauptungen reizte Paulus seine judaistischen Brüder empfindlich. Er tastete an, was ihres Glaubens liebstes Kind war, nämlich daß Gott Israel anders richten würde als die Heiden.[2] Der

[1] Die Einsicht, daß sich Kapitel 2 schon ab V 1 und nicht erst ab V 17 an die Juden richtet, ist hier in Übereinstimmung mit den meisten Kommentaren vorausgesetzt. Daß der Jude in V 1 allerdings als „o Mensch" angeredet wird, sollte nicht mißverstanden werden. Der Jude ist eben zugleich der exemplarische Mensch, Vorführmodell Gottes, in dem sich jeder Mensch wiederfinden und angeredet fühlen darf.

[2] Daß Gott unparteiisch richtet, wurde aufgrund der Schrift auch im Judentum gelehrt, dann aber doch durchlöchert. Mit wenig Widerspruch und in steigender Tendenz lehrten die Rabbinen, daß Israel im Endgericht allein übrig bleibe. Gottes Regungen

lebhafte Dialogstil zeigt, wie heftig zwischen Paulus und seinen judaistischen Widersachern der Streit darum ging, wie Gott „nach der Wahrheit" (V 2) und damit auch „nach dem Evangelium" (V 16) richtet.

Was empörte den Juden dermaßen, von Paulus auf diese Weise mit dem Rest der Welt auf einen Nenner gebracht zu werden? Woraus schöpfte er seine feste Zuversicht, im Unterschied zu den Heiden dem „(Todes)urteil Gottes zu entrinnen" (V 3, vgl. auch Mt 3, 17)? Nach seiner Lehre würde er im Endgericht zwar nicht schuldlos, aber doch entschuldbar dastehen, denn in einem Punkt hatte er sich tatsächlich völlig anders verhalten als der Heide. Nach Paulus selbst konnte der Heide dem Frevler noch amüsiert applaudieren. Je schlimmer der es trieb, desto mehr wurde er bewundert (Röm 1, 32). Von solch einem frivolen Grundzug ließ sich im Umkreis des Tora-Judentums nicht reden. Durch flächendeckende lebenslängliche religiöse Erziehung herrschte dort eine ungewöhnliche Gewissenskultur. Mindestens die Werteordnung war intakt, so daß sich dort gegenüber dem „Unstatthaften" (Röm 1, 28) unweigerlich der mahnende Zeigefinger erhob. „Du richtest", gesteht Paulus dem Juden in V 1a.b.3 zu.[3] Sind daraus nicht Folgerungen zu ziehen? Was mag Gott wohl besser gefallen: Das Böse mit Applaus begleiten oder sich von dieser Unmoral angewidert abwenden und sie in Übereinstimmung mit dem göttlichen Richter verurteilen?

b) Die drei Anhänge V 12-29

Der Basistext blieb in einer Hinsicht noch im allgemeinen. Er brachte den vom Juden ins Feld geführten und tatsächlichen „Vorzug" Israels (vgl. Röm 2, 25; Röm 3, 1.9) noch nicht auf den Punkt, sondern umschrieb ihn mit „Reichtum seiner Güte" (V 4). Aber dieser Reichtum stand den Widersachern des Paulus jedenfalls sehr konkret vor Augen. Darauf gehen jetzt die Anhänge ein. Ab V 12 erscheinen nicht umsonst die Fachausdrücke: 19mal „Gesetz" und 6mal „Beschneidung". Der geschulte Rabbi kannte diese Argumente im Originalton:

Der erste Anhang V 12-16 gilt dem Einspruch: Verschafft es einem wirklich keine Sonderbehandlung im Gericht, sich ein Leben lang dem Schall des Gesetzes ausgesetzt zu haben?

Der zweite Anhang V 17-24: Wird einem die Berufung zum Lehrmeister der Nationen wirklich keine Vorrechte im Gericht einräumen?

Der dritte Anhang V 25-29: Gewährleistet einem nicht die Beschneidung und damit die Zugehörigkeit zum geliebten Volk Gottes die Errettung im Gericht?

Einführung in Römer 2, 17-24

Der zweite Einwand gegen die behauptete Gleichbehandlung von Juden und Heiden im Endgericht scheint noch einmal wie schon der erste Einwand mit dem Besitz des Gesetzes zu arbeiten, ihn diesmal nur stärker zu entfalten.[4] Aber V 19 zeigt deutlich, daß der Gedanke darüber hinausdrängt, nämlich auf die *missionarische* Existenz Israels. Von dort an umkreisen nämlich vier Begriffe die Tatsache, daß Israel das Gesetz nicht nur hat, sondern dank des Gesetzes auch Segensträger der Erde ist, zum Lehrmeister der Nationen berufen (Leiter, Licht, Erzieher, Lehrer). Ein köstlicher Kranz, den Paulus da den Tora-Juden flicht und aufs Haupt setzt! Er macht ihnen diese Würde nicht etwa streitig. Aber hinsichtlich des Endgerichts hebelt er hier die hohe Berufung als Argument aus, indem er ungerührt noch einmal auf das eigene Tun festnagelt (V 21-23).

Wer die erste Hälfte des langen Satzes, dieses „rhetorischen Meisterstücks" (Bornkamm), zur Ironie, zur bitteren Spottrede erklärt, entzieht der zweiten Satzhälfte von V 21 an die volle Wucht. Die Aussagen über den Schriftgelehrten in V 17-20 sind vielmehr Stück für Stück genauso ernsthaft zugestanden wie etwa die Aufzählung in

---

werden sich verteilen: Zorn und Haß den Völkern, Israel aber Gnade (Bill III, 81). Aus dem biblischen „zuerst die Juden" wurde „allein die Juden", und zwar die Juden geschlossen. Wie sich die einzelnen Israeliten auch zu Gott stellen mögen, für sie gebe es Gnade. Aufgrund ihrer Abstammung von Abraham blieben sie Kinder Gottes in Ewigkeit. Die wenigen Ausnahmen, nach denen auch Juden vom ewigen Leben ausgeschlossen blieben, haben die jüdischen Gelehrten sorgfältig festgestellt; sie heben den Satz nicht auf: „Ganz Israel hat Anteil an der zukünftigen Welt" (Bill IV, 1107; III, 263 und 293).

[3] Es ist verständlich, daß der christliche Ausleger dieses „Du richtest!" sofort mit dem ntl. Verbot des lieblosen Richtens verbindet (z. B. Mt 7, 1-5; Röm 14, 4.10.13). Aber so verdrängt die Kombinationsfreudigkeit die Exegese. Paulus wirft niemand vor, daß er das Böse und die Bösen als böse verurteilt. Das tut er ja selber hier im Römerbrief, Seite für Seite, das tat auch Jesus. Vielmehr stellt er als verwerflich heraus, das, was man in dieser Weise brandmarkt, selber zu praktizieren. Um jene Assoziation zu vermeiden, könnte an dieser Stelle *krino* statt mit „richten" mit „verurteilen" übersetzt werden.

[4] Was die Gliederung dieser 18 Verse anbetrifft, schwimmen die Kommentare. Ihre Überschriften sind auch wenig prägnant, manchmal geradezu nichtssagend.

Röm 9, 4-5. In Röm 10, 2 versichert der Apostel auch: „Ich bezeuge ihnen, daß sie Eifer für Gott haben." So haben wir hier jedes Fädchen billiger „christlicher" Pharisäer-Kritik aus der Auslegung zu verbannen.[5] Vor uns ersteht eben nicht „der stolze Turm des jüdischen Selbstbewußtseins" (Bornkamm), der dann in der zweiten Hälfte wonnevoll umgestoßen wird. Eher liegt über dem Ganzen des Paulus „große Trauer und unablässiger Schmerz" von Röm 9, 2.

Der Gedankengang

a) Reich begnadet (V 17-18)

Paulus zitiert die Selbstbezeichnung des erwählten Volkes, mit der es sich seine Sonderstellung innerhalb der Völkerwelt bewußt machte: *Wenn du dich aber Jude benennen läßt.* Gerade das Auslandsjudentum (Diaspora) hatte dem allgemeinen Juden-Verruf seiner Umwelt zum Trotz diese Bezeichnung zum Würdenamen ausgestaltet (vgl. die beabsichtigte Funktion des Juden-Sterns und seine Rezeption unter den Juden selbst). Auf Grabinschriften konnte „Jude" als Ehrung einem jüdischen Eigennamen beigefügt werden.

Die beiden Verse umreißen nun wahres Judesein. Die Juden sind für ihren hohen Dienst reich begnadet. Nach 5.Mose 4, 6-8 ist vor allem das mosaische Gesetz zu nennen, das Israel von allen übrigen Völkern scheidet und unterscheidet. Darum erscheint es hier am Anfang (V 17), in der Mitte (V 18) und am Schluß (V 20). *Und ruhst auf dem Gesetz*, wie die Taube Noahs, die von ihrem ruhelosen Flug über die Sintflutlandschaft zurückkehrte und sich endlich auf sicherem Platz niederläßt (1.Mose 8, 9). Der Jude hat also im Gesetz auf Dauer Ruhe gefunden, befestigt dort seine Zeltpflöcke, um Wand an Wand mit dem Gesetz zu wohnen, es Tag und Nacht zu meditieren (Ps 1, 2)[6]. In der Gabe dieses Gesetzes ist er sich zugleich Gottes sicher.

Und rühmst dich Gottes. Dieses Rühmen kann auch Paulus von sich bekennen, so daß auch hier noch kein Tadel aufklingt. In der Tat ein wunderbarer Gott, daß er sein Gesetz gab. Sein Wille soll nicht nur im Himmel, sondern auch auf Erden unter Menschen seinen Schauplatz haben. Dafür aber kommt dem Gesetzeskundigen eine Schlüsselstellung zu: ... *und kennst den Willen* (Gottes). Was Gott im einzelnen will oder nicht will, was gut oder böse ist, liegt nämlich in den seltensten Fällen sortiert da. Auch läßt es sich nicht immer so einfach aus der Bibel ablesen. Oft erkennt man es erst, indem man es findet. Der Gesetzeskundige weiß das. Darum: ... *und prüfst, was (jeweils als Wille Gottes) zu tun ist, unterwiesen aus dem Gesetz.* Sein Studium der Offenbarungsurkunde macht ihn unentbehrlich. Er kann mit dem „Kompaß" umgehen.[7]

b) Zu hohem Dienst berufen (V 19-20)

Zum Erwähltsein gehört aber nicht allein Gemeinschaft mit Gott, sondern von der Wurzel her auch der Segensauftrag gegenüber den Völkern (1.Mose 12, 3). Das Judentum hatte diesen Auftrag in Gestalt seiner Schriftgelehrten durchaus verinnerlicht. *Du bist (also) überzeugt* – auch darin liegt noch keine Anmaßung – *ein Führer der Blinden zu sein, ein Licht derer in Finsternis, ein Erzieher der Unverständigen, ein Lehrer der Unmündigen.* Plastisch entwirft Paulus das Leitbild des Schriftgelehrten, wobei er sich auf reiches alttestamentliches Material berufen konnte.[8] Zwar hat Paulus soeben in V 14f. auch dem Heidentum Gesetzeskenntnisse zugestanden, doch nur in vagen und wirren Empfindungen. Was dagegen der Synagoge tatsächliche Überlegenheit verschafft: *Du bist im Besitz der (festen Schrift)form der Erkenntnis und Wahrheit des Gesetzes.* – Auch Jesus bestätigte diesen Männern ihre propagandistische Kraft im ganzen Raum des Mittelmeers (Mt 23, 15a).

