

a h n e T k
21. Jahrgang**Aufsatz***Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde München*

Ein gemeindlicher Konsens zur Ehe- und Sexualethik

2-9

Rezensionen*Zum Freikirchentum:*Hans-Martin Niethammer: Kirchenmitgliedschaft in der Freikirche
(Berthold Krafczyk)

10-12

Heinrich Löwen jun.: Russische Freikirchen (Hans-Christian Diedrich)

12-13

Wilhelm Kahle: Evangelische Freikirchen und freie Gemeinden
im Russischen Reich (Hans-Volker Sadlack)

14-15

Zur Ekklesiologie:

Heinz Rügger: Kirche als seelsorgerliche Gemeinschaft (Gottfried Rabenau)

16-18

Rainer Ebeling: Dietrich Bonhoeffers Ringen um die Kirche
(Volker Spangenberg)

19-20

Wolfgang J. Bittner: Kirche - wo bist du? (Uwe Swarat)

21-23

Miroslav Volf: Trinität und Gemeinschaft (Uwe Swarat)

24-26

Zum Neuen Testament:

Wiard Popkes: Paränese und Neues Testament (Günter Haufe)

27-28

Gemeinschaft am Evangelium.

Festschrift für Wiard Popkes zum 60. Geburtstag (Christian Wolff)

28-31

2A 4201 Feb. 1999

Ein gemeindlicher Konsens zur Ehe- und Sexualethik¹

*Das ist der Wille Gottes:
eure Heiligung (1. Thess 4, 3)*

1. Rechtfertigung und Heiligung als Bezugsrahmen ethischer Fragestellungen

a) Die Gemeinde Jesu Christi ist eine heilige Gemeinde.² Damit ist gesagt, daß sie Christi Eigentum ist. Sie ist durch ihren Herrn ins Leben gerufen, ohne eigenes Verdienst gerechtfertigt, geheiligt und erlöst.³ Im Wesen der Gemeinde soll das Wesen ihres Herrn und seine gnädige Herrschaft erkennbar werden. Der von Gott geschenkte Glaube an seine Gnade bewährt sich im Gehorsam.⁴ Glaube an die zurechtbringende Gnade Gottes und ethischer Lebenswandel beschreiben daher jeweils die Innen- und Außenseite des christlichen Glaubens.

b) Dieses Konsenspapier will nicht als „Maßnahmenkatalog“ verstanden werden, sondern Hilfe zur ethischen Orientierung für das Sein, was wir als Gemeinde gemeinsam aus der Heiligen Schrift erkannt und uns darum zu eigen gemacht haben. Indem wir festhalten, was unter uns in Fragen der Ethik gilt, wollen wir zugleich eine transparente Grundlage für die seelsorgerliche Behandlung der anstehenden Fragen anbieten.

c) Um dem Auftrag der Gemeinde gerecht zu werden, gemeinsam den Konsens in ethischen Fragen anhand der Bibel zu suchen, haben wir uns als Gemeinde anlässlich zweier Gemeindegemeinschaften mit dem Thema Sexualethik ausführlich beschäftigt. Die Konzentration auf diese Fragestellung ergab sich aus vielfachen Anfragen aus der Gemeinde, die eine erhebliche ethische Verunsicherung signalisieren. Damit soll jedoch nicht einer einseitigen, von manchen Gemeindegliedern als unangemessen empfundenen Betonung sexualethischer Probleme Vorschub geleistet werden. Vielmehr stellt dieses Konsenspapier zur Sexualethik Teil eines größeren Bemühens dar, auf verschiedene Weise und auf verschiedenen Handlungsfeldern (z. B. Berufsethik, Bewahrung der Schöpfung, Umgang mit Besitz) Hilfen anzubieten.

