theol

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

1|98 22. Jahrgang

ohne T. R.

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Aufsatz

Siegfried Großmann
Christliche Identität in der Orientierungskrise der Postmoderne 2-10

Rezensionen

Zum Freikirchentum

Thomas R. Steininger: Konfession und Sozialisation. Adventistische Identität zwischen Fundamentalismus und Postmoderne (Berthold Krafczyk) 10-12

Birgit Marchlowitz: Freikirchlicher Gemeindeaufbau. Geschichtliche und empirische Untersuchung baptistischen Gemeindeverständnisses (Edwin Brandt) 12-17

Zur neuzeitlichen Kirchengeschichte

Friedhelm Jung: Die deutsche evangelikale Bewegung. Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie (Uwe Dammann) 17-19

Stephan Holthaus: Fundamentalismus in Deutschland. Der Kampf um die Bibel im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts (Christian Wolf) 20-25

Eckhard J. Schnabel: Sind Evangelikale Fundamentalisten? (Matthias Ebeling) 25-26

Zur Ethik

Martin Gerhard Kupsch: Krieg und Frieden (Manfred Leucke) 27-29

Annette Nogradi-Häcker: Die Personwerdung des Menschen. Zur Ethik Peter Singers (Uwe Swarat) 29-30

Heinz Riesenhuber: Ethik in Wissenschaft und Technik (Uwe Swarat) 30-31

ISSN 1431-200X

ZA 4201

Christliche Identität in der Orientierungskrise der Postmoderne[1]

1. Identität und Postmoderne

Identität ist in der letzten Zeit zu einem Modewort geworden. Was heißt es wirklich?[2] Der Begriff ist vom lateinischen *idem = dasselbe* abgeleitet und bedeutet im strengen Sinn *Sich-selbstgleichheit*. Weil man Identität damit nur auf die mathematische Logik anwenden kann, wurde das Wort bald in einem erweiterten Sinne gebraucht: als Begriff für eine besonders starke Übereinstimmung. Mit der Identität einer Person meinen wir dann die Übereinstimmung zwischen Selbstbild und Wirklichkeit. Von der Identität einer Gruppe sprechen wir bei einer auffälligen Übereinstimmung im Wertebewußtsein oder im Lebensstil. Im folgenden verwende ich *Identität* in diesem erweiterten Sinn.

Hinter Modewörtern stecken verbreitete gesellschaftliche Erfahrungen. Wir fragen nach der Identität unserer Person, weil wir zwischen einem unsicher gewordenen Selbstbild und der ständigen Veränderung unserer Lebenswirklichkeit keine schlüssige Übereinstimmung mehr herstellen können.[3] Außerdem suchen wir ein zuverlässiges Beziehungsmuster in unseren Partnerschaften, Gruppen und Gemeinden, weil uns die Sicherheit einer selbstverständlichen Zugehörigkeit verlorengegangen ist. Kurzum: Wir fragen nach Identität, weil wir ihren Verlust bemerkt haben.

Der radikale Umbruch am Ende des 2. Jahrtausends wird von vielen Beobachtern als *Ende der Moderne* angesehen und die neu anbrechende Phase als *Postmoderne* bezeichnet.[4] Diesen Begriff halte ich nicht für glücklich, weil er signalisiert, daß die Moderne zu Ende ist. Stimmt dies aber wirklich? Die Moderne beginnt am Ende des Mittelalters, den Menschen in den Mittelpunkt zu stellen und in ihm das Maß aller Dinge zu sehen. Weil der Mensch dabei an die Stelle Gottes gesetzt wird, hat das Denken der Moderne zu einer zunehmenden Säkularisierung der Gesellschaft geführt, die heute in den Industrienationen voll ausgebildet ist.

Was wir *Postmoderne* nennen, ist nichts anderes als die Konsequenz jener Entwicklung, die ihren Ausgangspunkt vom Gedanken des Menschen als Maß aller Dinge genommen hat. So ist die heutige Phase der Entwicklung keine Ablösung der Moderne, was allein den Begriff *Postmoderne* rechtfertigen würde, sondern das „Vollbild" der Entwicklung, die mit dem Ende des Mittelalters begonnen hat, also eine Art *radikale Moderne*. Weil wir aber heute ohnehin unter einer zunehmenden Begriffsverwirrung leiden, die pausenlos neue Bezeichnungen für die Situation der Gesellschaft erfindet, behalte ich den Begriff *Postmoderne* bei, möchte ihn aber im Sinne einer *radikalen Moderne* verstehen.

Fast alles ist in den letzten Jahrzehnten anders geworden, und so erkennen wir eine unübersehbare Zahl von neuen Problemen, aber auch von neuen Chancen: Dem gewaltigen *Traditionsbruch* mit seiner Bindungslosigkeit steht der Zuwachs an *Freiheit* gegenüber; die *Orientierungskrise* hat *neue soziale Bewegungen* ausgelöst; neben dem Zerfall vieler Bindungen durch die gesteigerte *Individualität* finden wir viele Möglichkeiten der *Selbstverwirklichung*; wer den *Verlust von Werten* beklagt, darf das wachsende Bewußtsein für Werte wie die *Menschenrechte* nicht unterschlagen; den Problemen der *Mediengesellschaft* steht das wachsende Bewußtsein *globaler Verantwortung* gegenüber; die *Depressionen* nehmen zu, aber auch die Chancen des *Selbst-Managements*; und wer die *Einsamkeit* als weit verbreitetes Problem erkennt, darf darüber die Möglichkeiten der *Erlebnisorientierung* nicht vergessen. Das vorherrschende Bewußtsein in unserer Gesellschaft, es würde alles schlechter, kann daher einer genaueren Analyse nicht standhalten.

Die Erklärungsmuster im einzelnen sind allerdings noch nicht gefunden, sonst könnte es keine solche Inflation von ihnen geben, wie eine

---

[1] Zusammenfassung der beiden Referate „Identität in der Gesellschaft des ausgehenden 20. Jahrhunderts" und „Gemeinde als Gegenwelt – Gefahren und Chancen", die der Autor im März 1997 in Minden auf der Theologischen Woche der Pastorenschaft des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland gehalten hat.

[2] Vgl. Brockhaus Enzyklopädie in 20 Bänden, Wiesbaden, 1969, Bd. 8, S. 807f.

[3] Eine Beschreibung der heutigen Lebenswirklichkeit findet sich bei H. Ernst, Psychotrends, München, 1996.

[4] Zum Streit um Begriff und Wesen der Postmoderne vgl. T. Nißlmüller, Signaturen der heutigen Kultur, ZThG 1/1996, S. 110ff., hier auch weitere Literatur.

ZA 4201

Liste der populärsten Begriffe aus den beiden vergangenen Jahrzehnten zeigt[5]: Leistungsgesellschaft (Opaschowski 1983); Risikogesellschaft (Beck 1986); Erlebnisgesellschaft (Schulze 1992); Trendgesellschaft (Horx 1993); Optionsgesellschaft (Klages 1993); Multioptionsgesellschaft (Gross 1994). Es wird wohl auch heute nicht anders sein als in früheren Zeiten: Gegenwartspropheten haben es schwer.

2. Identität in der heutigen Gesellschaft

Trotz einer radikalen Umbruchsituation und einer gesellschaftlichen Struktur, die Individualität fördert, gibt es charakteristische Merkmale in der Gesellschaft des ausgehenden 20. Jahrhunderts, die Bausteine ihrer Identität darstellen.

Identität in der Gesamtgesellschaft

Der amerikanische Soziologe David Riesman[6] entwickelte in den 50er Jahren ein dreistufiges Schema der Gesellschaftsstrukturen, indem er die *traditionsgeleitete*, die *innengeleitete* und die *außengeleitete Gesellschaft* unterschied.

1. Die traditionsgeleitete Gesellschaft

Hier gibt es festgefügte soziale Gruppen, die auf Mythos und Religion aufgebaut sind und aus der Gemeinschaft heraus Sinn stiften und Solidarität entwickeln. Das Leben ist durch Normen bestimmt, Abweichungen werden sanktioniert. Die traditionsgeleitete Gesellschaft ist vor allem durch Agrarwirtschaft gekennzeichnet.

2. Die außengeleitete Gesellschaft

Hier gibt es soziale Schichten, in die man hineingeboren wird, aus denen man aber durch eine überdurchschnittliche Leistung aufsteigen oder durch Leistungsverweigerung absteigen kann. Sinn entsteht durch Leistung, das Leben ist vernunftgesteuert und durch Strategien gekennzeichnet. Der Gewinn des einen ist der Verlust des anderen. Die außengeleitete Gesellschaft ist überwiegend durch Industrieproduktion bestimmt und hat sich marktwirtschaftliche Strukturen geschaffen.

3. Die innengeleitete Gesellschaft

Die Bedeutung von Zugehörigkeitsgruppen ist geschwunden, entscheidend ist der „innere Kompaß", der durch Erziehung und gesellschaftliche Prägung eingestellt wird. Es entwickelt sich ein unendlich großer Möglichkeitsrahmen, in dem es um die ständige Versorgung mit Erlebnisangeboten geht, die anschließend durch persönliche Verarbeitung oder Therapie „entsorgt" werden müssen. Der Sinn kommt aus dem „Erlebnis des Lebens", und weil Erlebnisse immer individuell sind, fördern sie die Entwicklung einer totalen Individualisierung. Das Leben wird durch Genuß geprägt, Abweichungen gibt es kaum noch, weil fast alles erlaubt ist, wohl aber die Angst vor Entfremdung, wodurch das Ziel der Selbstverwirklichung und damit die Identität des einzelnen in den Mittelpunkt rückt. Die innengeleitete Gesellschaft ist überwiegend durch Dienstleistungen bestimmt.

Diese drei Strukturen finden sich durchaus nebeneinander, wobei es aber einen Schwerpunkt gibt, der identitätsstiftend ist. Riesman ging davon aus, daß sich aus der traditionsgeleiteten Gesellschaft die innengeleitete und danach die außengeleitete entwickelt. Aus heutiger Perspektive sehen wir erst in der Gesellschaft des ausgehenden 20. Jahrhunderts das „Vollbild" der innengeleiteten Gesellschaft, gleichgültig, ob wir sie *Erlebnisgesellschaft*, *Trendgesellschaft* oder *Optionsgesellschaft* nennen. Zusammenfassend können wir sagen, daß sich die gegenwärtige Gesellschaft in einem raschen Wandel von der Außen- zur Innenleitung mit Restbeständen der Traditionsleitung befindet.

Identität in einem gesellschaftlichen Milieu

Im Umbruch von der Außen- zur Innenleitung sind die alten Schichten noch rudimentär vorhanden, werden aber zunehmend von *Milieus* abgelöst. Die Milieus werden nach Gerhard Schulze[7] vor allem durch Alter und Schulbildung geprägt und gehen deshalb teilweise aus den bisherigen Schichten hervor, denn Angehörige der alten Oberschicht haben im allgemeinen eine höhere Schulbildung als solche aus einer unteren Schicht. Es ist einfacher geworden, das Milieu zu verlassen, als eine Schicht zu wechseln, denn das Gefüge ist von den Traditionsgruppen über die sozialen Schichten bis zu den kulturellen Milieus sehr viel lockerer geworden.

---

[5] Vgl. H. Ernst, S. 11ff.

[6] D. Riesman, Die einsame Masse, Reinbek, 1958.

[7] G. Schulze, Die Erlebnisgesellschaft, Frankfurt a. M./New York, 4. Aufl. 1993, S. 277-333.

Schulze unterscheidet folgende Milieus:

1. Niveaumilieu

Dazu gehören überwiegend Personen über 40 Jahre mit höherer Schulbildung, die in einer Hochkulturszene leben, einen gediegenen, eher konservativen Lebensstil bevorzugen und ihre Stellung durch Bildung oder Geld (oder beides) halten.

2. Harmoniemilieu

Dazu gehören überwiegend Personen über 40 Jahre mit niedrigerer Schulbildung, die in einer Trivialkulturszene leben und einen unauffälligen, konsumorientierten Lebensstil bevorzugen. „Die Männer gehen gerne zum Fußball, die Frauen in die Konditorei."

3. Selbstverwirklichungsmilieu

Dazu gehören überwiegend Jüngere mit höherer Schulbildung, die in einer neuen Kulturszene leben, einen individuellen, sportlichen Lebensstil bevorzugen und Anteil an den neuen sozialen Bewegungen haben.

4. Unterhaltungsmilieu

Dazu gehören überwiegend Jüngere mit niedrigerer Schulbildung, die in einer Unterhaltungskultur leben und einen an die Massenwaren angepaßten Lebensstil bevorzugen, wie Dauer-Fernsehkonsum, Boulevardpresse und Massentourismus.

5. Integrationsmilieu

Dazu gehören überwiegend Personen mittleren Alters und mittlerer Schulbildung, die eine gewisse Nähe zur Hochkultur- wie zur Trivialszene haben und einen Lebensstil mit Eigenheim, Verein und Mittelklassewagen bevorzugen.

Identität auf der persönlichen Ebene

Identität habe ich weiter oben als „Übereinstimmung zwischen Selbstbild und Wirklichkeit" beschrieben, nicht im absoluten Sinn, sondern als Vorhandensein von deutlichen Merkmalen der Übereinstimmung, z. B. im Gesamteindruck einer Person, in ihren Zielen und in wesentlichen Bereichen des Lebensstils. Dabei kann die Identität einer Person immer nur annäherungsweise beschrieben werden, denn sowohl das Selbstbild wie die Wirklichkeit besitzen keine einheitliche Struktur, sondern sind wie ein Mosaik aus vielen einzelnen Bausteinen zusammengesetzt. Die wichtigsten möchte ich nennen:

1. Das Genom: Die Gesamtheit aller Erbinformationen stellt einen zentralen Ausgangspunkt für die Entwicklung einer Person dar. *Genetische Identität* bedeutet, daß der einzelne nicht gegen seine Erbinformationen lebt, sondern sie als eine Basis sieht, die er in Freiheit und Selbstverantwortung unter der Hilfe seiner Umwelt entwickelt.[8]

2. Das Geschlecht: Jeder Mensch ist seinem Geschlecht in zweifacher Weise verbunden, einerseits durch die physiologischen Grundlagen, andererseits durch die von der Gesellschaft vorgegebene Geschlechterrolle. *Geschlechtliche Identität* bedeutet, vom vorfindbaren Ausgangspunkt des eigenen Geschlechts zu einem individuell gelungenen Ausdruck der eigenen Geschlechtlichkeit zu finden.[9]

3. Die Familie: Trotz der nachlassenden Prägekraft der Familie erleben die meisten Menschen eine familiäre Sozialisation. *Familiäre Identität* bedeutet, aus der Familienwurzel zu wachsen, ohne sich endgültig am Lebensstil der Eltern zu fixieren.[10]

4. Das Milieu: In ihm werden die wichtigsten Erfahrungs- und Beziehungsebenen zusammengefaßt, die sich aus der Herkunft und den persönlichen Entscheidungen des einzelnen ergeben. Von einer *Milieu-Identität* können wir sprechen, wenn sich in ihm eine gesellschaftliche Beheimatung entwickelt, ohne zukünftige Entwicklungen auszuschließen.[11]

5. Die Religion: Weitgefaßt ist Religion jede Sinnstiftung, die in den metaphysischen Bereich vorstößt. *Religiöse Identität* ist eine gegenseitige Verknüpfung zwischen der als wahr erkannten Religion und dem als wirklich erkannten Leben.[12]

6. Die Gegenwart: Jeder Mensch wird von dem Lebensgefühl der Gesellschaft, zu der er gehört, geprägt. *Gegenwarts-Identität* bedeutet das Leben in einer bewußten, aber nicht unkritischen Modernität, die sich auf aktuelle Trends einläßt, ohne sich auf sie zu verpflichten.[13]

Alle diese Identitäten stehen in der ständigen Spannung zwischen Abhängigkeit und Freiheit.

---

[8] Vgl. W. Nagl, Gentechnologie und Grenzen der Biologie, Darmstadt, 1995, S. 18ff.

[9] E. Haeberle, Die Sexualität des Menschen, Berlin/New York, 2. Aufl. 1985.

[10] Aktuelle Angaben dazu im Familienreport 1994, Internationales Jahr der Familie, Bonn, 1994.

[11] G. Schulze, S. 169ff.

[12] Vgl. C. Eurich, Die Kraft der Sehnsucht, München, 1996.

[13] Eine aktuelle, aber unkritische Beschreibung findet sich bei M. Horx, Trendbuch 1, Düsseldorf, 1993.

Wenn sie verantwortlich zugelassen und genutzt werden, können sie sich zu einer *ganzheitlichen Identität* einer Person zusammenfügen und ihr damit die Möglichkeit geben, sich zu einer *integrierten Persönlichkeit* zu entwickeln.

3. Christliche Identität

Wenn wir uns in der kirchlichen Landschaft umsehen, fällt es uns schwer, von *der* christlichen Identität zu sprechen – und doch muß es sie geben, denn der christliche Glaube kennt unverzichtbare Elemente, ohne die er kein Glaube mehr wäre. Sie bilden die christliche Identität und stellen die Basis dar, auf welcher die ganze bunte Vielfalt der Konfessionen und Prägungen aufgebaut ist.[14] Beim Versuch, die christliche Identität zu beschreiben, nehme ich natürlich meine eigene konfessionelle Prägung mit, und deshalb kann es sich bei der Beschreibung der unverzichtbaren Elemente des christlichen Glaubens nur um Annäherungen handeln. Weil schon die ersten Generationen der Christenheit mit dieser Unschärfe leben mußten, dürfen wir das auch heute tun, ohne auf eine Darstellung der christlichen Identität verzichten zu müssen.

Die Selbstoffenbarung Gottes in der Schrift
Sie konkretisiert sich in der geschichtlichen Erfahrung des Volkes Gottes im alten wie im neuen Bund und muß darüber hinaus in jeder Generation neu persönlich wahrgenommen, verstanden und gelebt werden. Danach gehört zur christlichen Identität

- die unumstößliche Wahrheit der Existenz Gottes und seiner Hinwendung zum Menschen durch Menschwerdung, Tod und Auferstehung Jesu;
- offenbart im allgemeingültigen, aber zeitlichen Gewand der Bibel;
- schöpferisch entfaltet im Wirken des Heiligen Geistes;
- gerichtet an die Entscheidungsbereitschaft des Menschen;
- gelebt in der persönlichen Nachfolge Christi;
- in der verbindlichen Gemeinschaft von Glaubenden;
- zur Rettung und zum Wohl der Menschen.

Christliche Identität als Nachfolge Jesu
Christ sein kann man demnach nur, wenn man folgende, nicht zeitgemäße Schritte geht:

- die Akzeptanz einer metaphysischen Souveränität;
- die dauerhafte Gültigkeit einer schriftlich fixierten Botschaft, allerdings in „zweierlei Gestalt": als Botschaft Gottes an den Menschen, aber in „geschichtlichem Gewordensein";
- die Unterscheidung von „gerettet" und „verloren";
- die Gestaltwerdung des Heils in einem „geheiligten Leben";
- die Einordnung des einzelnen in die verbindliche Gemeinschaft einer christlichen Gemeinde;
- die Missionierung der Welt durch den Ruf zum Glauben und das diakonische Handeln.

Während der ganzen Geschichte der Christenheit stand die christliche Identität in einer offenen oder verdeckten Spannung zu den Identitäten in der Gesellschaft. Am Ende des 20. Jahrhunderts genießen die meisten Christen zwar den Schutz der Religionsfreiheit, aber sie müssen sich der Herausforderung stellen, der Anpassung ihrer christlichen Identität an den Zeitgeist zu widerstehen.[15] Dies ist zu einer schwierigen Aufgabe geworden, denn der Anpassungsdruck erreicht die Glaubenden nicht nur von den säkularen Strömungen in der Gesellschaft, sondern auch von einer „Zeitgeist-Theologie" her, die für sich in Anspruch nimmt, den Glauben für die Moderne zu öffnen.

Auf der anderen Seite haben sich manche der bewahrenden Kräfte zu einer fundamentalistischen Enge entwickelt, die das Wirken des Heiligen Geistes behindert. So stehen wir im gesellschaftlichen Umbruch der Jahrtausendwende nicht in einem „Abwehrkampf" mit klaren Fronten, sondern sind wieder – wie in früheren Brennpunkten der Geschichte – zu einer Suchbewegung geworden, die sich aufmacht, die christliche Identität in der *Postmoderne* zu finden.

Die Konkretion der christlichen Identität in der vorfindbaren Gesellschaft
Auf den ersten Blick könnte es so aussehen, als sei die christliche Identität fest mit der gesellschaftlichen Struktur der Traditionsleitung ver-

[14] Vgl. W. Bittner, Kirche, wo bist Du?, Zürich, 1993; H.-P. Dürr u. a., Gott, der Mensch und die Wissenschaft, Augsburg, 1997; G. Lohfink, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?, Freiburg, 1982; H. Mühlen, Kirche wächst von innen, Paderborn, 1996.
[15] Vgl. H. Hempelmann, Dialog unter Ausschluß der Wahrheit, Offensive 2/96.

bunden. Natürlich gibt es Parallelen, die damit zusammenhängen, daß die Ausformung der biblischen Botschaft zu einer Zeit erfolgte, in der die Traditionsleitung vorherrschte. In Wirklichkeit verbietet es der Herrschaftsanspruch Gottes, der zum unverzichtbaren Teil der christlichen Identität gehört, den christlichen Glauben mit einer der gesellschaftlichen Strukturen zu verbinden. Allerdings stellt die vorfindbare Gesellschaft den Raum dar, in dem sich der christliche Glaube zeitgemäß entfalten kann, bis an die Grenze, an der die Gefahr droht, daß sich die christliche Identität dem Zeitgeist anpaßt.

Soweit diese Verwurzelung intakt bleibt, stehen alle gesellschaftlichen Milieus für die Verwirklichung der christlichen Existenz offen. Man kann Gott mit den Mitteln der Hochkultur wie der Trivialkultur loben. Der Glaube kann sich im bürgerlichen Mittelmaß wie in den sozialen Suchbewegungen ansiedeln. Die Freude an Gottes Schöpfung kann sich in künstlerischer Kreativität oder in der Bewegungsfreude beim Sport ausdrücken. Allerdings weisen alle Milieus neben ihren Chancen auch Grenzen auf, wo die Ausdrucksformen so übermächtig werden, daß sie den Glauben zu ersticken drohen. Dann ist es von unschätzbarem Wert, wenn sich die unterschiedlichen Milieus begegnen können, in der konfessionellen Ortsgemeinde wie im ökumenischen Miteinander, um sich gegenseitig zu ergänzen und vor Fehlwegen zu bewahren.

Die Verknüpfung zwischen der christlichen Identität und den verschiedenen gesellschaftlichen Identitäten ist kompliziert, und immer wieder haben Menschen versucht, diese Struktur zu vereinfachen. Das führt aber im allgemeinen dazu, daß wir die Lebendigkeit des Glaubens in ein enges, quasi fundamentalistisches Konzept pressen. Diese Vereinfachung ist wie ein Medikament, das so große Nebenwirkungen hat, daß wir auf seine Anwendung verzichten müssen. Das Leben ist – psychologisch wie theologisch gesehen – keine „geführte Wanderung", sondern eine „riskante Expedition". Unter diesem Niveau ist auch heute kein wirklich gelebter, der Selbstoffenbarung Gottes in der Bibel verpflichteter und für die Lebenswirklichkeit der Gegenwart offener Glaube zu haben.

4. Leben aus christlicher Identität

Glaube

Christlicher Glaube ist Erkenntnis und Leben, ist erster Linie jedoch – gerade vom biblischen Zeugnis her – die Verbindung mit Gott, der *Lebensstil der Gottesbindung*. Irgendwann erreicht Gott den Menschen, indem er die Sündhaftigkeit seiner Existenz erkennt und Gottes Zuwendung in Jesus Christus so unmittelbar wahrnimmt, daß er sich ihr anvertrauen kann. Dieses bewußte Ja zum Lebensstil der Gottesbindung nennen wir in der evangelikalen Nomenklatur *Wiedergeburt*, oder – wie in der charismatischen Erneuerung üblich – *christliche Grunderfahrung*.[16]

Nach Apg 2, 38.41 ist dies ein ganzheitliches Geschehen, das aus *Umkehr, Taufe, Geistempfang und Eingliederung* in eine verbindlich lebende Gemeinde besteht. Keines dieser vier Elemente ist entbehrlich, und je konkreter diese Schritte erfahren werden, desto stärker werden sie in die persönliche Identität des einzelnen integriert und damit zu einer verläßlichen Grundlage der Nachfolge Christi in einer säkularen Gesellschaft. Keiner der christlichen Konfessionen ist eine Praxis gelungen, in der alle Schritte gleichermaßen intensiv und konkret ihre Prägekraft für die Persönlichkeit des Menschen entfalten können. Deshalb bleibt es eine der wichtigsten ökumenischen Aufgaben, sich gegenseitig zu helfen, die Ganzheit der christlichen Grunderfahrung zurückzugewinnen. Das kann nur gelingen, wenn wir bereit sind, unsere jeweiligen Schwächen zu erkennen und uns gegenseitig mit unseren Stärken zu helfen.

In unserer säkularen Gesellschaft begreifen wir wieder leichter, daß es jedesmal ein Wunder ist, wenn ein Mensch zu Gott findet. Kommt er aus einer nichtchristlichen Sozialisation, steht im allgemeinen ein deutliches Umkehrerlebnis am Anfang des Weges. Wenn junge Menschen aus christlichem Elternhaus in den Glauben hineinwachsen, steht viel häufiger eine Erfahrung der Bewußtwerdung des Glaubens am Ende einer längeren Entwicklung. Es ist wichtig, den Prozeßcharakter der christlichen Grunderfahrung zu erkennen. Die vier Schritte können, wie in Apg 2 vorausgesetzt, in einem engen zeitli-

[16] Ausführlicher bei S. Großmann, Der Geist ist Leben, S. 58-60.

chen Zusammenhang stehen, sie können aber auch – wie schon in einigen neutestamentlichen Beispielen – weit auseinander liegen und erst im Nachhinein als das eine, ganzheitliche Geschehen wahrgenommen werden.

Die säkulare Gesellschaft zwingt uns zur Deutlichkeit der christlichen Grunderfahrung. Wir als eine täuferische Freikirche sollten die beiden Elemente *Taufe* und *Gemeinde*, die unter uns stark ausgeprägt sind, für unsere geistliche Praxis nicht aus den Augen verlieren, weil die Dinge, denen man sich sicher ist, oft am schnellsten verloren gehen, und sie in „demütigem Selbstbewußtsein" in das ökumenische Gespräch einbringen. Der „Ruf zur Umkehr" sollte bei uns seiner einseitigen Anbindung an die Struktur der Traditionsleitung entbunden werden, damit er wieder neu mit dem Lebensgefühl des modernen Menschen kompatibel wird, ohne seine geistliche Eindeutigkeit zu verlieren. Und in der Frage des Geistempfangs haben wir, zusammen mit den meisten anderen Konfessionen, einen großen Nachholbedarf, den wir allerdings nur dann decken können, wenn wir uns für den Geist Gottes selbst öffnen und nicht mit der Übernahme eines charismatischen Milieus zufrieden sind.

Das Wichtigste scheint mir zu sein, daß wir in unserer Verkündigung, im praktischen Gemeindeleben und in unserer Bildungsarbeit alles dafür tun, daß die Menschen, die in unseren Gemeinden die christliche Grunderfahrung erleben, zu einem eigenständigen Glauben finden, der die christliche Identität in ihre personale Identität integriert. Denn ein reines Erlebnis-Christentum und noch mehr ein Konsum-Christentum wird nicht ausreichen, dem Glauben in der Herausforderung einer säkularen Gesellschaft das Fundament zu geben, daß ihn vor dem Verlust des „Lebensstils der Gottesbindung" bewahrt.

Theologie

Jede Theologie ist eine Gratwanderung zwischen göttlicher Souveränität und menschlicher Kompetenz und bleibt nur dann innerhalb der christlichen Identität, wenn sie auf keiner der beiden Seiten „vom Grat fällt". Das geschieht einmal, wenn sie ihre dienende Funktion verliert und ihre wissenschaftliche Erkenntnis absolut setzt. Das geschieht aber auch, wenn sie unter ihren wissenschaftlichen Möglichkeiten bleibt, denn gerade für Gott sollte uns nur das Beste gut genug sein.

Der Kernpunkt in der heutigen Auseinandersetzung ist das Schriftverständnis. Eine biblische Theologie sagt ein volles Ja zur Offenbarung Gottes in der Schrift. Sie stellt sich ebenso eindeutig der Tatsache, daß wir die Bibel in ihrer endgültigen Fassung aus der Hand von Menschen empfangen haben und deshalb neben der wissenschaftlichen Kompetenz das Wirken des Heiligen Geistes brauchen, um Gottes Offenbarung für heute zu verstehen. Bibeltreue kann es nicht geben, sondern nur die Achtung vor der Schrift aus Treue zu Gott. Bibelkritik darf es ebenso wenig geben, sondern nur die kritische Durchleuchtung des menschlichen Transfers, um die Botschaft Gottes in der Bibel um so besser verstehen zu können.

Aus der Bindung an Jesus Christus heraus kann ich den ganzen Reichtum der Moderne nutzen, allerdings nur, wenn ich die selbstkritischen Fragen nach Ziel und Wirkung meiner theologischen Arbeit nicht unterdrücke. Wird durch unsere Theologie Christus verherrlicht? Wird die Bindung an Gott geschaffen oder vertieft? Antworten wir mit Gottes Hilfe auf die existentiellen Fragen, die uns der heutige Mensch und die heutige Zeit stellt? Bekommt der Heilige Geist Raum, uns bei der theologischen Arbeit zu überraschen oder zu korrigieren? Wenn die Theologie den Raum der christlichen Identität verläßt, droht die Gefahr des biblischen Kritizismus, der zeitgebundene wissenschaftliche Erkenntnisse über den Glauben stellt und dabei die Grenzen zum Zeitgeist nicht mehr wahrnehmen kann. Ebenso droht die Gefahr des biblischen Fundamentalismus, der die christliche Identität verdunkelt, weil er nicht mehr zwischen dem Kern des Glaubens und seiner Verwirklichung unter den Bedingungen der damaligen Gesellschaft unterscheiden kann. Kritizismus und Fundamentalismus ähneln sich fatal: Denn während der Fundamentalismus die damaligen Ausdrucksformen absolut setzt, tut dies der Kritizismus mit den heutigen.

Und wer entscheidet zwischen dem Kern des Glaubens und seinen zeitgebundenen Ausdrucksformen? Dies können wir immer wieder nur gemeinsam versuchen, als demütige und bußfertige Mitarbeiter Gottes, über die Grenzen unserer eigenen Erkenntnis, unserer Milieus und unserer Konfessionen hinweg. Dies ist kein Weg sicherer Erkenntnisse, sondern eine mühsame Expedition in unbekanntem Gelände, aber mit der göttlichen Verheißung versehen, daß wir das Ziel erreichen werden.

Gemeinde

Schon im Neuen Testament finden wir unterschiedliche Gemeindeformen, obwohl sie alle nach der Grundstruktur des Bildes vom Leib Christi aufgebaut sind: eine reale Gemeinschaft verschieden geprägter und begabter Menschen, die unter der Führung des Heiligen Geistes einander in ihrer Unterschiedlichkeit ergänzen.[17] Diese Grundstruktur der Gemeinde ist nicht in unsere Beliebigkeit gestellt, während alle anderen Kennzeichen durch die Tradition der Gemeinde, ihre Zusammensetzung oder das Wirken einzelner Führungskräfte bestimmt sein können. In unserer freikirchlichen Tradition haben wir gern davon gesprochen, daß wir „Gemeinde nach dem Neuen Testament" seien. Ich akzeptiere diese Ausdrucksweise, wenn wir damit die verbindlichen Strukturen von Gemeinde als Schöpfung des Geistes Gottes meinen, nicht aber unsere Tradition. Gemeinde nach dem Neuen Testament kann es in baptistischer Gestalt geben, in den Ausdrucksformen der Brüdergemeinden, aber ebenso in katholischer, evangelischer oder pfingstlerischer Tradition. Und eine Gemeinde kann gut evangelisch-freikirchlich oder evangelisch-landeskirchlich oder katholisch sein, aber keine „Gemeinde nach dem Neuen Testament", wenn ihr die Wesensmerkmale des Leibes Christi fehlen.

In den Ausdrucksformen der Gemeinde sollte sie die Hand am „Puls der Zeit" haben und im Rahmen ihres eigenen Selbstverständnisses auf die Fragen und Sehnsüchte des modernen Menschen eingehen. So sind viele volkskirchliche Gemeinden in den letzten Jahrzehnten ein Stück vom „Pol der Amtskirche" abgerückt, um näher an den „Pol der Gemeindekirche" zu gelangen. Es hat sich eine „Kirche von unten" entwickelt, in der die Bedeutung der Agenden zurückgegangen und der Freiraum für Spontaneität gewachsen ist. Das „allgemeine Priestertum aller Glaubenden" hat in allen Kirchen an Bedeutung gewonnen, während die Hierarchien immer kritischeren Fragen ausgesetzt sind. Und die großen kirchlichen Strömungen unseres Jahrhunderts haben vielfach an den Ortsgemeinden verschiedener konfessioneller Prägungen „angedockt", so daß wir ein vielfältiges Bild von charismatischen, alternativen und therapeutischen Gruppen finden.

Die Freikirchen, die in ihrer Grundstruktur der Moderne viel eher entsprechen, als die mit langer Tradition gesegneten, aber auch geschlagenen Großkirchen, dürfen sich nicht auf ihren Lorbeeren ausruhen, indem sie denken, daß ihre Strukturen stimmten und daher ihre Präsenz in postmodernen Zeiten selbstverständlich sei. Demokratie, Basisorientierung oder Spontaneität können schnell „in die Jahre" kommen und faszinieren dann niemanden, weil sie nicht mehr echt sind. Wir sollten versuchen, in der *kongregationalistischen Struktur* ebenso mutig an unseren „ungeschriebenen Gesetzen" zu arbeiten, wie das Kirchen mit *episkopaler Struktur* mit ihren „geschriebenen Gesetzen" tun.

Das Gemeindeleben, insbesondere der Gottesdienst, sollte dem innengeleiteten und erlebnisorientierten Menschen in der heutigen Gesellschaft mit einer geistlich inspirierten Vielfalt der Lebens- und Ausdrucksformen entgegenkommen, aber nicht in hektischer Anpassung und aus Angst vor dem Verlust von Gemeindemitgliedern, sondern unter dem Vorzeichen der Vielfalt und kommunikatorischen Stärke des Leibes Christi. Wir brauchen statt ständig wechselnder Wallfahrtsorte irgendwo in der Welt dringend die kontinuierliche Arbeit an den Herausforderungen, welche die moderne Gesellschaft für das Gemeindeleben und den Gottesdienst darstellt. Dann kann die Gemeinde

- eine Anbetungsgemeinschaft in Gebet und Stille;
- eine Lerngemeinschaft in Predigt und Gespräch;
- eine Erlebnisgemeinschaft mit den Ausdrucksformen von Trivialkultur und Hochkultur;
- eine Seelsorgegemeinschaft in Geborgenheit und Beratung;
- eine Sendungsgemeinschaft in der Verkündigung des Evangeliums und der Verantwortung für die Welt sein.

Die Schwerpunkte können wechseln, je nach der Situation, in welcher die Gemeinde lebt und den Gaben und Grenzen, die sich bei ihren Mitgliedern finden, aber wenn die christliche Identität in der Gemeinde eindeutig gelehrt und gelebt wird, kann sie in die verschiedenen Milieus und die Herausforderungen des modernen Lebens eintreten, ohne daß sie ihr Fundament und ihre Mitte verliert.

[17] Vgl. J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes, München, 1975; W. Popkes, Gemeinde – Raum des Vertrauens, Wuppertal und Kassel, 1984; P. Weß, Gemeindekirche – Ort des Glaubens, Graz, 1989.

5. Gibt es eine baptistische Identität?

Im strengen Sinne muß ich auf diese Frage mit einem Nein antworten, denn identitätsstiftend ist keine der konfessionellen Ausdrucksformen des Glaubens, sondern nur der *seligmachende Glaube* an sich. Was wir als baptistische Identität und gerade in unserer Konfession als frappierend empfinden, weil wir mit wildfremden Menschen aus anderen Sprachen und Kontinenten sofort geschwisterlich verbunden sind, ist eigentlich ein bestimmtes *konfessionelles Milieu*, denn es stiftet nicht die Seligkeit, wohl aber Gemeinschaft. Unbeschadet der Begrifflichkeit gibt es im weltweiten Baptismus unzweifelhaft eine starke Übereinstimmung im Sinne einer geistlichen Prägung, und in diesem Sinn kann ich nun doch sagen, daß es eine baptistische Identität gibt.

Das „Identitätsbewußtsein" hat im Laufe unseres Jahrhunderts und parallel mit der Entstehung der Evangelischen Allianz und der ökumenischen Bewegung einen erstaunlichen Weg genommen, denn in „vorökumenischer" Zeit empfanden sich eigentlich alle Kirchen – ausgesprochen oder unausgesprochen – als jeweils einzig wahre Kirche. Was für Katholiken die „allein seligmachende Kirche" war, drückten Baptisten mit „Gemeinde nach dem Neuen Testament" aus. Der erste Schritt bestand darin, statt „allein wahr" nur noch „dem Wort Gottes am nächsten" zu denken. Und auch diese einander noch weitgehend ausschließende Identität verändert sich zur Zeit, indem sie der echt ökumenischen Selbstwahrnehmung Platz macht, „wir haben einen bestimmten und für das Ganze unverzichtbaren Auftrag von Gott". Das „Wer da glaubt und getauft wird" der Baptisten soll zum Wohl der ganzen Christenheit eingebracht werden, ebenso wie die ganzheitliche Weltsicht der orthodoxen Kirchen, die alle Lebensbereiche erfassende Spiritualität des Katholizismus, die reformatorische „Rechtfertigung aus Glauben" oder die konkrete Erwartung der Geisterfüllung in den pfingstlerischen Kirchen. Zwar ächzen die verschiedenen konfessionellen Lehrgebäude noch unter dem Ansturm der ökumenischen Basis, aber das geistgewirkte Leben wird auch in diesem Bereich seinen Weg finden.

In den letzten Jahren hat unter uns eine Frage Raum gewonnen, die etwas mit der Identität unseres Bundes zu tun hat: Soll der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden eine konfessionelle oder eine föderalistische Struktur haben? Wenn die Einheit nur durch das gemeinsame Bekenntnis gegeben ist, schluckt sie zu viel Leben. Wenn sie nur auf Kommunikation beruht, schluckt sie zu viel Kraft. Wir haben zur Zeit eine bestimmte Balance zwischen diesen beiden Polen, die auf einem empfindlichen Gleichgewicht beruht. Das gemeinsame Bekenntnis kann gesprochen werden, obwohl es in manchen Teilen nur unter großer Vorsicht als „gemeinsam" gewertet werden kann. Ausgeglichen wird diese Instabilität durch das intensive Miteinander im Bund und durch die bei aller Vielfalt immer noch deutliche Einheit in der Spiritualität. Diese Balance wird sich halten lassen, wenn ihr niemand einen „Fußtritt" gibt, so daß das Leben unter der Führung des Heiligen Geistes immer wieder die Verbindungen knüpfen kann, die wir für ein gesegnetes Miteinander brauchen.