---

[5] Daß Paulus hier Ironie walten lasse, wird heute mehrheitlich abgewiesen. Aber die Auslegungen können dann doch bei der Erläuterung zu den einzelnen Bezeichnungen rückfällig werden.

[6] Die Wendung wird an dieser Stelle gern als falsches Ausruhen ausgelegt: „Du verläßt dich (sträflich, wie etwa Micha 3, 1) auf das Gesetz" (vgl. auch die Luther-Übersetzung). Die Vokabel *epanapauomai* ist höchst selten, häufig begegnet jedoch ihre Grundform *anapausis* (bzw. *katapausis*). Für sie ist der positive Ruhegedanke wichtig (vgl. Mt 11, 29), wo Jesus erquickende Ruhe bei sich verheißt. Auch das Gesetz konnte als Ruheort angeboten werden. Der Rabbinenschüler wurde aufgefordert, dort seine Wohnung aufzuschlagen, d. h. die Weisheitslehre beständig zu studieren (Sirach 24, 8.24f.; 51, 27). Über einen fälschlichen Gesetzesgebrauch spricht Paulus hier erst in V 23.

[7] *Was zu tun ist*, wörtlich: „das Unterscheidende", das sich bei einer Prüfung und gegenüber gleichgültigen Dingen als wichtig, wesentlich und notwendig, eben als der gute Wille Gottes abhebt (vgl. Phil 1, 10).

[8] Ebenso zeigt ein Blick ins Neue Testament, daß im Sendungsbewußtsein zum Führen, Verkündigen, Erziehen und Lehren noch nichts Verwerfliches liegen muß.

c) Im Existenzwiderspruch (V 21-22)

Grammatikalisch gesehen bricht nach V 20 der Satz zusammen und macht einem Neuansatz Platz. Bisherige Feststellungen weichen vier rhetorischen Fragen. V 23 ließe sich als zusammenfassende fünfte Frage verstehen. Dieser Satzabbruch paßt zum gebrochenen Verhältnis des angeredeten Juden zu seinem Judesein. Er lebt im Existenzwiderspruch.

Inwiefern? In Form fassungsloser Fragen stellt Paulus fest, daß dieser Missionar sich um die Gebote, für die er sich mit allen professionellen Mitteln einsetzt, selber nicht kümmert. *Der du den anderen lehrst, dich selbst lehrst du nicht? der du predigst: Nicht stehlen!, du stiehlst?, der du sagst: Nicht die Ehe brechen!, du brichst die Ehe?, der du die Götzenbilder verabscheust, du begehst Tempelraub?* In der Synagoge sind Lehrsatz, Predigtwort und exegetisches Zitat einwandfrei in Gebrauch, beherrschen das Denken, bewegen die Lippen, füllen die Gottesdienste (vgl. Mt 23, 3), verflüchtigen sich aber in der eigenen Praxis ins Wesenlose. Es ergibt sich, daß der Eiferer da vorn nicht wahrer Jude ist, sondern nur Jude spielt.[9] Nun will Paulus dem Juden, wie oben vorausgeschickt, nicht die Gewißheit seiner Erwählung und Sendung nehmen. Aber er beharrt darauf, daß Gott, so wahr er Gott ist, gewiß kein Spielchen mit sich treiben läßt, sondern „nach der Wahrheit richtet" (V 2), also nach der Lebens*wirklichkeit.*

Wie ist diese Beschuldigung zu begreifen (vgl. schon ab V 1: *Du tust dasselbe!*)? Waren die Juden so schlimm? Waren die Rabbinen alle notorische Diebe, Ehebrecher und Schieber?[10]

An solchen Stellen läßt sich zeigen, wie nützlich die Beachtung von Formen und Gattungen in der Bibel ist.

Gäbe man bei einem neutralen Institut eine Studie über den sittlichen Zustand des Judentums im 1. Jh. in Auftrag, erhielte man sicher einen mehrhundertseitigen und differenzierten Bericht. Aber Paulus liefert eben keinen Sachstandsbericht, der umfassend die Fakten registriert. Er fotografiert nicht die Oberfläche, sondern durchstößt sie, um die inneren Krankheitsherde bloßzulegen. Seine Auslassung erinnert an zahlreiche Partien bei den alttestamentlichen Propheten: plakativ, summarisch, themagebunden, einseitig, radikalisierend, typisierend.

Paulus äußerte in seinen Briefen mehrfach, daß er verständige Leser erwarte. Diese Erwartung ist nur recht und billig. Wir sollten uns in seine Aussageabsicht hineinhören und ihn mit kurzschlüssigen Einwänden verschonen.

Damalige jüdische Selbstkritik erwähnte ähnliche Vorkommnisse (Bill III, 105-115), verarbeitete sie aber anders, eben als bedauerliche Entgleisungen einzelner. Paulus erkannte ihre Symptomatik und ihren wahren Stellenwert. Die Macht der Sünde ist auch unter dem Gesetz nicht gebrochen (Röm 3, 20). Heiligste Lehre, höchstes Wissen und äußerster Einsatz machen's nicht. Auch noch gesetzlicher zu werden, macht's nicht. Auch einzelne gute Taten brechen nicht den Bann.

d) Ursache und Endresultat (V 23-24)

Der Übelstand ist verursacht durch eine verheerende Verschiebung des Sich-Rühmens von Gott auf das Gesetz, V 23: *Der du dich des Gesetzes rühmst, durch die Übertretungen des Gesetzes entehrst du Gott.* Nichts gegen die Freude am Gesetz (vgl. V 17 und etwa Ps 119)! Über die kleinste Gabe Gottes können wir uns freuen. Das Sich-Rühmen aber hat gerade bei Paulus oft einen speziellen Sinn: sich als Sieger erklären, gewissermaßen demonstrativ die Hand zum Victory-Zeichen hochrecken. Gegensatz wäre, beschämt seine Niederlage eingestehen zu müssen. Vorausgesetzt ist gefährdete Existenz, für die es um Sein oder Nichtsein geht. Im Sich-Rühmen preist man nun vor den Umstehenden an, worauf allein und im Gegensatz zu anderen Größen[11] Heil und Überleben zu finden ist. Kann aber der Mensch so mit dem Gesetz triumphieren? Im Gesetz kommt der Mensch doch nur als Täter vor. „Tue das und das", sagt es, ohne noch et-

---

[9] In diesem Sinn nennt Jesus die Schriftgelehrten *hypokritäs* (z. B. Mt 6, 2.5.16; Mt 23, 13.15.23.25.27.28.29; Mk 7, 6). Das Wort wird gewöhnlich „Heuchler" übersetzt. Doch hat es in der biblischen Sprache zumeist nicht den Sinn subjektiver Verstellung, sondern objektiver Verfremdung. Sie sprechen wie der Blinde von der Farbe. Ihr Herz ist weit weg von ihrem Mund (Mk 7, 6). Gott bestimmt nicht ihr Dasein, sie leben im praktischen Atheismus. Damit ist alle Frömmigkeit auf Sand gebaut, ist Gegenfrömmigkeit.

[10] Zum Tempelraub: Der Götzendienst in heidnischen Tempeln war in Israel denkbar stark verpönt. Aber wenn es ums Geld ging, machte so mancher Jude auch Geschäfte mit heidnischen Tempeln und ihren kostbaren Edelmetallen, trotz 5.Mose 7, 25f.; vielleicht auch ohne zu fragen, ob diese Kultgegenstände redlich erworben worden waren.

[11] Solche Gegengrößen werden beim Rühmen immer wieder nahmhaft gemacht: Jer 9, 22f.; 2.Kor 5, 12; 2.Kor 10, 12f.16; Gal 6, 13f.; Phil 3, 3; Eph 2, 9.

was dazuzusagen (Gal 3, 12). Es schenkt nicht den Geist. Es fordert nur und stellt am laufenden Band die *Übertretungen* fest: Nicht alles getan! Damit stellt es scharf heraus: *Du entehrst Gott*, und damit lebst du schon nicht im ersten Gebot. Es stopft den Mund, stellt unentschuldbar unter Anklage (Röm 3, 19) und nimmt bis zur Aburteilung in Haft (Gal 3, 23). Darum ist der Weg des Gesetzes ein grandioser Irrtum (Röm 10, 2-3).

Abschließend belegt Paulus durch ein Schriftwort, daß er nicht übertreibt (V 24). *Denn: „Der Name Gottes wird durch dich verlästert unter den Heiden" (Jes 52, 5; Hes 36, 20), wie geschrieben steht.* Das Judentum selber nahm Entheiligung des Gottesnamens im Sinne von Hes 36, 20 überaus ernst. Verborgen begangene Übertretung wurde milder betrachtet, aber öffentliche Sünde wog schwerer als Götzendienst. Hier im Zusammenhang geschieht der Frevel durch einen Missionar, der das Gesetz predigt und es sogar allen als seinen „Ruhm" vorzeigt und allen anpreist. Wo erwartet man das Tun des Gesetzes, wenn nicht bei ihm? Aber die Hörer erleben bei genauerem Hinsehen das Schauspiel gespielter Gesetzesstrenge und wenden sich mit richtigem Instinkt gründlich ab, fühlen sich neu gestärkt und bestätigt in ihrem bisherigen Heidentum. So kommt heraus: Diese Mission ist das Gegenteil von Mission.

Damit ist widerlegt, was zu widerlegen war: die Aussicht des Juden auf mildere Behandlung im Gericht. Eher das Gegenteil ist herausgekommen (vgl. Jak 3, 1): *Ihr wißt, liebe Brüder, daß wir* (Lehrer, Missionare, Seelsorger) *im Gericht strenger beurteilt werden.* Die unerhörte Härte des Paulus ist allerdings nicht Selbstzweck. Sie steht im Dienst seines Anliegens von Röm 1, 18 - 3, 20: Alle Menschen sind evangeliumsbedürftig. Nur noch eins gibt Hoffnung: Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes (Röm 1, 17).

Anfragen

Spätestens hier erheben sich Fragen auch an den christlichen Leser: Predigen wir anderen und werden selbst verwerflich (1.Kor 9, 27)? Gleitet da etwas über unsere Lippen – vorbei an unserm Leibesleben? Spielen wir nur noch mit unserm Talent, uns in Sachverhalte der Bibel und des Lebens einfühlen und sie überzeugend nahebringen zu können? Wissen wir, daß der Wille Gottes um Himmels willen und um alles in der Welt *getan* werden, nicht nur gewußt, gewollt, mündlich und schriftlich vertreten und andern auferlegt werden muß? Wissen wir uns mit unsern Hörern im gleichen Abgrund der Verlorenheit? Wissen wir, daß das Evangelium nicht nur zum Predigen, sondern auch zum Annehmen da ist? Haben wir – mag unser Mund auch noch weiterpredigen – für uns selbst schon resigniert? Denken wir zu gering von der Barmherzigkeit Gottes? Sollte nicht unser Dasein doch noch Material für seine Herrlichkeit werden?