2. Unser Gemeindeverständnis

a) Wir bekennen uns zum reformatorischen Grundverständnis der Gemeinde als Versammlung der Gläubigen, die durch das Evangelium von Jesus Christus ins Leben gerufen und im Gehorsam gegen Gottes Wort erhalten wird. Ausdrücklich bekennen wir uns zum reformatorischen Gedanken des „Priestertums aller Gläubigen“. Allen Gemeindegliedern steht daher Kompetenz in Fragen der Schriftauslegung und Beurteilung der Lehre zu.⁵

b) Gemäß unserem freikirchlichen Erbe⁶ gehören nur diejenigen, die auf das Bekenntnis ihres Glaubens hin getauft wurden, als Mitglieder zur Gemeinde. Dem persönlichen Glauben der Mitglieder entspricht auch deren erkennbare Bereitschaft, ihr Leben gemäß dem Wort Gottes in der Heiligung zu gestalten. Unser Gemeindeverständnis geht daher von der grundsätzlich *sichtbaren, heiligen Gemeinde der Gläubigen* aus.

¹ Auf Anfrage des Gemeindevorstandes wurde der „Theologische Arbeitskreis“ der Baptistengemeinde München (Holzstraße) im April 1997 um die Ausarbeitung einer konsensfähigen Stellungnahme zum Thema „Eheethik“ unter besonderer Berücksichtigung der Fragen nichtehelicher Lebensgemeinschaften sowie der Wiederheirat Geschiedener gebeten. Aus diesem Grunde wurden nicht alle Bereiche der Sexualethik berücksichtigt. – Das nachstehende Konsenspapier ist das Ergebnis der mehr als einjährigen gemeinsamen Beratungen des Theologischen Arbeitskreises, die sich der Gemeindevorstand am 26. Juni 1998 in der vorliegenden Form zu eigen machte. Dem Theologischen Arbeitskreis der Gemeinde gehören als Mitverfasser des Konsenspapiers an: Carsten Claußen, Winfried Folda, Udo Kurzawa, Prof. Dr. Rudolf Meyendorf, Dr. Andrea Strübind, Dr. Kim Strübind (Vorsitz), Dr. Botho Vogel.

² 1. Petr 2, 9; 1. Kor 3, 17; Röm 1, 7; Eph 1, 4.

³ 1. Kor 1, 30.

⁴ Röm 1, 5; Röm 6, 4-23; Gal 5, 6.13.

⁵ 1. Kor 14, 29.

⁶ Freikirchen – wie die unsere – sind „Freiwilligkeitskirchen“. Unsere Zusammengehörigkeit beruht auf persönlicher Glaubensentscheidung und dem Prinzip der Mündigkeit der Ortsgemeinde in den das Gemeindeleben betreffenden Fragen („Kongregationalismus“).

c) Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments bedeutet Christsein zugleich, Glied in der Gemeinde Jesu zu sein.⁷ Durch die Taufe wird der einzelne Christ ein unlöslicher Teil des weltweiten Leibes Christi, der sich in der konkreten Ortsgemeinde manifestiert. Deshalb glaubt und handelt der einzelne Christ auch nicht autonom, sondern als Glied der Gemeinde. Die Gemeinde soll als seelsorgerliche Gemeinschaft jeden einzelnen zu einem Leben in der Nachfolge Jesu Christi ermutigen und anleiten. Dieses gemeinschaftsorientierte Gemeindeverständnis schließt deshalb auch die individuelle Lebenspraxis ein.

d) Die Gemeinde als Versammlung geistbegabter und gleichberechtigter/gleichverantwortlicher Schwestern und Brüder vermittelt nach dem Vorbild des Neuen Testaments die ethischen Grundwerte. Sie hat die Vollmacht, in Fragen von Lehre und Leben gemeinsam zu prüfen, zu urteilen und zu entscheiden.⁸

e) Aufgrund dieser Gemeindelehre ist die Gemeinde aufgefordert, sich über Fragen der christusgemäßen Lebensführung zu verständigen, sich ihrer Handlungsmaßstäbe und damit gleichzeitig ihrer Grenzen bewußt zu werden. Die Erarbeitung eines Wertekonsenses ist auch im Blick auf unsere zunehmend ethisch indifferente Gesellschaft eine vordringliche Aufgabe der Gemeinde. Dabei sollten Gottes Gebote nicht als verbietend und die Selbstentfaltung hindernd dargestellt werden, sondern in ihrer heilsamen, orientierenden, sinngebenden, das geschöpfliche Leben bewahrenden und fördernden Funktion.