Wie unser Gemeindebild ist auch das Pastorenbild nicht hierarchisch, sondern funktional geprägt und entspricht damit nach baptistischer Auffassung der Grundlinie des Neuen Testaments. Jedes Gemeindemitglied ist unter dem Vorzeichen des allgemeinen Priestertums in gleicher Weise Teil des Leibes Christi, und die Art seiner Mitwirkung ergibt sich aus der Art seiner Persönlichkeit und Begabung. Jeder hat in der Gemeinde eine Berufung zum Dienst, die allerdings Unterschiede auf zwei Ebenen kennt, in der Art der Begabung und in der Reichweite des Dienstes. Der Pastor unterscheidet sich in seiner Berufung von den anderen nur in der Reichweite seines Dienstes, denn seine Berufung beinhaltet eine „herausgerufene Verantwortung" für die ganze Gemeinde, die ihm als Person zukommt, obwohl er sie mit anderen teilt.

Wenn wir ein Bild suchen, daß dem Wesen des pastoralen Dienstes entspricht, kommt weder der *Herrscher* (in der traditionsgeleiteten Struktur), noch der *Vorarbeiter* (in der außengeleiteten Struktur) oder der *Helfer* (in der innengeleiteten Struktur) in Frage. Natürlich darf der Pastor je nach seiner Begabung von allem etwas haben, wobei wir dann „herrschen" durch „Einfluß nehmen" ersetzen müßten. Aber in Reinkultur würden alle diese Selbstverständnisse mehr in der Gemeinde zerstören als aufbauen. Der *Herrscher* gerät in Konflikt mit der Herrschaft Gottes, der *Vorarbeiter* nimmt anderen die Initiative und arbeitet sich selbst kaputt und

der *Helfer* entmündigt die Gemeinde, indem er als der Wissende und die anderen als die Hilfsbedürftigen in Erscheinung treten.

Das zutreffendste Bild ist das des *Trainers*. Es hat viel mit der Arbeitsweise des antiken Hirten gemein, der seine Herde nicht wie bei uns von Pferch zu Pferch führte, sondern den Schafen in der Wildnis großen Freiraum ließ, den er dann allerdings konsequent beschränkte, wenn die Schafe in Gefahr gerieten. Der Trainer nimmt den anderen nicht ihre Aufgaben und auch nicht ihre Verantwortung ab, sondern zeigt ihnen, wie „man es macht", wobei ein guter Trainer auch dann dem einzelnen seine individuelle Herangehensweise läßt und sie nur da formt und entwickelt, wo sich Grenzen zeigen. Der Pastor als Trainer verschafft sich ein Bild der Stärken und Schwächen der ihm Anvertrauten und versucht, die Stärken jedes einzelnen zu entwickeln und die Schwächen durch gegenseitige Ergänzung auszugleichen. Dieses „Pastorenleitbild" ist durchlässig für das Wirken des Heiligen Geistes und erlaubt der Gemeinde, sich intensiv auf ihren Pastor einzulassen, ohne Gefahr zu laufen, von ihm abhängig zu werden.

Baptistische Identität ist eine Identität geistlicher Kommunikation, die auch in der Postmoderne ihre Chance hat, wenn wir auf das Wirken des Heiligen Geistes achten und alle unsere Gaben zur Entfaltung bringen, die Gott uns geschenkt hat.

Siegfried Großmann
Stauffenburg 5
38723 Seesen

Rezensionen

Zum Freikirchentum

Thomas R. Steininger, Konfession und Sozialisation, Adventistische Identität zwischen Fundamentalismus und Postmoderne, (Kirche und Konfession Bd. 33), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993, 272 Seiten, DM 69,–.

1. Gegenstand und Aufbau

Der vorliegende Titel ist die etwas gekürzte Fassung einer 1991 vom Fachbereich Evangelische Theologie an der Universität Frankfurt a. M. angenommenen Dissertation.

Zur Analyse gegenwärtiger religiöser Sozialisation beschreibt der Autor den Prozeß der individuellen Identitätsbildung als einen sich zwischen „totalitären Entwürfen" und „radikaler Pluralität" ereignenden Vorgang am empirischen Beispiel adventistischer Religiosität. Oder allgemeiner: „Was geschieht mit traditions- und identitätsverbürgenden Gewißheiten, wenn sie im Prozeß der Rationalisierung der Lebenswelt ihre Gültigkeit verlieren?" (S. 14). Die Arbeit versteht sich als Beitrag im Rahmen „interkonfessioneller Forschung". Ausgehend vom phänomenologischen Ansatz der „Lebenswelt" (Husserl) als Beschreibung eines „Identitätssicherungsnetzes" entfaltet Steininger seine Zeitdiagnose. Trotz des quantitativ knappen Umfangs von 70 Seiten entwickelt er im Theorieteil eine weiträumig angelegte Diskussion, die Bezugspunkte aus so unterschiedlichen Disziplinen wie Philosophie, Anthropologie, Psychologie, Soziologie, Politologie, Theologie aufnimmt, um diese mit der „fundamentalistische(n) Antwort auf die Verunsicherung der Postmoderne" zu konfrontieren.

Der sich daran anschließende zweite Hauptteil widmet sich der literarischen Analyse adventistischer Primär- und Sekundärliteratur hinsichtlich ihres Einflusses auf die „lebensweltlichen Sozialisationsbedingungen" und der „Sicherung einer spezifischen Gruppenidentität".

Das dritte Hauptkapitel beinhaltet Ergebnisse und Diskussion einer empirischen Studie zum „Adventismus unter den Bedingungen der Postmoderne". Den Abschluß bilden drei kurze Kapitel der Zusammenfassung, ferner Literatur- und Zeitschriftenverzeichnis.

2. Zum Inhalt

a) Theorieteil

Unter Zurückweisung eines „Lebenswelt-Relativismus" stellt der Autor den kategorialen Rahmen, wie er sich bei Husserl, Schütz und Luckmann (Phänomenologie) findet, als Interpretationsinstrument vor. Lebenswelt, als „der ständige Geltungsboden, eine stets bereite Quelle von Selbstverständlichkeiten", kann vom Betroffenen „nicht prinzipiell problematisiert werden, sondern allenfalls zerbrechen" (S. 24). Die „gruppenspezifische Lebenswelt" steht unter dem Einfluß von Dissonanzen, („Relativierung, Verdrängung traditioneller Gewißheiten") als Ausdruck einer rationalisierten Lebenswelt. „Religiöse Plausibilitäten, Normen, Lebensstile werden reflexiv verflüssigt, ... das Sakrale wird versprachlicht, einem Dauertest unterzogen und damit insofern entzaubert, als nun vormals kritikimmunisierte Bereiche der Kritik zugänglich werden" (S. 27). Reaktionen sind Aggression, Trauer, Rückzug. Um diese Anfälligkeit zu problematisieren, werden im Rahmen eines Exkurses soziologische (Habermas), sozialpsychologische (Freud, Lorenzer, Fromm), religionswissenschaftliche (Otto) Aspekte aufgenommen, die die weiteren Betrachtungen in einen größeren Zusammenhang gesamtgesellschaftlicher Prozesse stellen: „Identitätsbildung unter den Bedingungen einer rationalisierten Lebenswelt". Durch den Zerbruch sinnstiftender Instanzen der Wertevermittlung sieht sich das Individuum direkt dem Widerspruch und der Undurchschaubarkeit gesellschaftlicher Realität ausgeliefert; „gesellschaftliche Konfliktlasten werden auf psychische Systeme abgewälzt" (S. 45). Folge ist ein radikaler Bewußtseinswandel, das Subjekt setzt sich durch Bewußtmachung in Beziehung zu Tradition und Normen (S. 49). Im folgenden werden die Charakteristika der Postmoderne als Ausdruck „epochaler Befindlichkeit" skizzenhaft herausgearbeitet, wobei der Autor größten Wert auf „Differenzierungsanstrengungen" legt, ohne welche die Postmodernedebatte zu einem „quatschenden Gepantsche" wird: Zerbruch von Monomilieus, radikale Pluralität, Ausschluß des Ausschließlichkeitsdenkens, Wahrheit als relative Größe abhängig von Kritik, Häresie, zugleich Befreiung und Verunsicherung (S. 49-58). Unter diesen Bedingungen wird Religiosität nicht bedeutungslos, sondern es ist „ein Auswandern institutionell inszenierter und beherrschter Religiosität aus den etablierten Konfessionen ins Patchwork religiöser Subkulturen" zu beobachten (S. 58-60). Polytheismus und Polymythos werden zu mentalitätsbildenden Größen postchristlicher Lebenswelt, wofür der Kirchentag als Paradigma steht (S. 65ff.). In dem Kapitel über die „fundamentalistische Antwort" auf diese Verunsicherung untersucht Steininger das „kritikimmunisierte Einheitsdenken, das Gewißheit und Eindeutigkeit zu garantieren verspricht" (S. 73f.) in seinen historischen und aktuellen Ausprägungen. Zentrale, gesellschaftliche Wandlungsprozesse werden demnach reduziert und umgedeutet auf ein „transzendental-überhistorisches Auslegungsschema, nämlich dem Kampf zwischen Gut und Böse, zwischen Christus und Satan" (S. 74). Gesellschaftliche Verunsicherungen und Undurchsichtigkeiten werden als Symbol satanischer Macht begriffen. Als Hauptmotiv wirkt die „neurotisierende Angst vor der ewigen Verdammnis".

b) Literarische Analyse

In einem Durchgang durch die gesamte Geschichte der Adventisten, besonders ihrem deutschen Ableger, versucht der Autor anhand unterschiedlichster literarischer Zeugnisse die Konstituierung der adventistischen Lebenswelt bis hin zur gegenwärtigen Identitätskrise nachzuzeichnen (S. 81ff.). Bemerkenswert hierbei ist, daß es sich hier nicht um eine eindimensionale Aneinanderreihung von Texten handelt, sondern daß jedes literarische Zeugnis mit sehr unterschiedlicher analytischer Vorgehensweise auf dem Hintergrund der Hauptfragestellung bearbeitet wird. Und so werden die eschatologische Frühphase, Enttäuschung durch Parusieverzögerung, prophetisch-charismatische Persönlichkeiten, komplexe Lehraussagen, Gemeinschaftsbildung, Besonderheiten der deutschen Entwicklungsgeschichte, Liedertexte und Erziehungsideale sehr kenntnisreich und ohne jede intellektuelle Überheblichkeit unter dem Gesichtspunkt ihres Einflusses auf die Identitätsbildung bewertet. In der Hauptsumme erscheint für Steininger „nicht die Kraft der Versöhnung, sondern die Macht der Entzweiung" (S. 179). Er fügt ausdrücklich hinzu: „Dieser dunkle Traditionsstrang, die Kehrseite des Adventismus, ist nicht einfach identisch mit der aktuellen adventistischen Wirklichkeit" (S. 180).

c) Empirische Analysen

Basis dieses Hauptabschnittes ist die mit „qualitativem Instrumentarium" durchgeführte Befragung von adventistisch sozialisierten Jugend-

lichen. Die inhaltlichen Schwerpunkte werden durch die drei bereits entfalteten Argumentationsstränge: Lebensweltdebatte, Identitätsbildung und fundamentalistische Reaktionen gebildet. Strukturiert durch die Dimensionen: „Dogmen, Gemeindebeziehung, Predigerbild, persönliche Wertprioritäten, erwachsen werden mit Gott und Christus", stellt der Autor das Ergebnis vor und interpretiert es auf dem Hintergrund der „religiösen Identität". „Weginterpretieren der Zeitsymptomatik und die Flucht in den Traditionalismus" (S. 241) sind demnach Zeichen einer Überforderung durch eine kritische Reflexion. Das Reflexionstabu ist in der jungen Generation durchbrochen. Es ist eine „achtenswerte Pluralität" entstanden, weil ihr identitätsstiftender Kern nicht Beliebigkeit, sondern Glaube und Toleranz ist" (S. 245).

Die Hauptlinien seines Werkes zusammenfassend formuliert Steininger: „Das angstmotivierte Umlügen der Realität ins Positive kann nicht der zukunftsorientierte adventistische Weg sein" (S. 250). Ferner geht es darum, durch theologische, pädagogische und psychologische Aufarbeitung Normen und Erziehungsinhalte als Eckpfeiler der Identitätsbildung transparent und nachvollziehbar zu machen, die adventistische Theologie von angsterzeugenden Anteilen zu befreien, was für den Autor nur mit Hilfe einer „Theologie der Angst" geleistet werden kann. Das Ziel wäre hier nicht Angstfreiheit, sondern „die Neubestimmung des Verhältnisses von Glaube und Angst" (S. 251).

3. Einschätzung

Indem die Frage nach einer adventistischen Identität zwischen Fundamentalismus und Postmoderne gestellt wird, wird hiermit auch zugleich ein Rahmen verallgemeinerungsfähiger Strukturmerkmale religiöser Sozialisation entworfen. Besonders ergiebig ist der Theorieteil, da hier wesentliche Argumentationslinien zur Diskussion gegenwärtiger Strömungen aufgezeigt werden. Manches bleibt offen, nicht nur der praktisch theologische Bezug (was für viele analytische Arbeiten gilt), sondern auch die ekklesiologischen Prämissen für eine christliche Religiosität unter den Wirkungen der Postmoderne oder anthropologisch gewendet: Wie ist Gemeinde unter den Bedingungen der „Entinstitutionalisierung" (Gehlen) möglich?

Berthold Krafczyk, Von-Stauffenberg-Weg 14, 22880 Wedel

Birgit Marchlowitz, Freikirchlicher Gemeindeaufbau. Geschichtliche und empirische Untersuchung baptistischen Gemeindeverständnisses (Arbeiten zur Praktischen Theologie, Bd. 7), de Gruyter, Berlin/New York: 1995, 350 Seiten, Ln. DM 218,–.

Der Titel läßt aufhorchen ebenso wie die Aufnahme dieser Untersuchung an prominentem Ort. Mitten hinein in die theologische Diskussion um das große Thema *Gemeindeaufbau* wird eine Stimme hörbar, über die wir uns als Freikirchler nur freuen, die wir mit Dank und Respekt begrüßen möchten. Immerhin ist es Ziel dieser 1993 an der Kirchlichen Hochschule Berlin eingereichten Dissertation, Theologie und Praxis der baptistischen Gemeinden in die theologische Diskussion als Modell einzubringen, wo doch bisher die Erfahrungen der freikirchlichen Gemeinden kaum zur Kenntnis genommen und theologisch gewertet wurden.

Der Mitherausgeber der Reihe „Arbeiten zur Praktischen Theologie", Christian Grethlein, der als Doktorvater die Arbeit betreut hat, skizziert den Kontext, innerhalb dessen diese Dissertation gewürdigt werden soll: „Die Hauptschwäche der Gemeindeaufbau-Debatte der achtziger Jahre liegt wohl in ihrem mangelnden praktisch-theologisch reflektierten Bezug auf die Praxis. Entweder wurden theologisch deduzierte Begriffe ins Spiel gebracht, ohne daß sie hinreichend auf ihre Vermittelbarkeit mit der heutigen Gemeindewirklichkeit geprüft worden wären oder es wurden unmittelbare Verhaltensregeln ausgegeben, deren theologische Implikationen nicht hinreichend bedacht wurden. Besonders deutlich traten diese Probleme dort hervor, wo von F. Schwarz über M. Herbst bis zu M. Seitz traditionell in der Freikirche beheimatete Organisationsformen empfohlen wurden, ohne sie in ihrem Zusammenhang mit der gesamten Theologie und Praxis des freikirchlichen Gemeindeaufbaus zu rekonstruieren. Immerhin bemühen sich in Deutschland seit 150 Jahren baptistische Gemeinden um einen ihren Glaubensgrundsätzen angemessenen Gemeindeaufbau. Die vorliegende Arbeit von Birgit Marchlowitz führt hier sowohl in inhaltlicher als auch in methodischer Hinsicht einen wichtigen Schritt weiter. Inhaltlich stellt sie den Gemeindeaufbau der baptistischen Gemeinden in seinem geschichtlichen Hintergrund, seinem systematisch-theologischen Anspruch und in seiner gegenwärtigen Realität anhand drei aus-

gewählter Gemeinden dar. Methodisch versucht sie, den Hiatus zwischen theologischer Norm und konkreten Handlungsanweisungen zu überwinden, indem sie den Zusammenhang der theologischen Kategorien baptistischen Gemeindeaufbaus mit den praktischen Vollzügen in den Gemeinden nachgeht" (Vorwort, S. V).

Das Thema *Gemeindeaufbau* gehört also weiterhin auf die Tagesordnung und soll durch die Erfahrungen der Freikirchen erneut angestoßen und bereichert werden. Der Herausgeber geht auf die Schwierigkeit angesichts der Aufgabenstellung ein, das nötige Vertrautsein mit baptistischem Gemeindeleben und die erforderliche Nähe zur freikirchlichen Theologie mit der nötigen Distanz zu verbinden. In diesem Zusammenhang erwähnt er, daß Birgit Marchlowitz selber zehn Jahre Mitglied der baptistischen Gemeinde mit Engagement auf Bundesebene gewesen ist, sich aber zum Abschluß der Arbeit aus „persönlichen und theologischen Gründen" der Evangelischen Landeskirche zugewandt hat. „Doch geschah dies ohne Zorn oder Verbitterung, vielmehr in Dankbarkeit für die positiven Impulse, die ihr Glaube in diesen zehn Jahren vor allem in der baptistischen Jugendarbeit empfangen hatte, aber zugleich im Wissen um die Grenzen, denen eine Theologin mit dem Berufswunsch Pastorin noch immer in baptistischen Gemeinden begegnet. Gewiß wird die Leserin/der Leser an manchen Stellen dieses Buches die bleibende Sympathie der Verfasserin mit baptistischen Einsichten spüren" (S. VI).

So vorbereitet und angeregt wenden wir uns nun dem Aufbau der Arbeit zu. Die Verfasserin hat drei Teile konzipiert: Teil A. Geschichtliche Entwicklung (S. 5-74), Teil B. Systematisch-theologische Analyse (S. 75-118), Teil C. Empirische Untersuchung (S. 119-183). Es folgt ein Literaturverzeichnis, Personen- und Sachregister und ein außerordentlich umfangreicher Anhang. Er enthält das Protokoll der ersten Bundeskonferenz der Baptisten 1849 in Hamburg (auch wenn ein Sonderdruck dieses Protokolls bereits vorliegt, Wuppertal/Kassel, 1982). Es folgt eine „Synopse der Glaubensbekenntnisse: 1847, 1837, 1843 (S. 285-321); danach folgt ein Abdruck des Glaubensbekenntnisses und der Verfassung der Gemeinden getaufter Christen (Baptisten), 15. veränderte Auflage 1912 (S. 323-327); ferner das „Glaubensbekenntnis des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden", Fassung vom 29. Februar 1944 (S. 328-330); „Rechenschaft vom Glauben", Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland KdöR, verabschiedet vom Bundesrat in Nürnberg am 21. Mai 1977 (S. 331-341). Danach schließt sich die Einführung in das Glaubensbekenntnis vor dem Bundesrat in Berlin-Weißensee am 2. Juni 1978 von Adolf Pohl an (S. 342-346), worauf eine Synopse der Taufartikel, Neufassung West/Ost folgt; die Verfasserin zitiert den Entwurf des Dozentenkollegiums des Theologischen Seminars in Hamburg, der am 1.11.1993 an alle Gemeinden zur Beratung verschickt wurde. Da die Beratung und Entscheidung über die Neufassung des Taufartikels in Rostock 1994 verschoben wurde, stand der Verfasserin also nur der Entwurf des Dozentenkollegiums zur Verfügung. Dieser ausführliche Anhang (S. 233-350) ist insofern zu begrüßen, als damit auch Lesern dieser Arbeit, die mit baptistischer Theologie und Geschichte kaum vertraut sein dürften, ein guter Zugang zu Theologie und Praxis baptistischen Gemeindelebens ermöglicht wird.

Zu Teil A. Geschichtliche Entwicklung

Natürlich hat die Verfasserin hier nicht das Ergebnis eigener Forschungen vorlegen können. Vielmehr gibt sie in sorgfältiger Verarbeitung bereits vorliegenden Materials und in Auswertung der Protokolle und entsprechender baptistischer Kleinschriften einen kenntnisreichen Überblick über die mehr als 160 Jahre Geschichte der deutschen Baptistengemeinden. Sie gliedert diese Zeit in folgende Phasen: Phase 1: Konstituierung (1834-1879), Phase 2: Aufbau (1879-1908); Phase 3: Anerkennung (1908-1933); Phase 4: Bewährung (1933-1945); Phase 5: Teilung (1945-1989). In einem letzten Abschnitt unter der Überschrift „Aktueller Stand" geht die Verfasserin auf die Wiedervereinigung der beiden Unionen 1991 in Siegen ein, thematisiert das besondere Verhältnis zwischen den Baptisten-, Elim- und BfC-Gemeinden und macht dann drei wesentliche theologische Fragestellungen aus, die für den vereinigten Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland virulent sind und bleiben werden: die Klärung des Verhältnisses zur Charismatischen Bewegung, die theologische Zuordnung von Glaube und Gemeindezugehörigkeit und die Diskussion um das rechte Schriftverständnis. Dieser erste Teil – kenntnisreich und übersichtlich dargestellt – bietet einen guten Überblick über die Entwicklung des deutschen Baptismus und ist durchaus geeignet, die Leser an-

derer konfessioneller Herkunft angemessen mit dem Baptismus vertraut zu machen und den Rahmen für die geplante Untersuchung festzulegen.

Zu Teil B. Systematisch-theologische Analyse
„Der systematisch-theologische Teil der Arbeit wurde in enger Anbindung an die empirische Untersuchung im dritten Abschnitt konzipiert, deren Grundlage in der Auswertung eines auf den Baptismus zugeschnittenen Fragebogens besteht." Damit ist klar, was der Leitgedanke für diese systematisch-theologische Analyse ist, also was auch *nicht* von diesem Teil der Arbeit erwartet werden kann. Er ist nicht gemeint als ein dogmatischer Entwurf, hier liegt keine systematische Abhandlung über die baptistische Theologie vor, hier wird auch nicht im Sinn eines konfessionskundlichen Vergleichs das Profil baptistischer Theologie herausgearbeitet. Um nachher inhaltlich beschreiben zu können, was den „Idealbaptisten" kennzeichnet, soll die Grundlage für den Fragebogen erstellt werden. Die Verfasserin muß eine Auswahl unter den vielen möglichen theologischen Topoi treffen – und zwar unter dem Gesichtspunkt der Operationalisierbarkeit. Bei dieser Auswahl hat die Verfasserin durchaus Treffsicherheit und theologische Kompetenz bewiesen. Als Quellen dafür dienen ihr die Glaubensbekenntnisse, wobei sie sich der relativen Bedeutung der Glaubensbekenntnisse innerhalb des Baptismus natürlich bewußt ist, und die Protokolle der Bundeskonferenzen vor allem der ersten Generation, da „in den Anfängen einer Konfessionsgründung besonders deutlich die spezifischen Merkmale einer Kirche hervortreten" (S. 76).

Im Verlauf dieser Analyse geht die Verfasserin kurz auf das Schriftverständnis ein: „Diese dreifache Definition der Schrift als Offenbarungsgestalt, Erkenntnisquelle und Glaubens- wie Lebensnorm bringt den Verstehensschlüssel für den vor allem in den ersten Jahrzehnten des Baptismus oft radikal anmutenden Gebrauch der Schrift" (S. 84). Unter den theologischen Grundprinzipien werden dann die „ekklesiologischen Ansätze" erwähnt, wobei die unmittelbare Orientierung an den apostolischen Gemeinden und das Plädoyer Onckens zitiert wird, das Reden von der unsichtbaren Gemeinde Jesu Christi nicht zu mißbrauchen, um damit der Herausforderung zur Gestaltung der sichtbaren Gemeinde Jesu entgehen zu können. Wenn die Verfasserin daraus allerdings den Schluß zieht: „In der Ablehnung der Differenzierung zwischen unsichtbarer und sichtbarer Gemeinde besteht geradezu das Proprium baptistischer Ekklesiologie" (S. 88), muß dieser Schlußfolgerung nachdrücklich widersprochen werden. Natürlich weiß der Baptist zu unterscheiden zwischen der unsichtbaren und der sichtbaren Gemeinde Jesu Christi, natürlich sind die Grenzen der sichtbaren Ortsgemeinde nicht mit den Grenzen der *ecclesia universalis* gleichzusetzen! Die Gemeinschaft der Heiligen bleibt Glaubensgegenstand, auch wenn in der sichtbaren Ortsgemeinde eine Manifestation des Leibes Jesu Christi gesehen wird und die Glaubenden zur Gestaltung der Gemeinde Jesu Christi in verbindlicher Nachfolgegemeinschaft aufgerufen sind.

Ferner geht die Verfasserin unter den „ekklesiologischen Ansätzen" noch auf die Themen „Aufnahme in die Gemeinde und Ausschluß aus der Gemeinde" ein und betont in diesem Zusammenhang die Verantwortung der Gemeinde, die nach dem Glauben und dem Bekenntnis fragt. Erwähnung findet schließlich noch der Erwählungsglaube der Baptisten und ihr starkes Engagement für Mission: „Mission findet also in dem von Gott zuvor abgesteckten Rahmen statt, dessen Ausdehnung bzw. Grenzen sich den Menschen allerdings entziehen. Von daher stehen Erwählungslehre und Missionstätigkeit in keinem Widerspruch zueinander ... Die Gemeinde ist also die Institution, durch die Gott seinen Vorsatz – die Einholung aller Auserwählten – in die Wirklichkeit umsetzt. Die Ziele Gottes und die Tätigkeit der Gemeinde werden auf diese Weise geradezu in eins gesetzt" (S. 90).

Als weitere theologische Grundprinzipien der Baptisten werden die Taufe (S. 95-99), das Abendmahl (S. 100-103), die Thematik Heiligung und Gemeindezucht (S. 104-110) und das Amtsverständnis (S. 111-118) genannt. Die Verfasserin beschränkt sich dabei überwiegend auf die Darstellung der theologischen Beweisgründe der ersten Generation, wie oben erwähnt. Die weitere Entwicklung der theologischen Arbeit innerhalb des deutschen Baptismus fällt fast ganz unter den Tisch oder wird vereinzelt in die Fußnoten verlagert, so daß hier die Frage gestellt werden muß, ob damit ein genügend ausgewogenes und heute zutreffendes theologisches Profil des Baptismus' gekennzeichnet worden ist.

Der eigentliche Schwerpunkt der Dissertation liegt in Teil C. Empirische Untersuchung
Die Verfasserin hat drei Berliner Gemeinden in ihrer geschichtlichen Entwicklung und in ihrem gegenwärtigen Gemeindeleben untersucht. Es handelt sich um die Gemeinden Berlin-Tempelhof, Berlin-Friedrichshain und die Stationsgemeinde Berlin-Lichtenrade. Die persönlichen Gründe der Verfasserin, weshalb sie diese drei Gemeinden ausgewählt hat, wobei die Gemeinde Berlin-Friedrichshain im Ostteil der Stadt liegt, sind wohl nachvollziehbar. Es muß aber doch konstatiert werden, daß diese Auswahl zufällig bleibt und auch nicht als repräsentativ gelten kann. Ich betone das, weil aus der Auswertung der Fragebögen Rückschlüsse gezogen werden, die typisch für den Baptismus sein sollen. Auch die Bedeutung, die der Stationsgemeinde Lichtenrade in dieser Untersuchung zukommt, die tatsächlich keine repräsentative Stationsgemeinde ist, wirft die Frage nach den Auswahlkriterien verstärkt auf. Reizvoll bleibt natürlich die besondere Situation in Berlin, die der Verfasserin die einmalige Chance bot, „die Entwicklung zwischen den ehemaligen Ost- und Westgemeinden zu beobachten. Insofern kann anhand der Berliner Gemeinden untersucht werden, inwieweit ein politisches System die inneren Strukturen des Baptismus beeinflussen kann" (S. 120).

Im Anschluß an die „Geschichtliche Entwicklung der untersuchten Gemeinden" (S. 121-134) erläutert die Verfasserin den „Ablauf der empirischen Untersuchung" und stellt den Aufbau ihres Fragebogens und die Darstellung der Arbeitshypothesen vor. Der Fragebogen selber ist im Anhang auf den Seiten 219-231 komplett abgedruckt. Von 500 ausgegebenen Fragebögen kamen 190 ausgefüllt zurück; „das bedeutet eine Rücklaufquote von 38 %" (S. 137). Er enthält 71 Fragen, aufgeteilt in sechs Abschnitten mit folgenden Themenbereichen: „Gemeindeveranstaltungen, Abendmahl und Taufe, Pastorenbild, Gemeindezucht und Verschiedenes" (S. 138).

„Die in der historischen Entwicklung und in der systematisch-theologischen Analyse gewonnenen Erkenntnisse wurden in Form von Fragen operationalisiert, um auf diese Weise den Grad der Übereinstimmung zwischen den innerhalb der Geschichte entwickelten theoretischen Ansätzen und den Ansichten der konkreten Ortsgemeinde zu prüfen ... Die systematisch-theologische Zusammenfassung umreißt dabei kurz die in den vorherigen Teilen der Untersuchung gewonnenen Erkenntnisse über die baptistischen Grundsätze und wiederholt sie in einem thetischen Stil. Das Konstrukt eines ‚Ideal-Baptisten', der in der beschriebenen Form natürlich in der Realität nicht anzutreffen ist, wurde hier zur Veranschaulichung eingeführt ... In der Auswertung wird es dann später darum gehen, inwieweit die Ergebnisse der Erhebung von diesem ‚Ideal-Baptisten' abweichen bzw. diesem entsprechen. Ebenso soll in der Auswertung versucht werden, die hier formulierten Fragestellungen auf der Basis der Ergebnisdarstellung zu beantworten" (S. 138).

So legt die Verfasserin ihre Arbeitsweise offen dar. In dieser Methodik liegt der Reiz und sicher die besondere Bedeutung dieser Untersuchung, aber eben auch ihre Grenze! Beides läßt auch die Auswertung erkennen (S. 178-183).

Zunächst wird das Untersuchungsergebnis zum Thema Gemeindeveranstaltungen kommentiert: „Die Teilnahme an den unterschiedlichen Gemeindeveranstaltungen ergibt unter den Befragten eine erstaunliche Übereinstimmung mit dem erwarteten Verhalten eines Ideal-Baptisten. Bei 87 %iger Partizipation an den Sonntagsgottesdiensten und 71 %iger Teilnahme an den weiteren Veranstaltungen kann man durchaus von einem engagierten Besuch der gemeindlichen Veranstaltungen reden. Auch die Bereitschaft zur aktiven Mitarbeit liegt mit 77 % hoch. Besonders das Engagement der Frauen ist hervorzuheben, die trotz geringer Beteiligung an den Leitungsgremien der Gemeinde die Hauptlast der zu erfüllenden Aufgaben tragen ..." (S. 178). Besondere Erwähnung findet die Bedeutung des baptistischen Elternhauses für die Gestaltung der Gemeindemitarbeit.

Dieses Thema wird aufgegriffen und vertieft, wenn es um „Taufe und Abendmahl" geht: „Die befragten Baptisten zweiter Generation lassen sich zu 98 % unter 25 Jahren taufen, d. h. zu einem Zeitpunkt, an dem sie sich noch in einer sozialen Rückbindung zu ihrem Elternhaus befinden ... Die Baptisten erster Generation entsprechen weitaus mehr den Erwartungen an einen Ideal-Baptisten, insofern ihr Taufentschluß von keinem besonderen Alter abhängig zu machen ist, sondern sich in der Spanne zwischen dem 10. und 76. Lebensjahr bewegt. Ihr Hauptimpuls zur Taufe ging entsprechend häufiger von einem selbstgetroffenen Entschluß aus" (S. 179f.). Dieser Rückschluß der Verfasserin mit der theologischen Wertung läßt erkennen, wie leicht Ergebnisse einer Befragung hochgerech-

net und zu einem theologischen Urteil gemacht werden können, selbst wenn es dazu letztlich an aussagekräftiger Substanz fehlt.

Hier ist kräftig Einspruch zu erheben, zumal in dem „Ausblick" am Ende der Arbeit behauptet wird, daß heute bei der baptistischen Taufe stärker der soziologische Zusammenhang eine Rolle spielt als die eigentlich entscheidende geistlich-theologische Motivation. Wie nachhaltig dieser vorschnelle Rückschluß die Verfasserin selber bestimmt, zeigt sich in ihrer Schlußbemerkung: „Ebenso fordert das Ergebnis dieser Untersuchung heraus, erneut über das eigene baptistische Taufverständnis nachzudenken, da hier ein eindeutiger Zusammenhang von Taufentscheidung und sozialer Rückbindung an ein baptistisches Elternhaus aufgezeigt wurde, was die Vermutung nahelegt, daß auch bei einer ‚baptistischen Taufe' weniger ein Akt ‚reiner Glaubensentscheidung' vorliegt, sondern vielmehr ein soziologischer Zusammenhang besteht ... In der derzeitigen Situation liegt also durchaus eine Chance gegenseitiger Annäherung: Für den Baptismus gilt dies bezüglich der Anerkennung anderen Taufverständnisses, für die Großkirchen bezüglich organisatorischer Anregungen aus dem Raum der Freikirche" (S. 183).

Ohne die kritischen Rückfragen, die sich für jeden Baptisten aus diesen statistischen Erhebungen ergeben mögen, leugnen zu wollen, muß doch widersprochen werden, wenn das als solides Ergebnis einer kirchensoziologischen Untersuchung festgestellt wird. Wenn in Baptistengemeinden häufiger Jugendliche aus baptistischen Elternhäusern getauft werden, kann daraus doch nicht geschlossen werden, daß damit die Frage nach der Glaubensentscheidung und der freiwilligen Verantwortung dieser Glaubensentscheidung mit der Bereitschaft zur Christusnachfolge in der Ortsgemeinde zweitrangig geworden wäre. Daß durch eine entsprechende Sozialisation Kinder und Jugendliche aus baptistischen Familien eher diesen Fragen begegnen, bedarf keiner Diskussion; problematisch erscheint lediglich die These, damit sei eine Entleerung der baptistischen Taufe verbunden, ebenso wie ein Zurücktreten der persönlichen Glaubensentscheidung. In diesem Zusammenhang wäre zumindestens von Interesse zu erfahren, wie viele Kinder aus baptistischen Familien sich eben nicht haben taufen lassen – trotz entsprechender Sozialisation!

Hinsichtlich des Abendmahls macht die Verfasserin „eine Art Krypto-Sakramentalismus" aus, ohne daß freilich die Begründungen dafür hinreichend überzeugen würden (S. 180).

Zum Pastorenbild schließt die Verfasserin aus den Ergebnissen des Fragebogens, die herausgehobene Funktion des Pastors bedeute die Gefahr, das Priestertum aller Gläubigen in den Hintergrund treten zu lassen. Sie konstatiert, dem Pastor werde eine Dignität zugeordnet, „die ihn aus der Gesamtheit der Gemeinde hervortreten läßt. In diesem Sinn kristallisiert sich die Tendenz heraus, der Ordination mehr und mehr eine ihr innewohnende Kraft zuzuerkennen, die von 57 % der Befragten als möglich angenommen wird ... Die Institutionalisierung des Pastors bewirkt insofern einen ständig latenten Konflikt mit dem baptistischen Ideal des Priestertums aller Gläubigen" (S. 181). Auch hier gilt, daß wir uns selbstkritisch zu fragen haben, ob wir Tendenzen zu einer Monopolstellung von Pastorinnen und Pastoren genügend sorgfältig wahrnehmen, die Rückschlüsse der Verfasserin jedoch sind aufgrund der ausgewerteten Fragebögen eindeutig überzeichnet.

Zum Themenbereich Gemeindezucht resümiert die Verfasserin: „Entsprechend dem Verhalten des Ideal-Baptisten findet die Gemeindezucht auch bei 90 % der Befragten vollkommene Zustimmung. Ihre Notwendigkeit wird hauptsächlich auf den Wunsch zurückgeführt, die Ehre Gottes zu wahren. Als Gründe für zu vollziehende Gemeindezucht stehen an oberster Stelle sexual-ethische Fragen, bei denen Fehlverhalten am ehesten mit der Anwendung von Gemeindezucht belegt wird" (S. 181). Das trifft so heute nicht mehr zu. Neuere Umfragen in den Gemeinden und entsprechende Recherchen zum Thema Gemeindezucht lassen erkennen, daß an erster Stelle für den Gemeindeausschluß das „Verlassen der Versammlung" steht, also die Distanzierung der betreffenden Person vom gottesdienstlichen Lebensvollzug der Gemeinde.

Beim Vergleich zwischen Haupt- und Teilgemeinde sieht die Verfasserin in der Teilgemeinde ein sehr viel stärkeres Laienengagement als in der Hauptgemeinde. Auch die missionarische Kompetenz liege in der Teilgemeinde wesentlich höher als in der Hauptgemeinde. Wenn diese Beobachtung tatsächlich als allgemeingültige Aussage anzusehen ist, muß der Verfasserin gefolgt werden, wenn sie schreibt: „Dieses Ergebnis ist um so erstaunlicher, wenn man bedenkt, daß seit dem Zweiten Weltkrieg die Anzahl der Kleingemeinden stetig abnimmt und sich die Tendenz zur Großgemeinde mehr und

mehr im Baptismus durchsetzt" (S. 181f.).

Bei ihrem Vergleich zwischen ehemaliger Ost- und Westgemeinde konstatiert die Verfasserin im Osten eine stärkere verwandtschaftliche Verzahnung und auch eine liberalere Einstellung, was sie an der „Frauen-Ordination" und der Praxis der Mitgliedsaufnahme festmacht. „Ebenso findet unter ihnen die Gemeindezucht eine nicht so große Akzeptanz wie in der ehemaligen Westgemeinde" (S. 182). Ob diese These Allgemeingültigkeit beanspruchen kann, bedarf einer weiteren Überprüfung.

In ihrer abschließenden Bewertung spricht die Verfasserin von einer „relativen Konsistenz des Baptismus hinsichtlich seiner dogmatischen Ansätze": „So existiert in bezug auf die Gemeindezucht heute noch ein gewisses Maß des Einverständnisses, auch wenn diese in den Anfängen sicherlich radikaler gehandhabt wurde. Gemeindezucht und Taufe sind für den Baptismus der Zaun um die Gemeinde, der garantiert, daß seine Mitglieder sich zu einer bewußten Nachfolge bereit erklären. Darin liegt die Chance und gleichzeitig die Grenze des Baptismus. Einerseits garantiert die bewußte Mitgliedschaft ein hohes aktives Potential an Mitarbeitern – wie überhaupt die Garantie für hochmotivierte Mitglieder –, andererseits liegt darin die Gefahr der Abkapselung gegenüber Andersdenkenden. Es wird in Zukunft Aufgabe des Baptismus sein, ihre Gemeinden gleichsam wie zwischen Skylla und Charybdis hindurchzuführen, so insbesondere hinsichtlich der Taufe" (S. 182).