Adolf Pohl
Wriezener Straße 26
15377 Buckow

Bericht

Gottes „rettende Gerechtigkeit"

Bemerkungen über ein internationales Symposion an der Ruprecht-Karls-Universität in Heidelberg

Das interdisziplinäre Graduiertenkolleg „Religion und Normativität" an der Universität in Heidelberg war Veranstalter eines Symposions mit internationalen Gästen und Referenten, das vom 17.-19. Oktober in den Räumen der Akademie der Wissenschaften in Heidelberg stattfand. Das mit namhaften Wissenschaftlern aus Israel und Deutschland besetzte Symposion beschäftigte sich unter der Leitung des Ägyptologen Jan Assmann sowie der Theologen Bernd Janowski (Altes Testament) und Michael Welker (Systematische Theologie) mit dem religionswissenschaftlich zentralen und in der gegenwärtigen Diskussion hochaktuellen Begriff „Gerechtigkeit".

„Gerechtigkeit" gilt – zurecht – als ein theologischer Schlüsselbegriff zum Verständnis der altorientalischen sowie der christlichen und jüdischen Religion. Auf den geistesgeschichtlichen Rang dieses in unserem Sprachgebrauch schillernden Begriffs weisen nicht zuletzt das Neue Testament und die sich in der Reformationszeit aufgrund gegenläufiger Auffassungen von der „Gerechtigkeit Gottes" trennenden abendländischen Kirchen hin. Gerechtigkeit ist darüber hinaus eine aus unserer Gesellschaft nicht wegzudenkende Forderung rechtlicher, politischer und theologischer Ethik, wie auch das Motto des Konziliaren Prozesses zeigt („Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung").

Die ambivalenten und oftmals unbewußten politischen bzw. theologischen Assoziationen, die wir mit „Gerechtigkeit" in Verbindung bringen, rechtfertigen Rückfragen nach Sinn und Verständnis dieses religiösen Schlüsselbegriffs. Jeder Religionswissenschaftler muß sich mit der Beobachtung auseinandersetzen, daß Gerechtigkeit in religiösen Urkunden nicht nur als Forderung eines bestimmten menschlichen Verhaltens, sondern als Teil einer Gott und Welt zueinander in Beziehung setzenden kosmisch-sakralen Ordnung erfaßt wird. Diese kosmische Ordnung umfaßt mehr als das „Recht" im engeren Sinne. Im Alten Orient und im Alten Testament werden „Tun" und „Ergehen" aufeinander bezogen und dem Walten einer alles verknüpfenden Gerechtigkeit zugeschrieben, die ein funktionierendes Beziehungsgeflecht zwischen Gott und Mensch sowie zwischen Mensch und Mitmensch beschreibt. *Gerechtigkeit* ist in der Bibel und ihrer Umwelt ein *Beziehungsbegriff*, der in Loyalität und Solidarität der göttlichen bzw. menschlichen Partner gründet.

Kontrovers diskutiert wird in den altorientalischen Wissenschaften gegenwärtig die Frage, *wie* Gerechtigkeit als Kategorie einer umfassenden Ordnung aufzufassen ist. Verbindet diese Ordnung jede Folge einer Tat „zwangsläufig" mit einem vorangegangenem Tun, oder mahnt sie appellativ die Restitution einer gefährdeten personalen Beziehung an? Hatte Jan Assmann in einer wegweisenden Studie (Ma'at – Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990) Gerechtigkeit in Ägypten als Postulat einer horizontalen (Mensch – Mitmensch) und einer vertikalen (Gott – Mensch) Solidarität einsichtig gemacht, vertrat die alttestamentliche Forschung im Gefolge der Gerechtigkeitsdeutung Klaus Kochs (Hamburg) überwiegend die Ansicht, der Zusammenhang von Tat und Tatfolge („Tun-Ergehen-Zusammenhang") vollziehe sich im Denken des Alten Orients mit zwingender Notwendigkeit gleichsam „naturhaft" und sei auf göttliche oder menschliche Intervention nicht angewiesen. Der Gott Israels sorge lediglich dafür, daß der Konnex von Tat und Tatfolge zur Anwendung gelange und der Mensch seinem selbstverschuldeten „Schicksal" ausgeliefert sei („schicksalwirkende Tatsphäre"). Diese Ansicht wurde von Koch in seinem Vortrag über Gerechtigkeit in Israel und Ägypten erneut unterstrichen. Demgegenüber hatte sich der Alttestamentler Bernd Janowski neuerdings dafür stark gemacht, Gerechtigkeit im Alten Testament in Anlehnung an altägyptische Vorstellungen „nicht als Bestimmung des Seins, sondern des Sollens" aufzufassen. Gerechtigkeit sei im Alten Israel nicht als selbstwirksames Regulativ, vielmehr als Appell an eine reziproke Solidarität („Füreinander-Handeln") verstanden worden, ohne die kein Zusammenleben zwischen Mensch und Mitmensch bzw. Gott und Mensch möglich sei.

Gerechtigkeit als göttliches Attribut in der Bibel unterscheidet sich damit fundamental von abendländisch-juridischen Vorstellungen, die die-

sen Begriff überwiegend i.S.v. „Vergeltung" und „Unparteilichkeit" interpretieren. Gottes Gerechtigkeit ist dagegen insofern „parteilich", als sie rettend in menschliches Leben eingreift, Unheil abzuwenden versucht und an einer intakten Ordnung, nicht jedoch an einer „gerechten Strafe" interessiert ist (das hebräische Alte Testament kennt keinen Begriff, der unserem deutschen Wort „Strafe" entspricht). Gottes Gerechtigkeit ist dann nicht an der Zuteilung von Lohn und Strafe (*iustitia distributiva*), sondern an der Aufrechterhaltung einer positiven Beziehung orientiert („konnektive Gerechtigkeit") und stellt insofern einen unzweideutig heilvollen Begriff dar: Sie ist „rettende Gerechtigkeit". Der häufig – zu Unrecht – kritisierte „Richtergott" des Alten Testaments erweist sich damit als Chimäre abendländisch-juridischen Denkens. Als „richtender Gott" ist er nur als „zurechtbringender Gott" recht verstanden. Diese Ansicht erhielt durch den Jerusalemer Ikonologen Moshe Barrasch eine eindrucksvolle Bestätigung, der in den Hintergrund der verbreiteten bildlichen Darstellung der „blinden Gerechtigkeit" einführte. Eine Iustitia, die mit verbundenen Augen über allen Parteien stehe, sei nach seinen Untersuchungen eine relativ späte Vorstellung, die sich erst im 16. Jh.n.Chr. nachweisen lasse. Dagegen zeigten römische und mittelalterliche Darstellungen eine „sehende" und in diesem Sinne durchaus „parteiliche" Iustitia (Gerechtigkeit), während die bisher älteste bekannte personale Darstellung einer (weiblichen) Gerechtigkeitsfigur mit verbundenen Augen ursprünglich eine Persiflage (sic!) der richtenden Gerechtigkeit intendierte. Die Deutung dieses Motivs i.S. vermeintlicher Unparteilichkeit erweise sich damit als eine motivgeschichtlich sekundäre Reinterpretation *in bonam partem*.

Der Assyrologe Stefan Maul (Berlin) unterstrich in seinem Beitrag, daß für die altorientalischen Könige Errichtung und Erhalt von „Gerechtigkeit" *(mischarum)* kosmische Ordnungsfaktoren darstellten, die oberstes Prinzip ihrer Herrschaft waren. Der König sollte als Abbild des Sonnengottes durch seine Herrschaft in göttlicher Vollmacht den störungsfreien Verlauf des Kosmos garantieren, so wie er umgekehrt anhand naturhaft-kosmischer und politischer Störungen eine Gefährdung der ordnenden und insofern „gerechten" Kräfte ablesen und entsprechend intervenieren konnte.

Zur grundlegenden Problemativ von Gerechtigkeitsvorstellungen gehört der Zusammenhang von „Recht und Erbarmen". Große Beachtung fand der Vortrag des Alttestamentlers Eckart Otto (Mainz), der anhand rechtlicher „Programmtexte" die zunehmende „Theologisierung des Rechts" im Alten Testament nachzeichnete. Die Entwicklung des Armenrechts zeige, daß das Rechtsphänomen „Erbarmen", das sich z.B. im Schuldenerlaß konkretisiert, gleichrangig neben ein juridische Sachverhalte objektivierendes Recht trete und so den Zusammenhalt einer sozial differenzierten Gesellschaft fördere. So entstehe im Rahmen der altorientalischen Gesellschaften das Paradox, daß Gerechtigkeit z.T. nur *gegen* das Recht, d.h. mittels eines „Rechtsverzichts" durchgesetzt werden könne (vgl. unser heutiges Amnestierecht).

Weitere Vorträge beschäftigten sich mit gnostischen (Guy Stroumsa, Jerusalem) bzw. jüdisch-rabbinischen Vorstellungen von Gerechtigkeit (Beate Ego, Tübingen), wobei auch Fragen der gerechten Vergeltung in Transzendenzwelten zur Sprache kamen (Eschatologisierung der Gerechtigkeit). Die religions- und kulturgeschichtlichen Ausführungen von Egon Flaig (Göttingen) und Albrecht Dihle (Heidelberg) befaßten sich mit Fragestellungen der griechischen Antike bezüglich der Rechts- und Gerechtigkeitsproblematik, wobei die wirkungsgeschichtlich folgenschwere Etablierung von „Strafe und Vergeltung" als Regulative bei Konflikten, ferner die enormen Krisen des Verhältnisses von Naturrecht und „gesetztem" Recht im 5.Jh.v.Chr. erörtert wurden.

Das Symposion, das sich auch durch eine engagierte Diskussion auszeichnete, war nicht nur ein überzeugendes Plädoyer gegen die vorherrschende interdisziplinäre Sprachlosigkeit innerhalb der Geisteswissenschaften. Es wurde auch deutlich, daß eine Beschäftigung mit antiken religiösen Traditionen durchaus Hilfestellungen und wichtige kulturelle Impulse für komplexe und humane (und in diesem Sinne „gerechte") Gerechtigkeitsbestrebungen der Gegenwart liefern kann. Der Erfolg des interdisziplinären Dialogs zeigte sich nicht zuletzt darin, daß die Veranstalter eine baldige Fortsetzung des Symposions in Aussicht stellten.

Dr. Kim Strübind
Marienplatz 7
12207 Berlin

Rezensionen

I. Zur Sozialethik

Dr. Bernd Busche, Sexualethik kontrovers, Analyse evangelischen Schrifttums zu Sexualität, Partnerschaft und Ehe, Theologie in der Blauen Eule, Bd. 4; Verlag Die Blaue Eule Essen 1989, 403 Seiten, DM 56,00.