f) Von Mitgliedern, die willentlich und über einen längeren Zeitraum gegen die biblische Lehre und den aus ihr hervorgehenden ethischen Konsens der Gemeinde handeln, kann sich die Gemeinde trennen, wenn seelsorgerliche Bemühungen und Begleitung keine Änderung bewirken.⁹

3. Sexual- und Eheethik

3.1 Sexualität als Gabe und Aufgabe

a) Sexualität gehört zu den guten Gaben der Schöpfung Gottes. Der Sinn des Menschseins besteht nach den Aussagen der Bibel in einer liebenden Beziehung zu Gott und zum Mitmenschen. Darin findet auch die Sexualität ihren Platz.¹⁰ Die Vollendung sexueller Liebe in der geschlechtlichen Vereinigung ist Zeichen der umfassenden schöpfungsgemäßen Zusammengehörigkeit von Mann und Frau.

b) Sexualität hat nach der Bibel nicht nur eine körperlich-biologische Funktion zur Arterhaltung, sondern betrifft die ganze Person eines Menschen. Sexualität ist dazu angelegt, den Menschen aus seinem selbstbezogenen Streben zu lösen und in der Begegnung mit dem anderen zur Selbstwerdung und Reifung zu führen. Die problematische Seite der Sexualität (pervertiertes Verhältnis von Abhängigkeit und Herrschaft, Begierde und Unterordnung, egoistische Bedürfnisbefriedigung) wird in der Bibel nicht ausgeblendet. Die Sünde verändert auch das Miteinander der Geschlechter.¹¹ Eine „ich-zentrierte“ Sexualität führt nicht zur Gemeinschaft, sondern zerstört diese.

c) Sexualität wird im Alten Testament in ein Wertesystem und in gesellschaftliche Normen integriert. Das Einssein von Mann und Frau soll dadurch konsequent geschützt werden. Die intime Geschlechtsgemeinschaft bleibt auf die Ehe in ihrer schützenden rechtsverbindlichen Ausgestaltung beschränkt. Das Neue Testament geht – wie das Alte Testament – davon aus, daß Gott den Menschen in seiner Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit geschaffen hat. Der Leib ist Gabe Gottes, in dem und durch den Gott sich verherrlichen will.¹² In diese Bestimmung ist

⁷ 1. Kor 12, 4-13.

⁸ Röm 12, 2; Phil 1, 10; Phil 4, 8; 1. Thess 5, 21; Lk 12, 56f.; Apg 4, 19.

⁹ Mt 18, 15-18; 1. Kor 5.

¹⁰ 1. Mose 2, 24.

¹¹ 1. Mose 3, 16.

¹² 1. Kor 6, 17ff.; Röm 12, 1-3.

¹³ 2. Kor 5, 17; Gal 3, 28.

¹⁴ Vgl. 1. Kor 7, 7-9; Mt 19, 10ff.

auch die Sexualität als gute Ordnung des Schöpfers integriert. Die Neuschöpfung in Christus begründet darüber hinaus ein neues gleichberechtigtes Verhältnis der Geschlechter zueinander.¹³ Aus der Gemeinschaft von Mann und Frau soll „in Christus“ ein liebevolles *Mit- und Füreinander* werden.

d) Bei aller Hochschätzung der Ehelosigkeit als speziellem Charisma¹⁴ und damit christusgemäßer alternativer Lebensform, verliert das Neue Testament die Dimension der partnerschaftlichen Sexualität nicht aus dem Blick. In den Schriften des Neuen Testaments stößt man auf eine uneingeschränkte Bejahung menschlicher Sexualität in der Ehe. Damit soll jedoch nicht dem rücksichtslosen Ausleben der Sexualität Vorschub geleistet werden. Vielmehr bleibt die Sexualität eingebunden in die Heiligung.¹⁵ Das Neue Testament rät zum partnerschaftlichen Umgang mit der sexuellen Bedürftigkeit des Ehepartners, wobei bezeichnenderweise Mann und Frau in gleicher Weise berücksichtigt werden.¹⁶