Bei allem Respekt vor der Leistung der Verfasserin und bei aller Freude darüber, daß das Verständnis von Gemeindeaufbau in den Freikirchen der theologischen Diskussion zugänglich gemacht worden ist, muß doch abschließend im Blick auf ihre Urteile kritisch angefragt werden, ob sie in dieser behaupteten Eindeutigkeit zu verantworten sind. Hier ist meines Erachtens zu schnell geurteilt worden, hier sind Ergebnisse der Befragung dreier Gemeinden – dazu noch aus der gleichen Stadt – hochgerechnet und mit einem theologischen Gewicht belegt worden, das so nicht akzeptiert werden kann. Es ist zu wünschen, daß durch diese Untersuchung weitere Arbeiten aus dem freikirchlichen Raum angeregt werden, um das Gespräch über freikirchliche Ekklesiologie in Theorie und Praxis aufgrund weiterer Forschungsergebnisse zu vertiefen. Eröffnet hat Birgit Marchlowitz die Diskussion, dafür ist ihr nachdrücklich zu danken. Ihre Arbeit sollte mit der Anregung zur kritischen Selbstprüfung von Verantwortlichen in den baptistischen Gemeinden zur Kenntnis genommen und die Herausforderung zur theologischen Diskussion angenommen werden.

Edwin Brandt,
Theologisches Seminar des BEFG,
Johann-Gerhard-Oncken-Str. 7, 14627 Elstal

Zur neuzeitlichen Kirchengeschichte

Friedhelm Jung, Die deutsche evangelikale Bewegung. Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie. 1. Aufl. Frankfurt/Main: Peter Lang 1992; 2. Aufl. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft 1994, 428 Seiten, DM 59,80.

1. Das Buch

„Herausgefordert von Bibelkritik und Säkularisierung haben sich im protestantischen Raum der Bundesrepublik seit Mitte der sechziger Jahre drei theologisch konservative Strömungen zusammengefunden, um für den Erhalt biblisch-christlicher Werte in Kirche und Gesellschaft einzutreten."[1] Wer den Überblick im deutschen evangelikalen Dschungel verloren hat oder wer schon immer einmal wissen wollte, was eigentlich „evangelikal" ist, wo der Kampfruf „Bibel und Bekenntnis!" herkommt oder wie Christen der „fortschreitenden Säkularisierung" entgegentreten, dem sei dieses Buch ausdrücklich empfohlen.

Die fleißige Arbeit, 1991 als Dissertation in Marburg angenommen, vermag tatsächlich eine „Schneise"[2] zu schlagen und schließt eine Lükke. Das Buch ist inhaltlich übersichtlich aufgebaut und flüssig geschrieben. Etwas lästig ist der Umgang mit den nach Kapiteln numerierten und auf über 130 Seiten zusammengefaßten 1354 (!) Anmerkungen, die aber neben Quellenverweisen oft aufschlußreiche Details und längere Zitate bieten. – Friedhelm Jung, selbst einer evangelikalen Freikirche zugehörig (er ist Pastor der Freien evangelischen Gemeinde in Stade), schreibt sachlich, ausgesprochen wohl-

[1] Klappentext Rückseite.
[2] S. 2.

wollend und manchmal etwas apologetisch. Die als konfessionskundlich vorgestellte Arbeit verzichtet auf „eine kritische Auseinandersetzung mit den Überzeugungen der Evangelikalen auf dem Hintergrund des modernen Wirklichkeitsverständnisses".[3] Diese Aufgabe wird dem Leser überlassen. Friedhelm Jung bezeichnet seine Arbeit selbst als Wagnis, da auf der einen Seite die Distanz zum Geschehenen nur schwer zu gewinnen ist und auf der anderen Seite sich die evangelikale Bewegung noch in ständiger Weiterentwicklung befindet. Sich auf dieses Wagnis einzulassen, ist ihm zu danken.

2. Der Inhalt

Im ersten Teil „Die Wurzeln der deutschen evangelikalen Bewegung" (S. 4-34) liest man eine Begriffsklärung zu „evangelikal" und eine Darlegung der Herkunft der evangelikalen Bewegung aus dem angelsächsischen Raum, dem Pietismus und aus den Kreisen der „bekenntnisorientierten" evangelischen Christen der Landeskirchen. „Evangelikal" als eingedeutschte Fassung des englischen „evangelical" ist „eine Sammelbezeichnung für theologisch konservative Christen ..., die sich überwiegend zur Glaubensbasis der Evangelischen Allianz bekennen".[4] Ausgehend von der angelsächsischen Reformation, die die Evangelischen „evangelicals" nannte, über die methodistische Erwekkungsbewegung, später dann als Markenzeichen der US-Biblizisten, gelangte der Begriff ab den 60er Jahren in den deutschen Sprachgebrauch. „Evangelical" wäre eigentlich mit „evangelisch" zu übersetzen. Da aber dieser Begriff schon besetzt ist, lernt man aus dem Buch, daß es also die „evangelischeren", die „biblisch-christlichen" sind, die sich nun „Evangelikale" nennen.

Sie sind sich in fünf Grundsätzen[5] einig:

1. Absolute Verbindlichkeit der Heiligen Schrift für Lehre und Leben.
2. Bekehrung und Wiedergeburt sind zum Erlangen der ewigen Seligkeit nötig.
3. Pflege der Gemeinschaft aller von Herzen an Jesus Christus Glaubenden.
4. Die Heiligung des persönlichen Lebens und Mission.
5. Erwartung der sichtbaren Wiederkunft Jesu Christi.

Kurz angerissen wird der Zusammenhang zwischen protestantischem Fundamentalismus und der evangelikalen Bewegung, wobei nach Lektüre des Buches der Eindruck zurückbleibt, daß trotz manches Dissenses, z. B. in der Inspirationslehre, die evangelikale Bewegung wohl die Light-Variante des Fundamentalismus darstellt.

Der zweite Teil ist der Hauptteil der Arbeit: „Die Entstehung und Entwicklung der deutschen evangelikalen Bewegung" (S. 35-178). Friedhelm Jung beschreibt die drei Strömungen der evangelikalen Bewegung: Die Deutsche Evangelische Allianz und die ihr verbundenen Werke[6], die Bekenntnisbewegung innerhalb der evangelischen Kirche[7] und die Pfingst- und Charismatische Bewegung. Die Geschichte der einzelnen Institutionen und Werke ist kurz und übersichtlich dargestellt. Die Beschreibung des pfingstlichen Flügels der Evangelikalen kommt allerdings mit zehn Seiten ziemlich knapp weg, wobei überhaupt zu fragen ist, ob die Pfingstler zur evangelikalen Bewegung gerechnet werden sollten, auch wenn Wolfram Kopfermann das so sieht.[8] Besonders die Neocharismatische Bewegung, die grundsätzlich auch Positionen der Evangelikalen vertritt, dürfte sich in ihrem Ansatz doch von den Bekenntnisevangelikalen unterscheiden, die sich im Kontext ihrer evangelisch-(volks)kirchlichen Tradition um Rückbesinnung und Wiederentdeckung biblisch-christlicher Werte mühen.

Im dritten Teil, „Grundpositionen evangelikaler Theologie" (S. 179-216), werden die Stellung zu Schrift und Bekenntnis, das Missionsverständnis, die Eschatologie und Grundpositionen evangelikaler Ethik beschrieben.

Der Titel des vierten Teils, „Tendenzen zur Kirchwerdung der evangelikalen Bewegung" (S. 217-228), scheint mir nicht ganz korrekt. Friedhelm Jung stellt zwar fest, daß es zwar schon entsprechende Überlegungen gab, erläu-

---

[3] S. 1.
[4] S. 4.
[5] S. 8.
[6] Entwicklung der Deutschen Evangelischen Allianz, Evangeliums-Rundfunk (ERF), Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen (AEM), Informationsdienst der Evangelischen Allianz (idea), Konferenz evangelikaler Publizisten (kep), Arbeitskreis für evangelikale Theologie (AfeT), evangelikale Bekenntnisschulen.
[7] „Kein anderes Evangelium", „Konferenz bekennender Gemeinschaften", „Gemeindetage unter dem Wort".
[8] S. 307, Anmerkung 1.

tert dann aber, warum derzeit mit einer Kirchwerdung der evangelikalen Bewegung nicht zu rechnen ist, da es besonders im Kirchen- und Sakramentsverständnis sehr unterschiedliche Auffassungen gibt.

Im Anhang (S. 352-379) finden sich grundlegende Dokumente aus der evangelikalen Bewegung[9], eine Übersicht über die Konfessionszugehörigkeit der Evangelikalen und ein Verzeichnis wichtiger evangelikaler Institutionen und Werke. Bibelstellen-, Personen- und Sachregister machen das Buch zu einem Nachschlagewerk.

3. Die Fragen

Schon der Buchtitel „Die deutsche evangelikale Bewegung" provoziert eine Nachfrage, denn die Jahre der DDR kommen nur sehr am Rande zu Wort. Die Begründung für den Wegfall ostdeutscher Geschichte wird in der ersten Anmerkung geliefert und offenbart die methodische Vorentscheidung: „... weil man in der früheren DDR ... erst relativ spät von einer EB zu sprechen begann und die bisher zu diesem Thema vorhandene Literatur entsprechend begrenzt ist."[10] In diesem Schluß zeigt sich aber, daß die evangelikale Bewegung offensichtlich etwas ist, wovon jemand sprechen und schreiben muß, was also betrieben wird. Einer Bewegung schließt man sich normalerweise an, hier aber wird zusammengeschlossen. Man fragt sich, ob es in Deutschland wirklich eine evangelikale Bewegung gibt, oder ob sie nur behauptet wird. Wer also sind die eigentlichen Initiatoren der Rede von der evangelikalen Bewegung: idea, die Konferenz evangelikaler Publizisten, die „bibeltreuen" Ausbildungsstätten? Über die Menschen, die dahinter stehen, ihre Motive, ihre Macht, ihren Markt und die Gefahr einer Instrumentalisierung für wen und für was auch immer, hätte ich gern noch etwas lesen wollen. So wirft Friedhelm Jungs Buch Fragen auf, die er selbst jedoch nicht stellt.

Bei der Fülle des zusammengetragenen Materials ist es verständlich, daß Friedhelm Jung eine „kritische Auseinandersetzung ... auf dem Hintergrund des modernen Wirklichkeitsverständnisses"[11] nicht führen konnte. Aber eine *theologische* Auseinandersetzung mit der Geschichte, mit der evangelikalen Kirchenpolitik, des kulturellen Hintergrunds der evangelikalen Bewegung, auch mit der Sprache der Evangelikalen[12] hätte in einer konfessionskundlichen Arbeit wenigstens ansatzweise Platz gehabt.

Im Zusammenhang mit den freien Werken ist festzustellen, wie sich evangelikale Werke und Institutionen aus kirchlicher und freikirchlicher Aufsicht herausbegeben und gemeinsam mit den evangelikalen Verlagen einen freien Markt bilden. Damit ist Ausbildung und Lehre den Gesetzen des Marktes mit Angebot und Nachfrage unterworfen. Wie schaffen es diese Werke, den riesigen Finanzbedarf zusammenzubringen und mit welchen Argumenten, Zwängen oder gar Ängsten lassen evangelische (und freikirchliche) Menschen bei sich so viel Geld lokker machen?

Friedhelm Jung gibt in seinem Buch keine Beschreibung evangelikaler Diakonie, was sicher kein methodischer Fehler ist. Immer geht es um die rechte Lehre, den Kampf wogegen[13], aber es ist kaum zu sehen, welche Früchte sie bringt. Abgesehen von der Erwähnung einiger seelsorgerlich-therapeutischer Werke und der klassischen Einrichtungen wie dem Blauen und Weißen Kreuz, findet sich in der langen Liste evangelikaler Werke kaum Diakonie. Es geht um Ausbildung, Publizistik, Medien und Großveranstaltungen. Warum ist das so?

Es bleiben also viele Fragen offen. Das Buch nötigt zu einer Unterscheidung von Bruderschaft und Verbrüderung. Deshalb sei die Lektüre ausdrücklich empfohlen, besonders Freikirchlern, denen ein evangelikaler Schulterschluß sehr am Herzen liegt, damit sie zumindest wissen, was sie tun. Und denen, die evangelikale Grundsätze vertreten und doch keine „Evangelikalen" sein wollen.

Uwe Dammann, Bassermannweg 3,
12207 Berlin

---

[9] Glaubensbasis der Evangelischen Allianz (1846 und 1972), Düsseldorfer Erklärung (1967), Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission (1970), Berliner Ökumene-Erklärung (1974), Lausanner Verpflichtung (1974).

[10] S. 229, Anmerkung 1.

[11] S. 1.

[12] Durch viele Zitate und Anmerkungen überhaupt im Buch fällt es dem Leser gebündelt ins Auge, wie Evangelikale sprechen (der sittlich-moralische Niedergang in der Mitte Europas, Entfremdung der Massen vom christlichen Glauben, fortschreitende Säkularisierung etc.).

[13] Bibelkritik, Ökumene, § 218, Säkularisierung etc.

Stephan Holthaus, Fundamentalismus in Deutschland. Der Kampf um die Bibel im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts, Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 3. Auflage 1993 (Auslieferung: Hänssler-Verlag, Neuhausen), 536 Seiten, DM 59,80, (zur Zeit vergriffen).

Dem Buch liegt eine kirchengeschichtliche Dissertation an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Leuven (Belgien) von 1992 zugrunde. Es weist deshalb die typischen Merkmale einer wissenschaftlichen Arbeit auf: 15 % des Umfangs nimmt die Literaturliste ein – mit vielen anderswo nicht zu findenden Titeln; die, zum Teil umfangreichen, Anmerkungen gehen in die Tausende, so hat z. B. das Kapitel „Auseinandersetzung um die Irrtumslosigkeit der Schrift in Deutschland" auf 185 Druckseiten 999 (!) Anmerkungen. Dadurch wird das Werk in Verbindung mit dem Personenregister zu einer Fundgrube für historische Details. Der Verfasser stammt aus den Brüdergemeinden und gehört zur Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde in Gießen. Nachdem er einige Jahre Lehrer an der Bibelschule Brake war, amtiert er seit 1995 als Dekan der Freien Theologischen Akademie Gießen.

1. Zielstellung und Abgrenzungsproblematik

Fundamentalismus (F.) ist zum Allerweltswort geworden. Seinem gegenwärtig verwirrenden Gebrauch soll von seiner Entstehung her Klarheit verschafft und das Bedrohliche genommen werden. Die „eigenwillige Arbeit" (S. 10) möchte „die Geschichte und die wichtigsten theologischen Lehrfragen des deutschen protestantischen Fundamentalismus und ihre Hauptvertreter erstmals sachgemäß" darstellen (S. 27). Dieser hohe und klar begrenzte Anspruch stößt auf Definitionsprobleme. Relativ einfach ist es, den sozio-psychologisch verallgemeinernden F.begriff für die „ideologisch-reaktionäre Gruppe von Traditionalisten mit festgefügten Verhaltens- und Denkmustern" (S. 48) auszugrenzen. H. möchte F. streng historisch-theologisch definieren, was er als realitätsnäher empfindet. Doch zeigt sich bereits im Bemühen um die Differenzierung zwischen „fundamentalistisch" und „evangelikal", daß die „Psychologie der Begriffsbildung" (C. Colpe) das völlige Außerachtlassen sozialpsychologischer Merkmale im F.begriff nicht zuläßt. So spielen im historischen Ausgangsland USA eben nicht nur die „dogmatischen Triebfedern" wie Irrtumslosigkeit der Schrift und Milleniarismus eine Rolle, sondern ebenso die Behauptung der US-amerikanischen gesellschaftlichen „Werte". Von der Auseinandersetzung um das Social Gospel Walter Rauschenbuschs bis zur Moral Majority Jerry Falwells handelt es sich darum nie um einen chemisch reinen „Kampf um die Bibel". „Extreme" Fundamentalisten haben das offenbar erkannt (vgl. S. 49f.).

H. folgt der F.definition des US-Kirchengeschichtlers George Marsden, die er als „historisch-theologisch" bezeichnet, obwohl Marsden F. als „typisch amerikanisches Phänomen, welches in einer Interaktion mit der gesellschaftlichen Kultur steht", als Kampf um die „amerikanische Zivilisation" und „anti-wordliness" (sic! Muß wohl heißen „anti-worldliness") versteht (S. 50f.).

Es stellt sich die Frage, ob eine solche „typisch amerikanische" Definition die fundamentalistischen Züge des deutschen Protestantismus (allein) zu erklären vermag.

„Fundamentalistisch" ist nicht identisch mit „evangelikal". Die evangelikale Bewegung (e. ursprünglich = evangelisch, protestantisch, dann „methodistisch" im Sinne von erwecklich) betont eine evangelistisch-missionarische Erfahrungstheologie, der F. den Kampf um dogmatische Positionen. Dieser kann, z. B. in Gestalt des presbyterianischen F. (Princeton-Theologie), Erweckungsglauben sogar ganz ablehnen. Vom fundamentalistischen bzw. konservativen Evangelikalismus in den USA spaltete sich eine gemäßigte, das erweckliche Erbe betonende, neo-evangelikale Bewegung ab, deren bekanntester Name Billy Graham ist. (Man sollte dazu noch die das soziale Engagement hervorhebenden „Links-Evangelikalen" unter Jim Wallis nennen.)

In Deutschland verbreitete sich das Wort „evangelikal" erst seit dem Berliner Weltkongreß für Evangelisation 1966 und wurde durch die Bewegung „Kein anderes Evangelium" zunächst streng theologisch als Kontrapunkt zur Existentialtheologie verwendet. Auf diese Weise wurde „evangelikal" dann zum Synonym für „bibeltreu". Die deutschen Evangelikalen bilden keinen geschlossenen Block, H. unterscheidet Bekenntnis- und Gemeinschafts-Evangelikale, die in den evangelischen Landeskirchen „Parallelstrukturen" entwickelt haben, von freikirchlichen und charismatischen Evangelikalen.

Für die Zeit vor 1966 kann also – streng hi-

storisch gedacht – noch nicht von Evangelikalen in Deutschland gesprochen werden. Aber es gab den Pietismus. Dazu sagt H.: „Lehrmäßig ist der heutige Pietismus ‚evangelikal', aber nicht alle Evangelikalen sind Pietisten" (S. 57), und er subsumiert kurzerhand den Pietismus neben dem F. als „eine weitere Untereinheit des deutschen Evangelikalismus" (S. 57). Der Leser fragt sich gespannt, ob diese logische Konstruktion die weitere Untersuchung historisch und theologisch wirklich trägt.

Der Verfasser möchte zwischen amerikanischem und deutschem F. unterscheiden, findet aber keinen Begriff dafür. So hält er sich an ihre „inhaltlich-theologischen Gemeinsamkeiten", und das heißt die „dogmatische(n) Intention im Sinne der Irrtumslosigkeit der Bibel" (S. 60). Vor dem geschichtlichen Durchgang werden noch einmal die Grundpositionen des F. aufgereiht:

1. Irrtumslosigkeit der Bibel und Verbalinspiration mit den Kardinalstellen 2.Tim 3, 16 und 2.Petr 1, 21. Damit verbunden ist die Tendenz zur Harmonisierung von Spannungen in der Bibel. Inspiriert ist nur der Urtext, deshalb Textkritik und Wort-für-Wort-Übertragungen. Andere Methoden der Exegese sind „Bibelkritik" = Offenbarungskritik = Kritik an Gott selbst.

2. Anti-Darwinismus. Er gipfelt im Kreationismus, der sog. Schöpfungswissenschaft, die biblische Schöpfungstexte zur Grundlage moderner Naturwissenschaft macht.

3. Prämilleniarismus (Chiliasmus) und Dispensationalismus. Der Prämilleniarismus (Wiederkunft Jesu vor dem Tausendjährigen Reich) teilt sich in *historischen* (die Bücher Daniel und Offenbarung als Vorausdeutung der Geschichte) und *futurischen* Prämilleniarismus (Weissagungen nur für die Endzeit und vor allem Israel). In letzterem gibt es vier Meinungen über den Zeitpunkt der *Entrückung*: vor, während oder nach der *Trübsalszeit* und die Vortrübsalsentrückung auserwählter Gemeindeglieder. Im damit verbundenen Dispensationalismus werden die Bibeltexte zu einer „Art Handbuch der Zukunft" (S. 67) mit heilsgeschichtlicher Planwirtschaft.

Das sind die drei Stützpfeiler des F.: Irrtumslosigkeit der Bibel und Vorrang der Rede vom Anfang und Ende der Welt und damit der ersten und letzten Kapitel der Bibel.

2. Die US-amerikanischen Ursprünge

Die drei genannten theologischen Grundpositionen ziehen sich durch die Geschichte des F. in den USA, die im 3. Kapitel referiert wird. Sie kommen aus der Heiligungs-, Erweckungs- und Princeton-Bewegung. Letztere ist die intellektuelle Komponente des F., die logisch-scholastisch und orthodox-calvinistisch argumentierend, von der schottischen Common-Sense-Philosophie beeinflußt, alle Wörter der ursprünglichen Manuskripte der Bibel für „infallible" und „errorless" erklärt. Also nicht bloß Sach- oder Gedankeninspiration!

Die rationalistische Apologetik traf auf den Kulturpessimismus der Evangelikalen um die Jahrhundertwende. Die Schriftenreihe „The Fundamentals" (12 Broschüren, 1910-15), die dem F. seinen Namen gab, lieferte die Munition für den Kampf gegen Liberalismus, Modernismus und Säkularisierung. Am Widerstand gegen das Social Gospel Walter Rauschenbuschs nährte sich die Abneigung des F. gegen soziales Handeln. Über öffentliche Rechtsverfahren sollte Einfluß z. B. auf das Bildungswesen genommen werden. Im Scopes-„Affen"-Prozeß gegen die Evolutionslehre von 1925 errang man einen Pyrrhussieg. Der F. verlor an Ansehen, spaltete sich, fristete sein Dasein in den Konfessionen und versuchte dort Einfluß zu gewinnen, z. B. durch Kontrolle der Lehrstühle in den theologischen Ausbildungsstätten. Das führte in den großen Kirchen (Baptisten, Methodisten, Lutheraner, Presbyterianer) zu Spaltungen, und zwar bis in die jüngste Zeit.

Die chiliastische Komponente des F. hat sich im 20. Jahrhundert zu einer Neo-Apokalyptik gewandelt, die sich in der hermeneutischen Methode vom 19. Jahrhundert unterscheidet. Weltpolitische Krisen werden mit Hilfe eines apokalyptisch-dispensationalistischen Schemas auf prophetische Bibeltexte bezogen, und umgekehrt gilt Tagespolitik als Schlüssel biblischer Prophetie. Das ständige „Umschreiben" und Anpassen der Bibel ist die Folge und bringt eine Flut von Literatur hervor.

Der US-F. der Gegenwart ist hochpolitisch. Die Neue Christliche Rechte (zu unterscheiden von der Alten Christlichen Rechten, Carl McIntires anti-ökumenischem ICCC) setzt die fundamentalistischen Glaubenspositionen für konkrete politische Ziele ein.

Damit dürfte einmal mehr erwiesen sein, daß der „Kampf um die Bibel" im F. der USA nicht ein rein theologischer Kampf ist. Innerkirchlich führt er bis heute zu Absplitterungen und Spal-

tungen, dafür wirkt er politisch kämpferisch – vor allem über die Medien – in die Gesellschaft hinein. Dahinter stehen natürlich „hermeneutische Grundsatzentscheidungen", ob aber der F. in den USA „in erster Linie nicht durch soziologische Kategorien zu beschreiben" ist (S. 132), darf angesichts seines heutigen Erscheinungsbildes bezweifelt werden.

3. Der deutsche protestantische Fundamentalismus

Ihn behandelt der Hauptteil des Buches, und zwar sein „Erscheinungsbild" und seine „Geschichte", die inhaltlich-theologische Auseinandersetzung wird nur am Rande berührt. Hierbei wird eine Menge kaum bekannter Literatur und Archivmaterial ausgewertet. Die Kriterien der Untersuchung ergeben ihre Gliederung: Irrtumslosigkeit der Schrift, Evolutionslehre und Prämilleniarismus. Nach einer Skizzierung des Verhältnisses zwischen deutscher und US-amerikanischer Theologie im 19./20. Jahrhundert werden im Blick auf die Lehre von der Irrtumslosigkeit der Bibel nacheinander untersucht: die protestantischen Konfessionen, die Erwekkungsbewegung (verstanden als Gemeinschaftsbewegung/Gnadauer Verband und Bekenntnisbewegung(en) innerhalb der Großkirchen), die Freikirchen und die Evangelische Allianz sowie ausgewählte theologische Ausbildungsstätten (Kirchliche Hochschule Bethel/Bielefeld, Bibelschulen, freie theologische Akademien).

Diesem Schwerpunkt (fast 200 S.) folgen die kürzeren Kapitel über Darwinismus und Kreationismus (ca. 50 S.) und Prämilleniarismus/Dispensationalismus (ca. 75 S.).

Schon vom Umfang her ist also zu erkennen, daß in Deutschland F. wesentlich Auseinandersetzung um die Irrtumslosigkeit der Bibel bedeutet. Der Begriff Irrtumslosigkeit allerdings gewinnt erst mit dem Einfluß des amerikanischen F. auf Deutschland an Raum. Davor kreiste die Diskussion um die Lehre von der Inspiration der Heiligen Schrift. Dies konnte Verbalinspirationslehre sein, aber Inspiration und damit Autorität der Bibel bedeutete beileibe nicht bei allen Pietisten bzw. Evangelikalen und Freikirchlern Unfehlbarkeit der Schrift in allen Dingen. Daß der „Kampf um die Verbalinspiration ... damit" *eo ipso* Kampf „um die Glaubwürdigkeit der Bibel" sei (S. 145), kann m. E. die Untersuchung gerade nicht erweisen.

In der *reformierten Theologie* ist der F. eine Ausnahmeerscheinung, im *Luthertum* gewann er Bedeutung durch die Polemik gegen die wissenschaftlichen exegetischen Methoden (Hengstenberg), die sich auch separatistisch auswirkte: an Universitäten, in Kirchen und der neugegründeten Evangelischen Allianz, wo Hengstenberg gegen die Mitarbeit der Baptisten polemisierte (S. 157). Die *lutherischen Freikirchen* (1972 zusammengeschlossen zur SELK) galten als „Kirche der Verbalinspiration" (S. 164), allerdings konnte auch hier die „unfehlbare Unterweisung zur Seligkeit ... durch den Glauben an Jesus Christus" (S. 168) gegen die völlige Irrtumslosigkeit in allen Angaben der Bibel stehen. Anders als bei Methodisten und Baptisten gilt aber für die lutherische Freikirche: „So wurde die Schriftkontroverse innerhalb des konfessionellen Luthertums zu einem der wenigen Fälle, bei dem sich eine neue Kirche auf der Grundlage eines fundamentalistischen Schriftverständnisses in Deutschland gründete" (S. 177).

Die kurz gewürdigten „positiven" oder *„Vermittlungstheologen"* von J. T. Beck über M. Kähler und Franz Delitzsch bis Adolf Schlatter treten für die Glaubwürdigkeit der Bibel ein, ohne fundamentalistisch oder liberal zu sein. Sie lassen die reine Polemik und Apologie hinter sich und bringen die Autorität der Schrift in den Zusammenhang mit ihren großen Inhalten: Offenbarung, Heil(sgeschichte), Evangelium, Gesetz usw. An dieser Stelle des Buches wird deutlich, wo die theologische Auseinandersetzung mit dem F. ansetzen könnte.

Da aber die geschichtlichen Phänomene dargestellt werden sollen, folgt die Geschichte des 1894 gegründeten *„Bibelbundes"* als Sammelbecken für Vertreter der Irrtumslosigkeit. Der St. Chrischona-Lehrer F. Rienecker gilt als einer „der großen Fundamentalisten im deutschsprachigen Raum" (S. 215). S. Külling, Rektor der Freien Evangelisch-Theologischen Akademie Basel (FETA) und 1982 aus dem Bibelbund ausgetreten, führte den deutschen F. über den International Council for Biblical Inerrancy (ICBI) an den F. der USA heran.

In der (innerkirchlichen) *Erweckungsbewegung* „(waren) Predigt des Evangeliums und Glaube an die Unfehlbarkeit der Schrift weitgehend verbunden" (S. 218). Hier ist der Unterschied zwischen „Unfehlbarkeit" hinsichtlich des Heils, die für diese Evangelisten natürlich außer Frage stand und „Irrtumslosigkeit" in Rechnung zu stellen. Es ist dringend diskussionsbedürftig, ob „auch die damaligen Frei-

kirchenväter wie Oncken, Grafe und Brockhaus an der Irrtumslosigkeit der Schrift festgehalten (haben)" (S. 223), so wie sie der Verfasser definiert. Waren Tholuck und Stier, die mit der Ablehnung liberaler Theologie nicht automatisch Verbalinspiration und Irrtumslosigkeit verbanden, wirklich nur „Ausnahmen" unter den Erweckungstheologen? Es erscheint mir nicht als Unglück für die Verkündigung des Evangeliums in Deutschland, daß „die meisten Prediger der frühen Erweckungsbewegung ... wenig Rückhalt an den theologischen Fakultäten besaßen und ihr Hauptaugenmerk weniger auf die Theologie, als auf der Bekehrungsbotschaft lag" (S. 226f.).

Gemeinschafts- und Bekenntnisbewegungen (33 S.), *klassische Freikirchen* (38 S.) und *Evangelische Allianz* (15 S.) betonen neben der Evangelisation, wenn auch unterschiedlich, die „Kritik an der liberalen Theologie" (S. 227). Es wird aber auch vor „Überspannung des Inspirationsbegriffs" (S. 231) gewarnt (Christlieb). Es könne „eine unbelastete Freiheit der theologischen Forschung am Wort Gottes geben" (Haarbeck, S. 233).

Die Theologiekritik wandelt sich mit dem Aufkommen neuer Methoden der Bibelexegese und den Entwicklungen der systematischen Theologie, von der liberalen über die dialektische zur existentialen Theologie. Sie bestand größtenteils in Ablehnung und Abwehr. Die Kontroversen wurden unlösbar, wenn sich die Lager gegenseitig pauschal „Bibelkritik" hier und „Inspirationsdogmatismus" dort vorwarfen. Ohne differenzierte Klärung von Sachfragen mußten solche Vorwürfe immer in Unversöhnlichkeit enden.

Nichtfundamentalistisch im Holthausschen Sinne sind Evangelisten wie Wilhelm Busch („Bibelkritiker wie Anhänger der Verbalinspiration stünden aber ‚über der Bibel' und würden ihr eigenes Urteil über die Schrift fällen, statt das Urteil von der Schrift zu empfangen", S. 243), fundamentalistisch die Dogmatisten wie Heinrich Jochums („Deshalb sind wir auch von größtem Mißtrauen gegen alle diejenigen erfüllt, die ... gegen die Verbalinspirationstheorie polemisieren, weil sie im Grunde nicht gegen eine Theorie kämpfen, sondern gegen die Wahrheit, daß die Bibel nicht irren kann", S. 244).

„Die ‚Bibelbewegung' des deutschen *Baptismus* vertrat von Anfang an ein fundamentalistisches Schriftverständnis", heißt es auf S. 283. Im Sinne der o. a. Definition stimmt das nicht. Als derartige fundamentalistische Bibelbewegung wäre der Baptismus in Deutschland nicht lebensfähig gewesen und nicht Freikirche geworden. Er ist viel mehr „Gemeindebewegung" und in seiner Existenz ein Hinweis darauf, wie wenig Fundamentalisten oft in Sachen Ekklesiologie, Taufe und Abendmahl den „unfehlbaren" Fundamenten der Bibel sich verpflichtet fühlen. Wenn Außenseiter wie Ludwig von Gerdtell und Walter Hoffmann als Kronzeugen des F. der deutschen Baptistengemeinden herangezogen werden, dann verschieben sich die Proportionen, denn zu einer „fundamentalistisch-polemischen Exklusivität", die spaltend wirkt und doktrinär bindet (R. Thaut), haben diese sich nie verstanden.

In den *Freien evangelischen Gemeinden* scheint F. Heitmüller mit der F.definition von H. am eindeutigsten übereinzustimmen. Aber auch in dieser Freikirche wird mit voranschreitender Zeit das Reden von Wort Gottes, Inspiration, Bibelwissenschaft u. dgl. differenzierter und das harte Entweder-Oder, Schwarz oder Weiß weicht ausgewogeneren Urteilen (s. G. Hörster, S. 293f.). Deshalb erscheint mir der Satz „Die Verbalinspirationslehre ... ist zwar nicht explizit ausformuliert worden, war aber innerhalb der Gemeinden der allgemeine Konsens" als unbewiesene Behauptung.

Am eindeutigsten ist der F. in der *Brüderbewegung* nachzuweisen, auch wegen ihrer chiliastischen Tendenzen.

Die *Deutsche Evangelische Allianz* spiegelt die unterschiedlichen Haltungen zum Wie der Inspiration und zur Irrtumslosigkeit der Bibel wider, indem einerseits maßgebliche Vorstandsmitglieder die Linie des amerikanischen F. vertraten, andererseits die Angliederung an die World Evangelical Fellowship scheiterte und statt dessen die Europäische Evangelische Allianz „nur aus einer Ablehnung gegenüber dem Fundamentalismus zustande gekommen" war (S. 310). Die Lehrbasis der EEA, welche die Irrtumslosigkeit nicht einschloß, wurde 1968 von der WEF anerkannt, „so daß einer Mitgliedschaft der europäischen Länder nichts mehr im Wege stand" (S. 313). Die Kritik der Neo-Fundamentalisten in den USA an Billy Graham fruchtete in Deutschland nicht, die DEA muß, unter dem Kriterium der Irrtumslosigkeit der Bibel, als nicht-fundamentalistisch eingestuft werden.

Die *Kirchliche Hochschule in Bethel*, 1905

von Bodelschwingh als Alternative zum Liberalismus ins Leben gerufen, war „für die deutschen Fundamentalisten keine echte Alternative zu den liberalen Fakultäten" (S. 317). Den kämpferischen F. vertreten dagegen eine Reihe von *Bibelschulen*, nach H. „der deutlichste Beweis für den Einfluß amerikanischer Fundamentalisten in unserem Land" (S. 321), und die *freien Akademien* Basel und Gießen, von denen es heißt: „Die ... alternativen Ausbildungsstätten verstärkten die Wirkung der Fundamentalisten in Deutschland. Durch den Multiplikatoreffekt ... wurden so auch viele Ortsgemeinden mit dem Gedankengut der fundamentalistischen Bibliologie vertraut gemacht ... Die Absolventen der fundamentalistischen Schulen arbeiten dabei größtenteils in den Freikirchen und den Gemeinschaftskreisen" (S. 323).

Das Dogma der Irrtumslosigkeit wirkte sich am intensivsten in der *Protologie* und *Eschatologie* aus. In der Schöpfungstheologie kam es über den anti-darwinistischen Kampf zur Ablehnung der Evolutionstheorie und zum Kreationismus, der biblisch begründete Naturwissenschaft sein will und auch eine „theistische" Evolution und damit die Vermittlungsversuche konservativer Theologen zwischen Naturwissenschaft und Glauben ablehnt. Im Gegensatz zu den USA waren jedoch in Deutschland die Theologen, die den Darwinismus kritisierten, in der Mehrheit keine Fundamentalisten.

Der Kreationismus geht von einem fundamentalistischen Bibelverständnis aus, um mit diesem einem F. in den Naturwissenschaften zum Durchbruch zu verhelfen. Letztlich wird damit eine christlich-fundamentalistisch denkende Gesellschaft angestrebt. Das mag eine neue Art von christlichem Abendland ergeben, aber noch lange nicht eine Gemeinschaft von Christusnachfolgern.

Die eschatologische Komponente des F., von Karl Hartenstein einmal als „verwilderte Eschatologie" (S. 387f.) bezeichnet, die mit den Zukunftsängsten und -bedürfnissen der Menschen spielt, ist wohl das deutlichste Zeichen für die theologische und kirchliche Zersplitterung des F. Berechtigt ist die Hervorhebung einer in der akademischen Theologie weithin vernachlässigten futurischen Eschatologie, fatal dagegen die Politisierung mit wechselnden „Antichristen" und „Reichen des Bösen". Das „feste prophetische Wort" wurde selbsterdachten Gesetzen unterworfen, die zu „Selbstverblendung und Überhebung ... Richtgeist und Parteieifer und ... dem bösen Bruderstreit" (K. Engler, 420) führten. Man gewinnt den Eindruck, daß der lebendige Gott unter die Herrschaft von Prinzipien geraten ist. In frühen Zeiten des F. haben diese Endzeittheorien eher zum Rückzug der Gemeinden aus der Welt beigetragen, neuerdings – besonders im Sog der neuen amerikanischen Rechten – wirken sie politikbildend.

4. Fazit

Es ist das Verdienst des Buches, in mühsamer Detailerkundung herausgearbeitet zu haben, wie sich F. im deutschen Protestantismus äußerte, nämlich weithin in der auf Verbalinspiration und Irrtumslosigkeit der Bibel reduzierten lehrhaften Auseinandersetzung. Diese wuchs nicht zu einer geschlossenen Bewegung zusammen und hat sich am stärksten in den von der Erweckung herkommenden Gemeinden bemerkbar gemacht, allerdings weniger spalterisch als im F. der USA.

Von dorther stammt in neuester Zeit der Einfluß des Neo-F., der „eine eschatologisch motivierte Politisierung" (S. 453) mit sich brachte bis hin zur Gründung von „bibeltreuen" Parteien. Neben den theologischen Positionen sind deshalb die sozialpsychologische Komponente des aktuellen F. und seine Ähnlichkeiten mit dem F. in anderen Religionen in die Erörterung mit einzubeziehen.

Die drei Grundpositionen des F. markieren zugleich seine theologische Engführung. Das legt sich auch bei der Lektüre dieser historisch orientierten Arbeit zwingend nahe. Außenseiter in der deutschen wissenschaftlich-theologischen Ausbildung ringt der F. doch um akademische Anerkennung (vgl. die entsprechenden bedauernden Bemerkungen S. 218, 226, 324 u. a.).

Die optimistische Aussage, daß es „eine breite Basis von Fundamentalisten unter den Pastoren und Laien in den Gemeinden" gegeben habe (S. 324), kann nur unter Überschreitung der eigenen F.definition und Einbeziehung allerlei anderer konservativer, positiver und Vermittlungstheologie gemacht werden. Doch „die Ablehnung des Liberalismus und der historisch-kritischen Methode reicht allein nicht als Kriterium, um die Vertreter als Fundamentalisten bezeichnen zu können" (S. 324). Außerdem widerspricht sich der Verfasser in diesem Punkt selbst: „Zudem stand den fundamentalistischen Führern eine breite Masse von zurückhaltenden Gemeindegliedern gegenüber" (S. 457).