Gefragt nach Vorstellungen vom Glück setzten die bis zu 24 Jahre alten Bundesbürger in einer Repräsentativerhebung „gute Partnerschaft/Ehe" an die erste Stelle. Einigkeit herrscht darüber, daß die Verwirklichung einer gelingenden Partnerschaft eine erstrebenswerte Lebensperspektive darstellt. Die Zunahme der Scheidungsziffern steht dem nur scheinbar entgegen. Die Mehrzahl der Geschiedenen heiratet wieder; sie gehen davon aus, daß die Ehe besser sein müsse als die bisher erfahrene und hoffen, daß sich Ehe für sie als eine beiderseitig befriedigende Gemeinschaft von Mann und Frau realisieren lasse. So drückt die Höhe der Scheidungsziffern weniger einen Verfall der Ehe aus, sondern sagt eher etwas „von der Schwierigkeit zu lieben" (T. Brocher).

Mit diesen Worten beginnt die Einleitung in die Dissertation von Bernd Busche. Der Verfasser ist Theologe und Diplompsychologe, wurde 1988 mit dieser Arbeit in Bochum zum Dr. theol. promoviert und wirkt jetzt als Pastor einer Baptistengemeinde in Bremen. Mit seiner Arbeit will Busche – wie er selber schreibt – „einen Beitrag leisten zu gelingender christlicher Existenz im Bereich der Verhältnisse der Geschlechter".

Busche untersucht insgesamt 60 Bücher und Schriften zu den Themen Sexualität, Partnerschaft und Ehe. Dabei berücksichtigt er die Literatur im evangelischen Bereich bis 1980 – eingeteilt nach „evangelikaler und nichtevangelikaler Verlagsorientierung der Schriften und der Ausprägung unterschiedlicher Einstellungen und Normen".

Das Buch ist übersichtlich angeordnet und sehr detailliert gegliedert. So findet sich der Leser in diesem komplexen Thema leichter und schneller zurecht.

Im Teil I – Projektierung – beschreibt Busche Inhalte, Autoren, Verlage und Umfang des auf den Büchertischen in Gemeinden und Kirchen ausgelegten evangelischen Schrifttums zum Thema.

Im Teil II – Durchführung – analysiert Bernd Busche auf etwa 150 Seiten das von ihm ausgewählte sexualpädagogische Schrifttum. Quantitativ gesehen ist dieses der Schwerpunkt seiner Arbeit. Folgende Grundbegriffe leiten ihn in seiner Analyse: Kirchlicher und gesellschaftlicher Kontext, Liebe und Sexualität, voreheliche Beziehungen, Partnerwahl, Empfängnisregelung, Geschlechterverhältnis, Ehe, nichteheliche Gemeinschaft, Konflikte und ihre Bearbeitung.

Teil III – Diskussion – diskutiert und bewertet die seelsorgerlichen Konzepte und Inhalte der sexualpädagogischen Bücher und Schriften. Dafür wählt Busche methodisch vier Durchgänge.

Im ersten Durchgang fragt er nach dem Umgang mit der Bibel. Welches Schriftverständnis haben die jeweiligen Verfasser, und welche Auswirkungen hat dieses auf die Inhalte und die Lebenshilfe der einzelnen Bücher? „Die Berufung auf die Autorität der Heiligen Schrift ist kennzeichnend für die Schriften aus Verlagen mit evangelikaler Orientierung" (Seite 266). Wo die Bibel als „inspiriertes Wort Gottes" angesehen wird, wird sie auch als lebenskundliches Buch anerkannt. So vermittelt z.B. das Hohe Lied konkrete Lebenshilfe in Fragen der sexuellen Liebe und Ehe. Andere Schriftstellen aus dem AT und NT werden „zum Beweis" für vorgetragene Positionen aufgeführt. Der erste Durchgang müht sich also um die Frage, in welcher Weise die Bibel für das heutige Leben „normativ" zu gelten hat.

Im zweiten Durchgang befaßt sich Busche „mit der anthropologisch-ethischen Fragestellung nach der Bedeutung der Ehe". Die Einstiegsfrage lautet: „Welche Bedeutung hat die Ehe angesichts der nichtehelichen Lebensgemeinschaften?" Demografische Angaben, Anfrage an die Psychologie und Fallbeispiele verdeutlichen das Problem.

Der dritte Durchgang nimmt humanwissenschaftliche Fragen auf. Welche Ziele verfolgt die Sexualwissenschaft? Welchen Einfluß hat die persönliche Erziehung auf das spätere Sexualverhalten? Die Geschlechterrolle und ein neues Verhältnis von Männern und Frauen zueinander.

Im vierten und letzten Durchgang geht Busche der ekklesiologisch-ethischen Fragestellung nach: Zitat von Seite 265: *Grundthese der Arbeit ist, daß sich der Zusammenhang von ekklesiologischer Orientierung der Schriften (erhoben durch die jeweilige Verlagszugehörigkeit) und der Ausprägung eines bestimmten ethischen Modells durchgängig aufzeigen läßt. Gibt es ein Modell*

evangelikaler Gemeinde-Ethik bzw. ein Gegenmodell nichtevangelikaler Ethik für den Bereich Sexualität, Partnerschaft und Ehe?

Während die Schriften aus Verlagen mit evangelikaler Orientierung verbindliche und konkrete Aussagen zu Verhaltensnormen auf dem Gebiet der Sexualität, der Ehe und Partnerschaft machen, fordern Schriften aus nichtevangelikal orientierten Verlagen zur Bildung einer eigenen Meinung heraus.

Teil IV – Folgerungen – ist der letzte Teil der Dissertation. Zwischen evangelikalen Gruppen und der Volkskirche bestehen tiefgreifende Unterschiede in grundlegenden theologischen und ethischen Positionen. Deshalb sucht Busche „das Gespräch und sieht allein in der Aufnahme des Dialogs die Chance, eine unheilvolle Polarisierung im Raum der evangelischen Kirchen zu überwinden" (Seite 343).

Mit 13 Fragen an das evangelische Schrifttum zu Sexualität, Partnerschaft und Ehe endet die Dissertation. Diese Fragen sollen Hilfen zur Beurteilung des Schrifttums sein.

Der Vorteil des Buches ist, daß sich Fachleute mit dieser Arbeit einen guten Überblick über die sexualpädagogische Literatur verschaffen können. Das Buch bietet Kriterien zur Auswahl bestimmter Bücher, die dann in speziellen Fragen der Ehe- und Partnerseelsorge weiterhelfen können.

Diese enorm fleißige Arbeit im Detail zeigt wissenschaftliche Kompetenz des Autors. Für Fachleute wie Seelsorger, Eheberater, Psychologen u.a. ist das Buch geeignet. Dem interessierten Laien und seelsorgerlich begabten Mitarbeiter in der Gemeinde wird es in den vielen Fragen der Seelsorge und Begleitung kaum weiterhelfen.

Hans-Detlef Saß, Celle

Hermann Hartfeld, Homosexualität im Kontext von Bibel, Theologie und Seelsorge. R. Brockhaus Verlag Wuppertal und Zürich 1991, 318 Seiten, DM 49,80.

Gleich beim ersten Durchblättern machte mich das Buch neugierig: Es beschäftigt sich umfassend mit einer Vielzahl theologischer, psychologischer und seelsorgerlicher Ansätze im Umgang mit der Homosexualität; es urteilt differenzierend, aber von dem eindeutigen Ausgangspunkt her, daß die Bibel Homosexualität nicht als Schöpfungsvariante ansieht und bekennt, sich aus seelsorgerlicher Verantwortung mit dem Thema beschäftigen zu wollen. Dieser ganzheitliche Ansatz beeindruckte mich, und deshalb las ich das Buch weniger unter Frage, wie diese und jene Theorie und Erfahrung beurteilt werden würde, sondern unter dem Gesichtspunkt, wie weit das Buch diesem umfassenden Anspruch gerecht wird.

Das Thema wird in vier umfangreichen Kapiteln erarbeitet:

„Zu den Ursachen der Homosexualität" stellt Hartfeld fest, daß der Stand der Erkenntnis keine Entscheidung darüber zuläßt, ob sowohl Umwelteinflüsse als auch biologische Faktoren zur Entstehung der Homosexualität beitragen, obwohl er die Wirkung der Umwelteinflüsse als besser gesichert ansieht.

Das zweite Kapitel „Homosexualität im Kontext der Bibel" macht deutlich, wie stark sich im Alten wie im Neuen Testament die Haltung Israels wie der frühchristlichen Gemeinden in der Frage der Homosexualität von der Lebenswirklichkeit der sie umgebenden Völker und Religionen unterschieden hat. Hartfelds Fazit lautet: „Die biblischen Autoren des Alten und Neuen Testaments sind im Befund einig: Homosexualität ist ... ein offenkundiger Verstoß gegen die göttliche Institution der Ehe eines Mannes und einer Frau" (S. 109).

Im dritten Kapitel „Homosexualität im Kontext der Theologie" zeigt der Autor, daß die neutestamentliche Position nicht mit der in Theologie und Seelsorge heute weit verbreiteten Meinung vereinbar ist, der Mensch solle die bei sich vorgefundene Prägung der Hetero- oder Homosexualität als von Gott akzeptiert annehmen. Während dieser Teil eher zu kurz ausgefallen ist, scheint mir die ausführliche Diskussion von AIDS in diesem Zusammenhang nicht recht einleuchtend, so wichtig dieses Thema ist, zumal dadurch das Vorurteil, AIDS komme fast nur bei Homosexuellen vor, verfestigt wird.

Das vierte und umfangreichste Kapitel trägt den Titel „Homosexualität im Kontext der Seelsorge" und beschreibt, differenziert wertend, die wichtigsten medizinischen und psychologischen Therapieansätze – auch in ihrer Beziehung zu den heute häufigsten Seelsorgeentwürfen. Hartfeld lehnt irreversible medizinische Eingriffe ab, beschreibt das Pro und Contra der unterschiedlichen Therapieansätze und kommt trotz seiner eher vorsichtigen Beurteilung zu dem eindeutigen Ergebnis: „Die Umwandlung der homosexuellen Neigung in die heterosexuelle ist möglich" (S. 265). Nach einer thesenartigen Zusammenfassung folgt ein sehr materialreiches Literaturverzeichnis.

Der Verfasser ist rußlanddeutscher Herkunft und gegenwärtig Pastor einer evangelisch-freikirchlichen Gemeinde in Kamp-Lintford. Sein Buch ist zunächst eine lohnens- und lesenswerte Materialsammlung, die es bei aller Vielschichtigkeit nicht scheut, eindeutige Wertungen zu fällen und am „traditionellen" Verständnis der biblischen Grundaussagen zur Homosexualität festzuhalten. Dies kann allen denen helfen, die mit dem Autor im Verständnis der biblischen Sicht einig sind und bei der oft aggressiv vorgetragenen Auffassung einer die biblischen Grundlinien relativierenden Sexualethik in Begründungsnotstand geraten.

Auch dem informierten Leser kann das Buch eine Fülle von wertvollen Materialien und Einsichten vermitteln. Wer allerdings den für die theologische und geistesgeschichtliche Auseinandersetzung unserer Zeit typischen Begründungsmechanismen nachgehen möchte, für die das Thema Homosexualität geradezu einen „Paradefall" darstellt, kann sich bei Hartfeld leicht in der Fülle einzelner Bezüge und Hinweise verlieren. Das wird dadurch begünstigt, daß trotz aller Gliederung manche Schwierigkeiten bestehen, dem „roten Faden" des Buches zu folgen. Es mag sein, daß ein Ansatz wie im vorliegenden Buch den Wunsch nach grundlegenderer Diskussion der aufgeworfenen Fragen nicht befriedigen kann – er muß trotzdem immer wieder als dringliche Aufgabe bewußtgemacht werden, gerade von einem betont biblischen Ansatz her.