e) Das Neue Testament orientiert sich in Fragen der Sexualethik überwiegend an den alttestamentlichen Geboten (Ablehnung von Ehebruch, Unzucht, Homosexualität usw.). Hinzu kommt eine radikale Tabuisierung der Sexualität außerhalb der Ehe. Das Neue Testament verschärft darüber hinaus die alttestamentlichen Linien im Blick auf Ehescheidung, Unauflöslichkeit der Ehe und Ehebruch. Die häufigen Warnungen vor „Unzucht“ meinen außerehelichen Geschlechtsverkehr. Vergehen im sexuellen Bereich stehen zumeist an der Spitze der sogenannten „Lasterkataloge“.¹⁷ Vor allem die Prostitution und der Geschlechtsverkehr mit Prostituierten galten als Unzucht.¹⁸ Eine freizügige Sexualmoral war im Urchristentum Kennzeichen eines heidnischen Lebens.¹⁹

f) Aufgrund dieses biblischen Befundes sind für uns – entgegen dem vorherrschenden Trend in

unserer Gesellschaft – Sexualität und eine die ganze Person umfassende Liebe nicht zu trennen. Eine so verstandene Partnerschaft zeigt sich in der Übernahme von Verantwortung füreinander sowie für ein möglicherweise neu entstehendes Leben. Diese Verantwortung in einer geschlechtlichen Beziehung muß auf Dauer angelegt sein. Ein unverbindliches Sexualleben widerspricht dagegen dem in der Bibel geoffenbarten Willen Gottes, wie wir ihn erkennen. Intime Geschlechtsgemeinschaft bleibt somit denen vorbehalten, die eine ausschließliche und ganzheitliche Partnerschaft der Liebe auf Lebensdauer (Ehe) eingehen. Die Ehe ist die biblisch legitimierte Lebensform, die einen verantwortlichen und schöpfungsgemäßen Umgang mit der Sexualität von Mann und Frau ermöglicht. Sie bietet einen Schutz- und Entfaltungsraum auch für die gestaltete Sexualität.

3.2 Ehe als Lebensgemeinschaft von Mann und Frau

a) Nach dem biblischen Zeugnis ist die Ehe eine von Gott eingesetzte Lebensgemeinschaft von Mann und Frau.²⁰ Sie verwirklicht die schöpfungsgemäße Grundkonstante menschlichen Lebens, wonach der Mensch in der Verschiedenheit der beiden Geschlechter auf eine Gemeinschaft hin geschaffen wurde, die auf gegenseitige Ergänzung angewiesen ist.²¹ Unter Ehe verstehen wir daher eine schöpfungsgemäße Lebensgemeinschaft von Mann und Frau in der jeweils höchsten sozialen Verbindlichkeit innerhalb einer bestimmten Gesellschaft oder Kultur. In der Bundesrepublik ist gegenwärtig die standesamtliche Eheschließung Ausdruck dieser höchsten Verbindlichkeit des Zusammenlebens von Mann und Frau, die allein von der Verfassung geschützt rechtlich grundlegend geordnet ist.

b) Ehe ist eine gestaltbare und von Mann und Frau gemeinsam zu gestaltende Lebensform, die beide Partner gleichrangig miteinander verbind-

¹³ 1. Thess 4, 3f.; Hebr 13, 4.

¹⁴ 1. Kor 7, 1-9.

¹⁵ Vgl. Mk 7, 21; Gal 5, 19; Kol 3, 5.

¹⁶ 1. Kor 6, 12ff.

¹⁷ Röm 1, 24ff.; 1. Petr 2.

¹⁸ Vgl. u. a. Mal 2, 14ff.; 1. Kor 7, 2-9; Röm 7, 1-3; Eph 5, 21-33; 1. Tim 3, 2.11-12.

¹⁹ 1. Mose 2, 18.24.