Ansatzpunkt zum theologischen Gespräch ist nach wie vor die Lehre von der Irrtumslosigkeit

der Bibel. Wird sie von den biblischen Texten selbst vertreten? Beweist „Irrtumslosigkeit" rationalistisch die Glaubwürdigkeit der biblischen Botschaft? Darauf „kann ... nur eine gründliche Exegese der betroffenen (sic!) Schriftstellen" Antwort geben (S. 325), allerdings dürften die betreffenden nicht nur die von den Fundamentalisten ausgewählten Texte sein. Gründliche und umfassende Exegese hat auch heute noch die Verheißung, Verkrampfungen und Verhärtungen in der Bibelfrage zu lösen und der Stimme des lebendigen Gottes in seinem Wort Geltung zu verschaffen.

Christian Wolf, Gazerstr. 11, 21075 Hamburg

Eckhard J. Schnabel: Sind Evangelikale Fundamentalisten?, Wuppertal: R. Brockhaus Verlag (TVG) 1995, Pb., 96 Seiten, DM 19,80.

Der Autor ist Baptist und lehrt als Dozent für Neues Testament an der Freien Theologischen Akademie Gießen.

Die neuere Diskussion zeigt, wie schwierig die Verwendung des Begriffes Fundamentalismus geworden ist. Vor allem landeskirchliche Pietisten betonen, keine Fundamentalisten zu sein, so z. B. Christoph Morgner mehrfach in idea-Spektrum. Ein Rückgriff auf dieses Buch wird in Gesprächen allemal hilfreich sein, auch wenn manche Beispiele schon wieder überholt sind.

In den Vorbemerkungen verdeutlicht Schnabel an Beispielen, „daß es sich bei dieser Vokabel (Fundamentalismus) um eine Denk- und Kampfschablone handelt, mit der man weniger Situationen analysieren, sondern Personen beurteilen will, und dies im negativen Sinn von aburteilen."

Der erste Teil: „Was ist Fundamentalismus?" stellt übersichtlich die Geschichte der Entwicklung und man muß wohl sagen, der Entfaltung des Begriffes Fundamentalismus dar. Denn ein ursprünglich rein theologischer und rein christlicher Terminus ist zu einem allgemeinen, politischen Terminus geworden. Daran anschließend stellt Schnabel dar, wie heutige Soziologen und Theologen Fundamentalismus charakterisieren und definieren. Am Schluß dieses ersten Teiles bewertet er die Vorwürfe gegen Fundamentalisten, wobei seine eigene Haltung deutlich wird. Danach ist es unzulässig, Christen als Fundamentalisten zu bezeichnen, nur weil sie – wie auch der Verfasser selbst–, konservative theologische Überzeugungen vertreten. Unzulänglich ist dies aber hauptsächlich wegen der Mißverständnisse, die der Begriff heute hervorruft. Der erste Teil endet mit dem Abschnitt „Fundamentalisten und Evangelikale". Hier zeigt Schnabel zunächst, wo der außenstehende Beobachter Übereinstimmungen zwischen Fundamentalisten und Evangelikalen zu erkennen glaubt: „Er verbindet die evangelikale Betonung der Wahrheit des Evangeliums mit der Intoleranz und den separatistischen Tendenzen der Fundamentalisten. Zweitens identifiziert er den evangelikalen Aktivismus mit fundamentalistischer Aktivität. Drittens verknüpft er das evangelikale Beharren auf der Autorität der Heiligen Schrift als Wort Gottes mit der literalistischen Auslegung bzw. Anwendung der Bibel im Fundamentalismus. Viertens sieht er in der evangelikalen Kritik an der Moderne eine Entsprechung zur fundamentalistischen Ablehnung des Liberalismus." Scheint hier eine Unterscheidung zwischen Fundamentalisten und Evangelikalen nötig, so betont Schnabel doch, daß es Wahrheiten gibt, an denen Evangelikale festhalten und die „Fundamente" sind, so daß der Begriff auch „Qualitäten" bezeichnet, „an denen es festzuhalten gilt". Damit beschäftigt sich der zweite Abschnitt.

Im zweiten Teil: „Leben ohne Wahrheit: Die Notwendigkeit von Fundamenten" zeigt Schnabel auf, wo sich jeder Christ, wenn er seinen Glauben ernst nimmt, den Vorwurf des Fundamentalismus gefallen lassen muß. Dies ist zunächst der Glaube an den einen Gott, der Glaube an die Wahrheit des Evangeliums, das Bekenntnis zur Autorität der Heiligen Schrift und schließlich die Aufgabe von Mission und Evangelisation. Diese Kapitel bezeichnen zugleich das, was Schnabel als die gemeinsame Basis aller Evangelikalen ansieht. Da sich die innerkirchliche wie außerkirchliche Fundamentalismus-Kritik häufig auf missionarische Gruppen bezieht, sei hier der Schlußabsatz von Schnabel zitiert, dem ich zustimmen möchte: „Als Bürger zweier Welten haben Christen den Auftrag, in einer heidnischen, und das heißt in einer Gott entfremdeten, in einer pluralistischen und relativistischen Gesellschaft die verändernde Wirklichkeit der allein heilbringenden Gnade Gottes zu bekennen, die verändernde Wirklichkeit des Glaubens an Jesus zu leben, die zuverlässige

Wahrheit der göttlichen Offenbarung zu vertreten und dafür zu sorgen, daß das Evangelium von der rettenden Gnade Gottes bekannt gemacht wird."

Im dritten Teil: „Wahrheit ohne Liebe: Fundamentalismus als Gefährdung" zeigt Schnabel auf, welche Gefahren bestehen, daß christliche Gruppen zu fundamentalistischen Sekten werden, und wo Evangelikale ein fundamentalistisches Erscheinungsbild vermeiden sollten. Hier nennt er zunächst theologische Gefährdungen, hermeneutische Engführungen, traditionalistische Anfechtungen, institutionelle Ansprüche, patriarchalische Reflexe und aktivistische Affekte. An allen Stellen wird deutlich, daß dieser auch von Schnabel abgelehnte Fundamentalismus aus einer Angst gegenüber den Erscheinungen der modernen Welt erwächst. Ebenso wird deutlich, daß nicht nur Evangelikale der Fundamentalismusgefahr erliegen. Schnabels Warnungen sollten Gehör finden. Viele Gemeinden und Werke, die sich als evangelikal oder fundamentalistisch verstehen, könnten sich Peinlichkeiten ersparen, wenn sie auf diese Kritik von innen hören würden.

Bewertung:

Vor allen Dingen der Anfang des Buches bietet eine gute Grundlage zum Gespräch über den Begriff Fundamentalismus. Er läßt sich gut verwenden, wenn man selbst im ökumenischen Dialog diesem Vorwurf begegnet, da er die Untauglichkeit des Begriffes für eine sachliche Diskussion hervorhebt. Von daher bleibt es jedoch unverständlich, warum Schnabel immer noch meint, Christen könnten diesen Begriff – richtig verstanden – als Selbstbezeichnung verwenden. Dies erscheint mir, je länger je mehr, unmöglich. Auf keinen Fall kann man Schnabel zustimmen, wenn er schreibt: „Vielleicht ist es besser, wenn man als evangelikaler Fundamentalist diffamiert wird und damit wenigstens wahrgenommen wird, als wenn man infolge einer sich zierender Höflichkeit oder, schlimmer, wegen argumentativer Unsichtbarkeit ignoriert wird." Natürlich ist es besser beachtet als ignoriert zu werden, aber doch nicht um den Preis, falsch verstanden zu werden. Wichtiger wäre es doch deutlich zu machen, warum das betonen bestimmter Wahrheiten für einen Christen noch lange nichts mit dem zu tun hat, was im Fernsehen als Fundamentalismus dargestellt wird.

Insgesamt leidet das Buch darunter, das es versucht, zwei Begriffe zu erklären, die beide unzureichend definiert sind und schillernd verwandt werden. Denn dem Begriff evangelikal geht es nicht besser als dem Begriff Fundamentalismus, das zeigen zum Teil auch die Beispiele, die Schnabel bringt. Hier hätte er allgemein vom Christsein sprechen sollen. So ist auch die Antwort auf die im Titel gestellte Frage weder „ja" noch „nein". Vielleicht würde Schnabel die Frage in einer Diskussion so beantworten: „Ja, aber nicht so, wie sie das verstehen." So bietet sein Buch keine endgültige Lösung, wohl aber einen sehr wichtigen Beitrag zur Definition der beiden Begriffe.

Matthias Ebeling, Erich-Mühsam-Str. 21,
16225 Eberswalde

Zur Ethik

Martin Gerhard Kupsch: Krieg und Frieden. Die Stellungnahmen der methodistischen Kirchen in den Vereinigten Staaten, Großbritannien und Kontinentaleuropa (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII, Bd. 455) Frankfurt/Main: Peter Lang 1992, LXIV + 905 Seiten, DM 198.–.

Es war für mich sehr schwer, eine so umfangreiche Arbeit entsprechend ihrem Stellenwert und ihres Aufwands hinreichend zu würdigen. Ich will es dennoch versuchen, wobei ich meine Stellungnahme in vier Blöcke gliedere:

1. Was hat mit gut gefallen?
2. Wo hatte ich Probleme?
3. Auszugsweise stichpunkthafte Inhaltsangabe
4. Schlußbemerkung

1. Was hat mir gut gefallen?

- Ausführlicher Überblick über den Methodismus von der Entstehung bis zur Gegenwart.
- Die am Schluß der jeweiligen Kapitel aufgeführten Zusammenfassungen helfen, daß bei der Menge des Stoffes die Übersicht nicht verloren wird, bzw. geben sie einen guten Überblick für den „Schnelleser".
- Aufschlußreiche Darstellung des Methodismus in der Zeit des Dritten Reiches.
- Interessante Vergleiche der Entwicklung der EmK im Nachkriegs-Deutschland bis kurz vor der Wende.

2. Wo hatte ich Probleme?
- Wenn der Leser, wie ich, nur dürftige englische Sprachkenntnisse hat, ist es nicht möglich, die entsprechenden Zitate und Redewendungen zu verstehen und in den Zusammenhang einzubauen.
- Auch die Anhäufung von Fremdwörtern, die nicht fachbezogen sind, erschweren das Begreifen des Textes: Ohne Lexikon geht nichts!
- Für einen Nichtmethodisten ist es sehr schwierig, die Organisationsstrukturen dieser Kirche zu begreifen und richtig einzuordnen.
- Ein richtiges Verstehen des Buches setzt Wissen um interne Vorgänge im Methodismus voraus.
- Die vorgegebene Gliederung ist durch ihre Ausführlichkeit verwirrend.

3. Auszugsweise stichpunkthafte Inhaltsangabe
3.1 Von den Anfängen des Methodismus bis zum Ersten Weltkrieg

Wesley bejaht in Amerika die Rolle und Funktion des Staates als von Gott gegebenes Instrument, das es zu verteidigen gilt. Er lehnt den Krieg als Sünde ab, vertritt aber den Gedanken, daß Gott kriegerische Ereignisse benutzt, um Böses wieder gut zu machen. Den amerikanischen Unabhängigkeitskrieg betrachtet er als Rebellion gegen gute Ordnungen bzw. Regierungen. Dieser Krieg spaltet die Methodisten in verschiedene Lager: Auf der einen Seite absoluter Pazifismus, auf der anderen Kampf für die Freiheit, bzw. Verteidigung des Bestehenden.

Liberale und ökonomische Ideen beherrschen den weltlichen Bereich und bleiben nicht ohne Einfluß auf die Kirchen. Es entsteht eine Friedensbewegung, in deren Folge es erstmals zu großen internationalen Friedenskongressen kommt. Diese Veränderungen bleiben nicht ohne Auswirkungen auf die Methodisten. Die verschiedenen methodistischen Gruppen finden keine einheitliche Linie zum Thema Krieg. Deutlich wird, daß Frieden als Abwesenheit von Krieg bezeichnet wird und in erster Linie der Ausbreitung des Evangeliums dienen soll. Die verschiedenen Meinungen werden besonders bei der Beurteilung des Krim-Krieges sichtbar. Die methodistischen Kirchen beziehen bei den kriegerischen Auseinandersetzungen sehr unterschiedliche Positionen. Es kommt immer wieder zum Ausdruck, daß echter Friede nur von Gott her kommen könne, und die Menschen sich deshalb mit Kriegen abfinden müßten.

Bei dem amerikanischen Sezessionskrieg sprach die Kirche von Polizeiaktionen der göttlich legitimierten Obrigkeit gegen eine Rebellion, die als Sünde gegen Gott bezeichnet wurde. Man sah sich in einem gerechten Krieg im Sinne von Römer 13. In Großbritannien hielten sich die Kirchen bedeckt, waren aber auf der Seite derer, die die Sklaverei abschaffen wollten.

Es tauchen große Friedensbewegungen auf, die sich in Friedenskonferenzen immer wieder erneuern. Die Meinungen, wie der Frieden zu erreichen sei, waren aber grundverschieden. Einig war man sich nur, daß Krieg möglichst vermieden werden sollte. In den USA entwickelte sich der Gedanke, zum Weltpolizisten berufen zu sein. Die Kirchen sahen einen Missionsauftrag als nationalen Auftrag, Krieg wird nicht als Verbrechen gewertet, sondern als letzter Ordnungsfaktor betrachtet. Religiöses Sendungsbewußtsein und imperialistische Züge gehen ineinander über. Es taucht vermehrt die Frage auf, ob es sich bei Krieg um Gottes Führung oder die Geißel der Menschheit handelt.

In Kontinentaleuropa stehen die Methodisten zwischen der nationalen Selbstdefinition und der Konzentration der evangelistischen Aufgabe. In Deutschland kommt es zu der Fragestellung: der Methodist als wahrer Christ oder guter Untertan. Die deutsche Nation wird als von Gott gesandt und beauftragt betrachtet, für Ordnung und Frieden zu sorgen. Die Methodisten im deutschen Reich sehen in den deutschen Siegen eine Parteinahme Gottes für eine gerechte Sache.

3.2 Das Zeitalter der Weltkriege 1914 bis 1945

Der Erste Weltkrieg markiert im politischen wie im kirchlichen Bereich eine neue Epoche. Amerika gibt seine Neutralität auf. Die methodistischen Kirchen sind mit ihren Friedenshoffnungen durch das Evangelium am Ende: Krieg bleibt ein Widerspruch zu Gottes Willen, läßt sich aber nicht verhindern. In den USA ist bei den verschiedenen meth. Gruppen kein Pazifismus erkennbar. Die Pflichten des christlichen Staatsbürgers drängen geradezu zum Uniformtragen. Die methodistischen Kirchen übernehmen die amerikanische Rechtfertigungstheorie zur Kriegsteilnahme. Es entwikkelt sich eine eigene Kriegstheologie: Gott läßt sein Reich durch diesen Krieg anbrechen.

In den methodistischen Kirchen Großbritanniens ist es nicht viel anders: Der Erste Weltkrieg wurde als gerechter Krieg bezeichnet. Teilnahme war geradezu Pflicht, damit das Böse

nicht über das Gute siegt. Der Dienst des Soldaten und die Einführung der Wehrpflicht waren unverzichtbar. Der Krieg sollte zu einem gerechten Frieden führen.

Auch in Kontinentaleuropa war der patriotische Gedanke sehr stark vertreten. Für die Methodisten brachte der Krieg große innere Spannungen wegen der vielfältigen Verbindungen der Kriegsparteien.

Die methodistischen Kirchen im Deutschen Reich gaben zu verstehen, daß sie in treuer Anhänglichkeit an der Seite des Kaisers stehen, bzw. daß Loyalität und Verehrung des Kaisers Selbstverständlichkeiten waren. Es wurde für den deutschen Sieg gebetet. Krieg wurde als Bußruf Gottes verstanden, der zur Evangelisation führen sollte.

Als Folgen des Ersten Weltkrieges werden im gesamten methodistischen Bereich pazifistische Bestrebungen sichtbar. Auf vielen Konferenzen werden lange Debatten zu diesem Thema geführt. Die Verantwortung der Gläubigen für das äußere Wohl der Nation wurde neu entdeckt. Die Friedensbewegung in den USA wird von vielen Kirchen und Christen unterstützt. Krieg wurde als Sünde und Bedrohung der Menschheit bezeichnet. Als Ursachen des Krieges wurden Profitinteressen und Rüstungsproduktion angesehen. Die Aufgaben und Pflichten eines Methodisten seinem Staat gegenüber wurden neu überdacht. Die Entwicklungen in den USA und in Großbritannien sind ziemlich ähnlich. Die Frage nach Beteiligung an einem möglichen Krieg führt zu heftigen Debatten.

Ganz anders ist die Entwicklung in Deutschland. Die Methodisten unterwarfen sich bedingungslos dem Nationalsozialismus. Adolf Hitler wurde als von Gott gesandter Retter bezeichnet. Es war gängige Auffassung, daß es Gott war, der Hitler als Schöpfer Großdeutschlands sandte. Die außenpolitischen Erfolge wurden als Zeichen göttlicher Führung betrachtet.

Die amerikanischen Methodisten suchen sich ihren Weg zwischen Patriotismus und Pazifismus. Sie schließen sich der politischen Meinung an, daß es sich um einen gerechten Krieg handelt. Der Pazifismus hat wenig Chancen. Von der Regierung verlangt man Neutralität. Der Gedanke der Verteidigung des Vaterlandes im Falle eines Angriffs greift um sich. Die Wehrpflicht wurde verneint; der Krieg wurde dennoch gerechtfertigt, für den Sieg wurde gebetet. Die Planungen für die Nachkriegsordnungen nahmen zu. Hierin sah man seine Hauptaufgabe. Wehrdienstverweigerung spielte keine Rolle. Die Bedürfnisse der Soldaten hatten einen hohen Stellenwert.

In England sind ähnliche Tendenzen sichtbar. Hier kommt allerdings der Verlust der Weltmachtstellung noch hinzu. Der totalitäre Krieg führte zu der Überzeugung, daß der Endsieg von Gott kommen müsse. Auch in der Ökumene geht es um die Nachkriegsordnung.

In Deutschland unterstützen die methodistischen Kirchen die Propaganda der Nazis bis hin zur Sprache. Kriegsbegeisterung wurde verbreitet: Gott mit uns! war die Devise. Es wurde bedingungslose Unterwerfung unter den „Führer" gefordert. Kriegsdienstverweigerung war kein Thema. Nach der Kapitulation wich man der Schuldfrage aus und wandte sich der Neuordnung zu. Man versuchte wieder Verbindungen zu anderen Kirchen zu finden. Die Methodisten betonten ihren unpolitischen Charakter für die Zukunft.

3.3 Vom Ende des Zweiten Weltkrieges bis zur gegenwärtigen Diskussion um die Friedensfrage

3.3.1 USA
- Überdenken des Verhältnisses von Kirche und Christentum zu Staat und Nation
- UNO und Antikommunismus spalten Methodisten
- Korea-Konflikt verstärkt Parteiungen wegen gerechten Krieges
- Atomare Bedrohung bringt neue Qualität von Krieg
- Einsatz der Amerikaner bringt Opposition in methodistische Kirchen

3.3.2 Großbritannien
- Ost-West-Gegensatz bestimmt auch die Kirchen
- Offenheit für Deutschland
- Permanente Gegnerschaft zur Wehrpflicht
- Pazifismus gewinnt Raum

3.3.3 Deutschland
- Zwei deutsche Staaten mit zwei EmK und zwei Konferenzen
- Militärseelsorgevertrag bringt Unruhe
- Methodisten sind für europäische Zusammenarbeit innerhalb einer Kirche
- Methodistische Friedensposition verstärkt sich
- Deutliche Abgrenzungen von Kirche und Staat wird sichtbar

Die atomare Abschreckung und der Nord-

Süd-Konflikt lassen einen neuen Weltkonflikt möglich erscheinen. Die Vietnam-Politik und der Watergate-Skandal zerstören in den USA das Vertrauen in die Politik. In den methodistischen Kirchen wächst der Wunsch nach einer harmonischen Gemeinschaft aller Völker. Ein NEIN zur atomaren Abschreckung wird sichtbar. Die Methodisten solidarisieren sich weltweit verstärkt mit Armen und Unterdrückten. Der Antirassismus und der Kampf für ökumenische und politische Gerechtigkeit bestimmen die Konferenzen. Regionale Konflikte können den Weltfrieden durch Blockbildung gefährden. Ein Nuklearkrieg als Konflikt wird verneint. Die KSZE-Verhandlungen haben verschiedene Auswirkungen auf die Kirchen. Die Meinungen der EmK in der DDR und in der Bundesrepublik zum Thema Mitarbeit in der Friedenssicherung entwickeln sich verschieden. Wehrdienst und Kriegsdienstverweigerung sind in Westdeutschland unverzichtbar, werden im Osten aber erst langsam angemahnt. Die EmK-DDR bezeichnet sich als Kirche im sozialistischen Staat. Frieden ist für sie nicht nur Abwesenheit von Krieg. Hunger, Unterdrückung und Krieg werden als Bedrohung des Friedens angesehen. Dabei deckt sich die EmK-Linie oftmals mit der politischen Linie der DDR-Regierung. Die Meinungen und Aussagen zum Thema Krieg und Frieden im Bereich der methodistischen Kirchen gingen in der Vergangenheit weit auseinander. Interessant ist dabei die Beobachtung, daß die größten Unterschiede der letzten Jahrzehnte zwischen der EmK in der DDR und in der Bundesrepublik erkennbar werden.

4. Schlußbemerkung
- Anzeichen für die 1989 erfolgte Wende sind für mich in dem Buch nicht erkennbar.
- „Nur wer weiß, wo er herkommt, kann bestimmen, wohin er gehen will!" (Seite 897). Unter diesem Gesichtspunkt ist die vorliegende Arbeit nicht nur ein höchst interessanter Rückblick in die Vergangenheit, sondern auch ein wichtiger Scheinwerfer für die Zukunft.

Manfred Leucke, Am Brunnengarten 17,
68169 Mannheim

Annette Nogradi-Häcker: Die Personwerdung des Menschen. Zur Ethik Peter Singers. (Studien zur interdisziplinären Thanatologie, Band 2.) Münster/Hamburg: Lit Verlag 1994, 148 Seiten, Pb., DM 29,80.

Seit langem hat kein Philosoph mit seinem Konzept eine derart breite und teilweise dramatische öffentliche Diskussion ausgelöst wie der Australier Peter Singer. Er befaßt sich in seinem Buch „Praktische Ethik" (Stuttgart 1984) mit der Bio-Ethik, und zwar unter der Frage, welche Würde und welches Lebensrecht Menschen und Tieren zukommt. Seiner Auffassung nach haben stark zurückgebliebene Säuglinge sowie Menschen, die durch Unfall, Krankheit oder Alter das Bewußtsein ihrer selbst verloren haben, nicht das gleiche Recht auf Leben wie andere Menschen oder auch manche Tiere und sollten deshalb unter bestimmten Umständen getötet werden. Das dahinterstehende philosophische Konzept ist der sog. Präferenz-Utilitarismus; in ihm wird der moralische Charakter von Handlungen nach dem Nutzen bewertet, den sie schaffen, und dieser Nutzen ergibt sich aus den Interessen (Präferenzen) der von der Handlung Betroffenen. Nach Singer ist ein Mensch nur dann eine Person und damit zugleich mit vollem Lebensrecht ausgestattet, wenn er Interessen hat; wo das Bewußtsein eines Menschen keine Interessen entwickeln kann, da steht dieser Mensch auf einer Stufe mit Tieren wie Kalb, Schwein, Huhn oder Fisch. Manche Tiere wie Schimpansen oder Delphine sind nach Singer eher für Personen zu halten als menschliche Säuglinge. Wir haben hier also eine Ethik, die zugunsten eines besseren Tierschutzes bestreitet, daß menschliches Leben eine besondere Heiligkeit besitzt. Die Vorstellung, daß menschliches Leben als solches eine einzigartige Würde hat, hält Singer für ein Vorurteil jüdisch-christlicher Ethik und erklärt sie zu einer Art Rassismus. Natürlich läßt sich dann das Recht auf Abtreibung, Kindestötung und Euthanasie relativ leicht begründen.

In Deutschland ist es vor allem seine Befürwortung der Euthanasie an behinderten Säuglingen gewesen, die zu heftigen Angriffen auf Singer geführt hat. Dennoch fand er auch philosophische Unterstützung, und es ist damit zu rechnen, daß seine nüchtern-rationalen Argumente zunehmend Gehör finden werden. Auch für diejenigen, die auf seine Spitzenthesen spontan empört reagieren, ist es von großem Nutzen,

sein Buch aufmerksam zu studieren und die darum geführte Diskussion zu verfolgen. Eine wichtige Hilfe dazu bietet das hier angezeigte Buch von Annette Nogradi-Häcker. Sie faßt darin zunächst den Inhalt von Singers „Praktischer Ethik" zusammen, stellt dann die dramatische Rezeptionsgeschichte dieses Buches in Deutschland dar, um schließlich sowohl die bisher veröffentlichte philosophische als auch die theologische Kritik an Singer zu referieren. In „Abschließenden Bewertungen" kritisiert sie selbst an Singers Menschenbild, daß es „keinen Raum läßt für transzendente Bezüge und den Menschen auf seine momentane Befindlichkeit reduziert, ohne seine Potentialität und seine Geschichte miteinzubeziehen", und sie bekennt sich zu einer „unbedingten Würde jedes Menschen", „die in der Mitmenschlichkeit ihren Ausdruck findet und letztlich darin begründet liegt, daß Gott dieses Leben bejaht" (S. 137). Ihre Anthropologie fußt vor allem auf der Theologie Dietrich Ritschls, der ihrem Buch auch ein Vorwort mitgegeben hat. Ganz und gar zufriedenstellen kann die hier skizzierte anthropologische Alternative zu Singer freilich nicht, denn es fehlt eine ausreichende Diskussion des philosophischen und theologischen Begriffes Person. Gerade angesichts des Titels der Arbeit hätte man doch eine Erörterung erwarten können, in welchem Sinne ein Mensch Person ist und/oder Person wird. Gewiß: Dieses Thema hätte wohl den Rahmen der Arbeit weit überschritten, aber wenigstens die hier auftauchenden Fragen hätten doch deutlicher herausgearbeitet werden können. Abgesehen davon bietet diese Studie jedoch eine hervorragende Einführung in eine Diskussion, die für die Verantwortung der christlichen Botschaft in unserer Zeit von ganz besonderer Wichtigkeit ist. (Hingewiesen sei hier auf Astrid Giebels hervorragenden Entwurf einer Jugendstunde zum Thema „Wir sind nicht behindert – wir werden behindert!", in der Singers Thesen kritisch behandelt werden: in „VON B BIS Y" Nr. 1/95, Oncken Verlag, Kassel, S. 17-21.)

Man kann an Singer erkennen, wie das Recht auf Abtreibung, das bei uns ja vielfach als moralisch begründet angesehen wird, in der Logik des Denkens sofort zu einem Recht auf Kindestötung und Euthanasie an Alten, Kranken und Behinderten führt. Es ist damit unmittelbar die Frage nach der Heiligkeit des menschlichen Lebens generell gestellt. Auf diese Frage gibt die jüdisch-christliche Tradition, wie Singer mit Recht feststellt, eine bestimmte Antwort, indem sie jeden Menschen von der Zeugung bis zum Tod und darüber hinaus als Gottes Ebenbild bezeichnet und sein Leben mit dem Gebot „Du sollst nicht töten" schützt. Die dezidiert nichtchristliche, rationale Ethik Singers kennt dagegen keine Würde, die allen Menschen in jeder Phase ihres Lebens zu eigen wäre. Auch eine Gesellschaft wie die Deutschlands, die sich vielfach von ihren christlichen Traditionen gelöst hat, wird sich angesichts dieser Alternative doch fragen müssen, ob die Preisgabe christlicher Werte ein wirklich humanes Miteinander in der Zukunft ermöglicht. Und die christliche Gemeinde sollte Mut fassen, auch in einer nachchristlichen Gesellschaft selbstbewußt für ihre ethischen Überzeugungen einzutreten.

Uwe Swarat, Theologisches Seminar des BEFG, Johann-Gerhard-Oncken-Str. 7, 14627 Elstal

Heinz Riesenhuber: Ethik in Wissenschaft und Technik (Schriftenreihe der Juristischen Studiengesellschaft Karlsruhe, Heft 214), Heidelberg: Müller, Jur. Verlag 1995, 24 Seiten, geh., DM 18,–.

Wenn ein promovierter Chemiker, der fast elf Jahre lang (von 1982 bis 1993) Bundesminister für Forschung und Technologie war und auch jetzt noch Mitglied des Bundestages ist, in einer Schriftenreihe, die u. a. vom Bundesverfassungsgericht und bedeutenden juristischen Fakultäten herausgegeben wird, einen Vortrag zu dem großen Thema „Ethik in Wissenschaft und Technik" veröffentlicht, dann kann das auch einen Theologen und darüber hinaus gewiß viele, die großen geistigen Fragen unserer Zeit mitbedenkende Gemeindeglieder auf den Inhalt dieses Vortrags neugierig machen.

Aber – um es gleich vorweg zu sagen: ein Kauf dieses Heftes lohnt sich nicht! Vor allem wegen des ungünstigen Preis-Leistungs-Verhältnisses. Das 24seitige Heftchen kostet nämlich DM 18,–, man bezahlt also 75 Pfennig pro Seite! Wenn das eine normale Preisgestaltung für juristische Literatur ist, dann sind damit verglichen theologische Fachbücher geradezu spottbillig! So viel Geld für ein derart schmales Heft auszugeben, würde sich nur lohnen, wenn der Inhalt außergewöhnlich bedeutend wäre. Aber das kann man in diesem Fall nicht behaupten.

Der Inhalt dieses Vortrages beschert dem Leser, sei er nun mit den ethischen Problemen von Wissenschaft und Technik näher vertraut oder nicht, keinen nennenswerten Erkenntnisgewinn. Es werden wohl viele verschiedene Themen angesprochen, aber keines so vertieft, daß man etwas dazulernen könnte. Wahrscheinlich ist eine analytische und argumentative Vertiefung von Problemfragen einem aktiven Politiker auch kaum möglich; ohne Muße gelingt das ja nicht, und Muße fehlt ihnen zumeist.

Riesenhuber hebt darauf ab, daß das Aufkommen der modernen Naturwissenschaften – für ihn „die entscheidende kulturelle Leistung der letzten 200 Jahre" (S. 1) – uns eine neue Dimension von Freiheit, aber auch eine neue Dimension von Verantwortung beschert hat. Die Verantwortung wiegt um so schwerer, als die Welt immer schwieriger durchschaubar, immer komplexer wird. Als allgemein verbindliche Wertegrundlage für die Beurteilung wissenschaftlich-technischer Entwicklungen kommt für ihn nur das Grundgesetz in Frage. Auf dessen Grundlage soll dann jeder einzelne seine individuelle ethische Position einbringen und öffentlich zur Debatte stellen.

Die ethischen Herausforderungen von Wissenschaft und Technik können nach Riesenhuber nur auf der Basis einer Verantwortungsethik, nicht auf der einer Gesinnungsethik bestanden werden. Er veranschaulicht dies anhand der friedlichen Nutzung der Kernenergie und anhand der Gentechnik. An Hans Jonas, der für eine Präferenz der Vorsicht eingetreten ist, stellt er die Frage, „ob wir es uns erlauben können, auf Chancen zu verzichten, wenn Risiken noch bleiben" (S. 10). Die Gentechnik ist für ihn ein Beispiel dafür, wie sich die Wissenschaft sinnvoll selbst Grenzen setzt in ihren Methoden und in der Anwendung ihrer Ergebnisse, um Risiken zu beherrschen und Beeinträchtigungen auszuschließen.

Manches ethische Problem klärt sich nach Riesenhuber schon dadurch, daß die Beteiligten einfach über den tatsächlichen Sachverhalt aufgeklärt werden. „Eine angeblich ethische Frage kann auch mangelndes Wissen sein" (S. 15). Als Beispiele nennt er die Frage, ob neue Techniken nicht unethisch seien, weil sie Arbeitsplätze vernichteten. In Wirklichkeit sicherten aber neue Techniken Arbeitsplätze. Auch das deutsche „Embryonenschutzgesetz" sei dadurch zustande gekommen, „weil eine Frage sehr grundsätzlicher Art hier sowohl grundsätzlich als auch von der Seite der gezielten und genauen Information her aufgearbeitet worden ist" (S. 18).

Zu diesen und anderen Aussagen von Riesenhuber ließen sich sofort eine Menge Rückfragen stellen, aber dann müßte man sowohl philosophisch grundsätzlicher als auch in Einzelfragen konkreter werden, als es diesem Vortrag gemäß ist. Nur auf Riesenhubers letzten Gedanken soll hier noch hingewiesen werden, und zwar ausdrücklich zustimmend. Angesichts der Komplexität der Themen kann man sich, so Riesenhuber, keiner der Entscheidungen, die man fällt, wirklich gewiß sein, denn jede könnte auch falsch sein. In einer solchen Lage wächst die Versuchung, sich ins Private und Unverbindliche zurückzuziehen. Um die Zukunft gestalten zu können, muß man aber die Verzagtheit überwinden und Bereitschaft zum Engagement behalten. Riesenhuber erinnert hier daran, daß nach alter kirchlicher Tradition zu den Hauptsünden auch die *acedia* gehört, „die schwarze Verzagtheit", „der Verlust des Glaubens, daß ich alles, was ich tun kann, tun muß und den Rest Gott anheimstellen muß" (S. 24). Und in der Tat ist die Besinnung auf den Gott, der uns alle zur Rechenschaft ziehen wird, der uns aber auch Zuversicht zum Handeln gibt, weil nicht wir, sondern er die Welt auf den Schultern trägt, die beste Voraussetzung für eine angemessene Ausübung gesellschaftlicher und staatlicher Verantwortung.

Zum Schluß noch ein Wort an den Verlag: Daß der Preis des Heftes vollkommen überhöht ist, wurde schon gesagt. Der Verlag hat sich aber offenbar auch die Arbeit eines Lektors erspart. Denn ein Lektor hätte gewiß verhindert, daß hier fast auf jeder zweiten Seite der Ausdruck „grundsätzlich", „sehr grundsätzlich" oder „ungemein grundsätzlich" vorkommt. Er hätte auch verhindert, daß von „Verletztheit" der Wirklichkeit und des Gesprächs geschrieben wird (S. 6), wo offenbar deren „Vernetztheit" gemeint ist. Und er hätte hoffentlich den Unsinn verhindert, daß die ethische Grenze (welche wohl?) die Nutzbarkeit von Waffen zeigt (S. 3), wo doch die Frage gemeint ist, wo die ethische Grenze der Nutzbarkeit von Waffen liegt. Der Verlag sollte sich schämen.

Uwe Swarat, Theologisches Seminar des BEFG, Johann-Gerhard-Oncken-Str. 7, 14627 Elstal

Die Taufe gilt normalerweise als das Band, das die christlichen Kirchen trotz aller Trennungen zusammenhält, weil ihre Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit von allen bekannt wird. In diesem Studienheft wird aufgezeigt, daß dies zwar weitestgehend zutrifft, daß aber die theologische Bedeutung der Taufe, die Voraussetzung für ihre Spendung und gegenseitige Anerkennung durchaus unterschiedlichen Maßstäben unterliegen. Dies zeigt schon der erste Teil des Buches, in dem die unterschiedlichen konfessionellen Positionen der großen und kleineren Kirchen – insgesamt 15 – aufgeführt werden. Der zweite Teil zeigt die Positionen auf, die sich in den verschiedenen bilateralen und multilateralen Dialogen auf Weltebene herausgeschält haben. Wie es weitergehen könnte, zeigt der Verfasser an verschiedenen Modellen, die insgesamt dem ökumenischen Ziel verpflichtet sind, nach mehr Einheit zu suchen.

Erich Geldbach: Taufe, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, Pb., 214 S., DM 24,80

ONCKEN

THEOLOGISCHES GESPRÄCH 1/1998

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

Redaktionsanschrift: Johann-Gerhard-Oncken-Str. 7, 14627 Elstal, Telefon: (03 32 43) 7 41 04. 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, TREFFPUNKT BIBEL (GEMEINDE-BIBELSCHULE).

Gesamtredaktion: Hinrich Schmidt, Oncken Verlag.

Erscheinungsweise: halbjährlich.

Bezugspreis DM 5,20 pro Heft, bei Direktbezug zzgl. Versandkosten.

22. Jahrgang **ISSN 1431-200X**

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

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

Verlag: J. G. Oncken Nachf. GmbH
Geschäftsführer: Hermann Jörgensen
Postfach 20 01 52
34080 Kassel
Telefon: (05 61) 5 20 05-0.

Satz und Drucklegung:
KNOTH-Design, Am Waldstrauch 1, 34266 Niestetal-Heiligenrode.

Titelgestaltung:
Herybert Kassühlke, Hüttenberg.

Gedruckt auf Recyclingpapier.

theol

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

2|98 22. Jahrgang

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

ISSN 1431-200X

Aufsätze

Christian Wolf
Das Alte Testament und unsere Predigt 34-46

Uwe Swarat
Das Schriftverständnis im Baptismus 46-57

Rezensionen

Manfred Marquardt: Kleines theologisches Fachwörterbuch für Nichtlateiner (Johannes Demandt) 57-58

Johannes Hanselmann/Uwe Swarat: Fachwörterbuch Theologie (Johannes Demandt) 58

Hans Schwarz: Jenseits von Utopie und Resignation. Einführung in die christliche Eschatologie (Norbert Groß) 59-61

Walter Rebell: Urchristentum und Pädagogik (Uwe Swarat) 62-63

EINGEGANGEN
14. Aug. 1998
Univ.-Bibl.

Das Alte Testament und unsere Predigt

Wir Baptisten nennen uns mit einigem Stolz „Gemeinde nach dem Neuen Testament", und wenn wir die Bibel als Norm unserer Lehre bezeichnen, dann meinen wir im wesentlichen das Neue Testament. Wo denn sonst könnten Christen und christliche Kirchen ihre Basis hernehmen als von dem „Grund, der gelegt ist, und der ist Jesus Christus" (1. Kor 3,11).

Welche Rolle spielt dabei das Alte Testament? In welcher Beziehung steht es überhaupt zu unserer christlichen Basis? Welchen Stellenwert hat es für uns, wenn es doch zur gleichen Zeit die Bibel der Juden ist? Wir sehen, es tauchen eine Reihe *hermeneutischer Grundfragen* auf, sobald wir das Alte Testament unserer christlichen Verkündigung zuordnen.

Auf Verstehensprobleme stoßen wir auch umgekehrt aus der Richtung der Gemeindepraxis. Wie verhält sich der wissenschaftliche Umgang mit dem Alten Testament zur bibellesenden und Gottesdienst feiernden Gemeinde? Wir werden einen neutestamentlichen Text normalerweise direkt auf unseren christlichen Glauben beziehen können. Im Falle eines alttestamentlichen Textes werden wir meistens eine hermeneutische Zwischenüberlegung einschalten: *Wie verhält sich dieser alttestamentliche Text zum Glauben an Jesus Christus, der uns vom Neuen Testament bezeugt wird?*

Beispiele:

- ➢ Rachepsalmen (Ps 58,11)
- ➢ Opfer (Lev u. a.)
- ➢ Kultische Gesetze (Lev 21,1-5 für Priester)
- ➢ (Grausamer) Krieg im Namen Jahwes [Ri 4,17-24; 5, 24-31 (Jael): So sollen umkommen alle deine Feinde, Jahwe! Aber die, die ihn lieben, sollen sein, wie die Sonne aufgeht in ihrer Macht!]
- ➢ andere Fragen des Gottesbildes.