Mein persönliches Fazit lautet: Hartfelds Buch über Homosexualität ist eine lohnende Lektüre und schließt viele informatorische Lücken. Seine Grenzen weisen aber auch darauf hin, wie viel über dieses lange vernachlässigte Thema noch gearbeitet werden muß.

Siegfried Großmann, Seesen

II. Zur neueren Theologiegeschichte

Dr. Uwe Swarat, Alte Kirche und Neues Testament. Theodor Zahn als Patristiker, R. Brockhaus Verlag Wuppertal und Zürich 1991, 578 Seiten, Pb., DM 88,00.

Theodor Zahn wird den meisten heutigen Theologen und besonders den jüngeren unter ihnen so bekannt sein, wie ihn auch noch die dritte Auflage der RGG nahezu ausschließlich charakterisiert: als Neutestamentler. Daß Zahn dabei ein „streng konservativer" war, der – wahrscheinlich als einer der letzten ernstzunehmenden Forscher – die Echtheit aller ntl. Bücher und die Historizität ihrer Inhalte behauptete, war und ist einer größeren Popularität kaum zuträglich. Gleichwohl sind die Zahnschen Kommentare des KNT und desgleichen etwa seine Kanonsgeschichte auch aus der gegenwärtigen Diskussion kaum wegzudenken – selbst wenn sie nicht selten nur als Kontrapunkt und abzulehnender Standpunkt angeführt werden. Zahn teilt damit das Schicksal vieler theologischer Größen, in Gespräch und Auseinandersetzung unterschiedlicher Richtungen lediglich als „Steinbruch" für Argumente mißbraucht zu werden.

Dieser durchaus kantigen und theologisch auch unbequemen Gestalt nähert sich Uwe Swarat in seiner 1987 in Erlangen angenommenen und von Karlmann Beyschlag betreuten Dissertation „Alte Kirche und Neues Testament" scheinbar über die Hintertreppe, indem er den Lesern „Theodor Zahn als Patristiker" vorstellen und näherbringen möchte. Hierzu geht Uwe Swarat mit den Lesern einen langen Weg durch offensichtlich alle von Zahn behandelten patristischen Themen. Und allein die Aufzählung dieser altkirchlichen Forschungsgegenstände läßt die Gelehrsamkeit des Forschers Zahn erahnen: Marcell von Ankyra, der Hirt des Hermas, Ignatius von Antiochien, Tatian, Theophilus von Antiochien, Clemens von Alexandrien, Irenäus und die kleinasiatische Schule, die neutestamentlichen Apokryphen mit ihren unterschiedlichen Schriften, Fragen zur Verwandtschaft Jesu, Fragen zur Geschichte des ntl. Kanons und zum Glaubensbekenntnis und daneben immer wieder Einzelthemen, wie etwa das der „Geschichte des Sonntags". Bei all diesen Themen, zu denen sich Zahn z. T. während seines Lebens immer wieder geäußert hat, trägt Uwe Swarat die Ansätze, Forschungen und Ergebnisse zusammen und stellt sie dem Leser vor. Leider hat Uwe Swarat an eini-

gen Stellen das Referat der Gedankengänge von Zahn offensichtlich so komprimieren müssen, daß es dem in diesen Spezialgebieten nicht bewanderten Leser kaum gelingt, die Spitzen der Argumentationsgänge zu entdecken – so z. B. bei der Frage der Literarkritik der Ignatiusbriefe. Dann ist es sehr hilfreich, daß Uwe Swarat nicht bei diesem Referat der Forschungen stehenbleibt, sondern es ihm immer wieder gelingt, auch das Umfeld der Themen darzustellen, zu denen Zahn sich äußert. Die Forschungslage, von der Zahn ausgeht, die Auseinandersetzungen mit anderen Patristikern und Neutestamentlern und schließlich auch die Wirkungsgeschichte der Zahnschen Thesen kommen bei nahezu jedem Thema vor und tragen nicht selten zu einem genaueren Verständnis der Ergebnisse der Arbeiten des Patristikers bei.

Dieser methodische Ansatz von Uwe Swarat, die Forschungen Zahns in einem themenspezifischen und theologiegeschichtlichen Kontext darzustellen, ist im großen und ganzen sehr gut realisiert. Gleichwohl geht Uwe Swarat nach einem kurzen Abschnitt zu den neutestamentlichen Arbeiten Zahns dann nochmals ausführlicher auf die Auseinandersetzungen zwischen Zahn und der Theologie seiner Zeit ein. Und erst in diesem Abschnitt führt Uwe Swarat viele Einzelaspekte, die in den Darlegungen zu den Forschungsthemen deutlich wurden, zusammen. So kommen hier die Grundüberzeugungen Zahns, die er in seinen Arbeiten immer wieder umsetzte, auf den Punkt: gegen den Dogmatismus, den er der liberalen Theologie vorwirft, setzt er die historische Forschung, ohne jedoch dem Irrtum einer angeblich möglichen Voraussetzungslosigkeit der Exegese zu verfallen. Seine von ihm durchweg akzeptierte Voraussetzung ist der „kirchliche Glaube", den er durch historisch-exakte Forschung bestätigen und untermauern möchte. So erscheint Zahn bei dieser Darstellung letztlich als ein Apologet, der sich – in gut apologetischer Tradition – mit seinen Gegnern auf deren Gebiet – der historischen Forschung – streitet und mißt. Deutlich wird herausgearbeitet, daß Zahn die fast unübersehbare Weite seines Arbeitsgebietes einem bewußten Widerspruch gegen die Tübinger Schule um Baur verdankt: Ihre Thesen forderten den Neutestamentler Zahn heraus und ließen ihn zum Patristiker werden. Uwe Swarat gelingt es immer wieder sehr gut, diese Intention Zahns herauszuarbeiten. Hierbei wird ersichtlich, daß die breite patristische Arbeit Zahns zu seiner neutestamentlichen Forschung hinzugehört: Beide Gebiete bedingen einander und durchdringen sich. Der Neutestamentler Zahn ist nicht ohne den Patristiker Zahn zu denken; immer wieder sind es die patristischen Studien, die seine neutestamentlichen Thesen stützen sollen, bestätigen erstere doch die Wahrheit der kirchlichen Tradition über das Neue Testament.

Natürlich bleibt diese Darstellung Zahns nicht distanziert. Auch wenn Uwe Swarat die Kritik an einzelnen Thesen Zahns darlegt – eine im ganzen positive Haltung gegenüber dessen Grundintention ist der Arbeit deutlich anzumerken. So kommt es auch nicht zu einer echten Diskussion der unterschiedlichen Standpunkte der damaligen Gegner, sondern mehr zu einem Nachzeichnen des Verlaufs dieser Auseinandersetzungen. Zwar hätte eine solche Diskussion den Rahmen der Arbeit wohl deutlich gesprengt, allerdings bleibt nun manchmal der Eindruck, als wären die detailliert und auf den ersten Blick deshalb auch überzeugend dargestellten Thesen Zahns nur deshalb von seinen damaligen Gegnern nicht akzeptiert worden, weil Zahn eben ein „Konservativer", ein „Apologet" war. Zu oft überwiegen in der zitierten Kritik die persönlichen Ressentiments der damaligen Gegner.

Doch ganz unabhängig von dieser Anfrage, die eventuell durchaus auch einer eigenen eher kritischen Haltung gegenüber Zahns Grundthesen entspringen mag, ist die Arbeit von Uwe Swarat in mehrfacher Hinsicht mit großem Gewinn zu lesen.

Zunächst legt sie mit der Darstellung der Weite und Tiefe der Forschungen Zahns einen Finger auf die Gefahr zunehmender Partikularisierung theologischer Fragen und Forschungen. Uwe Swarat wird nicht müde zu betonen, daß die patristischen Forschungen immer der Absicherung der Thesen von der Gültigkeit kirchlicher Traditionen und damit der Gültigkeit der biblischen Bücher galt. Daß theologische Arbeit einen möglichst großen Horizont der Fragen, die uns der Glaube und das Zeugnis dieses Glaubens aufgeben, im Blick haben sollte, diese Herausforderung, der sich Theodor Zahn in seinen Forschungen gestellt hat, vermittelt Uwe Swarat in dieser Arbeit.

Daneben erreicht sie tatsächlich das im Vorwort gewünschte Ziel, nämlich eine Lesehilfe für die Untersuchungen Zahns selber zu sein. Sie bietet dadurch auch einen Einstieg in die vielen von Zahn behandelten patristischen Themen – wenn man berücksichtigt, daß hier selbstverständlich die Sicht und der Geist Theodor Zahns

Thema und Gegenstand der Arbeit waren. Auch die vollständige Bibliographie incl. der zu den Veröffentlichungen Zahns erschienenen Rezensionen ist für jede Arbeit, die sich um Theodor Zahn oder um eines der von ihm behandelten Themengebiete bemüht, eine große Hilfe.

Schließlich führt die Arbeit von Uwe Swarat – mit den erwähnten Einschränkungen – in die theologiegeschichtliche Auseinandersetzung ein, die in der zweiten Hälfte des letzten und zu Beginn unseres Jahrhunderts die Theologie zumindestens im historischen und exegetischen Bereich geprägt haben, die mit Namen wie Zahn, Harnack, Ritschl und Baur verbunden sind, und die bis hinein in unsere theologische Gegenwart deutlich Nachwirkungen haben.

In welchem Verhältnis stehen Dogma und Historizität, Tradition und Geschichtlichkeit, und wie glaubhaft ist das Zeugnis der Kirche? Uwe Swarat ist es gelungen, mit dieser Arbeit über Theodor Zahn einen weiterführenden und daneben auch noch gut lesbaren Beitrag zur Wahrnehmung und Problematisierung dieser wahrscheinlich – und hoffentlich – noch nicht abgeschlossenen Auseinandersetzung zu liefern.

André Heinze, Göttingen

Keith W. Clements: Freisein wozu? Dietrich Bonhoeffer als ständige Herausforderung, Pahl-Rugenstein, Bonn 1991, 250 Seiten, Pb., DM 29,80.

Es ist selten, daß ein Bonhoeffer-Buch aus dem Englischen ins Deutsche übersetzt wird. Warum sollte man die Meinung eines Engländers über Bonhoeffer zur Kenntnis nehmen, wo es doch an deutscher Bonhoefferliteratur eine reiche Fülle gibt? Und warum sollten Freikirchler, wie die Baptisten, es tun, wo es doch nur spärliche Ansätze einer freikirchlichen Auseinandersetzung mit Bonhoeffer gibt? Eben gerade deshalb, weil K.W. Clements Baptist ist. (Er war von 1977 bis 1990 Dozent am Baptist-College in Bristol und wurde anschließend Geschäftsführer für Internationale Angelegenheiten des Concil of Churches for Britain and Ireland.)

Er zeigt uns Bonhoeffer in seinen Aufsätzen aus einer Perspektive und in einer Aktualität, die durchaus nicht standardisierten Bonhoeffer-Klischees gleicht.