²⁰ 1. Mose 1, 27; Gal 3, 28. Die Unterordnung der Frau unter den Mann ist nach den Texten der Bibel keine „Schöpfungsordnung“, sondern eine „Sündenordnung“, d. h. Folge des Sündenfalls (1. Mose 3, 16). Durch das Versöhnungswerk Jesu Christi sehen wir die ursprüngliche Gleichordnung der Geschlechter wiederhergestellt (vgl. auch Mt 19, 4f.).

det.²² Für diese Lebensform muß man sich entscheiden und sie daher auch öffentlich und rechtlich verbindlich vor Gott und den Menschen beginnen. Dies geschieht im Akt einer öffentlich-rechtlichen Eheschließung, die durch die Trauhandlung in einem Gottesdienst als Gelöbnis vor Gott und Bitte um seinen Segen eine sinnfällige Unterstützung erfährt.

e) In diese Beziehung sollen alle persönlichen Lebensbereiche der Partner einbezogen werden. Ehe bedeutet in diesem Sinne eine permanente Zuwendung des eigenen Lebens zum Partner. Sie ist damit immer mehr als nur eine emotionale, materielle oder sexuelle Bindung. Indem sie sich für die Ehe entscheidet, begründen Mann und Frau eine neue *gemeinsame Biographie*. Daher ist die Ehe ein Lernprozeß, der die verschiedenen Lebensalter und Phasen einer Partnerschaft umgreift. Zu dieser gemeinsamen Biographie gehören auch Krisen, in denen sich die Liebe zueinander bewähren muß.

d) Dieser Befund ergibt zwangsläufig, daß die biblisch verstandene Ehe als Lebensgemeinschaft die Dauer des individuellen Lebens beansprucht. Das gesamte Leben mit seinen Höhen und Tiefen und mit den Mühen um Beständigkeit, einschließlich des Alterns bis hin zum Tod, werden in einer Ehe unter die Perspektive eines gemeinsamen Weges gestellt. Nicht die Liebe an sich macht das Wesen einer christlichen Ehe aus, sondern die aus Treue erneuerte und durch Krisen hindurch geläuterte Liebe. Deshalb wird in der Bibel die Ehe wiederholt als Sinnbild des unverbrüchlichen Bundes Gottes mit seinem Volk bzw. mit seiner Gemeinde beschrieben.²³

e) Im Unterschied zu einem verbreiteten zeitgenössischen Selbstverständnis und Wertekonsens halten wir fest: Eine feste und auf Dauer ausgerichtete Lebens- und Liebesgemeinschaft von Mann und Frau ist der Autonomie und der Selbstverwirklichung des Individuums vorgeordnet.

f) Durch gelingende christliche Ehen können Menschen im postmodernen „Zeitalter der Beliebigkeit“, die unter der zunehmenden Beziehungsunfähigkeit unserer Gesellschaft leiden, angeregt werden, sich auf das Evangelium einzulassen. So lädt unser Lebenszeugnis im Bereich der Ehe- und Sexualethik zu neuer Treue und Verbindlichkeit gemeinsamen Lebens ein und ermutigt dazu.

g) Daher ist die Gemeinde aufgerufen, regelmäßig für die Ehen und Familien zu beten und durch seelsorgerliche und pädagogische Anleitung eheliche Gemeinschaften zu unterstützen. Vorbeugende Eheberatung, Partnerschaftstraining und Hilfe bei Erziehungsfragen sollten im Gemeindeleben in angemessenen Zeiträumen angeboten werden. Die Gemeinde sollte darüber hinaus als ein Raum des Vertrauens erkennbar werden, in dem über Ehe und Familie geredet und Hilfe in Krisen erfahren werden kann. Zur seelsorgerlichen Betreuung von Ehen und Familien sind alle Mitglieder nach ihren Gaben aufgerufen. Ebenso empfehlen wir allen Ehepaaren und Familien, in Krisen rechtzeitig seelsorgerliche Beratung in Anspruch zu nehmen.