Es steht also nicht von vornherein fest, daß das Bild, das sich das Alte Testament von Gott, dem Menschen und der Welt macht, in allen Einzelheiten mit dem im Neuen Testament übereinstimmt. Damit werden wir zwar noch lange nicht Marcioniten, die behaupteten, daß im Alten Testament ein ganz anderer Gott am Werk sei. Aber das lapidare paulinische „Gott war in Christus" (2Kor 5,19) stellt uns christliche Prediger im Umgang mit dem Alten Testament schon vor besondere Aufgaben.

Wie steht es mit dem Gebrauch des Alten Testaments in unseren Gemeinden? In der Predigt, in der Katechetik, im Gottesdienst? Beschwören wir nominell die *ganze* Schrift und eine *biblische* Theologie als unsere Glaubensgrundlage, aber praktisch klammern wir das Alte Testament aus – wenigstens in großen Teilen? Oder benutzen es als Materialsammlung für Predigtillustrationen bzw. Ausschmückung unserer Festansprachen?

Aus langjährigem Umgang mit Pastoren und Mitarbeitern in den Gemeinden hat sich mir die Klage eingeprägt: *Wir verwenden das Alte Testament so wenig, weil wir es so wenig verstehen.* Ich habe dann oft erwidert: *Wir verstehen das Alte Testament so wenig, weil wir es so wenig verwenden.*

Ich denke, es ist auch hier wie so oft im Leben: Theorie und Praxis bedingen einander. Es ist unsere Scheu vor dem so schwer zu begreifenden Alten Testament, die uns von ihm fernhält; und es ist unsere AT-Abstinenz, die uns den Zugang zu ihm mehr als nötig verbaut. Dabei stößt uns einerseits der Methodenpluralismus wissenschaftlicher Exegese ab, und andererseits trauen wir dem vielstimmigen Wirken des Heiligen Geistes zu wenig zu.

Wegen des begrenzten Raumes können die aufgeworfenen Fragen hier auch nicht annähernd einer alle und für immer befriedigenden Antwort zugeführt werden. Die Probleme bleiben ja auch Dauerbrenner, die von jeder Predigergeneration wieder neu in ihren Hitzegraden und Brennwerten wahrgenommen werden müssen.

Unsere Leitfrage lautet also: *Wo liegen im Moment die neuralgischen Punkte unseres predigenden Umgangs mit dem Alten Testament?* Diese Frage läßt sich anhand unseres Themas in zwei Unterfragen aufspalten: *1. Wo stehen wir mit dem Alten Testament heute? 2. Läßt das Alte Testament mit unserer Predigt alles beim alten?*

1. Wo stehen wir mit dem Alten Testament heute?

Das Alte Testament ist nach wie vor umstritten zwischen Christen und Juden, Liberalen und Konservativen, kulturell Toleranten und religiösen Fundamentalisten. Wir wollen uns diese Auseinandersetzungen an einigen Gegensatz-

paaren verdeutlichen, was wiederum nicht heißt, daß ich einen umfassenden Lagebericht der Forschung vorlege.

1. Biblische Überlieferung und/oder Wort Gottes

Die beiden Begriffe müssen nicht, aber sie können gegensätzliche Geisteshaltungen ausdrükken. Wenn wir

1.1 biblische Überlieferung

hören, dann verstehen wir darunter vielleicht die Exodus- oder Jahwe-König-Überlieferung im Alten Testament oder die Abendmahls – bzw. Tauftradition im Neuen Testament. Es ist uns allen klar, daß die Bibel verschiedene geschichtliche und theologische Überlieferungsstränge enthält.

Doch neuerdings begegnet mir der Ausdruck „biblische Überlieferung" in einem anderen, über die genannte Verstehensweise hinausgehenden Sinn. Da wird z. B. im ökumenischen Dialog von der biblischen Überlieferung gesprochen, als sei sie von gleichem Rang wie die kirchliche bzw. altkirchliche oder auch modern-ökumenische Überlieferung. Oder im christlich-jüdischen Gespräch erscheint die biblische Überlieferung auf einer Linie mit der talmudischen. In beiden Fällen fragt sich der reformatorische Christenmensch, was da aus seinem Bekenntnis des *sola scriptura* gemacht worden ist. Hat die neutestamentliche Rede von der *Schrift* als dem Dokument, das die Offenbarung Gottes bezeugt, in diesem gleichmacherischen Überlieferungs-Einerlei überhaupt noch eine Bedeutung?

Nun, ich verstehe diese Auffassung von der biblischen Überlieferung als Pendelschlag nach der einen Seite (wenn man so will, nach links), die – bewußt oder unbewußt – auf den Ausschlag des Pendels nach der anderen Seite reagiert. Ich meine damit eine bestimmte Auffassung von der Bibel als

1.2 Wort Gottes.

Hier wird die *Schrift (graphê)* unter die Voraussetzung eines bestimmten Inspirationsdogmas gestellt, das Gottes Wort an den Buchstaben *(gramma)* bindet und die Bibel so zu einem zeitlosen Lehrbuch macht. Ihre Inspiration wird als Inspiration einzelner Verfasser zum Zeitpunkt der Niederschrift des Textes verstanden.

Die lebendige Stimme Gottes, die uns aus der Heilige Schrift entgegenschallt, wird in diesem fundamentalistischen Bibelverständnis zur bloßen Sprache der *Fakten* verzerrt, in denen man Gottes Wahrheit zu *beweisen* versucht. Der Ton des Heiligen Geistes, der die *Fakten* einer eingeschränkten Wirklichkeit übersteigt, wird so verfehlt, z. B. wenn man die biblischen Schöpfungstexte in eine wissenschaftliche Weltentstehungslehre umzudeuten versucht oder das „Zeichen des Jona" auf die zoologische Klassifizierung des „großen Fisches" reduziert.

In Wirklichkeit bezeugt die Bibel die Geschichte der Offenbarung Gottes, der „früher vielfältig und vielgestaltig durch die Propheten zu den Vätern geredet hat und am Ende dieser Tage durch den Sohn zu uns" (Hebr 1, 1). Dieses Reden Gottes geschah in einem langen Prozeß der Überlieferung, in welchem der mündliche Vorgang der Prophetenworte und Psalmlieder, der Gleichnisreden Jesu und der Predigt der Evangelisten genauso inspiriert war wie ihre Sammlung und erste Niederschrift, ihre Weiterverarbeitung und Neuinterpretation in einer neuen Phase des Überlieferungsprozesses. Gott hat auf diesem Traditionsweg von Anfang bis Ende geredet. So blieb die alte Wahrheit neben der neuen Wahrheit stehen, z. B. in den verschiedenen Überlieferungen von der Erschaffung der Welt oder in der Aufnahme der Verkündigung Jesajas im Exil (Dtjes) und danach (Tritjes), in der „alten" Weisheit der Freunde Hiobs neben der „neuen", die Hiob selbst geschenkt wurde oder im neuen messianischen Verständnis der alten Psalmen des verschwundenen davidischen Königtums.

In diesem Sinne der von Gott initiierten, begleiteten und abgeschlossenen Offenbarungsgeschichte ist das Alte Testament sowohl deren *Überlieferung* als auch *Wort Gottes* an die Menschen. Die *biblische Überlieferung* bleibt allerdings *Heilige Schrift*, d. h. sie ist als Kanon (Richtschnur) nicht anderen Überlieferungen gleichzusetzen.

Damit ist die Kanonfrage aufgeworfen und mit ihr das Problem der Textgestalt des Alten Testament (Massoretischer Text/Septuaginta) und seines Zusammenhangs mit dem Neuen Testament.

Dies sind offene Fragen zwischen den christlichen Konfessionen und natürlich im christlich-jüdischen Dialog.

2. *Altes* oder *Erstes* Testament? Hebräische oder griechische Bibel?

2.1 Der alttestamentliche Kanon

Neuerdings sagen manche statt „Altes" *Erstes* Testament. Sie wollen damit fair gegenüber den jüdischen Gläubigen sein, denn der Begriff Altes Testament ist eine rein christliche Angele-

genheit und setzt den Zusammenhang mit dem Neuen Testament voraus. *Erstes* Testament unterstellt dagegen, daß dieses zuerst, also vor dem Neuen Testament, als Kanon bestand.

Die Bezeichnung Altes Testament entsprang einem theologischen Erfordernis. Buchtechnisch war für die 39 jüdisch-israelitischen und die 27 christlichen Schriftrollen ein Gesamttitel nicht erforderlich. Für das Auge und den praktischen Umgang bildeten diese Schriftrollen eine kleine Bibliothek. Als Gesamtbezeichnungen standen *Gesetz und Evangelium* oder *Propheten* und *Apostel* (so etwa im Kanon Muratori) zur Verfügung, doch empfand man beides als unzulänglich. Mit "Gesetz und Propheten" gab es überdies schon einen jüdischen Kanonbegriff.

Das Wort *Bund (diathêkê, testamentum)* stellte die Kontinuität der beiden Testamente dar, und *neu* war ein großes Wort alttestamentlicher Prophetie und Apokalyptik mit dem Höhepunkt im *neuen Bund* von Jer 31, 31-34. Paulus nahm es auf und kennzeichnete damit das eschatologische Christusgeschehen. In der Herrnmahltradition finden wir die *kainê diathêkê*, wobei Paulus den Unterschied der beiden Bünde stärker betont als die Synoptiker und die Apostelgeschichte. 2. Kor 3,14 spricht von der Verlesung der *palaia diathêkê*, womit zweifellos geschriebene Texte gemeint sind. Trotzdem wird an dieser Stelle noch nicht ein gängiger christlicher Terminus für die Schriften des jüdischen Kanons verwendet. Erst gegen Ende des 2. Jh. n. Chr. kommt die Wendung *die Bücher des alten Bundes neben die alten Bücher und Gesetz und Propheten* auf. Um 200 spricht Clemens von Alexandrien auch vom "neuen" Testament, was Origenes (gest. 254) als merkwürdig empfindet (die sogenannte alte und die sogenannte neue *diathêkê*).

Erst der Übergang ins Lateinische brachte die Fixierung des Ausdrucks als *Vetus und Novum Testamentum*. Tertullian versuchte noch, *vetus et novum instrumentum* einzuführen, was aber nicht gelang.

Wenn der Ausdruck *Erstes Testament* besagen soll, daß die jüdischen heiligen Schriften chronologisch *vor* den christlichen verfaßt wurden, dann meint er nichts anderes als *alt*, und zwar im Sinne von *vorher, früher*. Wenn man ihn qualitativ versteht, dann ist das *Erste* Testament das eigentliche, das *zweite* die hinzugekommene Ergänzung. So verstanden soll mit dem Ausdruck *Erstes Testament* eine Aufwertung des Alten Testaments gegenüber dem Neuen Testament vollzogen werden.

Doch was die Kanongeschichte betrifft, gibt es "kein vor dem Neuen Testament abgeschlossenes Altes Testament, es gibt keine vor dem Neuen Testament abgeschlossene Offenbarung"[1]. Die neutestamentlichen Schriften beziehen sich nicht auf das fertige Alte Testament. Wenn sie von der *Schrift* bzw. *den Schriften* sprechen, meinen sie die Bestandteile *Gesetz* und *Propheten* (Mt 5, 17; 7, 12) oder *Gesetz, Propheten und Psalmen* (Lk 24, 44). Das Gesetz (Tora) war als gottesdienstlich zu lesender Text zur Zeit Esras im 5. Jh. v. Chr. im wesentlichen vorhanden, die Prophetensammlung (Nebiim) mit dem Ende des Prophetentums im 3. Jh. v. Chr. Die Bearbeitung dieser Textkomplexe ging jedoch weiter, bis in den Jahrhunderten nach der Katastrophe von 70 n. Chr. von den massoretischen Schreiberschulen der hebräisch-aramäische Text endgültig festgelegt wurde. Da war dann auch der dritte Kanonteil, die Schriften (Ketubim), abgeschlossen. In der Neuzeit hat man für den jüdischen Kanon eine künstliche Gesamtbezeichnung geschaffen, die sich aus den Anfangsbuchstaben der drei Teilbezeichnungen zusammensetzt: TᵉNaK (Tenach).

Warum mußte überhaupt der Überlieferungsprozeß der hebräischen Bibel abgeschlossen werden, wenn doch die Geschichte Israels bzw. des Judentums weiterging?

Das hat zu tun mit dem Abschluß der Offenbarungsgeschichte. Die Christen bezeugten, daß mit Jesu Tod und Auferweckung die Offenbarung Gottes ans Ziel bzw. zum Höhepunkt gekommen sei. Damit war für sie auch die Traditionsgeschichte der Schrift abgeschlossen. Die Kirche bezog die alttestamentlichen Schriften auf diesen Offenbarungsabschluß in Christus, und ihre eigenen christlichen Schriften, die das Christusgeschehen dokumentieren, galten als die Vollendung der biblischen Überlieferung.

So ist im christlichen Verständnis der biblische Überlieferungsprozeß des Alten Testaments erst mit dem des Neuen Testaments abgeschlossen und der Kanon vollendet worden. Doch der dritte Teil des Alten Testaments lag zur neutestamentlichen Zeit noch nicht abgeschlossen vor. Die jüdischen Schriftgelehrten berieten noch, ob gewisse weisheitliche und apokryphe Schriften "die Hände verunreinigen"[2], d. h. als heilige

[1] Hartmut Gese, Zur biblischen Theologie, 1977, S. 11.

Schriften gelten könnten oder nicht.

Im Neuen Testament konnte die nicht kanonisch gewordene Henochapokalypse noch als Heilige Schrift zitiert werden (Jud 14f.). Die Alte Kirche hat den Rand des alttestamentlichen Kanons nicht ganz genau festgelegt. Bis heute gilt in den christlichen Konfessionen ein unterschiedlich großer Umfang des alttestamentlichen Kanons.[3]

Der Kanon der hebräischen Bibel wurde abgeschlossen unter Abweisung eines Teils der weisheitlichen und der meisten apokalyptischen Schriften. Mit der hebräischen Bibel wurde gleichsam auch das nomistische Schriftverständnis der Pharisäer und Rabbinen kanonisiert. Die ganze Heilige Schrift als *Tora*, die Propheten ihre Träger und Deuter! Auf diesem Hintergrund muß man z. B. das Schriftverständnis und die Auseinandersetzung des Apostels Paulus mit dem *Gesetz* sehen.

Am paulinischen Schriftgebrauch kann man auch den Unterschied (bei allen methodischen Ähnlichkeiten) zur halachisch-haggadischen Traditionsbildung erkennen. Diese zu Talmud und Midrasch führende Auslegungs- und Anwendungstradition leitet sich als quasi zweite, nämlich mündliche, kanonische Spur von Mose her und ist der schriftlichen Tora ebenbürtig, ja, macht diese erst anwendungsfähig.

Auf die Frage, welche theologische Bedeutung wir dem Kanonproblem beimessen, müssen wir zurückkommen. Doch zunächst sprechen wir noch von

2. 2. der Hebräischen Bibel.

Wir legen heute unserer Auslegung und Predigt den hebräischen Kanon mit dem massoretischen Text zugrunde. Unsere Standardausgabe, die Biblia Hebraica Stuttgartiensis (BHS), beruht auf dem Codex Leningradensis, einer Handschrift aus dem späten Mittelalter (1008). Es gab aber verschiedene Typen von massoretischen Texten, und die Textfunde von Qumran zeigen uns, daß es in der Schlußphase des biblischen Überlieferungsprozesses noch andere Handschriften gab, die an manchen Stellen beträchtlich vom Massoretischen Text abweichen. Der Massoretische Text ist also nicht etwa der „Urtext" des Alten Testaments.

Zur Zeit des Neuen Testaments existierten verschiedene Textüberlieferungen nebeneinander. Die junge Christenheit bediente sich der Handschriften in griechischer Sprache, der sogenannten Septuaginta (LXX) oder ihr ähnlicher Übersetzungen. Das geschah wahrscheinlich aus missionarischen Gründen, aus denen heraus auch das Neue Testament in der damaligen Weltsprache Griechisch geschrieben wurde.

Die Alte Kirche hat diesen vorchristlichen griechischen AT-Text als inspiriert angesehen. Was bedeutet das, wenn z. B. das Jeremiabuch in LXX um ein Achtel kürzer ist als im hebräischen Text? Liegt damit die traditionsgeschichtlich ältere Form vor? Welcher ist dann der „Urtext"?

Eine Verbalinspirationstheorie, die Wörter und Buchstaben zählt und heiligspricht, ist da wohl fehl am Platz.

Der Kirchenvater Hieronymus, Übersetzer des Alten Testaments aus dem Hebräischen ins Lateinische (Vulgata), hat mit seiner Hervorhebung der *Hebraica Veritas* wieder die Bedeutung des hebräischen Grundtextes betont. Damit hat er zu Recht den bleibenden theologischen Wert des hebräischen Bibeltextes in Erinnerung gerufen. Wir wissen heute, daß die LXX und auch das Neue Testament in ihrem griechischen Sprachgewand dennoch das theologische Denken Israels bewahrt haben. Die Theologie des Neuen Testaments ist ohne das Gottesbild, das Welt- und Menschenverständnis des Alten Testaments, also ohne die *Hebraica Veritas* nicht zu verstehen. Die Berufung der Juden auf den hebräischen Text führte zu dessen Festlegung, wovon wir heute profitieren.

Trotzdem war die Fixierung des Kanons als *hebräische Wahrheit* auch ein Schritt in die Auseinandersetzung, wer das Alte Testament zu Recht als seine Heilige Schrift beanspruche. Die Hermeneutik der LXX läßt eindeutig die Betonung des prophetisch-apokalyptischen erkennen, die von den *hellenistisch*-jüdischen Kreisen getragen wurde und sich dann in der „Sekte" der Judenchristen fortsetzte. Dagegen setzte sich das nomistische Schriftverständnis der pharisäisch-rabbinischen Schriftgelehrten zur Wehr. Der Unterschied ist auch in der Anordnung des christlichen (LXX) und des jüdischen (Massoretischer Text) Kanons abzulesen. In unseren

[2] Vgl. Herbert Schmid, Die christlich-jüdische Auseinandersetzung um das Alte Testament in hermeneutischer Sicht, Zürich, 1971, S. 9.

[3] *Röm.-kath.* (seit 1546): Weish, Sir, Tob, Jdt, 1/2 Makk kanonisch; *orth.* (seit 1672): ohne 1/2 Makk; *luth.* (seit Luther): deuterokanonische Schriften im Anhang, doch nie klare kirchenamtliche Entscheidung; *ref.*: Kanon der hebräischen Bibel verbindlich.

Bibeln haben wir die Einteilung Geschichts-, Lehr-, Prophetenbücher, d. h. Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, mit dem Gewicht auf der Zukunft. Das entspricht eschatologisch ausgerichteter Theologie. Die hebräische Bibel enthält Gesetz, Propheten und (sonstige) Schriften, wobei das Gewicht auf das Gesetz gelegt wurde.[4]

Welche Bedeutung der Unterschied zwischen hebräischem und griechischem Kanon haben konnte, soll an einem Beispiel gezeigt werden: Jes 7,14. Die von der Kirche benutzte LXX spricht hier von einer *Jungfrau (parthenos)*. Die Synagoge berief sich auf den hebräischen Text, der eine *junge Frau* (almah) meint. Die Christen benutzten die Stelle als Weissagung auf die Jungfrauengeburt Jesu, die Juden bestritten das mit dem Hinweis auf den besseren Text. Die Christen konterten, indem sie sich darauf beriefen, daß die griechische Übersetzung von den Juden selber geschaffen sei.

Dieses und viele andere Beispiele zeigen, daß der Text des Alten Testaments zu Recht sowohl der Synagoge als auch der Kirche als Heilige Schrift gehört. Was in der Phase des Kanonabschlusses auseinanderlief, war die Deutung, und diese entschied sich an der Person Jesu Christi. „Wer sagt denn ihr, daß ich sei?" (Mt 16,15)

Wenn heute in der christlichen Theologie besonderer Wert auf den Text der hebräischen Bibel gelegt wird[5], dann kann das Ausdruck einer *political correctness* sein, die das von der Kirche oft so unfair in Beschlag genommene Alte Testament den Juden zurückgeben möchte. Sachlich berechtigter ist jedoch die Begründung, daß uns die hebräische Bibel vor einer Exegese und Predigt bewahrt, die nur im Denkmodell der Christologie vollzogen wird. Der vorzuziehende trinitarische Deutungshorizont wird mit der Beachtung des ersten und dritten Glaubensartikels dem Alten Testament als Kanon eher gerecht. Damit bleibt das Alte Testament immer noch ein Bestandteil der *christlichen* Bibel.[6]

Für unsere Arbeit mit dem Text des Alten Testaments hat die Bibelwissenschaft m. E. den Fortschritt erbracht, daß wir uns nicht grundsätzlich für den Massoretischen Text oder die LXX entscheiden müssen. Da beiden wichtiges Handschriftenmaterial zugrundeliegt, können wir von Fall zu Fall den besseren Text herauszufinden versuchen.

3. Der moderne Methodenpluralismus

Die historisch-kritische Auslegungsmethode ist nach 300 Jahren an ihren Grenzen angelangt. Sie entstand im philosophischen Kontext eines Angriffs auf die in ihren Dogmen eingemauerte traditionelle Kirche und hat unzählige sprachliche und historische Erkenntnisse zutage gefördert, ohne die wir heute eine solide Bibelarbeit nicht mehr betreiben könnten. Selbst die Gegner dieser Methode müssen wenigstens einige ihre Ergebnisse anerkennen.

Doch nach Literar-, Form-, Traditions-, Redaktions- und Kompositionskritik, neuerdings flankiert von einem Bündel literaturkritischer Ansätze wie Strukturalismus, rhetorische Analyse und close reading, ist man – außer in Fachzirkeln – der Methoden überdrüssig geworden, weil sie für den normalen Bibelausleger nicht mehr handhabbar sind, weder einzeln noch im Paket.

Dieses Dilemma ist der Anlaß für das Aufkommen einiger anderer „Methoden", die man nicht mehr „kritisch" nennen kann, weil sie nicht mehr auf nachprüfbare Weise sprachlich und historisch prüfen. Diese postmodernen Auslegungsansätze sind von sehr verschiedener Art und reichen von der sozialgeschichtlichen, der materialistischen über die narrative und bibliodramatische bis zur tiefenpsychologischen und feministischen Interpretation.

Wenn die historisch-kritische Exegese trotz ihres philosophischen Ursprungs sich noch weitgehend um Objektivität bemühte, so ist nun bei diesen Bibelstudien die Subjektivität voll durchgeschlagen, und der auf die eigene Weltanschauung bezogene Standpunkt bestimmt die Exegese bis in die Einzelheiten. Man könnte sagen, wir sind an einem Punkt angelangt, wo in der Exegese des Alten Testaments jeder nach seiner Façon selig werden kann.

Damit nähern wir uns – gleichsam durch die Hintertür – der Frage nach der Rolle des Heiligen Geistes in der Bibelauslegung. Von "pneu-

---

[4] M. Luthers Kanontheologie war von der christologischen Hermeneutik geprägt, was sich in seiner Übersetzung niederschlägt (Psalmen!). Im Neuen Testament setzte er deshalb Jak, Jud und Apk ans Ende.

[5] Vgl. z. B. Klaus Haacker/Heinzpeter Hempelmann, Hebraica Veritas. Die hebräische Grundlage der biblischen Theologie als exegetische und systematische Aufgabe, Wuppertal/Zürich, 1989.

[6] Vgl. Rudolf Bohren, Biblische Theologie wider latenten Deismus, in: Einheit u. Vielfalt bibl. Theologie (Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd.1), hrsg. v. Ingo Baldermann u. a., Neukirchen, 1986, S. 163-181.

matischer Exegese" war schon immer die Rede. Dieses Schlagwort kann, diesmal von der pietistisch-evangelikalen Seite her, auch nichts weiter als ein Türöffner für eine Exegese nach Belieben sein. Der Text wird dann mit einer dogmatischen, konfessionellen oder häretischen Zwangsjacke ruhiggestellt. So gibt er immer her, was meine subjektive Meinung von ihm erwartet.

Es ist uns Verkündigern klar, daß sich „am Ernstnehmen oder Nichternstnehmen der Gegenwart Gottes ... Macht und Ohnmacht der Predigt entscheidet"[7]. Es muß uns aber auch klar sein, daß diese Gegenwart Gottes im Geist nicht erst beginnt, wenn wir auf der Kanzel stehen. Sie ist bereits vorher in unserem exegetischen Zwiegespräch mit dem Text vonnöten. Daraus ergeben sich im Blick auf den Methodenpluralismus einige Schlußfolgerungen:

1. Der Heilige Geist ist kein absoluter Feind von exegetischen Methoden, aber er löst uns von der absoluten Steuerung durch sie. (Beim Anhören mancher Predigten kann man auf den benutzten Kommentar schließen. „Deine Sprache verrät dich".)

2. „Es gibt keine allein selig machende Methode, wohl aber gibt es Methode mehr oder weniger sachgemäß"[8]. D. h. Methoden sind komplementär anzuwenden, wobei der jeweilige Text das Kriterium der Sachgemäßheit ist.

3. Die Gegenwart des Heiligen Geistes in unserem methodischen Arbeiten wird sich am Gewinn von Sprache erweisen, d. h. wir werden Gottes machtvolle und heilende Gegenwart den Hörern von heute verstehbar und überzeugend nahebringen können.

4. Die neue biblische Theologie

4.1 Noch einmal: Welcher Kanon?

Wir betreiben die Theologie des Alten Testaments als christliche Theologie – wie anders sollten Christen das tun können? Während jüdische Ausleger ihre Arbeit mit klarer konfessioneller Ausrichtung tun, haben manche christlichen ATler in dieser Hinsicht ihre Probleme. Sie möchten das Alte Testament theologisch behandeln, als wäre es allein die Bibel der Juden. Es ist zwar richtig, daß durch den hebräischen Kanon und Text die Verbindung zur Synagoge aufrechterhalten und der christlich-jüdische Dialog gewährleistet wird[9], auch studieren wir zu Recht das biblische Hebräisch und lesen den Massoretischen Text. Ist aber die Tatsache, daß die ersten Christengemeinden das Alte Testament in seiner griechischen Version approbierten und mit ihr das Neue Testament beeinflußten, theologisch ohne Bedeutung? B. S. Childs beschränkt diese Bedeutung auf das 1. Jahrhundert, während für ihn der hebräische Kanon, und zwar der *textus receptus* (Massoretischer Text), der Gegenstand der theologischen Reflexion zu sein hat. Er betont, daß die christlichen Gemeinden das Alte Testament nicht umgestalteten, sondern so, wie es war, in ihren eigenen Kanon übernahmen.

H. Gese hingegen legt Wert darauf, daß der Prozeß der Kanonbildung (auch für das Alte Testament) erst durch das Neue Testament abgeschlossen worden ist. Damit erhalten die im Protestantismus für apokryph erklärten zwischentestamentlichen Schriften der LXX kanonische Würde.

Gese und Childs stimmen darin überein, daß die Grenze des Kanons durch den Abschluß der Offenbarungsgeschichte in Jesus Christus gegeben ist. Sie unterscheiden sich nur in dem Urteil, welche Textgrundlage, welcher Umfang und welche Struktur der theologischen Reflexion des alttestamentlichen Kanons zugrunde zu liegen hat. Letztlich verbirgt sich hinter diesem Unterschied die konfessionelle Differenz in der Kanonfrage. Das Urteil ist also im Grunde ein konfessionelles Credo.

Über das christliche Credo hinaus geht allerdings die Frage von Dietrich Ritschl[10]: „Wieso ist die Weiterführung dieses Kontinuums (der Offenbarungsgeschichte, die im Neuen Testament ihr Ziel findet, der Vf) nicht im Talmud, d. h. im späteren Judentum, zu finden? Oder ist sie dort auch zu finden?" Hier wird die christliche Verhandlungsgrundlage für den Dialog mit der Synagoge verlassen, die kanonische Textbasis für die christliche Predigt wird um den Talmud erweitert und die Frage nach dem Zusammenhang von Altem Testament und Neuem Testament ganz neu gestellt.

4.2 Was ist neu an der „neuen" Biblischen Theologie?

Die *alte* Biblische Theologie der Aufklärung

---

[7] Bohren (vgl. Anm.6), S.170.

[8] AaO., S. 175.

[9] Vgl. B. S. Childs, Old Testament Theology in a Canonical Context, London, 1985, S. 6ff.

[10] Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd.1 (s. Anm. 6), S. 144.

unterschied zwischen *wahrer* und *reiner*, d. h. zwischen exegetisch-historisch arbeitender und theologische Grundzüge verfolgender biblischer Theologie (J. Ph. Gabler, 1787). Im Laufe der Jahrhunderte etablierte sich die alttestamentliche Theologie als selbständiges Unternehmen, das sich aber immer mehr zur bloßen Religionsgeschichte Israels entwickelte. Nach dem Ersten Weltkrieg fragte man im Zusammenhang mit der Lösung von der Kulturtheologie wieder neu nach dem Theologischen im Alten Testament. Dabei wurden die theologischen Aussagen unter Kategorien zusammengefaßt, die aus der Dogmatik entliehen waren (Gott, Welt, Mensch, Volk, Heil, Sünde usw.). Das Ganze stellte man unter einen Leitbegriff, der so etwas wie die Mitte des Alten Testaments sein sollte: *Heiligkeit* Gottes (A. Dillmann), *Bund* (W. Eichrodt), *Gegenwart des gebietenden Herrn* (L. Köhler), *Gotteserkenntnis als Gemeinschaftsverhältnis* (Th. C. Vriezen), *Grundverheißung "Ich bin der Herr, dein Gott"* (F. Baumgärtel) u. a.

Es erwies sich, daß sich die Theologie des Alten Testaments nicht nach dogmatischen Gesichtspunkten ordnen läßt und ihr Zusammenhang nicht durch einen Begriff zu charakterisieren ist.

Die Wiederentdeckung der theologischen Herausforderung durch das Alte Testament ging Hand in Hand mit der Wort-Gottes-Theologie von Karl Barth. Die Bekennende Kirche „rettete" das Alte Testament vor der nationalsozialistischen Weltanschauung durch eine streng christologische Interpretation, die weithin typologisch-allegorisch arbeitete. Auch der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) kehrte bei seiner Gründung 1948 nicht zur liberalen Theologie zurück, sondern stellte die Einheit der Bibel in Jesus Christus heraus. So konnte man die Bibel wie eine Person behandeln: „Die Bibel sagt ... will." Das alles schlug sich, fast stärker als in Deutschland, nieder in dem *Biblical Theology Movement* in Schottland und den USA in den 40er und 50er Jahren. In erneuerter reformatorischer Gewißheit wurde die Bibel als verbindliches Glaubenszeugnis wieder ernst genommen und damit auch das Alte Testament als normativ für den christlichen Glauben.

Die Biblische-Theologie-Bewegung ging zu Ende, nicht aber das Suchen nach Zusammenhang und Einheit der Testamente und nach einer „Mitte" des Alten Testaments.

Das epochemachende Werk Gerhard von Rads brachte Erkenntnisse, hinter die man nicht mehr zurück kann. Die theologische Welt des Alten Testaments ist nicht durch systematische Lehre zu erfassen; seine Lehre ist untrennbar mit seiner Geschichtswelt verbunden. So kann das Alte Testament eigentlich nur durch die theologische Nacherzählung dieses Geschichtsweges interpretiert werden.

An einem Beispiel möchte ich die Bedeutung von Rads für die neue Biblische Theologie verdeutlichen: an seinem vielschichtigen Geschichtsverständnis, in dem die göttliche und die menschliche Seite der Geschichte verbunden sind. Seine Gedanken bringen in Aufnahme und Widerspruch heute ihre Früchte.

1. Offenbarungs- und Überlieferungsgeschichte

Die Überlieferungskomplexe von Gottes offenbarendem Handeln reichen kontinuierlich bis ins Neuen Testament hinein. Nach dem Gesetz der Anpassung des Alten an das Neue vollzieht sich im Licht immer neuer Heilssetzungen eine Metamorphose, die durch das vom Neue Testament bezeugte Christusereignis ihre endgültige Färbung erhält. Das nach vorn offene Alte Testament vollendet sich im Neuen Testament.

Das hat Gese in seinem Entwurf biblischer Theologie weitergeführt, indem er z. B. den Nachdruck auf die bei von Rad unterbewertete nachexilische Zeit und zwischentestamentlichen Schriften legte.

2. Verheißungs- und Religionsgeschichte

Das Modell Verheißung-Erfüllung findet sich bereits im Neuen Testament. Dort wird das Alte Testament nach damaliger Interpretationsweise *punktuell* ausgewertet[11]. Für das heutige Denken in Zusammenhängen ist eine gründliche *Gesamtauslegung* des Alten Testaments Voraussetzung, wenn man die Beziehung Altes Testament – Neues Testament im Schema Verheißung – Erfüllung einfangen will. Das Ergebnis einer zusammenhängenden Auslegung lautet: Das Alte Testament ist das „Buch einer ständig wachsenden Erwartung". Aber auch im Neuen Testament wird noch gewartet. Nicht nur Israel ist unterwegs, auch die Kirche. Der AT-Text erhält seine tiefste Bedeutung erst durch den ganzen biblischen Kanon. Es gibt Analogien zwischen Altem Testament und Neuem Testa-

[11] Vgl. z. B. die Reflexionszitate bei Mt.

ment, das Typische an ihnen für unsern Glauben ist zu ermitteln.

Es war Childs, der den Gedanken von der Wichtigkeit des Gesamtkanons und des alttestamentlichen Endtextes ausgebaut hat zu seinem *canonical approach.* Während die kirchliche Auslegung allerlei Sinnschichten *über* dem Text angehäuft hatte, grub die historisch-kritische Exegese die Schichten *unter* dem Endttext aus. Childs gibt dem Praktiker wieder das gute Gewissen, bei der kanonisch gewordenen Fassung des Textes anzusetzen.

Damit ist das Zurückfragen nach den Vorstufen des Textes nicht sinnlos geworden. Auf das Verhältnis Altes Testament/Neues Testament bezogen heißt das: Es muß auch vom Neuen Testament zurückgefragt werden ins Alte Testament hinein, denn das Alte Testament hat gegenüber dem Neuen Testament einen *Überschuß* (z. B. im Bereich der Schöpfungstheologie). Für den Christen wäre das Alte Testament allerdings eine „religionswissenschaftliche Abstraktion", interessant für Historiker, Literaturwissenschaftler und Philosophen, wenn er es nicht auf Christus hin lesen würde. Aber es ist auch das Zeugnis einer Religion, und deshalb ist es sinnvoll, die *religionsgeschichtliche* Frage ans Alte Testament zu stellen, wie es nach von Rad z. B. R. Albertz wieder getan hat[12]. Mit der religionsgeschichtlichen sind natürlich religionssoziologische und -psychologische Fragen verbunden.

3. Heils- und Glaubensgeschichte

Für von Rad war die Auslese, die das glaubende Israel aus der Vielzahl seiner Überlieferungen traf, ein *charismatischer* Vorgang. Daß z. B. die Propheten Veraltetes stillschweigend übergingen oder kühn uminterpretierten, ist der Beleg für einen kritischen Auswahlprozeß[13]. Doch dieser vollzog sich nicht nach einer kontrollierbaren Methode, sondern unter der Anleitung des Geistes Gottes.

Diesen Gedanken des charismatischen Eklektizismus finde ich bei dem Praktischen Theologen R. Bohren wieder.

„Die Aporien der Exegese haben ihre Hauptursache in ihrer Geistvergessenheit ... Damit meine ich keineswegs eine Leugnung des Geistes. Man vergißt ihn einfach ... Er spielt praktisch keine Rolle ... Man kann den Geist auch in der Weise 'vergessen', daß man ihn als Selbstverständlichkeit aus einer exegetischen Methodik ausklammert"[14].

Bemerkenswert ist die „Kategorie der Vermischung", die das pneumatologische Denken nach Bohren einführt: Durch den Geist werden Profanes und Theologisches, Subjektivität des Auslegers und objektive Methodik, Glaube der Gemeinde und wissenschaftliche Exegese nicht mehr getrennt. Allerdings muß dieser charismatisch „vermischende" Eklektizismus begleitet werden von der Prüfung und Unterscheidung der Geister:

„Wo man im Denkmodell der Christologie gegen die Kategorie der Vermischung polemisiert, da nimmt man nicht ernst, daß der Geist allem Fleisch, auch dem wissenschaftlichen, verheißen wird. Man huldigt im Grunde einem Spiritualismus, der dem Doketismus in der Christologie entspricht. Andererseits fordert gerade die Vermischung eine Kritik jeglicher Methode heraus. Auch die Geister der Methodik sind zu prüfen!"[15]

4. Sprachgeschichte

Die Bibel bezeugt nach von Rad Gottes Handeln. Diesem Tun geht das Wort der Verheißung voraus, und das Wort des Bekenntnisses folgt ihm. Ereignis und Wort sind unlösbar miteinander verflochten. Geschichte ist sowohl das Geschehen als auch die Erzählung des Geschehenen, durch die wieder neues Geschehen in Gang gesetzt wird.

Grundlage dieses Ineinanders von Ereignis und Wort (*fides historica* und *fides ex auditu*) ist die *Sprache.*

Weil die biblische Sprache das unerhörte Wort-Ereignis der geschichtlichen Offenbarung Gottes weitergeben mußte, ist sie eine besondere Sprache, die sich z. B. von der mythologischen Sprache ihrer Umwelt abhebt. Von Rad konstatiert eine „bruchlose Kontinuität" der Sprachwelt von Altem und Neuem Testament. Er weiß natürlich, daß das Neue Testament in einer anderen Sprache geschrieben ist, er erkennt auch den Wandel der Sprache des Alten Testaments an, aber es ist nicht so, daß die griechische Sprachwelt

[12] Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, 2 Bde., 1992 (ATD-Ergänzungsreihe).
[13] Vgl. z. B. die Neuinterpretation der früheren heilsgeschichtlichen Überlieferungen in Ez 20.
[14] R. Bohren, Biblische Theologie (s. Anm. 6), S. 175f.
[15] AaO., S. 179.

(etwa der Gnosis) die alttestamentliche Sprache verdrängt habe. Das geschah erst in der nachneutestamentlichen Zeit und hatte die Zerstörung der Einheit von biblischer Sprache zur Folge.

Gerhard von Rad wollte nicht zurück zur protestantischen Orthodoxie, die in der hebräischen Sprache die heilige oder sogar „himmlische" Sprache (bis hin zur Inspiration der Vokalzeichen) sah. Er wollte anhand der Sprache die Zusammengehörigkeit von Altem Testament und Neuem Testament aufzeigen. In diesem Sinne ist das Beharren auf einer *hebraica veritas* berechtigt, ja sogar mit Bohren „die Frage, ob die altprotestantische Unterscheidung einer *hermeneutica sacra* und *profana* nicht doch in einer neuen Weise (! d.Vf.) aufzunehmen sei – zum Schutz der Texte vor dem *homo faber*!"[16] Bohren sieht selbst, daß dieser Wunsch quer zu seiner pneumatologischen Vermischungskategorie liegt.