1. Zum Buch insgesamt

Der Buchtitel verführt zu einem instrumentalen Denkansatz. Wozu ist der Christ – wozu ist die Kirche frei? Die Antwort – im Kontext Bonhoefferscher Theologie – scheint klar: frei für andere – frei zum Bekennen. So findet man denn auch in den Aufsätzen dieses Buches Aktualisierungen in diese Richtung: Das Bekenntnis zur Freiheit in Südafrika (z. Zt. der Abfassung noch unter Apartheidstatus); Freiheit zum Bekennen als kritische Distanz der Kirche zu den patriotischen Jubeltönen nach gewonnenem Falklandkrieg. Doch Clements wehrt sich gegen ein instrumentales Freiheitsverständnis. Sein Originaltitel heißt: What Freedom? – also: Welche Freiheit? Hier zeigt Clements einen sorgfältigen Umgang mit Bonhoeffer. Bonhoeffer hatte in seinem Aufsatz „Protestantismus ohne Reformation“[1] zwischen wesentlicher und institutioneller Freiheit unterschieden. Die wesentliche Freiheit des Christen ist Gabe Gottes. Sie ermutigt zum Bekennen, zum Einstehen für den Nächsten, zum Widerstand gegen die Mächte des Bösen. Die institutionelle Freiheit der Kirche ist die ihr vom Staat gewährte (z. B. Religionsfreiheit). Clements untersucht nun, wo der Christ und wo die Kirche herausgefordert ist, sich institutioneller Freiheit zu versagen und in Treue zu Jesus ihre

[1] D. Bonhoeffer, Gesammelte Schriften, Bd 1, S. 323ff.

wahre Freiheit auszuleben als bekennende Kirche in der Solidarität mit den Schwachen. Auch wenn die konkreten Kontexte, in die hinein er Bonhoeffers Theologie hört, bereits Geschichte sind, fasziniert Clements mit seiner Art der Aktualisierung. Gleichsam im Gespräch mit Bonhoeffer erarbeitet Clements, wie man Christus an dem je aktuellen Ort nachfolgt, und wie man die Bibel als Wort Gottes hört. Dazu gehören nun die Kapitel über Apartheid in Südafrika, den Pazifismus Bonhoeffers in Verbindung mit Friedenskonferenzen am Ende der Gorbatschow-Ära, ebenso interessant ist der Aufsatz über Bonhoeffers Umgang mit dem AT und jener der Bonhoeffers Leidenstheologie mit der des schottischen Theologen R. G. Smith vergleicht.

2. Bonhoeffer und freikirchliche Tradition

Der für Freikirchen bedeutendste Teil dieses Buches sind jene drei Kapitel, in denen Clements Bonhoeffers Freiheitsverständnis, wie er es auch mit seinem Leben bezeugte, mit der Tradition der angelsächsischen Freikirchen konfrontiert.

Als erstes muß beachtet werden, daß anders als auf dem europäischen Kontinent die Freikirchen in England eine mehrhundertjährige Geschichte haben, und daß die unabhängigen Kirchen Englands und Schottlands die Tradenten der Reformation – vornehmlich calvinistischer Prägung – waren, und dies als eine im Verhältnis zur anglikanischen Kirche unterprivilegierte Bevölkerungsgruppe.[2] Diejenigen Freikirchler, die sich entschieden, nicht nach Amerika auszuwandern, zogen sich nicht in die Weltabgeschiedenheit religiöser Zirkel zurück, sondern hatten, wenn auch bedrängt, durchaus einen gestaltenden Einfluß auf die englische Gesellschaft. Clements behauptet, die liberale, offene Gesellschaftsordnung gehe auf den Anstoß der Freikirchen zurück. Nachdem er so auf die Meriten des britischen (und auch amerikanischen) Freikirchentums verwiesen hat, stellt Clements die Frage, was denn Freiheit für die Kirche bedeute. Um diese Frage zu beantworten, kommt man nicht umhin, Bonhoeffers Aufsatz „Protestantismus ohne Reformation" zu bedenken, und dies im Zusammenhang mit der Freiheit, aus der Bonhoeffer lebte.

Clements anerkennt, daß Bonhoeffer mit seinem „Entwurf einer Arbeit" den Freikirchen sehr nahe kommt, und stellt gleichzeitig die Frage, ob er die Gestalt der Freikirche für erstrebenswert gehalten habe.[3] Die Antwort darauf fällt zunächst negativ aus. Clements verweist auf die von Bonhoeffer angewandte Unterscheidung von institutioneller und wesentlicher Freiheit. Dann erinnert er nicht nur daran, wo die deutschen Freikirchen unter der NS-Herrschaft um des Erhalts der institutionellen Freiheit willen die wesentliche aufgegeben haben, er weist vielmehr nach, wo ähnliches bei den britischen Freikirchen vorgekommen ist.[4] In einem weiteren Schritt weist er dann nach, in welchen Kontexten die Kirchen in der Gegenwart in Gefahr stehen, ihre wesentliche Freiheit zu verleugnen, bzw. dies bereits getan haben.[5] Bonhoeffer hat also nach Clements einen wunden Punkt im freikirchlichen Selbstverständnis und in ihrem Verhalten aufgedeckt. Die Freikirchen müssen sich nicht nur nach ihrem Freiheitsverständnis befragen lassen, sondern sie sind direkt von Bonhoeffer gefragt, ob sie „bekennende Kirche" seien.[6] Damit ist die Kirche gemeint, die aus der wesentlichen Freiheit lebt, die sie in Jesus Christus hat. Das Bekenntnis wird, analog zu Bonhoeffer, als in die Situation hinein konkret gesprochen verstanden. Es ist zuerst ein Akt des Schuldbekenntnisses.

---

[2] Vgl. K. Clements, Freisein wozu?, S. 130: „In angelsächsischen Kreisen bezeichnet 'Freikirche' generell diese Tradition der Freiwilligkeitskirche, frei von staatlichem Einfluß. Es war eine Tradition, die zum wesentlichen Träger des reformierten Glaubens außerhalb des europäischen Kontinents wurde. Sie eröffnete einen Weg, das soziale Potential des Calvinismus in der Schaffung einer offenen, aktiven und freiheitlichen Gesellschaft freizusetzen: 'Eine freie Kirche in einer freien Gesellschaft.'"

[3] Vgl. K. Clements, Freisein wozu?, S. 130f.

[4] Vgl. K. Clements, Freisein wozu?, S. 145ff. Als Beispiele erwähnt Clements, daß sich die Freikirchen für Freiheiten und Rechte einsetzten, sofern sie selbst davon mitbetroffen waren, daß sie aber für die Befreiung der Arbeiterklasse nichts beigetragen haben. Für den Preis öffentlicher Akzeptanz hätten die britischen Freikirchen außerdem während des Ersten Weltkrieges vom Pazifismus Abstand genommen.

[5] Vgl. K. Clements, Freisein wozu?, S. 146f. Nach Clements ist das Verständnis der persönlichen Freiheit als individuelle Möglichkeit der Wahl Ursache dafür, daß Freikirchen dem Staat gegenüber wenig zu sagen haben, während der Staatsapparat immer mächtiger wird und alle Lebensbereiche kontrolliert. In dieser Hinsicht empfindet Clements die anglikanische Staatskirche nonkonformistischer als die Freikirchen.

[6] Vgl. K. Clements, Freisein wozu?, S. 147: „Bonhoeffer hinterfragt unsere Freikirchen auf die theologische Wirklichkeit ihrer 'Freiheit' hin. Ist sie wahrhaftig die Freiheit, die *durch* die Predigt der Herrschaft Christi, des befreienden Herrn, kommt, wie teuer und bitter das Wort auch sein mag? Oder ist es bloß die von der Welt zugebilligte Freiheit *zur* Predigt? ... Bonhoeffer konfrontiert die Kirche (im englischen Original steht: Free Churches) mit der Frage: Seid ihr eine bekennende Kirche?"

Es ist weiter die Haltung der Stellvertretung in der Schuldübernahme. Kirche ist dort „bekennende Kirche", wo sie sich für den Nächsten einsetzt. Schließlich Kirche ist „bekennende Kirche", sofern sie das Wort Gottes vollmächtig und das heißt auch befreiend – in konkrete Situationen hinein verkündet.

„Nach Bonhoeffers Verständnis ist es eine ‚bekennende' Kirche, die am ehesten wahrhaftig frei ist, nämlich die Kirche, die dem Anspruch ihres Herrn begegnet, indem sie rivalisierende Ansprüche, Einflüsse und mögliche Gefahren vernachlässigend nicht nur für sich selbst, sondern auch für ihre Nachbarn, für die sie an ihren Ort gestellt ist, Verheißung und Gebot für die jeweilige Stunde kundtut. In dieser Hinsicht können sowohl die etablierte Staatskirche als auch die Freikirche und die römisch-katholische Kirche bekennende Kirche werden – und gleichermaßen können sie alle daran gehindert werden durch Blindheit, Furcht und Trägheit."[7]

„Bekennende Kirche" ist für Clements nicht mehr jene Bekennende Kirche in Deutschland während der NS-Herrschaft. „Bekennende Kirche" ist für ihn die Gestalt der Kirche, für die Bonhoeffer die Metapher „Kirche für andere" gebrauchte, jene Gestalt der Kirche, die jenseits der Alternative Volks- oder Freikirche ist. Kirche wird immer wieder neu „bekennende Kirche" und offenbart darin ihre wesentliche Freiheit. So verstanden kann es die Gestalt der „bekennenden Kirche" nur im ökumenischen Kontext geben, wo denominationaler Partikularismus überwunden ist.

Bonhoeffer hat, so urteilt Clements, die Freikirchen zur Rückbesinnung auf die Ursprünge ihrer eigenen Identität aufgefordert. Er empfindet Bonhoeffer weniger als Kritiker, sondern vielmehr als Ermutiger, die vitalen Elemente zu stärken, die den Freikirchen ihre Daseinsberechtigung verleihen. In der Vergangenheit waren die Freikirchen dort am kreativsten, wo sie einerseits das Ideal der versammelten Gemeinde der Gläubigen hochhielten und gleichzeitig den Anspruch der Herrschaft Christi über die Gesamtheit der säkularen Gesellschaft proklamierten.[8] Wie eine Freikirche in diesem Sinne auch heute „bekennende Kirche" sein kann, zeigt Clements ausgerechnet am Beispiel der deutschsprachigen Baptisten und ihrem Glaubensbekenntnis (Rechenschaft vom Glauben) von 1977. Zu diesem Bekenntnis bemerkt er, Bonhoeffer hätte es sicherlich so nicht geschrieben, aber ohne sein Zeugnis und dem Zeugnis seiner bekennenden Gemeinschaft wäre es auch nicht geschrieben worden.[9] Diese Auseinandersetzung mit dem Freiheitsverständnis Bonhoeffers führt Clements nicht nur zu einer kritischen Würdigung der angelsächsischen Freikirchentradition. Vielmehr ist es gerade das Lebenszeugnis Bonhoeffers, das für ihn zukunftsweisend wird. Das eigene Kirchenverständnis wird in Treue zur eigenen Tradition vorangetrieben in eine tiefere und weitere Dimension der Nachfolge. Die Freiheit der Kirche wird nicht darin gefunden, daß die eine oder andere historische Gestalt der Kirche überwunden und ersetzt wird durch eine andere, sondern daß diese Gestalten transzendiert werden von der „bekennenden Kirche".