4. Ehescheidung

a) Im Alten Testament ist die Scheidung – seitens des Mannes – zwar als Möglichkeit vorgesehen und in den Geboten geregelt,²⁴ wird aber bereits hier durchaus kritisch bewertet.²⁵ Im Vordergrund alttestamentlicher Weisungen steht die Mahnung zur Beständigkeit der Liebe und Ehe.²⁶

b) Jesus Christus verschärft im Blick auf die ursprüngliche Schöpfungsordnung die Regelung des Alten Testaments zum Scheidungsverbot.²⁷ Dennoch deuten sich auch Bedingungen an, unter denen eine Scheidung der an sich unlösbaren Ehe in Ausnahmefällen möglich ist.²⁸ Alle frühchristlichen Gemeinden haben aus dem Gebot Jesu Konsequenzen gezogen und die Ehescheidung grund-

²³ Hos 1-3; Jer 2, 2; Jer 3, 6-10; Ez 16; Eph 5, 21ff.

²⁴ 5. Mose 24, 1-4.

²⁵ Mal 2, 14-16.

²⁶ 1. Mose 2, 24; vgl. die Auslegung dieser Stelle in Mt 19, 4-9.

²⁷ Mt 5, 31-32; Mt 19, 1-12; vgl. Mk 10, 1-12; Lk 16, 18.

²⁸ Mt 19, 9.

²⁹ 1. Kor 7, 10-11.

³⁰ 1. Kor 7, 12-15.

sätzlich untersagt.²⁹ Dennoch wurden Ehescheidungen seitens nichtchristlicher Partner toleriert, ohne daß man dadurch das Gebot Jesu außer Kraft gesetzt sah.³⁰

c) Aufgrund gesellschaftlicher Veränderungen und des damit verbundenen Wertewandels nimmt die Zahl der Ehescheidungen ständig zu. Immer weniger Menschen sind bereit, eine konfliktreiche, disharmonische Beziehung aufrechtzuerhalten bzw. an ihrer Neugestaltung mitzuarbeiten. Ehescheidung und Wiederverheiratung sind daher nahezu selbstverständliche Erfahrungen in unserer Gesellschaft geworden. Man rechnet heute eher mit dem Scheitern als mit dem Gelingen einer lebenslangen Beziehung. Trotz dieser Entwicklung bleibt eine Ehescheidung jedoch meistens eine traumatisierende, schmerzliche Erfahrung für alle Beteiligten. Paare, die in Trennung leben und geschieden werden, durchleben häufig einen elementaren Trauerprozeß und Phasen psychischer Desorganisation. Es gibt in vielen Fällen zudem eindeutige Verlierer bei Scheidungen. Die schwerwiegenden Folgen für die Kinder sind allgemein bekannt.

d) Aufgrund des Gesamtzeugnisses der Heiligen Schrift gilt für uns die Ehe grundsätzlich als eine unauflöbliche, lebenslange Gemeinschaft von Mann und Frau. Innerhalb der Bibel tritt die Scheidungserlaubnis in Ausnahmesituationen als eine *Notordnung* in Erscheinung, die für eine unwiderruflich gescheiterte Beziehung einen Ausweg darstellt, um das Scheitern des gesamten Lebens zu verhindern. Scheidung ist in diesem Sinne nur der letzte Weg, wenn alle Bemühungen um die Aufrechterhaltung der Partnerschaft (u. a. durch Seelsorge, Eheberatung) nicht mehr greifen. Ist die Beziehung endgültig zerbrochen, so daß das weitere Zusammenleben nur eine unzumutbare Belastung für einen der Partner, beide Partner oder die Kinder bedeutet, kann auch eine Scheidung als „Notordnung“ erwogen und gebilligt werden.

e) Nach christlichem Verständnis ist eine Ehescheidung stets auch eine Lebenskrise, behaftet mit Versagen und Schuld. Wie eine Eheschließung der Gemeinde mitgeteilt wird, ist auch die Scheidung in geeigneter Weise anzusprechen.