Mir scheint in diesem sprachgeschichtlichen Bemühen um die Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament doch zu sehr außer acht gelassen zu sein, daß es auch eine Diskontinuität der Sprache, Gedanken und theologischen Aussagen zwischen beiden Testamenten gibt. Hier spielt die Bedeutung der LXX und die Sprache Israels in der zwischentestamentlichen Zeit eine Rolle, wie sie sich z. B. in Kohelet an der Berührung mit dem Hellenismus erkennen läßt. Es läßt sich auch fragen, ob die neutestamentliche Sprache *nur* vom Alten Testament her geprägt ist.

4.3 Die neue Biblische Theologie nach Gerhard von Rad

stellt wieder solche Fragen. Sie meint, daß das Feststellen eines Überlieferungsprozesses vom Alten Testament zum Neuen Testament oder die Festlegung auf die Letztgestalt des Textes im Kanon nicht genügt, weil sie letztlich nur formale Kriterien sind.

Wenn man schon die „Ganzheit" des Kanons im Blick hat, dann ist auch die Frage nach der Intention des Ganzen berechtigt. Und so beginnt aufs neue das Suchen nach der „Mitte" des Alten Testaments. Wie erwartet ergibt sich anhand des geometrisch-geographischen Symbols der Mitte sehr Verschiedenes als zentraler Punkt bzw. Fläche der theologischen Landschaft des Alten Testamentes. Um nur einiges zu nennen:

- ein alttestamentliches Buch: das Dtn (Siegfried Herrmann)[17];
- die sog. Bundesformel „Jahwe, der Gott Israels, Israel das Volk Jahwes" (Rudolf Smend = eine bipolare „Mitte", Ellipse)[18];
- ein Grundhandeln Gottes: sein erwählendes Handeln (Horst Dietrich Preuß)[19];
- Gott selbst (Henning Graf Reventlow), „die Selbigkeit des Gottes", den das Alte Testament „unter dem Namen Jahwe kennt" (Walther Zimmerli), „Gegenstand der Theologie ist ... nicht ein Es, sondern ein Er" (Hans-Joachim Kraus).

Aber wie kann der lebendige Gott selbst die (doch irgendwie abgegrenzte, statische) Mitte sein, wenn er als der Herr doch *über* dem Alten Testament steht? Wenn Zimmerli (TRE VI, S. 447) die im Namen Jahwe gegebene Mitte als „ungreifbar" bezeichnet, dann wird deutlich, daß das, was bzw. der, welcher das Alte Testament zusammenhält, außerhalb bzw. über dem Alten Testament steht und größer ist als dieses. Damit wäre man dann wieder bei der „Erfüllung" des Alten Testaments durch das Christusgeschehen angelangt.

W. H. Schmidt[20] sieht deshalb nicht die Person Gottes selbst, sondern das alttestamentliche *Reden* von Gott als Zentrum der Theologie und möchte statt von der Mitte lieber von der *Einheit* des Alten Testaments sprechen. Diese Einheit gewährleistet das erste Gebot mit dem Ausschließlichkeitsanspruch Gottes. Damit wird auch die Kontinuität zum neutestamentlichen Reden von Gott gewahrt. „Das erste Gebot wird nicht nur durch das 'Christusgeschehen' neu ausgelegt, sondern auch dieses selbst wird – bis hin zur Entfaltung der Trinitätslehre in der Alten Kirche – so gedeutet, daß die Intention des ersten Gebotes gewahrt bleibt."[21]

Hat W. H. Schmidt mit dem ersten Gebot „ein

---

[16] AaO.

[17] Siegfried Herrmann, Die Konstruktive Restauration. Das Deuteronomium als Mitte biblischer Theologie, in: Probleme biblischer Theologie, FS für G. v. Rad, hrg. von H. W. Wolff, München, 1970, S. 155-170.

[18] R. Smend, Die Bundesformel (ThSt 68), Zürich, 1963; ders., Die Mitte des Alten Testaments (BEvTh 99), München, 1986.

[19] H. D. Preuß, Theologie des Alten Testamentes, Bd.1, Stuttgart u. a., 1991, S. 27ff.

[20] Die Frage nach der Einheit des Alten Testaments - im Spannungsfeld von Religionsgeschichte und Theologie, in: Der eine Gott der beiden Testamente (Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 2), Neukirchen, 1987, S. 33-57.

[21] AaO., S. 56.

Element der Identität in der Differenz"[22] zwischen den Testamenten gesehen und damit daran erinnert, daß die Antithesen zwischen Altem Testament und Neuem Testament nicht ausgeklammert werden dürfen, so führt uns der Ansatz von Horst Seebaß[23] zur Erkenntnis G. v. Rads zurück, daß das Alte Testament keine sachlich aussagbare Mitte hat. Seebaß geht von ekklesiologischen Erwägungen aus. Die Gemeindebasis braucht die ganze Bibel und kann sich in ihrem alltäglichen Glaubensleben den Luxus wissenschaftlicher Reinheit nicht leisten. Deshalb ist seine Theologie der ganzen Bibel als Orientierung für die glaubende Gemeinde gedacht. Leitfaden durch Altes und Neues Testament ist für ihn die Wirklichkeit des Volkes Gottes und des Reiches Gottes. Zwischen dem alttestamentlichen Volk Gottes und der neutestamentlichen Gemeinde besteht Kontinuität. Beide sieht er aber, sowohl im Alten wie im Neuen Testament, „aufgehoben" in die Wirklichkeit des Reiches Gottes hinein.

Wenn sich Seebaß nun um den Nachweis der theologischen bzw. Glaubenskontinuität müht, dann tut er nichts anderes als G. v. Rad, er zeichnet den Weg der biblischen Überlieferungen nach. Seine „Mitte" ist dynamisch und geht den Weg der Offenbarung und Überlieferung mit. So läßt sich der „Gott der ganzen Bibel" offenbar nur auf dem geschichtlich-theologischen Weg ermitteln, nicht aber mit Hilfe eines zentralen oder bipolaren Begriffs.

Was bringt diese neue Biblische Theologie für unsere Predigt alttestamentlicher Texte?

Ich denke, daß die Bestimmung der „Mitte" des Alten Testamentes durch einen Begriff fehlgeschlagen ist. Alle Versuche haben ihre Berechtigung, und man kann von der Fülle der Ansätze eine Menge Einsichten in das alttestamentliche Material gewinnen. Aber es ist wie bei der Methodenvielfalt in der Exegese: Keine ist allein seligmachend. Ebenso sind alle alttestamentlich-theogischen Bestimmungen zu prüfen, und das Beste ist zu behalten.

Wichtiger noch ist die Frage nach dem *Zusammenhang* der Testamente. Ihre Beantwortung entscheidet nicht nur im zunehmenden christlich-jüdischen Dialog, ob wir das Alte Testament als *christliches* Buch behalten, sie ist auch enorm wichtig für die Herausbildung eines trinitarisch orientierten Gottesglaubens mit allen praktischen Folgen für die Gemeinden. Dazu gehört allerdings mehr als die erleichterte Feststellung, daß uns ja die Einheit von Altem Testament und Neuem Testament durch den kanonischen Text und durch eine kontinuierliche Geschichte und Überlieferung gegeben ist. Über das Formale hinaus will sich diese Einheit in der Vielfalt durch fleißige sach- und menschenorientierte Arbeit mit der Bibel bewähren. So, wie der *eine* Gott den Menschen des Alten Testaments nicht nur in Lehrabstraktionen, sondern vor allem im *Leben* des Glaubens bekannt wurde.

2. Läßt das Alte Testament mit unserer Predigt alles beim alten?

Ich bin kein Homilet, ich habe nur mein Leben lang gepredigt, über alttestamentliche und neutestamentliche Texte. Ich bin nicht in der Lage, eine Situationsanalyse moderner Predigtarbeit zu geben. Ich kann höchstens aus jahrzehntelanger Erfahrung ein paar Beobachtungen weitergeben, Fragen stellen und einige m. E. für das Predigen alttestamentlicher Texte unerläßliche Voraussetzungen niederschreiben.

1. Welchen Stellenwert hat die Predigt heute?

Menschen von heute blättern Illustrierte durch, überfliegen in einer Stunde die Seiten eines Nachrichtenmagazins und surfen im digitalen Internet neugierig durch die Wellenberge und -täler eines geordneten Informationschaos'. In der Dauerumhüllung musikalischer Nebelvorhänge stürzen die Wortkaskaden der Nachrichten und Reportagen, der Werbung und des reinen Nonsens auf uns herunter. Alles natürlich in Bildern und in Farbe. Das Wort „schrill" wurde mit einem positiven Image versehen.

Übertreibe ich? Hat das Verlangen nach dem Schrillen auch in unseren Gemeinden Einzug gehalten? Hat sich dem auch die Predigt anzupassen? Ist sie überhaupt noch am Platze in einem grenzenlos modernen Gemeindeleben, das zum universalen Dienstleistungszentrum und bunten Markt der Möglichkeiten wird?

Ja, ich übertreibe! Auch deshalb, weil ich nicht weiß, wie in diesem lauten Treiben noch das „stille, sanfte Sausen" einer „normalen" Predigt gehört werden kann. Und deshalb, weil mir

[22] AaO., S. 57.

[23] Der Gott der ganzen Bibel. Biblische Theologie zur Orientierung im Glauben, Freiburg i.Br., 1982.

klar ist, daß alle formale Anpassung unserer Predigt ans Schrille nichts bewirkt – aber auch das trotzige „Weiter so" nicht. Wir können uns die veränderten Predigtweisen und die unterschiedlichen Predigertypen vergangener Zeiten ansehen und daraus zu lernen versuchen. Es bleibt dennoch unsere Sehnsucht: Den Menschen unserer schrillen Zeit in ihren Tages- und Lebensthemen die (über-)lebenswichtigen Nachrichten Gottes aus der Bibel zu Gehör bringen. Ist das utopisch? Wenn nicht, dann lohnt es sich nach wie vor, Mühe an die Predigtarbeit und die Arbeit mit dem Alten Testament zu verschwenden.

Nehmen wir es in unserem multimedialen Zeitalter noch ernst, daß der Glaube aus der *akoê* (dem Hören des Gehörten bzw. der Hörfähigkeit für das Gehörte) kommt und diese aus der Christusrede und -sache?[24] Wenn ja, dann wird sich unsere Arbeit an der Predigt – egal, ob sie kurz, lang oder medium ist – mit drei altbekannten Größen auseinanderzusetzen haben: dem Text, der Tagesordnung (Themen), den Hörern.

Über die *Hörer* habe ich oben andeutungsweise etwas gesagt. Die Frage ist nur, ob wir unsere Wunschhörer bzw. die Kranken, die den Arzt nötig haben, unter die Kanzel kriegen, oder nur die, die meinen, den Arzt nicht zu brauchen. Wenn ich das Publikum betrachte, denen die Inhalte des Alten Testaments zuerst nahegebracht wurden, dann sind es meistens Bedürftige, was nicht heißt, daß sie alle *gerne* zugehört haben. Tun wir doch einfach so, als seien alle unsere Hörer „Kranke", einschließlich des Predigers selbst.

Wer bestimmt die *Tagesordnung*? Die Welt oder die Kirche, das Wort oder der Geist? Es ist sicher richtig, daß die Welt uns sagt, was dran ist. Und so gesehen ist auch die Gemeinde ein Stück Welt. Aber umgekehrt sollen wir im Namen Gottes in die Welt hineinreden, damit sie eines anderen Geistes gewahr wird. Unsere Predigtarbeit besteht darin, diese an der Tagesordnung Beteiligten im Gespräch zu halten, und zwar von Anfang an. Es wird keine gute Predigt, wenn wir es dem Heiligen Geist nicht gestatten, in unsere methodisch saubere Exegese hineinzureden. Andererseits brauchen wir die harten Daten der Welt, damit wir nicht geistlich ausflippen.

Vor allem aber brauchen wir den *Text*. Er ist nach wie vor der Kanal, auf dem Gott sendet. Die Bibel sendet im Stereoton: Altes Testament und Neues Testament. Deshalb gelten die abschließenden Hinweise auf die Predigtarbeit mit dem Alten Testament wahrscheinlich mutatis mutandis auch der neutestamentlichen Predigt.

2. Was beim alten bleiben muß und was nicht

2.1 Die bleibende Bedeutung der Sprache

Es hat Gott gefallen, seine Stimme verstehbar zu machen mit Hilfe der Sprachwelt des Alten Testaments. Da Sprache nicht nur ein mechanisches Werkzeug ist, sondern Menschen, Gesellschaft, Kultur bildende Macht, ist die Beschäftigung mit der Sprache des Alten Testaments und ihren geistigen und sozialen Hintergründen und Wandlungen ein großer Vorteil für das Verstehen des Alten Testaments. Ja, ihre Kenntnis ist für den christlichen Theologen unerläßlich, weil er in der alttestamentlichen Sprachwelt alle Voraussetzungen findet, das Handeln Gottes zum Heil der Welt in *seine* Sprache und Zeit zu „übersetzen". Übersetzungen sind als Textgrundlage für uns also nur die zweitbeste Lösung.

2.2 Unsere Predigt muß auf einem Text beruhen.

Sie muß natürlich im Kontext unserer Zeit gehalten werden und nicht bloß Schriftlesung oder Information über den Bibeltext sein, obwohl auch dadurch der Geist Gottes wirkt. Doch ich habe zu viele Predigten gehört, die sich über irgendein Thema ausließen oder sich an den neuesten Neuigkeiten entlanghangelten und dabei ab und zu einen Bibelvers einflochten, um ihre Schriftgemäßheit nachzuweisen.

Die Vorgabe für unsere Predigt ist der Text des Alten Testaments in seiner vorliegenden kanonischen Endgestalt. Dabei kommt keine Unterordnung oder Abwertung gegenüber dem Text des Neuen Testamentes in Frage, ebensowenig jedoch die Einebnung bzw. Harmonisierung von AT- und NT-Texten. Wir haben den alttestamentlichen Text sein eigenes Wort sagen zu lassen. Der den Buchstaben lebendig machende Geist hat die Freiheit, jeden Teil des Alten Testaments zur christlichen Botschaft werden zu lassen.

Es muß uns klar sein, daß wir es im Alten Testament nicht mit einem einheitlichen Text zu tun haben, sondern mit formal und inhaltlich unterschiedlichen Stücken. Deshalb haben exegetische Methoden ihren relativen Wert. Wir müssen auch Ahnung haben von den Lebenszusammenhängen, in denen diese Texte damals entstanden sind, von den sozialen Verhältnissen

[24] Das griechische *rhêma* in Röm 10, 17 entspricht dem hebräischen *dabar*.

und den Bedingungen der natürlichen Umwelt. Sonst geschehen massenhaft Kurzschlüsse durch falsche Analogien.

Man kann darüber streiten, woraus mehr Schaden entsteht: aus einer Predigt, die naiv direkte Schlüsse aus dem alten Text zieht oder aus einer Predigt, die den Text nur als Vorwand nimmt, um von vornherein ihr eigenes Süppchen zu kochen.

2.3 Lust und Last der heilsgeschichtlichen Predigt

Das Alte Testament hat nicht nur selbst eine Geschichte, die seine Entstehung über einen Zeitraum von ca. 1000 Jahren zurückführt, es *erzählt* auch eine Geschichte. Es ist eine besondere Geschichte, weil sie vom Standpunkt Gottes aus erzählt wird. Deshalb ist sie nicht Mythologie, wie sie von den Israel umgebenden Religionen bekannt ist. Sie ist aber auch nicht das, was wir an der modernen Wissenschaft Geschulten Geschichte nennen.

Man kann es unter Zuhilfenahme der englischen Sprache zu klären versuchen. Das Alte Testament erzählt eine *story*, nämlich die Geschichte Gottes mit der Welt, den Menschen, Israel und der Gemeinde Christi. Diese ist zwar aufs engste verknüpft mit der *history*, aber doch nicht deckungsgleich mit ihr.

Alttestamentliche Predigt muß das Interesse an der Kontinuität des Handelns Gottes in der Geschichte aufrechterhalten. Die Bibel spricht von Anfang und Ende, vom Weg und vom Ziel der Welt. Das darf in unserer Verkündigung nicht wegfallen. Wovor wir uns zu hüten haben, ist eine heilsgeschichtliche „Planwirtschaft". Sie entspricht den „endlosen Geschlechtsregistern, die mehr Streitfragen hervorbringen als die Ökonomie Gottes fördern" (1. Tim 1, 4).

Die heilsgeschichtliche Predigt bedient sich häufig der typologischen bzw. allegorischen Methode und hat durch deren übertriebene Anwendung schon oft die konfessionelle Zersplitterung und sektiererische Abgrenzung innerhalb der Christenheit beschleunigt. Der Prediger des Alten Testaments hat hier also besonders wach und wahrhaftig zu sein.

2.4 Alttestamentliche Predigt ist „weltliche" Predigt

Die neutestamentliche Warnung vor der Welt hat unsere Predigttradition lange geprägt: „Habt nicht lieb die Welt ... Die Welt vergeht mit ihrer Lust" (1. Joh 2, 15-17). Damit war klar: Der Christ hat „geistlich" zu leben, denn das Weltliche steht im puren Gegensatz zu seinem Glauben. Entsprechend hat sich unsere Predigt auf die individuellen, inneren geistlichen Werte zu konzentrieren.

W. Zimmerli hat über die „Weltlichkeit des Alten Testaments" geschrieben.[25] In der guten Tradition reformierter Theologie steht auch der Satz: „Alle Güte, aber doch auch alle Wahrheit und dann auch alle Schönheit, das ganze rettende 'Seinsverständnis' leuchtet im Alten Testament vor uns auf. Es ist das Buch der Humanität." Diesen Satz schrieb Arnold van Ruler[26], für den das Alte Testament unabdingbar als christlicher Horizont fungiert. Die Kirche hat durch die Jahrhunderte hindurch das Alte Testament entweltlicht und immer ein Zuviel in ihm gefunden, das sie nicht übernehmen wollte, z. B. das „soziale Ideal des Alten Testaments" oder das positive Bild von der Liebe zwischen zwei Menschen im Hohenlied. Sie hat es überlesen bzw. so getan, als sei es in der Kirche verwirklicht, oder sie hat es spiritualisiert.

Wenn das Alte Testament etwas an unserer Predigt nicht beim alten läßt, dann ist es die christologische und soteriologische Engführung. Es weckt unser Vertrauen in den Schöpfer wieder, der ein Leben vor dem Tod und die Heiligung der Erde will. Unsere Predigt darf aus der Kreuzestheologie nicht den Schluß ziehen, daß mit dieser Welt nichts mehr anzufangen sei. „Als ob das Kreuz Jesu Christi nicht vor allem in *diese* Realität (Staat, Gesellschaft, Wirtschaft, Kultur) eingepflanzt worden sei und in sie eingepflanzt werden müßte", sagt van Ruler[27]. Und R. Bohren fragt: „Was bedeutet das aufgeschlagene Liederbuch der Natur für das Aufschlagen und Auslegen der Bibel?" Es ist eine „Aufgabe Biblischer Theologie ..., die Bibel im Kontext der Schöpfung und die Schöpfung im Kontext der Schrift zu entdecken".

Oder nehmen wir die ethische Predigt. Das Alte Testament trennt nicht Offenbarung von Religion, theologische Gedanken von der Praxis des Glaubens. Es tritt hier wirklich die Vermischung von Profanem und Sakralem auf, so wahr der Geist allem Fleisch verheißen ist.

Wir sollten uns nicht um die Konkretheit des

[25] Göttingen, 1971 (Kl. Vandenhoeck-Reihe 327 S)
[26] A. van Ruler, Die christliche Kirche und das Alte Testament, 1955, S. 68.
[27] A. a. O., S. 84.

von Gott Gebotenen im Alten Testament herumdrücken, nur, weil wir evtl. die Reinheit der Rechtfertigungslehre nicht beschädigen wollen oder weil wir Angst haben, wir könnten alttestamentliche Gesetze und Weisheiten fundamentalistisch naiv und direkt zu Normen für unsere Zeit machen.

Ich habe zu oft erlebt, wie unter soteriologisch exakten und heilsgeschichtlich durchgestylten Predigten Menschen mit ihren existentiellen Sorgen und Nöten, Gemeinden mit ihren Ratlosigkeiten ohne Antwort und Hilfe blieben. Aber ehrlich: Altes Testament predigen heißt, Stellung nehmen müssen zu Familie und Gesellschaft, Wirtschaft und Politik, sex and crime, Sucht und Sehnsucht, Leben und Sterben. Das alles natürlich vom Standpunkt Gottes aus, der in Christus war.

Christian Wolf DD, Gazertstraße 11,
21075 Hamburg

Das Schriftverständnis im Baptismus

Die Grundgedanken, die das evangelische Freikirchentum von den Volkskirchen unterscheiden, sind die Freiwilligkeit der Kirchenmitgliedschaft sowie die Freiheit der Kirche vom Staat und damit die Absage an die im Gedanken des *Corpus Christianum* vollzogene Identifizierung von Kirche und Welt. In diesem Sinne sind die ersten freikirchlichen Gemeinden in der Reformationszeit entstanden, und zwar in der täuferischen Bewegung der Schweiz. Konrad Grebel, Georg Blaurock, Felix Mantz und andere hatten sich 1525 von der zwinglischen Stadt-Kirche Zürichs gelöst und damit das Ur-Modell des evangelischen Freikirchentums geschaffen. Die Herausgeber der Festschrift, für die der vorliegende Aufsatz ursprünglich verfaßt wurde[1], erbaten eine Darstellung darüber, wie man innerhalb der Freikirchen über die Heilige Schrift lehrt, und welche Stellung man ihr einräumt. Dies konnte aus Gründen des Umfangs natürlich nur exemplarisch geschehen. Darum werden im folgenden zunächst die Anschauungen der Täufergemeinden behandelt und dann die Lehraussagen des Baptismus. Dabei soll sowohl auf den frühen britischen Baptismus wie auch auf Entwicklungen im deutschen Baptismus bis in die Gegenwart hinein eingegangen werden.

I.

Einfach und treffend sagt J. F. Gerhard Goeters vom Täufertum, es sei „eine um das Neue Testament sich versammelnde Laienbewegung" gewesen.[2] Damit ist schon deutlich, daß das Hören, Lesen und Befolgen der Heiligen Schrift für das Täufertum von wesenhafter Bedeutung war. Das reformatorische Schriftprinzip *sola scriptura* („allein die Schrift"!) gehört zu seinen Grundüberzeugungen. Es ist durchaus nicht zufällig, daß die Täufergemeinden im Zuge der jungen evangelischen Reformation entstanden sind. Sie sind „radikale Biblizisten und Schüler der Reformation".[3] Von Luther und Zwingli hatten sie gelernt, alle kirchliche Tradition an der Bibel zu messen und nichts gelten zu lassen, was der Bibel widerspricht. Luther und Zwingli hatten die Laien zum Bibellesen gebracht, weil sie der Überzeugung waren, daß die Schrift in sich selbst, d. h. auch ohne die Erklärungen des

[1] Dein Wort ist die Wahrheit. Festschrift für Gerhard Maier, hrsg. von Eberhard Hahn u. a., Wuppertal, 1997. Mein Beitrag in der Festschrift trägt dort den von den Herausgebern vorgeschlagenen Titel "Schriftgemäßheit - für Freikirchen (k)ein Problem?". Ich gebe ihn hier mit freundlicher Erlaubnis des R. Brockhaus Verlages in leicht geänderter Fassung noch einmal zum Druck.

[2] Die Vorgeschichte des Täufertums in Zürich, in: Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation, hrsg. von L. Abramowski und J. F. G. Goeters, Festschrift für E. Bizer, 1969, S. 239-281. Siehe auch Franklin H. Littell: Das Selbstverständnis der Täufer, Kassel, 1966; Hans-Jürgen Goertz: Die Täufer, München, 1980; Gustav Adolf Benrath: Die Lehre außerhalb der Konfessionskirchen, in: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, hrsg. von Carl Andresen, Göttingen, 1980, (S. 560-664), S. 611ff.; J. C.Wenger: Die Täuferbewegung, neubearbeitet und ergänzt durch Manfred Bärenfänger, Wuppertal und Kassel, 1984; Christof Windhorst: Art. Täufer, ELThG III (1994), Sp. 1966-1968. Bei diesen Literaturangaben handelt es sich nur um eine exemplarische Auswahl, die auch unter dem Gesichtspunkt leichter Zugänglichkeit getroffen wurde. Die wesentlichen Quellentexte sind leicht greifbar in: Der linke Flügel der Reformation, hrsg. von Heinold Fast, Klassiker des Protestantismus IV, Bremen, 1962. Der Jubilar, dem dieser Aufsatz in seiner ursprünglichen Fassung gewidmet ist, hat in seiner Auslegungsgeschichte der Johannesoffenbarung (Gerhard Maier: Die Johannesoffenbarung und die Kirche, Tübingen, 1981) ein Kapitel den Täuferbewegungen gewidmet (S. 202-267) und sie darin sehr kenntnisreich und positiv würdigend dargestellt.

[3] Wolfgang Schäufele: Das missionarische Bewußtsein und Wirken der Täufer, Neukirchen, 1966, S. 39.

kirchlichen Lehramtes klar und verständlich ist.

Zugleich waren sie jedoch auch gewiß, daß man die Schrift nur dann richtig verstehen kann, wenn man ihre Ursprachen Hebräisch und Griechisch beherrscht und wenn man sich in ihrer antiken Umwelt auskennt. Daher haben sie eine gelehrte Auslegung der Bibel als für die Gemeinde unentbehrlich erachtet. Hier dachten die Täufer durchaus anders.[4] Sie meinten: Der Schrift soll man einfältig aus Gnade glauben, d. h. unterrichtet durch den Heiligen Geist und nicht durch Gelehrsamkeit. Die Täufer lasen die Bibel also bewußt als Laien, als ungelehrte Leute. Und dabei kamen sie zu der Überzeugung, daß Luther und Zwingli in der Absage an das alte päpstliche Kirchentum nicht weit genug gingen, daß sie die alleinige Autorität der Bibel nicht entschlossen genug zur Geltung brachten. So entstand das Täufertum innerhalb der reformatorischen Bewegung mit dem Ziel, die Halbheiten der führenden Reformatoren hinter sich zu lassen und der Bibel vollen Gehorsam zu leisten.

Aus dem Charakter einer „Graswurzelbewegung", die ihrer Führer meist rasch durch das Martyrium beraubt wurde, ergab sich, daß das Täufertum insgesamt eine sehr uneinheitliche Gestalt annahm. Man muß zumindest drei Strömungen unterscheiden: die spiritualistische, die revolutionäre und die gemeindebauende Strömung. Alle drei verstanden sich als konsequente Fortsetzung der lutherischen und zwinglischen Reformation, alle drei betonten vor allem die Nachfolge Jesu, aber nur die dritte, die gemeindebauende, hatte eine geschichtliche Zukunft. In diesem dritten Strom, der regional vor allem in Süddeutschland und der Schweiz beheimatet war und der später von Menno Simons fortgesetzt wurde, ist auch die fruchtbare Alternative zur volkskirchlichen Reformation am deutlichsten zu erkennen. Man hat ihn daher zu Recht als das „eigentliche" Täufertum verstanden. Das allgemein-täuferische Motiv der Nachfolge Jesu wurde hier auf die persönliche Frömmigkeit *und* auf die sichtbare Gestalt der Kirche bezogen. Man lehrte: Der Glaube, durch den wir ohne Werke gerechtfertigt werden, darf uns nicht träge und leichtfertig machen, sondern soll nach Gottes Willen in der Heiligung unseres Lebens konkrete Gestalt gewinnen. Und: Die Kirche, die durch das Evangelium befreit wurde von der Herrschaft des Papstes, darf sich nicht damit begnügen, die rechte Lehre zu haben, sondern soll nach Gottes Willen auch eine Ordnung bekommen, die mit der Heiligen Schrift übereinstimmt. Das Täufertum rief zu tätiger Nachfolge Jesu auf – im persönlichen und im kirchlichen Leben, und dieser Ruf war identisch mit dem Ruf: zurück zur Schrift! Was Nachfolge Jesu ist, kann man ja nur der Bibel entnehmen, genauer gesagt: dem Neuen Testament. Die Autorität der Schrift war für die Täufer zunächst die Autorität des Neuen Testaments, denn in Christus sahen sie die vollkommene und endgültige Offenbarung des Willens Gottes, der gegenüber das Alte Testament nur vorbereitende Bedeutung hat. Sie akzeptierten es nicht, wenn Zwingli und andere die Kindertaufe mit der alttestamentlichen Beschneidung oder wenn sie Eidespflicht, Kriegsdienst und obrigkeitliche Reformation der Kirche mit Aussagen des Alten Testaments begründen wollten. Die Figuren, Schatten und Buchstaben des Alten Testamentes würden nur vom Neuen Testament her richtig verstanden.

Bei Gerhard Maier heißt es über die „neutestamentlich-gemeindebildenden Täufer": „Das erste hervorstechende Merkmal der oberdeutschen Täufer ist ihre Bemühung um das biblische Wort. Ihr Ursprung liegt ja in den Zürcher Bibelkreisen, in denen Grebel, Mantz u. a. tiefer in die Schrift einzudringen suchten. Die Entzweiung mit Zwingli gründet gerade darin, daß er ihnen zu langsam voranging und damit als untreu gegenüber den biblischen Weisungen erschien. Auch ihr Hauptkennzeichen nach außen, die Ablehnung der Kindertaufe und die Übung der Glaubenstaufe in der Reihenfolge von Mk 16, 16, die für sie keine 'Wieder'-taufe war, ist durch das Schriftstudium gewonnen. Wie schwer ihre Argumente wiegen, erkennt man aus dem Schwanken vieler Reformatoren, ob nicht die Taufe erst nach Unterweisung erteilt werden solle. Das gilt für Luther wie für Zwingli, dann für Ökolampad, Capito, Melanchthon, mit Einschränkung auch für Bucer. Zwar betonen diese Täufer die innere Aneignung des Wortes und kennen auch Gesichte, Träume und Offenbarungen ... Dennoch bleibt die reformatorische Verbindung von Schrift und Geist erhalten, und das, 'was da steht', die Norm."[5] Treffender wird man es kaum formulieren können.

In einem Brief an Thomas Müntzer vom 5.

[4] Siehe Alfred Schindler: Schriftprinzip und Altertumskunde bei Reformatoren und Täufern, ThZ 49/1993, S. 229-247.
[5] Maier, a. a. O., S. 240.

September 1524 erklärt Konrad Grebel, daß er nicht nur auf Seiten der Papstkirche, sondern auch bei den „antipäpstlichen Predigern" (d. h. Luther, Zwingli und deren Anhänger) „Unterdrückung des göttlichen Wortes" und seine „Vermischung mit dem menschlichen" erkennen muß, und er bittet und ermahnt darum Müntzer, „daß du dich ernstlich befleißigst, allein das göttliche Wort unerschrocken zu predigen, allein göttliche Gebräuche einzuführen und zu beschirmen, allein das für gut und recht zu halten, was durch deutliche, klare Schriftstellen belegt werden kann, alle menschlichen Pläne, Worte, Gebräuche und Meinungen, auch die deiner selbst, zu verwerfen, zu hassen und zu verfluchen".[6]

Der weitere Inhalt des Briefes macht deutlich, daß Grebel Müntzer schon in die falsche Richtung gehen sieht, etwa in seiner Gestaltung der Abendmahlsfeier. Den revolutionären Aufrufen Müntzers im Bauernkrieg ist das gemeindebauende Täufertum nicht gefolgt, es hat sich vielmehr strikt zur Gewaltlosigkeit und zur Bereitschaft zum Martyrium bekannt.

Michael Sattler schreibt 1527 aus dem Gefängnis an seine Freunde: „Lasset euch niemand das Ziel verrücken, welches gelegt ist durch den Buchstaben der h. Schrift, welcher versiegelt ist mit dem Blut Christi und vieler Zeugen Jesu."[7]

Die Betonung des Buchstabens zeigt einerseits, wie ernst die Täufer die Schriftgemäßheit von Lehre und Wandel nahmen, andererseits deutet sie aber auch die Gefahr einer formalistischen Gesetzlichkeit an. Größe und Gefahr liegen hier dicht beieinander. Das läßt sich auch bei Balthasar Hubmaier erkennen. Im literarischen Kampf mit Zwingli um das Recht der Kindertaufe (1526) fordert er Beweise aus dem klaren Wort Gottes, denn: „Die Kirche ist auf das Wort Gottes gebaut und nicht das Wort auf die Kirche." Deshalb „gilt nicht ermessen, meinen oder gedünken. Es gilt wissen und glauben".[8] Damit ist Gotteswort und Menschenwort deutlich unterschieden und die alles normierende Autorität der Bibel in reformatorischem Geist bekräftigt. Aber Hubmaier geht mit seinem Biblizismus so weit, daß er sagt: „Was nicht geboten ist in der Schrift, ist schon verboten in den Dingen, so die Ehr Gottes und unser Seelen Seligkeit betreffen."[9] Gewiß entspricht es dem gesamt-reformatorischen Verständnis, wenn die Genugsamkeit der Bibel in allen die Seligkeit (= das ewige Heil) betreffenden Dingen betont wird. Aber wenn man wie Hubmaier noch die weite Klausel „die Ehre Gottes betreffend" hinzufügt, oder wenn man gar – wie Konrad Grebel im Brief an Müntzer – einfach sagt: „Was uns nicht (in der Schrift) gelehrt wird mit klaren Bibelstellen und Beispielen, das soll uns so gut wie verboten sein, als stünde geschrieben: das tue nicht!"[10], der bindet die Gläubigen an die Bibel wie an ein starres Gesetzbuch und raubt der persönlichen und gemeindlichen Lebensgestaltung alle Freiheit. Der Eifer um die Bibel hat die Täufer hier weiter getrieben, als es gesund war.

Gesetzlichen Schriftgebrauch kann man auch dort wahrnehmen, wo die Täufer lehrten, daß ein echter Christ kein obrigkeitliches Amt wahrnehmen darf, weil er zum Nichtwiderstehen gegenüber dem Bösen berufen ist (Mt 5, 39 [Bergpredigt]), daß ein Christ niemals einen Eid leisten darf, weil Jesus ihn (Mt 5, 33-37 [ebenfalls Bergpredigt!]) ausdrücklich verboten hat (in den Schleitheimer Artikeln 1527 wurden diese beiden Verbote förmlich eingeschärft), daß im Gottesdienst nicht gesungen wird, weil Eph 5, 19 und Kol 3, 16 dies untersagen („im Herzen" soll man singen, nicht mit dem Mund!), daß die Zehn Gebote nicht auf Tafeln in den Kirchen aufgestellt werden sollen, weil sie im neuen Bund allein in die „fleischernen Tafeln des Herzens" (gemäß Hebr 8, 10) geschrieben sind, oder daß die Gemeinde im Gottesdienst regelmäßig eine Fußwaschung vollziehen soll, weil Jesus seine Fußwaschung an den Jüngern ausdrücklich als Vorbild bezeichnet hat (so hat man seit Menno Simons im niederländischen Täufertum gelehrt). Die Weisungen des Neuen Testaments, vor allem die Weisungen Jesu in der Bergpredigt, wurden als wörtlich zu befolgend und die im Neuen Testament geschilderten Verhaltensweisen als Muster zur Nachahmung verstanden, ohne daß die Täufer das spannungsvolle Verhältnis von Gesetz und Evangelium, Gebot und Geist, Weltreich und Gottesreich hinreichend berücksichtigt hätten. Hier rächte es sich gewiß

[6] Fast, S. (12-27) 13f.; auch in: Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, Band III: Die Kirche im Zeitalter der Reformation, von Heiko A. Oberman, Neukirchen 3. Aufl. 1988, S. 110.
[7] Zitiert nach Wenger, S. 64
[8] Zitiert bei Benrath, S. 625.
[9] ebd., S. 626.
[10] Fast, a. a. O., S. 15.

auch, daß die Täufer großenteils meinten, auf gelehrte Schriftauslegung, d. h. auf wissenschaftliche Theologie verzichten zu können. Der bewußt laienhafte Zugang zur Bibel führte zu Mängeln an Unterscheidungsfähigkeit. Der buchstäblichen Geltung des *Alten* Testaments widersprachen sie nachdrücklich, aber der buchstäblichen Befolgung und Nachahmung der *neutestamentlichen* Aussagen fühlten sie sich verpflichtet. So trat neben das Evangelium ein neues Gesetz. Es kam zu einer vordergründigen Schriftgemäßheit, die die Schrift nach dem Buchstaben nahm, aber nicht genug aus dem Geist des Evangeliums auslegte. Diese Kritik trifft freilich nicht, was die Täufer über das Wesen der Gemeinde, die Verkehrtheit der Kindertaufe und die Notwendigkeit der Gemeindezucht lehrten. Was sie hier lehrten, gründete nicht nur auf einzelnen, gesetzlich verstandenen Schriftworten, sondern entsprang der Botschaft vom Glauben an das Evangelium.[11]

Wer der Bibel als Gottes Wort mit Leidenschaft gehorsam sein will, steht immer in der Gefahr des gesetzlichen Biblizismus. Das zeigen auch vor und nach dem Täufertum des 16. Jh.s zahlreiche Beispiele. Dieser Gefahr nicht überall entgangen zu sein, wird man dem alten Täufertum um so weniger vorwerfen wollen, je mehr man bedenkt, daß ihm durch die rasch einsetzende, auf Vernichtung zielende Verfolgung keine Ruhe zur Entfaltung einer ausgewogenen Position gelassen wurde. Man wird allerdings als eine Lehre aus dieser Entwicklung festhalten, daß es neben einer inhaltlich im Evangelium verankerten Schriftgemäßheit eine bloß formal-buchstäbliche gibt und daß es notwendig ist, von dieser zu jener durchzudringen.

II.

Der Baptismus ist im Unterschied zum Mennonitentum keine unmittelbare Fortsetzung des Täufertums der Reformationszeit; er ist vielmehr aus einer zeitweiligen Beeinflussung eines kleinen Teils des englischen Puritanismus durch niederländische Mennoniten hervorgegangen. Der historische Puritanismus hat mit den Klischees von Sittlichkeitsfanatismus und sexueller Prüderie, die heute vielfach mit diesem Begriff verbunden werden, zunächst wenig zu tun. Es handelt sich um eine in der Regierungszeit Elisabeths I. (1558-1603) einsetzende, calvinistisch geprägte Reformbewegung in der Kirche und dem Parlament von England.[12] Ihr Ziel war es, die Kirche von England von allen katholischen Resten zu reinigen (engl. *to purify*) und sie so zu einer wirklich nach Gottes Wort reformierten Kirche zu machen. Das bedeutete dreierlei:

- Die Puritaner protestierten gegen kirchliche Formen, die ihnen katholisch erschienen, wie Privatkommunion, Nottaufe, Kreuzschlagen bei der Taufe, Knien beim Abendmahl, Tragen von Meßgewändern, Orgel und Kirchenmusik, Heiligenfeste, Bilder, Altäre, Lichter und Kreuze. Auch der Gebrauch der alttestamentlichen Apokryphen im Gottesdienst gehörte dazu.
- Die Puritaner kämpften für die Abschaffung des Bischofsamtes und die Aufhebung der königlichen Suprematie über die Kirche. Bei der Frage, welche Kirchenverfassung statt dessen eingerichtet werden sollte, gingen sie in zwei Richtungen auseinander. Die einen sahen die presbyterial-synodale Verfassung als die schriftgemäße und daher nach göttlichem Recht (*iure divino*) gültige Ordnung an (die Presbyterianer), die anderen vertraten die vollständige Unabhängigkeit jeder Ortsgemeinde von allen staatlichen und kirchlichen Instanzen (Kongregationalismus).
- Die Puritaner betonten schließlich auch die Notwendigkeit von persönlicher Gottesfurcht und Frömmigkeit, wobei sie vieles vorwegnahmen, was später im kontinentalen Pietismus gelehrt und praktiziert wurde.