3. Übersetzung

Einige ergänzende Bemerkungen seien noch zur Übersetzung gestattet. Auf die Problematik des deutschen Titels ist bereits hingewiesen worden. Zwei weitere Ungenauigkeiten sind mir aufgefallen: 1. *neighbour* wird mit Nachbar übersetzt (z. B. S. 148); im theologischen Kontext ist es jedoch korrekter, das Wort Nächster zu verwenden. 2. *gathered church* darf nicht mit *Freiwilligkeitskirche* übersetzt werden (so z. B. S. 130), sondern es muß *versammelte Gemeinde* heißen; so heißt es halbwegs korrekt auf S. 150: „als versammelte, gläubige Gemeinschaft (die ‚Gemeinschaft der Gläubigen')". Der Begriff *Freiwilligkeitskirche*, den Bonhoeffer in seiner „Sanctorum Communio" verwendet, lautet in der offiziellen englischen Ausgabe: *voluntary church* (so z. B. Sanctorum Communio [engl.] S. 164).

Die Zitate aus der Rechenschaft vom Glauben (bei Clements S. 155) sind korrekt aus der deutschen Ausgabe übernommen. Dagegen ist das Zitat aus dem Bericht über den 5. BWA-Kongreß von Berlin (bei Clements S. 120) eine eigene Übersetzung. Hier hätten die Übersetzer auf die offizielle deutsche Version zurückgreifen können, die zwar auch nicht immer gut ist, aber an dieser Stelle doch besser (*siehe die Synopse auf S. 28 oben*).

---

[7] K. Clements, Freisein wozu?, S. 148.
[8] Vgl. K. Clements, Freisein wozu?, S. 150f.
[9] Vgl. K. Clements, Freisein wozu?, S. 155f.

Wir stehen für die Freiheit des Gewissens in allen Glaubensangelegenheiten, für die Freiheit, so zu reden und unseren Glauben zu praktizieren, wie uns der Geist Gottes leitet, und wir stehen für eine freie, ungebundene Kirche. Eine Kirche, die nicht frei ist, dahin zu gehen, wohin Gott sie führt, kann ihrer Aufgabe nicht nachkommen, die Menschheit zu retten; die Kirche zu binden, heißt Gottes Hände zu binden. Wir stehen zu der ehrbaren Erklärung der Barmer Synode, die am 1. Juni zu Ende ging.
(Übersetzung bei Clements)

We stand for liberty of conscience in all matters of faith, liberty to speak and worship as the Spirit of God directs us, and we stand for a free, unfettered Church. A Church that is not free to go as God directs it cannot carry task of saving humanity. To bind the church is to tie the hands of God. We stand by the noble declaration of the Synod of Barmen which ended on June 1.
(Englisches Original BWA)

Wir stehen für die Freiheit des Gewissens in allen Glaubenssachen, für die Freiheit des Denkens, des Redens und des Gottesdienstes, wie der Geist Gottes uns leitet, und wir stehen für eine freie, unabhängige Kirche ein. Eine Kirche, die nicht frei ist zu handeln, wie Gott sie leitet, kann nicht ihre Aufgabe zum Heil der Menschen erfüllen. Wer die Kirche bindet, der bindet die Hände Gottes. Wir stehen zu der trefflichen Erklärung der Synode von Barmen, die am 1. Juni endete.
(Deutsches Original BWA)

4. Wünsche

In seinem ersten Aufsatzband hatte sich Clements die Aufgabe gestellt, im Umfeld des Falklandkrieges von 1982 den Begriff „Patriotismus" auf dem Hintergrund der Theologie Bonhoeffers kritisch zu bestimmen.[10] Er geht davon aus, daß das gängige Verständnis von „Patriotismus" als Glorifizierung der eigenen Nation in einer multirassischen und multikulturellen Gesellschaft, angesichts des Spannungsgefälles von Nord nach Süd, angesichts der Radikalisierungen in Randgruppen und angesichts der Legitimierung von Gewaltpotentialen mit selbsterschaffenen Feindbildern, nicht mehr angemessen ist. An Bonhoeffer stellt Clements einen Patriotismus dar, der die Liebe zur Heimat und zum Volk auch in den dunkelsten Stunden nicht verleugnet, sondern sich als echt und wahr erweist im Akt der Stellvertretung, der Schuldübernahme und dem Schuldbekenntnis vor der Welt. Flankiert wird dieser Patriotismus von einem Ökumenismus, der aus dem Bewußtsein lebt, daß Gottes Liebe der gesamten bewohnten Erde gilt. Angesichts der gegenwärtigen Nationalitätenkonflikte in Europa, angesichts des Anwachsens eines aggressiven (nicht nur rechtsradikalen) Nationalismus in fast allen europäischen Staaten, wäre es wünschenswert, wenn auch dieser erste Aufsatzband in Deutsch erscheinen würde. Bis dahin aber empfehle ich die Lektüre von „Freiheit wozu?". Clements erweist sich sehr hilfreich darin, aus den eigenen freikirchlichen Wurzeln heraus verantwortlich in der Welt Gemeinde Christi zu sein.

Rainer Ebeling, St. Gallen

[10] K. Clements, A Patriotism for Today, Bristol Baptist College, 1984.

Benjamin C. Leslie, Trinitarian Hermeneutics. The Hermeneutical Significance of Karl Barth's Doctrine of the Trinity. American University Studies, Series VII Theology and Religion Vol. 66. Peter Lang Publishing, Inc., New York 1991, 286 Seiten, DM 82,00.

„Wir sollen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben."

Mit solchen Sätzen hat Karl Barth Anfang der 20er Jahre eine hermeneutische Jahrhundertdebatte eingeläutet und zugleich programmatisch Stellung bezogen. Die in der „Dialektischen Theologie" anfangs Seite an Seite für eine Erneuerung der Theologie kämpfenden Jahrhundertheologen Barth und Bultmann gingen jedoch sehr schnell auf Distanz und wurden jeder für sich Begründer einer eigenen theologischen und hermeneutischen Grundrichtung. Die hermeneutische Debatte entbrannte in den 50er und 60er Jahren mit solcher Heftigkeit, daß dem Namen Christi dadurch mancherlei Unehre gemacht wurde. Die heutige hermeneutische Diskussion ist kampfesmüde. Man liest Barth und Bultmann aus nostalgischen Gründen, unfähig den einstigen Kampfeseifer nachempfinden zu können. Fast scheint es, als sei die Kirche Jesu Christi in den pragmatischen Amtsschlaf des 19. Jahrhunderts zurückgefallen. Fehlt es der heutigen Theologie nur an Brennstoff für einen zünftigen Streit? Oder schlicht an solchen trojanischen Helden wie Barth und Bultmann? Als Relikt des vergangenen Gefechtes jedenfalls steht Karl Barths *Kirchliche Dogmatik* (KD) noch heute majestätisch aber einsam (?) in der theologischen Landschaft. Über einen Zeitraum von fast vierzig Jahren geschrieben, stellt sie das Lebenswerk eines phänomenalen Menschen dar und schreckt durch ihren bloßen Umfang (fast 10.000 Seiten!) die heutigen Fast-Food-Theologen ab. Für kurzatmige Leser ist Barth allerdings ein Greuel, wer es aber mit seinem theologischen Gewissen – und nicht nur mit seiner Ehre – ernst nimmt, muß sich Zeit nehmen, auch für Barth. Amtshektik und theologisches Denken und Reifen sind Todfeinde, und der Alltag beweist zur Genüge, wer hier zumeist der Unterlegene ist.

Ben Leslie, Assistant Professor für Systematische Theologie am North American Baptist Seminar in Sioux Falls, USA, hat in seiner der theologischen Fakultät Zürich vorgelegten systematischen Dissertation über Karl Barths Trinitätslehre einmal mehr den Beweis angetreten, daß gründliches theologisches Denken, gründliches Nach-Denken erfordert und belohnt. Die These seiner Arbeit läßt sich nicht „in 25 Worten oder weniger" zusammenfassen. Sein Anliegen würde ich unter einem etwas anderen Titel als dem seinen zusammenfassen: „Der Beitrag der Barthschen Trinitätslehre zu einer sachgemäßen theologischen Hermeneutik". In sechs Kapiteln beschreibt Leslie diesen Beitrag: Karl Barths Motivation in der hermeneutischen Debatte, den Platz der Trinitätslehre in der KD, philosophische Einflüsse, die Rolle der Tradition in dieser Trinitätslehre, die hermeneutische Funktion der Trinitätslehre im Blick auf verantwortliches Reden von Gott und schließlich ihre Bedeutung für das Verständnis der menschlichen Existenz.

Leslie interpretiert immanent: d. h. er mißt Barth an dem von diesem selbst vorgeschlagenen Programm. Dabei beschränkt sich Leslie fast durchweg auf die KD als Quelle. Er übernimmt dabei die Funktion eines gelehrten Reiseführers der viel Erhellendes und Scharfsinniges zum Verständnis des Besichtigungsobjektes beizusteuern hat. Dabei steht er fast durchweg in vornehmer Distanz hinter dem Gegenstand der Betrachtungen, ohne diesen durch vorschnelle Urteile oder gelegentliche Seitenhiebe (wie bei Barth üblich) perspektivisch zu verzerren. Er zeigt „Barth at his best!". Dabei ist Leslie keinesfalls unkritisch loyal Barth gegenüber, bleibt aber immer wohltuend unpolemisch. Bei aller unverhohlenen Parteinahme will Leslie jedoch zwischen den Fronten vermitteln. Dazu bedient er sich folgender Strategie: Erstens führt er den Nachweis, daß die Barthsche Trinitätslehre in der Tat eine theologische Hermeneutik „of sorts" ist, und daß zweitens die Barthsche Ablehnung der sogenannten „hermeneutischen Theologie" (Bultmann, Fuchs, Ebeling) theologisch wohlbegründet ist, aber keinesfalls ein Entweder-Oder rechtfertigt: „Die Kritik der hermeneutischen Theologie muß nicht unbedingt ihre Ablehnung beinhalten. Ja, es ist sogar möglich, in Barths eigener trinitarischer Interpretation menschlicher Existenz potenzielle Anknüpfungspunkte zu finden, die nicht nur friedliche Koexistenz zur Folge hätten, sondern einen wahrhaft bedeutungsvollen Dialog zwischen diesen beiden Ansätzen" (Seite 250, Übers. d. Rez.). Leider ist dem Verfasser die Ausarbeitung dieser These zu kurz geraten, handelt es sich doch bei diesem Punkt gerade um den vom

Leser lange erwarteten „Hochsprung" nach einem überaus langen und geduldigen Anlauf.

Nicht zufällig gipfelt ja Leslies Dissertation in dem Kapitel über „verantwortliches Reden von Gott". Barth will nicht anders vom Menschen reden als von Gottes Offenbarung her. Er will nicht wissen, wer der Mensch „an sich" ist, sondern wer der Mensch vor Gott und für Gott ist. Es gibt für ihn also keine „gott-losen" Menschen. Bultmann und ihm im Gefolge die hermeneutische Theologie möchte aber von Gott nicht anders reden, als indem sie zuerst vom Menschen spricht und von seiner Existenz in dieser Welt. Es reicht deshalb nicht aus, wenn Leslie beschwört: „Die trinitarische Interpretation (viz. menschlicher Existenz) besteht in einer Kritik und Herausforderung zu allen existierenden ‚Selbstverständnissen', die eine andere Basis als Jesus Christus zu haben beanspruchen" (Seite 249, Übers. d. Rez.). Zwar entspricht es dem Gentlemanstil des Verfassers, seinen Standpunkt als vornehme Anfragen zu formulieren, aber es bleiben doch zu viele Fragezeichen offen, wenn er den Hauptteil seines Werkes mit einem „Why ... not?" beschließt: „Und es gibt keinen überzeugenden Grund, warum eine trinitarische Hermeneutik, die die subjektive Dimension der Offenbarung aus der fundamentalen Perspektive göttlicher Freiheit und Souveränität interpretiert, nicht die Dazugehörigkeit des Nachdenkens über das sich Ereignen von kreatürlicher Autonomie unterstreichen sollte, deren Anspruch auf Wirklichkeit ja nicht weniger Autorität besitzt als die *analogia relationis*, in der die geschöpfliche Wirklichkeit ihr Sein hat" (Seite 253, Übers. d. Rez.).

Auch wenn Leslies Arbeit bei einem Ausblick ins gelobte Land „stehenbleibt", so ist sie doch eine empfehlenswerte Fundgrube für die vielerlei Schätzchen der Theologie Karl Barths.

Für eine künftige zweite Auflage wäre manche Verbesserung am Platze: So zum Beispiel sollte Karl Barth durchgängig nach den existierenden englischen Übersetzungen zitiert werden, bei englischsprachigen Theologen sind die superben Deutschkenntnisse Leslies keineswegs immer vorauszusetzen. Auch das viel zu grob geratene Inhaltsverzeichnis sollte um die tatsächlich im Text vorhandenen zwei weiteren Überschrift-Ebenen ergänzt werden. Auch würde eine Schlankheitskur in der oft vagen und umschweifenden Ausdrucksweise dem Anliegen des Buches sehr zugute kommen (z. B.: „The view defended here, however, is that the trinitarian paradigm is a pervasive perspective which informs the formation of thought at a number of crucial junctures throughout the *Kirchliche Dogmatik*", Seite 71).

Das eingangs zitierte Wort Barths vom Sollen und Nicht-Können muß der gesunde Stachel in jeder sachgemäßen theologischen Hermeneutik bleiben. Darauf wieder einmal aufmerksam gemacht zu haben, ist das unbestrittene Verdienst der Arbeit Ben Leslies. Daß Barth selbst mit seiner Kirchlichen Dogmatik Gott die Ehre gegeben hat, ist unbestritten, daß ihm das Nicht-Können jedoch häufig aus dem Blick geraten ist, vermutlich ebenso. Dennoch sind hier Einsichten von bleibender Wichtigkeit, gemäß dem von Leslie zitierten Maßstab Ingolf Dalferths: „They enlighten, therefore, not because someone decides in their favor, but rather one decides in their favor because they enlighten" (Seite 249).

Dr. Dietmar Lütz, Berlin

III. Zur Missionswissenschaft

Werner Raupp (Hg.), Mission in Quellentexten. Von der Reformation bis zur Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910, Verlag der Evangelisch-Lutherischen Mission Erlangen und Verlag der Liebenzeller Mission Bad Liebenzell 1990, 479 Seiten, DM 39,80.

Trotz der Bücherflut geht es einem hin und wieder so, daß man eine Neuerscheinung in den Händen hält und sich wundert, daß dieses Buch erst jetzt erscheint und nicht schon längst auf dem Markt ist. Diese Arbeit des Kirchen- und Missionsgeschichtlers Werner Raupp, Schüler von Peter Beyerhaus in Tübingen, gehört zu den Veröffentlichungen, die man mit Respekt und Freude anzeigen und empfehlen kann, da sie eine echte Lücke zu schliessen vermag.

Die Vernachlässigung der Missionsgeschichte

und -theologie in vielen theologischen Ausbildungsgängen ist oft beklagt worden. Sie muß gewiß als eine Ursache mancher Engführungen und Begrenztheit theologischer Entwürfe an deutschen Universitäten genannt werden. Wer sich einen Zugang zum faszinierenden Thema Missiologie verschaffen wollte, stand oft vor dem Problem schwer zugänglicher Quellen und hatte Mühe, auf diesem Wege an das Thema heranzukommen. Doch gerade das Quellenstudium ist und bleibt unabdingbare Voraussetzung für eigenständige, verantwortliche theologische Arbeit.

Raupp hat sich der verdienstvollen Aufgabe unterzogen, Texte aus vier Jahrhunderten zugänglich zu machen und so aufzubereiten, daß auf diesem Weg Missionsgeschichte studiert und nachgelesen werden kann.

Die sehr unterschiedlichen Texte sind Ausschnitte aus Predigten, Vorträgen, Instruktionen, Tagebuchaufzeichnungen und kirchlichen Verordnungen, wobei auch die „Missionslieder" aus verschiedenen Epochen hervorzuheben sind, die an mehreren Stellen dieser Arbeit veröffentlicht werden. Eine kurze präzise Einordnung des jeweiligen Textes, die Angabe des Fundortes, ein Kommentar zu Person und Werk sowie eine Reihe von Literaturangaben, die die jeweilige Wirkungsgeschichte der entsprechenden Personen und ihres Werkes zu erkennen geben, gehören zum wissenschaftlichen Standard dieser Arbeit. Die Texte selbst sind unterschiedlich lang und teilweise sprachlich geglättet, ggf. ins Deutsche übersetzt. Sie geben auf ihre Weise zu erkennen, wie – aufgrund des jeweiligen theologischen Verständnisses und gesellschaftlichen Kontextes – begrenzt oder auch wie erstaunlich weitreichend das Thema Mission von den einzelnen Autoren angesehen und entfaltet wurde. Der Bogen reicht von den Reformatoren bis hin zur Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910.

Die Täufer sind – wenn auch nur auf vier Seiten – erwähnt; weniger bekannte Theologen aus dem 17. und 18. Jh. werden zitiert neben den bekannten Namen; erkennbar werden natürlich auch die entscheidenden Impulse aus Pietismus und Erweckungsbewegung, eingeschlossen die thematische Behandlung der Missionsgesellschaften und ihre theologische Wertung. „Mission unter Juden" bleibt ein duchlaufendes Thema vom 16. bis in das 19. Jahrhundert.

So verständlich es ist, daß der Herausgeber eine Auswahl treffen und auf die Veröffentlichung mancher interessanter Texte verzichten mußte, so bedauerlich ist doch die Tatsache, daß Verständnis und Praxis der Mission innerhalb der Freikirchen im Kontext der Erweckungsbewegung einfach übergangen wird. Von der Sache her hätten diese weitreichenden Impulse und bedeutenden Werke unbedingt Erwähnung verdient und der vorliegenden Arbeit zusätzlich Weite gegeben.

Peter Beyerhaus weist in seinem Vorwort bereits auf die fehlende Einarbeitung ausländischer Missionsliteratur hin. Die Beschränkung auf die deutsche evangelische Missionsliteratur ist tatsächlich zu bedauern. Aber vielleicht geht der Wunsch des Herausgebers in Erfüllung, daß seine Arbeit weitere Veröffentlichungen initiiert, in denen die jetzt fehlenden Missionstheologen zu Wort kommen.

Hier ist das Desiderat anzumelden und der dringende Wunsch auszudrücken, die Entwicklung der Missionsgeschichte im 20. Jh. „von Edinburgh bis Manila" anhand der entsprechenden Quellentexte darzustellen. Von einer derartigen Arbeit mit der Einbeziehung internationaler Missionstheologen unseres Jahrhunderts wäre für viele theologische Entwürfe und manche Debatten um das Selbstverständnis von Kirche eine entscheidende Horizonterweiterung und sachgemäße biblisch-theologische Fundierung zu erwarten.

Immerhin: Ein Anfang ist gemacht, der andere ermutigen kann. Alle an Missionsgeschichte Interessierten – Lehrende und Lernende – werden diese Textsammlung mit Gewinn nutzen und im Blick auf die Missionsgeschichte Grund zum Dank und zum Staunen finden. Das Thema Mission gehört auf die Tagesordnung der christlichen Kirche und bleibt herausforderndes Thema für die Theologie.

„Wo ein Befehl vorliegt, gibt es außer der Beseitigung aller Hindernisse, die seine Befolgung unmöglich machen, nichts, was nötig wäre, ihn verbindlich zu machen – und diese sind bereits entfernt ... Daß es in unserem eigenen Land Tausende gibt, die so weit wie nur irgend möglich von Gott entfernt sind, gebe ich bereitwillig zu, auch ist eine unbestrittene Tatsache, daß uns dies anreizen sollte, den Eifer in unserem Werk und unseren Versuchen, göttliches Wissen unter sie auszustreuen, zu verzehnfachen. Aber daß dies den Vorrang hätte vor allen Versuchen, das Evangelium in fremden Gebieten zu verbreiten, müßte erst noch bewiesen werden ..." William Carey, 1792 (a. a. O., S. 233).

Edwin Brandt, Theologisches Seminar Hamburg

Homosexualität – dieses Thema wird in der kirchlichen Öffentlichkeit lebhaft, ja leidenschaftlich diskutiert. Auch die Gemeinden müssen sich entscheiden:
Sollen in der Kirche homosexuelle Partnerschaften der Ehe gleichgestellt werden? Darf die Kirche gleichgeschlechtliche Paare segnen oder homosexuelle Lebensgemeinschaften im Pfarrhaus akzeptieren?
Das Buch behandelt diese und damit zusammenhängende Fragen, zeigt biblisch begründete Positionen dazu und gibt Hilfen für die Praxis.

Die Beiträge stammen von Ulrich Eibach, Klaus Haacker, Heinzpeter Hempelmann, Gerhard Hennig, Karl-Heinz Michel, Christoph Morgner und Roland Werner.

R. Brockhaus Taschenbuch Bd. 518, 144 Seiten, kt., Best.-Nr. 220.518, DM 9,95.

Zu beziehen über die
J. G. Oncken Nachf. GmbH, Versandbuchhandlung, Postfach 20 01 52, 34080 Kassel,
Telefon: 05 61/5 20 05-0, Telefax: 05 61/ 5 20 05-50

ONCKEN

THEOLOGISCHES GESPRÄCH 2/1995

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 5,– pro Heft, bei Direktbezug zzgl. Versandkosten.

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

Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung des Verlags gestattet.

Verlag: J. G. Oncken Nachf. GmbH Geschäftsführer Hermann Jörgensen Postfach 20 01 52 34080 Kassel Telefon: (0561) 5 20 05-0.

Satz und Drucklegung: KNOTH-Design, Ludwig-Raabe-Straße 1-3, 34266 Niestetal-S.

Titelgestaltung: Herybert Kassühlke, Hüttenberg.

Gedruckt auf Recyclingpapier.