Hinsichtlich ihrer Stellung zur Bibel ist deutlich, daß die Puritaner das reformatorische, calvinistische Bekenntnis zur Autorität der Schrift nicht nur auf dem Gebiet der Lehre, sondern auch auf dem der Kirchenverfassung und des Gottesdienstes konsequent anwenden wollten. Die theologie- und frömmigkeitsgeschichtliche Bedeutung des Puritanismus besteht darin, daß er, wie Martin Schmidt sagt, das gesamte Christentum englischer Sprache „vor allem in Rich-

[11] Heinrich Karpp sagt auch über die biblizistische Frömmigkeit der Täufer: "Neutestamentlich und reformatorisch gedacht war es, daß sie diese Frömmigkeit als Kindesgehorsam, nicht als gesetzlichen verstanden wissen wollten" (Schrift, Geist und Wort Gottes. Geltung und Wirkung der Bibel in der Geschichte der Kirche, Darmstadt, 1992, S. 174).

[12] Siehe die Überblicke in den Lexika: RGG 3. Aufl. V (1961), Sp. 722-724 und von Martin Schmidt, EKL III (1959), Sp. 408-412 von Walter Hollweg, ELThG III (1994), S. 1636 und von Robert C. Walton sowie Gunnar Westin: Der Weg der freien christlichen Gemeinden durch die Jahrhunderte, Kassel, 1956, S. 154ff.

tung auf einen bis in die tägliche Lebensgestaltung reichenden Biblizismus" mitprägte.[13]

Anfangs des 17. Jahrhunderts fanden sich in der anglikanischen Diözese Lincoln zahlreiche kongregationalistisch gesinnte Puritaner zunächst zu eigenen, gesonderten Gottesdiensten zusammen und bildeten schließlich 1606/07 Gemeinden, die von der Staatskirche unabhängig waren. Eine von ihnen versammelte sich unter der Leitung des früheren anglikanischen Lecturers John Smyth in Gainsborough. Als die Verfolgung zu heftig wurde, beschloß man, in die Niederlande zu fliehen, und kam schließlich im Frühjahr 1608 in Amsterdam an. Die enge Nachbarschaft zu den Waterländer Mennoniten, in der man dort lebte, hat wahrscheinlich mit dazu beigetragen, daß John Smyth zu der Erkenntnis kam, „daß Taufe das äußere Zeichen der Sündenvergebung ist, des Sterbens und Lebendiggemachtwerdens, und daß sie sich darum für Kinder nicht gehört".[14] Da aber Smyth zunächst noch verschiedene lehrmäßige Bedenken gegen die Mennoniten hatte, bat er nicht die Mennoniten um die Glaubenstaufe, sondern vollzog sie 1608 oder 1609 selbst an sich und seiner Gemeinde. Im darauffolgenden Jahr suchte er freilich den Anschluß an die mennonitische Gemeinde. Um die dafür nötige lehrmäßige Übereinstimmung zu ermitteln, legte ihm der Mennonit Hans de Ries eine etwas gekürzte Fassung des von de Ries und Lubbert Gerrits 1580 verfaßten Waterländer Bekenntnisses vor, und dieses „Kurze Glaubensbekenntnis" von 1610 (nicht zu verwechseln mit dem „Kurzen Glaubensbekenntnis", das Smyth im gleichen Jahr selber verfaßt hat) wurde von Smyth und 41 weiteren Gemeindegliedern unterschrieben.[15] Im Unterschied zu ihren herkömmlichen puritanischen Auffassungen legten sie sich mit diesem Bekenntnis auf die mennonitische Verweigerung des Eides, des Kriegsdienstes und der Übernahme öffentlicher Ämter fest und stimmten implizit auch dem mennonitischen Schriftverständnis zu – einschließlich der dem Alten Testament übergeordneten Autorität des Neuen.

Freilich haben damals nicht alle Gemeindeglieder den Anschluß an das Mennonitentum mitvollzogen. Unter der Führung von Thomas Helwys beschlossen etwa zehn Gemeindeglieder, weiterhin einen eigenen Weg zu gehen und wurden damit zur Ursprungsgemeinde des neuzeitlichen Baptismus. Sie verfaßten 1611 „A Declaration of Faith of English People Remaining at Amsterdam in Holland" mit 27 Artikeln.[16]

Über die Bibel wird im 23. Artikel gesagt: Wir glauben und bekennen, „daß die Schriften des Alten und Neuen Testaments geschrieben sind zu unserer Unterweisung und daß wir in ihnen forschen sollen, denn sie bezeugen Christus. Und darum sind sie mit aller Ehrerbietung zu gebrauchen, weil sie das Heilige Wort Gottes enthalten, welches allein unsere Richtlinie ist in allem, was auch immer es sei". Der Autorität des Wortes Gottes soll also nichts entzogen sein; ihre Kanonizität gilt für Glaube und Lebenswandel, für den einzelnen wie für die Gemeinde. Es hat auch den Anschein, als würde dieses Bekenntnis das Zeugnis von Christus als den Grund dafür ansehen, daß die biblischen Schriften Gottes Wort sind, die Schriftautorität also inhaltlich im Evangelium verankern. Aber in Artikel 9 heißt es von Jesus Christus, daß er „der einzige Gesetzgeber" seiner Kirche ist. Er habe „in seinem Testament ... eine absolute und vollkommene Vorschriftsregel" niedergelegt, die von allen Personen zu jeder Zeit eingehalten werden soll; weder ein Fürst noch irgend jemand sonst sollte ihr etwas hinzufügen noch etwas von ihr wegnehmen, wenn er den furchtbaren Strafen entgehen will, die in Offb 22,18f. denen angedroht sind, die so etwas tun. Da ist die Bibel nun wieder eher gesetzlich als evangelisch verstanden.

Die Gruppe um Helwys kehrte um die Jahreswende 1611/12 bewußt in die Verfolgungssituation in England zurück, weil sie Zeugnis ablegen wollte für die Wahrheit. Während die Gruppe um Smyth in den Waterländer Mennoniten aufging, versammelte Helwys seit 1612 in Spitalfield bei London die erste Baptistengemeinde, die in den folgenden Jahren den Anstoß zu zahlreichen ähnlichen Gemeindegründungen gab. Aber auch unabhängig von ihm kam man in England zu der Überzeugung, daß nur wiedergeborene Gläubige getauft werden sollten. So wurde 1640 Richard Blunt aus einer separatistischen Londoner Gemeinde in die Nieder-

[13] A. a. O., Sp. 723.

[14] So in seinem persönlichen "Kurzen Glaubensbekenntnis" von 1610; englischer Text in William L. Lumpkin (Ed.): Baptist Confessions of Faith, Valley Forge, Revised Edition 1969, S. 101.

[15] Englischer Text bei Lumpkin, S. 102ff.

[16] Text bei Lumpkin, S. 116ff.

lande zu den Rhynsburger Mennoniten gesandt, um sich dort taufen zu lassen und dann die Taufe an die Seinen in London weiterzugeben. Diese neue Baptistengemeinde unterschied sich von den älteren aus der Tradition von Helwys einmal dadurch, daß sie die Taufe nicht mehr wie die meisten Mennoniten durch Übergießen, sondern durch Untertauchen vollzog, und sodann, daß sie in Hinsicht der Erwählung die ewige Vorherbestimmung nur eines Teils der Menschheit zum Heil lehrten. Darum nannte man die aus dieser Wurzel entstandenen Gemeinden *Particular Baptists* im Unterschied zu den von Helwys ausgegangenen *General Baptists*, die eine allgemeine Erwählung aller Menschen lehrten, bei der die Verdammnis allein die Folge einer falschen menschlichen Entscheidung ist. Beide Gruppen betonten in gleichem Sinn die Autorität der Bibel für Lehre und Leben und waren natürlich auch der Meinung, daß ihre jeweilige Prädestinationslehre die schriftgemäße sei. Dennoch standen sie in ihrem Verständnis der Prädestination gegeneinander. Das braucht nicht zu verwundern, wenn man bedenkt, daß nur die *ausgelegte* Bibel wirklich Autorität sein kann und daß deshalb die Bekräftigung der Formalautorität der Schrift nicht zur Einheit im Bekenntnis ausreicht. Verwunderlich und zugleich schmerzlich ist freilich aus heutiger Sicht, daß man damals den theologischen Schulunterschied in der Prädestinationslehre so stark betonte, daß er kirchentrennenden Charakter bekam.

Sieben Gemeinden der *Particular Baptists* formulierten 1644 ein Glaubensbekenntnis in 53 Artikeln (die sog. *First London Confession*)[17], in dem es zur Bibel heißt: "Die Regel dieser Kenntnis (scil. des einzig wahren Gottes und Jesu Christi), diesen Glaubens und Gehorsams, die Anbetung und den Dienst Gottes betreffend und alle anderen christlichen Pflichten, sind nicht die Erfindungen, Meinungen, Ratschläge, Gesetze, Verordnungen oder ungeschriebene Traditionen welcher Art auch immer, sondern allein das Wort Gottes, das in den kanonischen Schriften enthalten ist" (Art. VII). Damit ist das *sola scriptura* der Reformation in Abgrenzung zu aller menschlichen Tradition erneut bekräftigt. Das zweite Londoner Bekenntnis der *Particular Baptists* aus dem Jahre 1677 (auch *Assembly Confession* genannt)[18] lehnt sich in seiner Anordnung und seinem Wortlaut eng an die Westminster Confession der Presbyterianer von 1647 an und ist insofern sowohl Ausdruck eines starken theologischen Verständigungswillens in diese Richtung als auch Zeugnis für die Entstehung einer baptistischen Orthodoxie. Das älteste Bekenntnis der *General Baptists* sind die 1651 in London veröffentlichten 75 Artikel unter dem Titel *The Faith und Practise of Thirty Congregations*.[19] Zur Bibel heißt es darin: „Wer immer im Gottesdienst eine Lehre predigen, unterrichten oder anwenden wird, indem er vorgibt, es geschehe im Namen Jesu Christi, und diese Lehre kann nicht gehört oder gelesen werden in der Urkunde Gottes, die durch Inspiration des heiligen Geistes gegeben ist, diese Lehrer unterliegen dem Fluch Gottes, wie stark auch immer sie von Menschen unterstützt werden" (Art. 46). Und die sog. *Standard Confession* der *General Baptists* von 1660 sagt: „Die heiligen Schriften sind die Regel, durch die Heilige in Sachen des Glaubens wie auch des Umgangs bestimmt werden, sie können Menschen unterweisen zur Seligkeit durch den Glauben an Christus Jesus, sind nützlich zur Lehre, zur Zurechtweisung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit, daß der Mensch Gottes vollkommen sei, zu allem guten Werk geschickt" (Art. XXIII).[20]

III.

Für den deutschen Baptismus gilt wie für den Baptismus insgesamt, was Gustav Gieselbusch auf dem ersten europäischen Baptistenkongreß 1908 in Berlin sagte: Der Baptismus „ist nichts anderes als die Wirkung der Bibel in der Hand des gemeinen Mannes, des einfältigen, herzensfrommen Laien".[21] Typisch für seine Stellung zur Schrift ist das persönliche Zeugnis, das Johann Gerhard Oncken, der Gründer der ersten kontinentalen Baptistengemeinde in Hamburg,

[17] Text bei Lumpkin, S. 153ff.
[18] Text bei Lumpkin, S. 241ff.
[19] Text bei Lumpkin, S. 174ff.
[20] Text bei Lumpkin, S. 224ff.; zur Theologie der frühen Baptisten in England und Nordamerika siehe auch den knappen Überblick von Gustav Adolf Benrath: Die Lehre außerhalb der Konfessionskirchen, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 2, Göttingen, 1980, (S. 560-664) S. 658ff.
[21] Offizieller Bericht über den 1. Kongreß der europäischen Baptisten, gehalten zu Berlin vom 29. August bis 3. September 1908, hrsg. von F. W. Simoleit, Kassel o. J., S. 132.

1859 ablegte: „Als es Gott gefallen hatte, den armen Sünder, der zu euch redet, zu seiner Gemeinschaft zu rufen, und er die heilige Schrift liebgewonnen hatte, da ward es bald Grundsatz für ihn, für die ganze Dauer seines Lebens, in Glaubenssachen nichts für wahr anzunehmen, gleichviel wer es geglaubt und gelehrt, was sich nicht deutlich, klar und bestimmt durch ein Wort, das der heilige Geist aufgezeichnet hat, beweisen ließe."[22] Die Bibel ist ihm also wörtlich vom Heiligen Geist aufgezeichnet, und die aus der Bekehrung gewachsene Liebe zu ihr drängte ihn, in Glaubenssachen nur den Beweis aus der Schrift gelten zu lassen. Damit waren kirchliche Traditionen, für die sich kein positiver Schriftbeweis führen ließ, von vornherein als unwahr erwiesen. Man spürt das puritanische Erbe, das Oncken vom britischen Calvinismus übernommen hatte. Die Betonung auf das einzelne Wort, das schon beweiskräftig sein soll, läßt auch die Gefahr der biblizistischen Gesetzlichkeit erkennen, mit der der ältere deutsche Baptismus immer wieder zu tun hatte (siehe vor allem die Lehre und Praxis der Sabbatheiligung und die oft äußerliche Rigorosität der Gemeindezucht).[23]

Als biblizistisch erweist sich der Baptismus auch in der Art, wie in ihm zumeist das Verhältnis von Schrift und Bekenntnis bestimmt wird. Seit seinen Anfängen im 17. Jahrhundert sind im Baptismus so gut wie überall, wohin er sich ausbreitete, schriftliche Bekenntnisse formuliert worden. Diese Texte dienten in erster Linie der Unterrichtung der übrigen Kirchen und der staatlichen Stellen über die Auffassungen der Baptisten, in zweiter Linie auch der Unterweisung neuer Gemeindeglieder. So gut wie nirgendwo werden sie jedoch zur Entscheidung von Lehrfragen herangezogen. Baptisten fürchten gewöhnlich, daß die einzigartige Autorität der Bibel relativiert wird, wenn in Lehrfragen das Menschenwort eines Bekenntnisses mitentscheiden sollte. So schreibt Edwin Brandt: „Es ist ja gerade typisch für den Baptismus, daß er einem Glaubensbekenntnis niemals einen normativen Rang zubilligen wird. Die Heilige Schrift allein gilt als die verbindliche Norm für den einzelnen Gläubigen ebenso wie für die Gemeinde."[24] Die lutherischerseits häufig gebrauchte Formel „Schrift und Bekenntnis" erweckt durch die Nebeneinanderordnung beider Glieder in der Tat den Eindruck, als handele es sich um gleichberechtigte Normen, zumal die lutherischen Bekenntnisse seit 1580 nicht mehr ergänzt oder geändert wurden. Aber man darf dennoch die evangelisch verstandene Autorität eines Bekenntnisses nicht mit dem katholischen Dogmenverständnis verwechseln, das das Dogma zum Gegenstand des Glaubens und zum die Gewissen bindenden Gesetz macht. Evangelisch verstanden ist das Bekenntnis gemeinschaftliche Schriftauslegung; als an der Bibel normierte und von ihr her immer wieder zu kritisierende Norm steht es *unter* der Schrift als der das Bekenntnis normierenden Norm. Deshalb geht es wohl zu weit, wenn im Baptismus gewöhnlich auch diese sekundäre Normativität eines Bekenntnisses um der Kanonizität der Bibel willen abgelehnt wird. Die Bibel übt ihre Autorität ja nur durch Auslegung aus, und darum dient ein Bekenntnis gerade dazu, die Autorität der Schrift inhaltlich zur Geltung zu bringen. Die durch den Geist geleitete gemeinsame Schriftauslegung der Gemeinde hat die Vollmacht, alle individuellen Meinungen und Lehren zu beurteilen – gewiß nicht nur im jeweils aktuellen Vollzug, sondern auch dort, wo sie in der Vergangenheit schrift-

[22] Missionsblatt der Gemeine getaufter Christen 17/1859, S. 98. Zu Oncken vgl. Günter Balders: Theurer Bruder Oncken, Das Leben J. G. Onckens in Bildern und Dokumenten, Wuppertal und Kassel, 1978, 2. Aufl. 1984; ders.: Art. Oncken, Johann Gerhard, ELThG III (1994), S. 1473f.

[23] Die Behauptung von Stephan Holthaus, Fundamentalismus in Deutschland, Bonn, 1993, S. 283, der deutsche Baptismus habe "von Anfang an ein fundamentalistisches Schriftverständnis" vertreten, und dies sei lediglich in einer Episode am Anfang des 20. Jahrhunderts und dann seit den 60er Jahren in Frage gestellt worden, wendet eine für jene Zeit ungeeignete Kategorie an. Sie beachtet nämlich nicht, daß es im deutschen Baptismus der Frühzeit keine Debatten und auch keine Festlegungen über das rechtgläubige Verständnis der Schriftinspiration gab. Da sein Verhältnis zur Heiligen Schrift von direktem Lebensbezug und unmittelbarer Anwendung bestimmt war, ließ er die genaue theologische Fassung des Schriftverständnisses offen. Ein solcher rein aus der Frömmigkeit entspringende Biblizismus ist - auch wenn er gesetzlich-buchstäbliche Züge annimmt - nicht zu verwechseln mit einem auf orthodoxen Lehrbegriffen beruhenden Fundamentalismus. Die Belege, die Holthaus beibringt, reichen nicht aus, um seine Behauptung zu stützen; sie zeigen vielmehr, daß der doktrinäre Fundamentalismus, dort wo er innerhalb des deutschen Baptismus seine Stimme erhob, nur begrenzte oder auch gar keine Resonanz fand. Daß die Gründergeneration in ihrem Schriftverständnis näher bei Ernst Wilhelm Hengstenberg und Adolf Zahn als bei Franz Delitzsch und Adolf Schlatter gewesen sein soll (um einmal diese Namen als Beispiele für eine im Sinne von Holthaus "fundamentalistische" und eine "biblizistische" Position herauszugreifen), läßt sich nicht wahrscheinlich machen, eher schon das Gegenteil.

[24] Edwin Brandt: Vom Bekenntnis der Baptisten, in: Günter Balders (Hg.): Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, Wuppertal und Kassel, 1984, (S. 175-232) S. 181.

lich festgehalten wurde. Das biblizistische Nein zum Bekenntnis als *norma normata* bedarf einer Korrektur von der biblischen Hermeneutik her.

Das erste gemeinsame Glaubensbekenntnis der deutschen Baptistengemeinden (1847)[25] handelt gleich im 1. Artikel „Vom Wort Gottes" und zählt darin alle Schriften des Alten und Neuen Testamentes auf, und zwar unter Ausschluß der alttestamentlichen Apokryphen. Beides entspricht der reformierten Bekenntnistradition. Von den heiligen Schriften wird dann gesagt, daß sie „wahrhaftig vom Heiligen Geist eingegeben sind", daß sie „die allein wahre göttliche Offenbarung an das Menschengeschlecht ausmachen", daß sie „die alleinige Quelle der Gotteserkenntnis" sowie daß sie „die alleinige Regel und Richtschnur des Glaubens und Lebenswandels sein müssen". Dreimal wird also der Bibel das „allein" oder „alleinig" zugesprochen: Nicht nur in der Maßgeblichkeit für Glaube und Leben, sondern auch darin, daß sie Quelle der Gotteserkenntnis und göttliche Offenbarung ist. Das tut des Guten zuviel, denn damit wird nicht nur eine allgemeine Offenbarung Gottes in der Schöpfung bestritten, sondern auch die Inspiration der Bibel, also die Wortoffenbarung im Unterschied zur Tatoffenbarung, zur einzig wahren Offenbarung erklärt. Daß Gott sich in der Geschichte offenbart hat (in der Erwählung Israels und in der Sendung Jesu) und daß die Bibel Offenbarungscharakter darum hat, weil sie Zeugnis von dieser Geschichte ist, das wurde hier übersehen. Man hat daher zurecht in der 1912 erfolgten Revision des Textes das „alleinig" nur bei „Regel und Richtschnur" stehen lassen und die Bibel im übrigen als „die wahre göttliche Offenbarung" und die „untrügliche Quelle der Gotteserkenntnis" bezeichnet.[26]

In Artikel XII kommt das Bekenntnis von 1847 ein zweites Mal auf die Bibel zu sprechen, indem es nämlich „Von dem göttlichen Gesetze" handelt. Dabei wird zunächst allgemein im Sinne von Calvins Lehre vom *triplex usus legis* der dreifache „Nutzen" und „Gebrauch" des Gesetzes dargelegt: das Gesetz als Abwehr der groben äußeren Sünden, als Mittel der Sündenerkenntnis und als „Leuchte" für den Wiedergeborenen. Der zeremonielle Teil des Gesetzes sei durch das Opfer Christi beseitigt, der moralische dagegen, die Zehn Gebote nämlich, enthalte den Willen Gottes für alle Zeiten. Dann kommt das Bekenntnis ausführlich auf den Sabbat zu sprechen und bekräftigt, daß das vierte Gebot uneingeschränkt gültig bleibe und deshalb der Sonntag als „der Christen Sabbat" gefeiert werden müsse. Das bedeute Enthaltung von „bloß weltlicher Arbeit", Teilnahme aber an der „Arbeit für das Reich Gottes". Diese Lehre vom Sabbat ist weder neutestamentlichen noch reformatorischen, sondern puritanischen Ursprungs. Calvin etwa hat die Arbeitsruhe am siebten Tag als Teil des Zeremonialgesetzes verstanden und den bleibenden Sinn des vierten Gebotes darin gesehen, daß es „die geistliche Ruhe darstellen, die kirchliche Ordnung sichern und den Dienstboten Erleichterung verschaffen" soll (Genfer Katechismus von 1542, Frage 166-184).[27] Der puritanische Dogmatiker Wilhelm Amesius (1576-1633) dagegen erklärte das Arbeitsverbot am Sabbat zum göttlichen Moralgesetz. Diese Auffassung, die über den holländischen Präzisismus auch den deutschen Pietismus erreicht hat, leidet darunter, daß sie konsequenterweise den Sonnabend zum christlichen Ruhetag machen müßte (wie es die Siebenten-Tags-Adventisten tun), vor allem aber, daß sie hinter die Freiheit vom Gesetz zurückfällt, die im Neuen Testament verkündigt wird (siehe besonders Gal 4, 9-11; Kol 2, 16 f.). Sie will schriftgemäß sein und ist es doch nicht, weil sie eine gesamtbiblisch gesehen verkehrte Auslegung vornimmt. Zum Glück hat die theologische Ausbildung, die den baptistischen Predigern seit 1880 in wachsendem Umfang zuteil wurde, geholfen, daß dieser Irrtum inzwischen überwunden ist.

Das in den baptistischen Gemeinden (seit 1941 unter dem Namen „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden [BEFG]") gegenwärtig gültige Bekenntnis ist die 1977/78 angenommene „Rechenschaft vom Glauben", die in vorwiegend berichtendem Stil die Inhalte des Glaubens unter dem Oberthema der „Gottes-

[25] Text in Hans Steubing (Hg.): Bekenntnisse der Kirche, Wuppertal, 1. Taschenbuchauflage 1985, S. 272ff.

[26] Glaubensbekenntnis und Verfassung der Gemeinden getaufter Christen (Baptisten), Kassel, 15. veränderte Auflage (o. J./1912).

[27] Wilhelm Niesel (Hg.): Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche, Zürich o. J. (1938), S. 1ff.; Paul Jacobs (Hg.): Reformierte Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen in deutscher Übersetzung, Neukirchen o. J. (1949), S. 13ff.

[28] Der Text ist als Broschüre beim Verlag J. G. Oncken Nachf. GmbH in Kassel erhältlich. Er steht auch in Karl Heinz Walter (Hg.): Vom Leben in der Gemeinde, Wuppertal und Kassel 4. Aufl. 1995, S. 68ff.

herrschaft" darlegt.[28] Ihr erster Teil „Die Aufrichtung der Gottesherrschaft" behandelt Gottes Offenbarung in Jesus Christus, die Sünde des Menschen und seine Umkehr zu Gott, das neue Leben aus dem Heiligen Geist, Gottes Schöpfung, Gottes alten und neuen Bund und schließlich „Gottes Wort – die Bibel". In diesem letzten Abschnitt des ersten Teils wird – unter Aufnahme von Karl Barths Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes – zunächst von Jesus Christus als „Gottes Wort in Person" gesprochen, dann von der Verkündigung des Evangeliums, die durch den gegenwärtigen Christus für uns ebenfalls zum Wort Gottes wird, und schließlich vom Neuen Testament als dem „geschriebenen Wort Gottes". Die Autorität und Normativität des Neuen Testaments für Leben und Lehre der Gemeinde bestehe darin, daß wir in ihm das für die Gemeinde grundlegende Zeugnis von Jesus Christus hören, das durch keine nachfolgende christliche Verkündigung und Lehre ergänzt und überboten werden kann. Das *sola scriptura* wird hier also auf das *solus* Christus gegründet und damit auf die unüberbietbare Autorität der ursprünglichen apostolischen Zeugen der Christusgeschichte. Vom Alten Testament heißt es, daß es von der Gottesoffenbarung in Christus her und auf sie hin verstanden wird, sodaß gilt: „Das Evangelium vom gekreuzigten, auferstandenen und kommenden Herrn Jesus Christus ist die Mitte des Neuen Testaments und damit der ganzen Heiligen Schrift." Die Autorität der Heiligen Schrift beruht demnach auf dem Evangelium als ihrem Inhalt, und sie wird dann in rechter Weise geltend gemacht, wenn alle einzelnen Aussagen der Schrift auf Jesus Christus als ihre Mitte bezogen werden. Ein gesetzliches Verständnis der Schriftautorität, das Bibelworte bloß wegen ihrer Zugehörigkeit zu diesem Buch für verbindlich erklärt, unabhängig von ihrem inhaltlichen Bezug zu Christus, ist in diesen Aussagen vom biblischen Offenbarungsverständnis her überwunden. Die „Rechenschaft vom Glauben" kommt auch auf die neuzeitliche Frage nach der Einbettung der Bibel in die Geschichte zu sprechen. Weil die Bibel „Gottes Wort in Menschenmund" ist, darum – so die „Rechenschaft" – tragen ihre Bücher auch die Kennzeichen der Zeiten, in denen sie entstanden sind. Als geschichtliche Offenbarungsurkunde müsse die Heilige Schrift auch geschichtlich verstanden werden. Das stehe in keiner Weise im Widerspruch zu ihrem Ansehen als Gottes Wort, denn: „Geschichtliche Deutung der Schrift rechnet mit der Wirksamkeit des Heiligen Geistes wie bei der Entstehung so auch bei der Auslegung der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments." So wird hier also sowohl der Zusammenhang von Geist und Geschichte bei der Entstehung der Schrift gewahrt als auch die Notwendigkeit einer inspirierten Auslegung unterstrichen.[29]

Grundsätzliche Aussagen dieser Art müssen sich natürlich immer wieder an einzelnen Fragen bewähren, wo es um die Entscheidung geht, was schriftgemäß ist und was nicht. Diese Debatten hat es im deutschen Baptismus in der jüngeren Vergangenheit verschiedentlich gegeben. Als ein baptistischer Theologe mit fundamentalistischem Schriftverständnis 1982 den Vorwurf veröffentlichte, daß am Theologischen Seminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Hamburg die künftigen Pastoren mit bibelkritischen Inhalten „indoktriniert" würden,[30] erschien ein „Wort der Bundesleitung zum Verständnis der Bibel"[31], in dem es heißt: „Das ist das Wunder der Bibel, daß sie uns vor den lebendigen Gott stellt und uns seinen heiligen und gnädigen Willen zu erkennen gibt."[32] Das „wissenschaftlich-theologische Bibelstudium" wird um der „geschichtlichen Wirklichkeit der Bibel" willen ausdrücklich befürwortet; freilich dürfe sich die Theologie niemals zum Herrn über die biblische Botschaft

[29] Vgl. Gerhard Maier: Heiliger Geist und Schriftauslegung, Wuppertal, 1983.

[30] Helge Stadelmann: Bibelkritik im deutschen Baptismus - muß das sein? Bibel und Gemeinde, Heft 2, April-Juni 1982. Stadelmann hat seine eigene Position ausführlich dargelegt in: Grundlinien eines bibeltreuen Schriftverständnisses, Wuppertal, 1985. Aus den Reihen des Baptismus treten ebenfalls für ein fundamentalistisches Schriftverständnis ein der Ingenieur und Informatiker Werner Gitt: Das Fundament, Zum Schriftverständnis der Bibel, Neuhausen-Stuttgart, 1985, und der Theologe Eckhard Schnabel: Inspiration und Offenbarung, Die Lehre vom Ursprung und Wesen der Bibel, Wuppertal, 1986.

[31] in: DIE GEMEINDE, Kassel 1982, Heft 50, S. 8f.

[32] Diese Formulierung erinnert stark an Sätze von Paul Althaus in seinem Artikel "Bibelautorität und Bibelkritik" (Sonntagsblatt 15/1962, Nr. 38, S. 14): "Das ist das Wunder dieses alten Buches, daß es uns, wenn wir mit ihm umgehen, vor den lebendigen Gott stellt, zu dem wir geschaffen sind, auf den unser Leben wartet, dem unser Gewissen Zeugnis gibt. Das Bibelbuch hat die Macht, uns den heiligen gnädigen Willen Gottes über uns so kundzutun, daß wir uns ihm nicht entziehen können, von ihm innerlich unbedingt gebunden und zugleich unbedingt frei gemacht werden. Das ist gemeint, wenn wir von der Autorität der Heiligen Schrift sprechen und sie 'Wort Gottes' nennen."

erheben. „Eine willkürliche Auswahl einzelner Teile (scil. der Heiligen Schrift) lehnen wir ab. Die Schrift ist für uns verbindlich in ihrer unvergleichlichen Autorität." Historische Forschung an der Bibel soll also Raum haben, soweit sie nicht zu einer Schmälerung der Schriftautorität führt. Die Schriftautorität ihrerseits wird nicht auf eine fundamentalistisch verstandene Inspiration, sondern auf die personale Offenbarung Gottes begründet.

Wenig später schrieb der damalige Seminardirektor Eduard Schütz in einem Aufsatz, die Lehre von der Verbalinspiration der Bibel scheitere unter anderem daran, daß es Widersprüche im Christuszeugnis des Neuen Testaments gebe.[33] Als Beispiel nannte er die Jungfrauengeburt Jesu, die an nur zwei Stellen im Neuen Testament berichtet werde und in ihrer Aussagekraft hinter dem paulinischen und johanneischen Zeugnis von der Präexistenz und Menschwerdung des Gottessohnes zurückbleibe. Dieser Aufsatz führte zu heftigen Protesten innerhalb der Gemeinden, und die Bundesleitung erklärte auch sogleich, „daß das hier veröffentlichte Schriftverständnis ... dem nicht gerecht wird, was unsere Gemeinden auf ihrem bisherigen Weg kennzeichnete und der Übereinstimmung von Glauben und Leben zugrunde lag".[34] Eine inhaltliche Widerlegung der angegriffenen Äußerungen wurde von der Bundesleitung nicht unternommen. Die Unruhe der Gemeinden blieb allerdings so stark, daß die Bundesleitung sich zwei Jahre später genötigt sah, Eduard Schütz von seinen Aufgaben am Theologischen Seminar zu entbinden.[35]

Seit den 60er Jahren immer wieder strittig war auch die Frage, ob der Dienst von Frauen als Pastorinnen schriftgemäß sei oder nicht. Nachdem 1974 zunächst der Weg frei gemacht wurde für das Studium von Frauen am Theologischen Seminar und ihre Anstellung als „Theologische Mitarbeiterinnen", beschloß der Bundesrat des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden i. D. 1992 mehrheitlich, daß Frauen auch als „Pastorinnen" arbeiten dürfen. Sowohl die Gegner als auch die Befürworter eines gemeindeleitenden Dienstes von Frauen beriefen sich auf die Schrift; es ging also nicht um die Frage, ob die Bibel in dieser Frage überhaupt maßgeblich sei, sondern darum, was sie in dieser Sache lehre. Die einen hielten es – aufgrund des aus den Evangelien erkennbaren Verhaltens Jesu gegenüber Frauen und aufgrund von Stellen wie 1. Petr 4, 10 und Gal 3, 28 – für geboten, die Begabungen von Frauen zum Pastorinnendienst anzuerkennen und die Gleichberechtigung von Frauen und Männern auch in dieser Hinsicht zu verwirklichen. Die dem entgegenstehenden Schriftaussagen wurden zumeist als kulturell bedingt relativiert und für, wenn überhaupt, dann nur in damaliger Zeit verbindlich angesehen. Die anderen sahen teilweise die Frage als durch das Schweigegebot von 1. Kor 14, 33-35 entschieden an; wegen der Schwierigkeit, diese Stelle in den Zusammenhang des Korintherbriefes wie überhaupt des Neuen Testamentes einzuordnen, könnte man diese Position als eine gesetzlich-buchstäbliche bezeichnen. Oder sie betrachteten unter Berufung auf 1. Mose 2, 18-23; 3, 16f.; 1. Kor 11, 3; Eph 5, 23f.; 1. Tim 2, 11-15 und verwandte Stellen die Unterordnung der Frauen unter die Männer und die liebende Fürsorge der Männer gegenüber den Frauen als die der Schöpfung und dem Wesen Gottes – und darum auch dem Evangelium – entsprechende Lebensform. Diese Position lehnt die Berufung von Frauen zu Pastoren nicht darum ab, weil sie dem Buchstaben einzelner Bi-

[33] Unser Christuszeugnis auf dem Grund der Schrift, THEOLOGISCHES GESPRÄCH 1983, Heft 3-6, S. 14ff.

[34] Brief an alle Pastoren und Gemeindeleiter vom 15.9.1983.

[35] Auf zwei Veröffentlichungen baptistischer Theologen zur Bibelfrage, die nach dem Streit um Eduard Schütz erschienen und gegenwärtig als für den Baptismus repräsentativ gelten können, kann hier nur kurz hingewiesen werden. Adolf Pohl führt in seinem Büchlein "Staunen, daß Gott redet. Die Bibel im Rahmen der Offenbarung Gottes", Wuppertal und Kassel, 1988, unter anderem aus, daß die Autorität des Neuen Testaments auf seiner Apostolizität beruht, weil die Apostel die durch den Auferstandenen bevollmächtigten Garanten des Evangeliums sind. Die Inspiration der biblischen Schriften bedeute "nicht Verdrängung des Menschen und des Menschlichen, sondern echtes Beieinander und Miteinander von Gott und Mensch" (S. 60). Edwin Brandt unterstreicht in seinem Aufsatz "Die Bibel - bewegende Kraft unserer Gemeinden?", THEOLOGISCHES GESPRÄCH 1992, Heft 2, S.1ff., daß sich das *sola scriptura* aus dem *solus Christus* ergibt, daß die Klarheit der Schrift eine Wirkung des Heiligen Geistes ist und daß die Bibel der Gemeinde gehört. (Vgl. auch von demselben: *Sola scriptura* - das reformatorische Schriftprinzip als Bekenntnis der glaubenden Gemeinde, THEOLOGISCHES GESPRÄCH 1983, Heft 3-6, S. 7ff.) Er begrüßt, daß der deutsche Baptismus in seiner Geschichte "keine Doktrin über das unter uns gültige Schriftverständnis entwickelt" habe (S. 11). Das ist freilich nur richtig, wenn man an eine dem Fundamentalismus vergleichbare Doktrin denkt. Die gemeinsame Erfahrung mit der Schrift allein, ohne ein Mindestmaß an lehrhafter Formulierung, hat auch im deutschen Baptismus nicht ausgereicht. Wir haben ja in diesem Aufsatz zeigen können, wie sich das baptistische Schriftverständnis auch in Lehrformulierungen ausdrückt.

belworte, sondern weil sie dem Geist der biblischen Anthropologie widerspricht. Die dagegen gewöhnlich geltend gemachten Beobachtungen am Bibeltext werden in der Weise integriert, daß ein Festhalten an der unterschiedlichen Art und dem unterschiedlichen Auftrag von Frauen und Männern ihrer biblisch bezeugten Gleichwertigkeit keinen Abbruch tut. Man kann hier also die biblischen Aussagen in einem größeren Umfang aufnehmen, als es der anderen Seite möglich ist. Daß diese Position dennoch im Laufe der langjährigen Diskussion immer weniger Unterstützung fand, hängt wohl vor allem mit der suggestiven Kraft des egalitär und feministisch geprägten Zeitgeistes zusammen. Die Nonkonformität der einschlägigen biblischen Aussagen mit dem heute gängigen Verständnis von Gleichberechtigung wird als kulturell rückschrittlich empfunden und deshalb auch von vielen nicht mehr nachvollzogen, die ansonsten die Schrift als Norm ihres Denkens anerkennen.[36]

Umstritten war und ist im Baptismus – ein Aussenstehender wird das kaum vermuten – auch die theologische Bedeutung der Taufe, d. h. die Frage, ob die Taufe eines Gläubigen ausschließlich ein geistgewirkter Bekenntnisakt des Täuflings ist oder ob sie sowohl ein Handeln des Täuflings wie auch ein Handeln Gottes ist, in dem Gott dem Täufling Anteil gewährt am Heilswerk Christi und ihn eingliedert in dessen Leib. Beide Meinungen werden unter Berufung auf die Schrift vertreten, wobei auch während der jüngsten Verhandlungen in dieser Sache (auf den Bundesräten 1994 und 1995) eine eindeutige Entscheidung des Gemeindebundes zugunsten der einen oder der anderen Position nicht möglich war. Es ringen hier im Baptismus noch ein (von Markus und Karl Barth geförderter) Anti-Sakramentalismus im Geiste Zwinglis mit einem eher von Calvin geprägten Denken, das die Glaubenstaufe im Neuen Testament (nicht die Säuglingstaufe!) durchaus als Gnadenmittel beschrieben sieht.[37]

IV.

Alles Bisherige zusammenfassend können wir sagen: Es ist ein Grundanliegen des Baptismus, daß die Lehre und das Leben sowohl der einzelnen Gläubigen als auch der Gemeinden insgesamt schriftgemäß sind. Zu Recht charakterisiert Edwin Brandt den Baptismus nicht nur als Gemeindebewegung, Heiligungsbewegung und Missionsbewegung, sondern an erster Stelle als Bibelbewegung.[38] Insofern ist die Schriftgemäßheit für den Baptismus grundsätzlich kein Problem. Ein Problem ist sie nur insofern, als die Unterstellung unter die Schriftautorität eine ständige Aufgabe ist, die niemals ein für allemal erfüllt werden kann. Jede Generation muß das Zutrauen zur Bibel neu gewinnen, jede Entscheidung und jede Tradition muß sich immer wieder neu der Rückfrage von der Bibel her stellen (*ecclesia verbo divino reformata semper reformanda*; „die durch Gottes Wort reformierte Kirche muß ständig reformiert werden"), und jede neue Situation stellt wieder vor die Aufgabe, sie von der Bibel her zu beurteilen. Wäre die Autorität der Bibel dabei jederzeit unangefochten, dann würde man sie wohl nur äußerlich-gesetzlich zur Geltung bringen; wer ihr dagegen innerlich mit Herz und Verstand folgen will, der kann nur unter ständigen Anfechtungen um den rechten Gehorsam ringen. Es stellt für den Baptismus eine Lebensfrage dar, daß ihm das Zutrauen in die Kraft des geschriebenen Gotteswortes und die Unterordnung unter seine Autorität immer wieder neu geschenkt wird. Alles, was dazu beiträgt, den vollmächtigen Gebrauch der Schrift in ihrer *auctoritas causativa* (den Glauben schaffenden und erhaltenden Autorität) und ihrer *auctoritas normativa* (Autorität als Regel und Richtschnur) einzuschränken, muß deshalb geistlich und theologisch überwunden werden.

Da der Baptismus sich ernsthaft bemüht, dem Wort Gottes gehorsam zu sein, fühlt er sich freilich auch berechtigt, andere Christen und Kirchen nach der Schriftgemäßheit ihrer Lehren

[36] Auch in Siegfried Großmanns Buch "Lebendige Liebe, Sexualität und Ehe als Gabe Gottes", Wuppertal und Kassel, 1993, das aus der Arbeit einer von der Bundesleitung des BEFG eingesetzten Kommission hervorgegangen ist, wird ein sog. "patriarchalisches" Ehebild zugunsten eines vorgeblich bibelgemäßeren "partnerschaftlichen" Ehebilds verworfen. Ansonsten ist hier aber in Bezug auf die oftmals komplizierten Felder menschlicher Sexualität das biblische Zeugnis zusammen mit humanwissenschaftlichen Erkenntnissen in weithin geglückter Weise auch seelsorgerlich hilfreich zur Geltung gebracht.

[37] Zur Position des Verfassers siehe seinen Artikel "Taufe, c) systematisch-theologisch (Glaubenstaufe)", ELThG III (1994), S. 1962ff.: Taufe ist Begegnung des schenkenden Gottes und des empfangenden Menschen.

[38] Baptistische Identität, THEOLOGISCHES GESPRÄCH 1989, Heft 1, S. 20ff.

und ihrer Praxis zu fragen. Er fragt zum Beispiel nach der Schriftgemäßheit der Säuglingstaufe. Er fragt, ob man wirklich vom Säugling sagen kann, er sei durch die Taufe mit Christus in den Tod begraben, um nun mit Christus in einem neuen Leben zu wandeln (Röm 6, 4), und wenn man das nicht sagen kann, mit welchem biblischen Recht man ihn dann tauft. Er fragt auch nach dem biblischen Recht der Volkskirche, deren Glieder zum größten Teil keine persönliche Christusbeziehung haben und ihr Leben gestalten, ohne auf die Bibel zu hören. Er fragt, ob nicht nach dem Neuen Testament Glaube und Gehorsam die Kennzeichen der Kirche sind und ob daraus nicht auch Folgerungen für die äußere Ordnung der Kirche zu ziehen sind. Kurz: Er fragt danach, ob dem Neuen Testament das Recht gegeben wird, auch uralte kirchliche Traditionen zu kritisieren, und er hegt die Hoffnung, daß die Antwort darauf auch in den Reihen der anderen Kirchen ein zunehmend deutliches Ja sein wird.

Dr. Uwe Swarat,
Theologisches Seminar des BEFG
Johann-Gerhard-Oncken-Str. 7
14627 Elstal

Rezensionen

Manfred Marquardt: Kleines theologisches Fachwörterbuch für Nichtlateiner, Edition Anker im Christlichen Verlagshaus, Stuttgart, 1996, 111 Seiten, DM 12, 80.

So wünschenswert es einerseits ist, daß theologische Sachverhalte im gesprochenen und gedruckten Wort in verständlichem Deutsch dargestellt werden, so unvermeidlich ist andererseits der gelegentliche Gebrauch von Fachbegriffen, die meist einer der alten Sprachen entstammen. Da durchaus nicht alle theologischen Ausbildungsstätten die Kenntnis des Lateinischen voraussetzen und selbst Studenten mit Lateinkenntnissen sich mit dem Verstehen der Fachtermini oft schwertun, ist das Erscheinen des „Kleinen theologischen Fachwörterbuchs für Nichtlateiner" lebhaft zu begrüßen. Manfred Marquardt, Dozent für Systematische Theologie und Direktor des Theologischen Seminars der Evangelisch-methodistischen Kirche in Reutlingen, schließt damit eine Marktlücke.

Das Büchlein im Westentaschenformat, dessen Preis zunächst abschrecken mag, will weder ein übliches theologisches noch ein lateinisches Wörterbuch ersetzen. Vielmehr bietet es ergänzend die wichtigsten, meist aus dem Lateinischen, teilweise aber auch aus dem Hebräischen und Griechischen stammenden Fremd- und Lehnwörter. Wer beispielsweise den wichtigen Unterschied von „transzendent" und „transzendental" verstehen will, findet bei Marquardt eine erste Orientierung.

Erfreulicherweise sind auch die Abkürzungen aus dem NT Graece wie der Biblia Hebraica Stuttgartensia mit eingearbeitet worden. Ebenfalls sind einige lateinische Sprichwörter erklärt, z. B. *de mortuis nihil nisi bene*.

Für eine durchaus wünschenswerte 2. Auflage wären einige Begriffe zu ergänzen, so z. B. *tentatio* und *repraesentatio*. Ferner könnte es für Anfänger eine Hilfe sein, die Silbentrennung bei *es-chata* sowie das lang gesprochene Genetiv -us (wie bei *sacrificium intellectus*) zu markieren.

Dem Vf. ist zu danken, daß er dem Studenten ein sorgfältig erarbeitetes und daher zuverlässiges Hilfsmittel an die Hand gibt.

Dr. Johannes Demandt

Johannes Hanselmann/Uwe Swarat: Fachwörterbuch Theologie, R. Brockhaus Verlag, Wuppertal, 2. verbesserte und erweiterte Auflage 1996, 221 Seiten, DM 19,90; mit PC-Programm DM 38,–.

Das 1987 – damals noch unter Mitwirkung von Samuel Rothenberg – in 1. Auflage erschienene Wörterbuch ist von J. Hanselmann und U. Swarat neu bearbeitet worden. Hanselmann ist Bischof i. R. der Evang.-Lutherischen Kirche in Bayern und ehemaliger Präsident des Lutherischen Weltbundes; Swarat ist Dozent für Systematische Theologie am Theologischen Seminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Baptisten) in Elstal bei Berlin (bis 1997 in Hamburg). Ins Auge fällt zunächst ein verbessertes Druckbild, die Stichworte sind deutlicher voneinander abgesetzt. Sodann wird der Leser die Ergänzung wichtiger Stichworte wie beispielsweise „Befreiungstheologie" dankbar zur Kenntnis nehmen. Vor allem aber trägt die Neuauflage auch den politischen und kirchlichen Veränderungen der letzten Jahre Rechnung. So wird vermerkt, daß die „Apartheid" 1991 vom südafrikanischen Staat offiziell aufgehoben wurde. Die Adventisten, denen statt bisher fünf nunmehr 18 Zeilen gewidmet sind, werden nicht mehr als Sekte, sondern als Freikirche bezeichnet. Dies entspricht der veränderten Einschätzung durch die klassischen Freikirchen.

Unter dem Stichwort „Baptisten" findet man jetzt nicht nur einen Hinweis auf ihre Taufpraxis, sondern auch auf die wesentlichen Elemente ihres Gemeindeverständnisses. Da auch die „Brüdergemeinden" unter einem eigenen Stichwort erläutert werden, darf man fragen, warum die Freien evangelischen Gemeinden nur beiläufig unter „Freikirchen" erwähnt sind.

Kritisch sei angemerkt, daß die Kennzeichnung von „Sekte" als „von der Großkirche abgetrennte Gemeinschaft ..." als veraltet anzusehen ist; vielmehr wären hier die Lehrinhalte betreffende Kriterien zu nennen. Wünschenswert wäre auch eine differenziertere Erläuterung der „historisch-kritischen Forschung". Es wird nicht recht deutlich, daß die Anwendung der einzelnen Methoden – entsprechend den Voraussetzungen und der Arbeitsweise des Theologen – zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen führen kann.

Trotz der genannten Beanstandungen ist die Neuauflage nachdrücklich zu begrüßen. Es ist den Vff. gelungen, auf knappem Raum die wichtigsten theologischen Fachtermini prägnant zu erläutern.

Wer beispielsweise durch die aktuelle Debatte zum interreligiösen Dialog verwirrt ist, findet hier das hilfreiche Verständnis von „Toleranz" als „Frucht der Erkenntnis, daß eine Glaubenszustimmung nicht erzwungen werden kann", daß Toleranz andererseits jedoch nicht „mit Gleichgültigkeit in der Wahrheitsfrage" zu verwechseln ist. Unter dem Stichwort „Spätjudentum" findet sich der wichtige Hinweis, daß der Begriff heute weitgehend durch „Frühjudentum" oder „antikes Judentum" ersetzt wird, um so der auch nach der Entstehung des Christentums weitergehenden Geschichte des Judentums Rechnung zu tragen.

Dem Verlag ist zu danken, daß er das Fachwörterbuch auch als Computerprogramm (für Windows) anbietet.

Dr. Johannes Demandt,
Theologisches Seminar
des Bundes Freier evangelischer Gemeinden,
Jahnstraße 48
35716 Dietzhölztal-Ewersbach

Hans Schwarz: Jenseits von Utopie und Resignation. Einführung in die christliche Eschatologie, R. Brockhaus Verlag, Wuppertal und Zürich, 1991 (TVG Monographien und Studienbücher; 364), Pb. 309 Seiten, DM 34,–.

Die von Hans Schwarz, dem Inhaber des Regensburger Lehrstuhls für Systematische Theologie und Gegenwartsfragen, vorgelegte *Einführung in die christliche Eschatologie* ist die überarbeitete und aktualisierte Fassung seines bereits 1979 veröffentlichten Buches *On the Way to the Future. A Christian View of Eschatology in the Light of Current Trends in Religion, Philosophy and Science, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1979.*

Einführung in die Eschatologie ist das Werk insofern, als es die klassischen – und aktuellen – Themen bzw. Topoi christlicher Rede und Lehre über die Zukunft bzw. den Grund und Inhalt christlicher Hoffnung im Rückgriff auf ihre biblische Basis und unter Berücksichtigung ihrer Entfaltung durch die Geschichte hindurch bis zur Gegenwart behandelt. Leider benennt nur der amerikanische Untertitel deutlich die spezielle Perspektive und den besonderen Akzent, unter dem Schwarz das Thema Eschatologie entfaltet: Im Dialog mit entsprechenden Entwürfen und Hypothesen nicht spezifisch christlicher bzw. kirchlicher Provenienz, die gleichwohl die Gedankenbildung und das Gespräch der breiten Öffentlichkeit über die Zukunft bzw. den Horizont und Inhalt von Hoffnung sowohl für den einzelnen wie für ganze Gesellschaften als auch für unsere Welt bestimmen. Deshalb kann das Buch von Schwarz nicht als theologisches Fach-Buch im gewöhnlichen Sinne, d. h. für Fach-Leute geschrieben, gelten, sondern stellt sich als theologisches Sach-Buch dar. Nicht nur dem Fachmann, sondern darüber hinaus dem um verantwortliche Reflexion und Präsentation seiner Glaubensüberzeugungen und -hoffnungen im Gespräch mit seinen Zeitgenossen bemühten christlichen Laien will es eine wertvolle Hilfe sein. – Vermutlich kommt darin zum Ausdruck, daß Schwarz viele Jahre in den Vereinigten Staaten lehrte, wo – auch theologische – Wissenschaft weniger elitär als hierzulande viel stärker in der und für die Öffentlichkeit getrieben wird – und darauf auch angewiesen ist. Gerade für die Theologie kann das nur begrüßt werden.

Schwarz führt den Dialog bewußt jenseits der Grenzen des theologischen bzw. kirchlichen Binnenraums. Seine Dialogpartner sind dabei prominente Vertreter der in unserem Jahrhundert für die „westlichen" Gesellschaften wirkmächtigen, säkulare Eschatologien und Hoffnungs-Entwürfe freisetzenden philosophischen Strömungen des Existentialismus, des Materialismus und des Humanismus. Die entsprechenden Gesellschafts- und Handlungstheorien und nicht zuletzt die implizierte Sicht von der Zukunft und dem Weg bzw. dem Modus ihrer Realisierung bestimmten und bestimmen sowohl die persönliche wie die gesellschaftliche und politische Praxis. Ihre Bewährung und mehr noch ihr Scheitern erweisen sie einerseits als illusionären bzw. utopischen Zielen verpflichtet. Andererseits, wo der illusionäre Charakter erkannt wird, resultieren sie in einer resignativen, wenn nicht fatalistischen Einstellung zur Zukunft. Schwarz geht es um die Vermittlung einer Sicht von der Zukunft und der damit korrespondierenden Hoffnung, die „jenseits von Utopie und Resignation" zur verantwortlichen, konstruktiven Weltgestaltung der Gegenwart auf Zukunft hin fähig ist. Mit diesem Ziel argumentiert er für „die christliche Sicht der Zukunft als proleptische Vorwegnahme" dessen, was mit der Auferstehung Jesu Christi begonnen hat (S. 292).

Theologische Gesprächspartner im Gespräch mit dem Denken seiner Zeit sind für Schwarz zum einen Vertreter der für den – vor allem protestantischen deutschsprachigen sowie angelsächsischen – innertheologischen Diskurs des 20. Jahrhunderts bestimmend gewordenen eschatologischen Entwürfe und Konzepte, u. a. Schweitzer, Bultmann, Dodd, Cullmann, Pannenberg, Moltmann, Cobb. – Bezeichnenderweise wird Karl Barth nur am Rande (im Zusammenhang der Diskussion um Ganztod-Theorie und Unsterblichkeit der Seele) erwähnt. – In dieser Hinsicht bietet das Buch eine knappe, jedoch erhellende und die wesentlichen Linien zutage treten lassende Einführung in die Entwicklung des theologischen Diskurses zum Thema Eschatologie im 20. Jahrhundert.

Zum anderen, und das ist bemerkenswert, sucht Schwarz in besonderer Weise das Gespräch mit Karl Heim und Teilhard de Chardin bzw. bringt die Positionen dieser beiden unorthodoxen, von der jeweiligen konfessionellen Schultheologie kaum rezipierten Denker in die Diskussion, die je auf andere Weise Theologie und nicht zuletzt Eschatologie – als Rechenschaftslegung über Grund und Inhalt der christ-

lichen Hoffnung – im Gespräch mit und unter Berücksichtigung von aktuellen naturwissenschaftlichen Fragestellungen und Hypothesenbildungen entfaltet haben. Wie denn überhaupt auch bei Schwarz der Horizont naturwissenschaftlicher und ökologischer für das Nachdenken über Zukunft relevanter Hypothesenbildung beständig präsent ist.

Ansatz und Durchführung in der Behandlung seines Themas weisen Schwarz als dem Vorbild Heims und seiner – allerdings unter veränderten Rahmenbedingungen kritisch fruchtbar gemachten – dialogischen Methode verpflichtet aus. Schon diese Tatsache verleiht seinem Buch einen Charakter von Besonderheit und Einzigartigkeit, der die Anschaffung und Auseinandersetzung mit seinem Inhalt lohnt. – In diesem Zusammenhang könnte es ein lohnendes und fruchtbares Unterfangen sein, neben der Einführung von Schwarz die 1995 erschienene, anderen, eher klassisch fachtheologischen Zielen verpflichtete Einführung in die christliche Eschatologie von Gerhard Sauter (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft) zu lesen. – Bemerkenswert ist für diese Einführung ihre bewußt ökumenische und internationale, nicht zuletzt den nordamerikanischen Bereich berücksichtigende Ausrichtung. Bemerkenswert ist auch, daß sie die Arbeit von Schwarz nicht erwähnt.

Schwarz stellt seiner Darstellung ein einführendes Kapitel voran („Die zweifelhafte Emanzipation der Zukunft", S. 9-25), in dem er aufzeigt, wie der von seinen christlichen Wurzeln abgelöste Fortschrittsglaube und die damit korrespondierenden persönlichen, gesellschaftlichen und globalen Zukunftsentwürfe in die Krise gekommen sind. In dieser Situation gewinnt, so seine These, die christliche Eschatologie neue Relevanz. Damit sind zugleich Sinn und Notwendigkeit der folgenden Darstellung begründet.

Das Thema wird in drei insgesamt acht Kapitel umfassenden Teilen entfaltet. Am Ende jeden Kapitels dokumentieren Anmerkungen die Auseinandersetzung des Autors mit der Literatur und erschließen weiterführende Literatur. – In diesem Zusammenhang vermißt man unter den im Anhang beigegebenen Registern ein Literaturverzeichnis.

Im ersten Teil skizziert Schwarz unter dem etwas irreführenden Titel „Die Entdeckung der Zukunft" (S. 27-77) nach einleitenden Überlegungen zur „Eschatologie als Urphänomen des Menschseins", nämlich als Ensemble der mit dem Glauben an ein Leben nach dem Tod zusammenhängenden Vorstellungen, „das alttestamentliche Verständnis der Eschatologie" (Kapitel 1, S. 36-53) und „die eschatologische Verkündigung des Neuen Testaments" (Kapitel 2, S. 54-77).

Der zweite Hauptteil skizziert – in beeindruckender Kürze und Prägnanz – „die Interpretationsbreite der Eschatologie" (S. 77-178). Wer sich einen schnellen Überblick verschaffen möchte, ist hier gut bedient.

Zunächst zeichnet Schwarz die Entwicklung des theologischen Diskurses im 20. Jahrhundert nach (Kapitel 3, S. 78-126). Er setzt ein bei der Wiederentdeckung der eschatologischen Verkündigung Jesu im Rahmen der „konsequenten Eschatologie" und bei Albert Schweitzer. Als Ausprägungen „gegenwartsorientierter Eschatologie" werden die „existentialen und ethischen" Interpretationen Rudolf Bultmanns und Amos N. Wilders dargestellt, als „transzendentalistische Interpretationen" die von Charles H. Dodd und John A. T. Robinson. – Hilfreich erweist sich hier der Verzicht auf die vertraute Etikettierung „realisierte" und entsprechend auch „futurische Eschatologie". Schwarz spricht in letzterer Hinsicht von Ausprägungen „zukunftsgerichteter Eschatologie". Hier skizziert er zum einen exegetische Beiträge: „Naherwartung des Eschaton als Rejudaisierung" bei Ethelbert Stauffer; „Eschatologie als Erfüllung und Verheißung" (Werner Georg Kümmel und Oscar Cullmann); außerdem die – von evangelikalen Theologen häufig vertretene – Deutung der Parusieverzögerung als Scheinproblem. Zum anderen stellt er hier die systematischen Konzepte von Wolfhart Pannenberg (Die Prolepsis der Eschatologie), Jürgen Moltmann (Theologie der Hoffnung) und Johann Baptist Metz (Theologie der Welt) vor. Es schließen sich Hinweise zur Eschatologie der Befreiungstheologie (Gustavo Gutiérrez und Leonardo Boff) an sowie zur Einzeichnung der christlichen Eschatologie in den Horizont universaler Hoffnung bei John B. Cobb und John Hick.

Das folgende 4. Kapitel macht mit den Ausprägungen eschatologischen Denkens „im Horizont der Naturwissenschaft" bekannt (S. 127-152), wie sie bei Pierre Teilhard des Chardin und Karl Heim begegnen. Daran anschließend begründet Schwarz den ökologischen Horizont als heute für die Entfaltung christlicher Eschatologie unaufgebbar.

Im 5. Kapitel skizziert Schwarz „säkulare

Variationen der Hoffnung" (S. 153-178). Er beschränkt sich auf „die Option des säkularen Existentialismus", vertreten durch die Positionen von Martin Heidegger, Ernest Becker, Jean-Paul Sartre und Albert Camus, auf die realutopischen Entwürfe von sowohl Karl Marx und daran anknüpfend Ernst Bloch als auch von Mao Tsetung sowie auf Positionen eines ernüchterten säkularen Humanismus, wie er im Humanistischen Manifest, bei Gerhard Szczesny und der Humanistischen Union einerseits, bei Alvin Toffler und Robert Heilbronner andererseits greifbar wird.

Im dritten, umfänglichsten Teil legt Schwarz gewissermaßen eine materiale Eschatologie vor: „Was wir erhoffen können" (S. 179-296). Bemerkenswert sein Gliederungsprinzip: Er reiht weder einfach die klassischen loci aneinander, noch entfaltet er eine systematische Lehre von den letzten Dingen. Vielmehr geht er im 6. Kapitel zunächst auf „Sackgassen des eschatologischen Denkens" ein (S. 180-214), behandelt dann den Themenkomplex „Tod und Jenseits" (7. Kapitel, S. 215-264), d. h. die Fragen, die sonst unter dem Stichwort „individuelle Eschatologie" verortet werden, und schließt mit dem Ausblick auf „die neue Welt" (Kapitel 8, S. 265-296). Hier kommen die klassischen Themen der „universellen Eschatologie" zu ihrem Recht. In diesem Teil findet in Verbindung mit den einzelnen Inhalten auch die dogmengeschichtliche Entwicklung Berücksichtigung und kommen entsprechende theologische Positionen zu Wort. Dabei knüpft Schwarz immer wieder positiv an Luther an.

Die Darstellung so umstrittener Themen wie der Frage nach dem Termin bzw. der Berechenbarkeit des Weltendes, der Lehre vom Fegefeuer, von der Allversöhnung und der Entrückung als „Sackgassen" ist hilfreich und schafft Klarheit. – Auch die Lehre vom 1000jährigen Reich ist hier zu nennen, wenngleich den zugrundeliegenden biblischen Aussagen durchaus „pastorale" Relevanz zukommt (S. 209). – Schwarz argumentiert nüchtern und ohne Polemik. Er mißt die entsprechenden Aussagen am biblischen Befund, dem sie nicht standhalten bzw. der eine andere Deutung nahelegt. Zugleich macht er deutlich, unter welchen – in doppelter Weise frag-würdigen – Voraussetzungen dieser Befund zur Stützung entsprechender Aussagen von ihren Vertretern herangezogen werden kann und welchen, nicht zuletzt psycho-sozialen Motivations- und Interessenlagen diese ihre immer wieder neue Faszination und Plausibilität verdanken.

Hilfreich und klärend sind dann nicht zuletzt Schwarz' Ausführungen zum Tod, zum „Zwischen"-Zustand „nach" dem Tod und „vor" der allgemeinen Auferstehung und in diesem Zusammenhang die ausführlichen Überlegungen zur Bedeutung der Auferstehung Jesu Christi für den persönlichen Glaubensvollzug und nicht zuletzt für die materiale Füllung der dem Glauben korrespondierenden Hoffnung. Überzeugend die Ablehnung jeder „Unsterblichkeits-" Vorstellung, die einen unbiblischen Dualismus von Leib und Seele voraussetzt. Gleichzeitig wird festgehalten, daß der Tod nicht als Ende der Existenz vor Gott begriffen werden kann, wenn auch nichts über ihr „Wie" ausgesagt werden kann. Denn die für unser Begreifen und Formulieren unverzichtbare Kategorie der Zeit kann hier nicht mehr zur Geltung gebracht werden.

Schwarz hält seine nüchterne, am biblischen Befund festgemachte Zurückhaltung auch im letzten Kapitel angesichts von Themen und Alternativen wie Jüngstes Gericht, Weltvernichtung oder Weltvollendung, Gerechtigkeit und Liebe Gottes durch. Worüber verantwortlicherweise nichts Genaues gesagt werden kann, darüber schweigt er. Er zeigt aber, welches Bedürfnis jeweils dazu führt, sich dennoch immer wieder spekulierend entsprechende Antworten zu geben, bzw. entsprechende biblische Bilder-Reden nicht als solche und damit als Symbole des Unsagbaren zu verstehen, sondern sie buchstäblich-konkret zu nehmen.

Schwarz bietet in seinem dritten Teil nicht weniger als eine Eschatologie für die Gemeinde im Horizont gegenwärtigen Denkens, angesichts der Probleme und Herausforderungen unserer Zeit und nicht zuletzt unter dem Eindruck eines durch Fehlentwicklungen und – verhalten in Vergangenheit und Gegenwart erheblich verdüsterten Zukunftshorizontes. Sein Buch gehört nicht nur in die Handbibliothek jedes Gemeindepastors, sondern ist jedem Gemeindemitglied zu empfehlen, das sich durch die Bezeichnung „theologisch aufgeschlossener Laie" zutreffend charakterisiert sieht. – Bleibt *last, but not least* anzumerken, daß sich das Buch angenehm und flüssig liest, bei Veröffentlichungen zu dieser Thematik eine angenehme Überraschung.

Norbert Groß, Heideweg 8, 25474 Ellerbek

Walter Rebell: Urchristentum und Pädagogik (Arbeiten zur Theologie, Bd. 74), Calwer Verlag, Stuttgart, 1993, 126 Seiten, Pb., DM 38,–.

Der Titel dieses Buches ist als Fehlanzeige gemeint. Die These des Verfassers lautet nämlich: Das Urchristentum hatte keine eigene Pädagogik. „Dem Neuen Testament ist der pädagogische Gedanke fremd" (S. 9). Oder um es im Sinne des Verfassers noch präziser zu sagen: Im Neuen Testament taucht die pädagogische Dimension nur an wenigen Stellen auf. Zu diesen wenigen Stellen gehören etwa die Pastoralbriefe - vor allem 2. Tim 3, 15. Aber Rebell rechnet sie zu den „Spätschriften" des Neuen Testaments; sie repräsentieren für ihn den einsetzenden „Frühkatholizismus" und das heißt: „Erzogen wird in ein Christsein hinein, dem die anfängliche Dynamik bereits abhanden gekommen ist" (S. 64). Im „echten" Urchristentum wurden die Kinder „sozusagen in einem separaten Bezirk" erzogen, nämlich einfach auf herkömmlich alttestamentlich-jüdische Weise und nicht vom Christusglauben her bestimmt (S. 68f.). So muß sich auch Paulus - wegen Gal 4, 1f. - von Rebell fragen lassen, ob seine Vorstellung von Erziehung mit dem Evangelium vereinbar ist (S. 65). Alles in allem: Eine wirklich christliche Pädagogik fand in neutestamentlicher Zeit nicht statt!

Den tiefsten Grund dafür sieht Rebell - in Anknüpfung an Bultmann - in der Art des neutestamentlichen Glaubens. Bultmann hat einmal gesagt, daß es eine christliche Erziehung nicht gibt, weil die Glaubensentscheidung nicht Ergebnis einer methodischen Entwicklung sein kann. Da Bultmann jedoch zugleich festhielt, es bedürfe zwar keiner „Erziehung" zum Glauben, sehr wohl aber eines „Unterrichts", in dem das Wort Gottes entsprechend der Verschiedenheit der individuellen Menschen und ihrer konkreten Situation ausgerichtet wird, meint Rebell einen „Bruch" in Bultmanns Gedanken feststellen zu können. Die entscheidende Frage sei nicht, ob überhaupt eine pädagogische Vermittlung des urchristlichen Glaubensguts erlaubt ist, sondern welche Pädagogik für dieses Glaubensgut die angemessene ist. Für das Urchristentum stellt Rebell fest, daß es „zwangsläufig" keine Pädagogik entwickelt hat: Die besondere Art des neutestamentlichen Glaubens und ebenso die eschatologische Naherwartung haben es nicht dazu kommen lassen - „und doch war es ein Fehler" (S. 79)!

Ein Fehler war dieser Verzicht auf eine eigene Pädagogik deshalb, weil Pädagogik für die Identitätsbewahrung von Gruppen generell wichtig ist. Rebell verweist zum Beleg auf revolutionäre Gruppen wie etwa die Kommunisten, auf utopische Staatsentwürfe z. B. bei Platon, auf die Erfahrungen der Reformation und der Hutterer, vor allem aber auf das Beispiel des Judentums. Sie alle sind ihm Beispiele dafür, wie einer Gruppe oder Bewegung durch Pädagogik Kontinuität gesichert wird. Auch die Geschichte der frühen Kirche beweist für ihn die Notwendigkeit der Pädagogik - allerdings auf negative Weise: Der Verzicht des Urchristentums auf eine eigene Pädagogik habe nämlich am Ende des 1. Jahrhunderts zu einem gewaltigen „theologischen Substanzverlust" (S. 11) geführt. Rebell veranschaulicht diesen Substanzverlust anhand verschiedener Schriften der Apostolischen Väter und der neutestamentlichen Apokryphen. Der neutestamentlich bezeugte Christusglaube sei hier „fast bis zur Unkenntlichkeit verflüchtigt, deformiert" (S. 7) - einerseits zum Gnostizismus, andererseits zu Gesetzlichkeit. Schon in den „Spätschriften" des Neuen Testaments, so wird an verschiedenen Stellen angedeutet, sei dieser Substanzverlust nachweisbar: Stichwort „Frühkatholizismus" - das Lieblingsschimpfwort protestantischer Exegeten für Partien des Neuen Testaments, die ihnen nicht zusagen.

Dem Verfasser reicht es allerdings nicht, nur die schlimmen Folgen der pädagogischen Abstinenz des Urchristentums aufzuweisen, er möchte auch - zumindest in den Grundlinien - andeuten, wie die ältesten Christen es hätten besser machen können. So beschließt er sein Buch mit dem „Entwurf einer neutestamentlichen Pädagogik" (S. 80ff.). Dieser Entwurf greift pädagogische Impulse aus der Wirksamkeit Jesu auf, vor allem Jesu Vorordnung der Heilszusage vor die Umkehrforderung und seinen „Aufruf zur Herrschaftsfreiheit" (Mk 10, 42b-45). Er verweist auf das pädagogische Potential im Geist der Geschwisterlichkeit und im Ethos des Teilens der Jerusalemer Urgemeinde. Er deutet die erzieherischen Konsequenzen der Kreuzestheologie und der Nachfolgekonzeption des Markusevangeliums an, und er behandelt schließlich am ausführlichsten die Kreuzestheologie, die Rechtfertigungslehre und die Pneumatologie des Paulus, und zwar mit der These, daß die paulinische Theologie pädagogisierbar ist, wenn man sie durch eine Teilhabe der Kinder an der kom-

munikativen Gemeindepraxis erlebbar macht.

Walter Rebell ist wohl wie kaum jemand anderer geeignet, ein Buch über „Urchristentum und Pädagogik" zu schreiben, denn er ist sowohl Dipl.-Psychologe und Dipl.-Pädagoge als auch Professor für Neues Testament (kirchlich übrigens im Baptismus zu Hause). In der Tat ist ihm ein gut lesbares, allgemeinverständliches und gedanklich anregendes Buch gelungen. Dennoch wird es gestattet sein, einige Anfragen an seine Darstellung zu richten.

Einmal: Ob seine scharfe Kritik am „theologischen Substanzverlust" seit dem Ende des 1. Jahrhunderts nicht zu einseitig ist. Immerhin hat die nachapostolische Christenheit das ihr überlieferte Glaubensgut (vor allem in Gestalt der Schriften des Neuen Testaments und der *regula veritatis*, des ungeschriebenen Bekenntnisses) doch bewahrt und an die späteren Generationen weitergegeben; daß wir heute noch Christen sein können, ist nicht zuletzt diesen - gewiß an vielen Stellen zu kritisierenden - nachapostolischen Gemeinden zu verdanken. Rebell bekommt die (heils-)geschichtliche Stellung der frühen Christenheit wohl darum nicht ausreichend in den Blick, weil er nicht zwischen kirchlich-rechtgläubigen und ketzerischen (speziell gnostischen) Schriften unterscheidet, sondern die Apostolischen Väter und die neutestamentlichen Apokryphen einfach über einen Leisten schlägt. In den nachapostolischen Schriften standen aber nicht nur verschiedene theologische Konzepte einander gegenüber, sondern Glaube und Irrglaube. Hätten die Anhänger etwa des Thomasevangeliums obsiegt, wäre die Kirche im religiösen Synkretismus untergegangen. So schlichte Bischöfe wie Polykarp dagegen haben die Kirche in der Spur des apostolischen Glaubens gehalten. Das sollte bei der Beurteilung des theologischen „Substanzverlustes" nicht unberücksichtigt bleiben.

Des weiteren wäre zu fragen: Ob Rebell nicht etwas zu schulmeisterlich verfährt, wenn er dem Urchristentum in seinem ganzen Buch vorhält, welch wichtige Aufgabe es versäumt habe, als es zur Pädagogik nichts Eigenes beisteuerte, und wenn er dann vorführt, wie man es eigentlich hätte machen sollen.

Sodann: Ob es wirklich berechtigt ist, den Urchristen nahezu vollständiges Versagen gegenüber der erzieherischen Aufgabe zu unterstellen, bloß weil das Neue Testament auf pädagogische Fragen nur ganz am Rande eingeht. Es könnte ja sein, daß die pädagogische Praxis der ersten Christen doch stärker vom Evangelium geprägt war als sich für uns erkennen läßt. Jedenfalls bekommt die Behauptung, der theologische Substanzverlust in der nachapostolischen Zeit beruhe auf einer mangelhaften Pädagogik der neutestamentlichen Gemeinden, durch das weitgehende Schweigen des Neuen Testaments zu Erziehungsfragen nur eine vordergründige Plausibilität; bewiesen ist sie mit diesem argumentum e silentio noch nicht.

Schließlich: Ob das weitgehende Schweigen des Neuen Testaments zur Pädagogik nicht doch eine größere Berechtigung hat als Rebell ihm zugestehen will. Mir scheint, daß er zu schnell mit Bultmanns Position zum Verhältnis von Glauben und Erziehung fertigwird. Bultmann führt hier ja den Ansatz Martin Luthers weiter, den Rebell dahingehend zusammenfaßt (S. 39f.), daß es keine Erziehung zum Heil geben kann, sondern nur ein Vertrautmachen mit dem Wort Gottes. Was ist dagegen einzuwenden? Rebell freilich meint, daß eine Pädagogik, die den Namen „christlich" zu Recht trägt, Kinder in Glaubenserfahrungen der Gemeinde mit hineinnehmen soll. Das entspricht doch wohl eher den Erziehungsvorstellungen des Mittelalters als denen der Reformation. Ist Erziehung nicht - mit Luther zu reden - „ein weltlich Ding" wie die Ehe und somit von Gott dem Vernunfturteil der Menschen unterworfen? Müßte das bei der Konzipierung einer christlichen Pädagogik nicht mitbedacht werden?

Dr. Uwe Swarat,
Theologisches Seminar des BEFG,
Johann-Gerhard-Oncken-Str. 7, 14627 Elstal

Auch auf folgende Bücher möchten wir hinweisen

Richard Kriese: Evangelistik. Ein Vorlesungsskript (Missiologica Bd. 7), Verlag für Kultur und Wissenschaft, Bonn, 1995, 298 Seiten (Auslieferung durch den Hänssler-Verlag), Pb., 300 Seiten, DM 59,80.

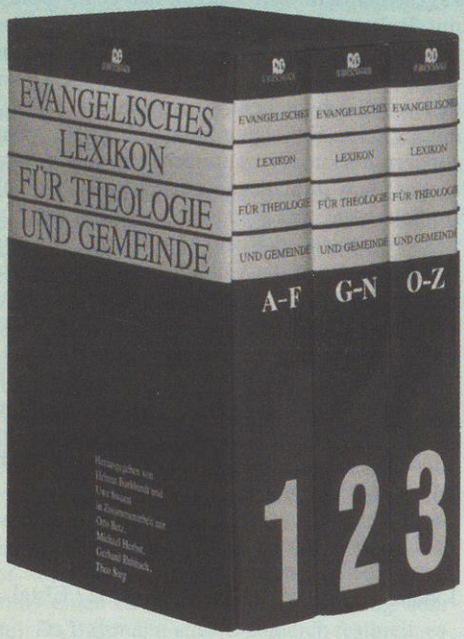
Gerhard Hörster: Manifestitionen des Geistes. Charismatische und biblische Heilsvorstellungen, Bundes-Verlag, Witten, 1995, 112 Seiten, DM 9,95.

Helmut Burkhardt/Uwe Swarat u. a. (Hrsg.)

Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde

Studienausgabe in 3 Bänden

2424 Seiten, Paperback, 3 Bände im Schuber, DM 148,–;/öS 1080,–, ISBN 3-417-24674-1
R. Brockhaus Verlag, Wuppertal



Die preisgünstige Sonderausgabe des Evangelischen Lexikons für Theologie und Gemeinde: 2800 Artikel von über 600 Autoren zu allen Bereichen der Theologie.

„Warum feiern wir eigentlich Abendmahl so, wie wir es feiern?", „Wer waren die Täufer?", „Was heißt ‚evangelikal'?" Drei Fragen von vielen, die immer wieder gestellt werden, bei denen es aber schwer ist, ebenso griffige wie kompetente Antworten zu finden.

Dieses Lexikon liefert die gewünschten Informationen in ca. 2800 übersichtlichen Artikeln von über 600 Autoren. Theologen und interessierten Laien bietet es damit hilfreiche Einstiege in das theologische Denken, Informationen über Persönlichkeiten der Kirchengeschichte, über Kirchen, Missionswerke, aber auch Sekten und Sondergruppen.

Über 450 Bilder bedeutender Gestalten der Kirchengeschichte runden das Lexikon ab.

ONCKEN

THEOLOGISCHES GESPRÄCH 2/1998

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

Redaktionsanschrift: Johann-Gerhard-Oncken-Str. 7, 14627 Elstal, Telefon: (03 32 43) 7 41 04. 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, TREFFPUNKT BIBEL (GEMEINDE-BIBELSCHULE).

Gesamtredaktion: Hinrich Schmidt, Oncken Verlag.

Erscheinungsweise: halbjährlich.

Bezugspreis DM 5,20 pro Heft, bei Direktbezug zzgl. Versandkosten.

22. Jahrgang **ISSN 1431-200X**

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

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

Verlag: J. G. Oncken Nachf. GmbH
Geschäftsführer: Hermann Jörgensen
Postfach 20 01 52
34080 Kassel
Telefon: (05 61) 5 20 05-0.

Satz und Drucklegung:
KNOTH-Design, Am Waldstrauch 1, 34266 Niestetal-Heiligenrode.

Titelgestaltung:
Herybert Kassühlke, Hüttenberg.

Gedruckt auf Recyclingpapier.