Ungeachtet der Scheidung möchten wir Geschiedene nach unseren Kräften seelsorgerlich begleiten.

f) Eine Scheidung macht die Lebensgemeinschaft der Ehe nicht ungeschehen. Die Geschiedenen sollten deshalb, wo immer es möglich ist, die wechselseitige Verantwortung für das bisherige gemeinsame Leben und für den verlassenen Partner nicht verdrängen, sondern sich trotz der Trennung um ein versöhntes Miteinander bemühen. Ebenso sollte wesentlich das Wohl der Kinder bedacht werden. Das gilt umso mehr, wenn beide Partner in der Gemeinde bleiben.

g) Kommt es zwischen den Geschiedenen zu Bekenntnis und Vergebung, stehen sie in der Gemeinde in jeglicher Hinsicht, mithin auch in Verantwortung und Mitarbeit, Nichtgeschiedenen gleich. Die Vergebung bekannter Schuld gilt auch ihnen. Beharren die Geschiedenen in gegenseitigem Unfrieden, stellt sich die Frage nach der Trennung von der Gemeinde oder der Trennung der Gemeinde von ihnen.

5. Wiederheirat Geschiedener

a) Während im Alten Testament eine Wiederheirat nach einem Scheidungsverfahren erlaubt und geregelt war,³¹ wird sie im Neuen Testament aufgrund der Unauflöchlichkeit der Ehe prinzipiell abgelehnt. Nach einer Scheidung wird Christen entweder der Verzicht auf eine weitere Ehe oder die Versöhnung im Sinne einer Wiederaufnahme der ehelichen Gemeinschaft nahegelegt.³² Die Wiederheirat Geschiedener kommt nach dem Verständnis Jesu dem Ehebruch gleich.³³ Durch die Ablehnung einer Wiederheirat möchte das Neue Testament den unbedingten Ernst der ehelichen Gemeinschaft als einer heiligen, in Gottes Willen gründenden Ordnung hervorheben und das Leben der Eheleute schützen.

b) Es gibt Geschiedene, die ein Ja zu einem Leben ohne eine weitere Ehe finden. Manche verzichten auf eine weitere Ehe, weil sie sich noch an den vorherigen Partner gebunden fühlen. Sie alle dürfen sich des besonderen Beistandes und der Fürsorge Gottes gewiß sein.

³¹ 5. Mose 24, 1-4.

³² Mt 19, 9; 1. Kor 7, 10f.

³³ Mt 5, 32; Mt 19, 9; Lk 16, 18.

Daher verdient der durch das Wort der Heiligen Schrift gefaßte Entschluß, eine Wiederheirat für sich auszuschließen, den Respekt und die Unterstützung durch die Gemeinde Jesu. Die Entscheidung, nach einer Trennung keine neue Ehe einzugehen, ist das deutlichere Zeichen der Nachfolge als eine neue eheliche Bindung.

c) Man kann sich auf kein Wort des Neuen Testaments berufen, das eine Wiederheirat ausdrücklich erlaubt. Trotz dieses formalen Textbefundes möchten wir, indem wir dem Geist und nicht dem Buchstaben des Evangeliums folgen, eine Wiederheirat geschiedener Partner nicht für alle Zeit ausschließen. Wir sehen uns dazu durch wichtige seelsorgerliche und schriftgemäße Gründe veranlaßt.

d) Das Neue Testament sieht für den Fall, daß sich der ungläubige Partner durch Scheidung getrennt hat, vor, daß der (die) Gläubige an diese Ehe in diesem Fall „nicht gebunden“³⁴ und insofern frei für eine neue Ehe ist.

e) Zudem gibt es Menschen, die nicht oder nur unter unsäglichen Mühen und Versuchungen allein leben können.³⁵ Eine verweigerte Wiederheirat würde die Schwestern und Brüder, die nicht das Charisma der Ehelosigkeit³⁶ besitzen, in große und bleibende Nöte führen. Eine „Ehe ohne Trauschein“ könnte die Folge sein und damit sowohl einer Doppelmoral Vorschub leisten, als auch den Öffentlichkeitscharakter und die Verbindlichkeit des Zusammenlebens von Mann und Frau in Frage stellen (s. u. Punkt 6).

f) Die Verweigerung einer Wiederheirat könnte den erstgemeinten und im Evangelium zugesagten Neuanfang eines Menschen³⁷ erschweren und die Größe göttlicher Vergebung verdunkeln, indem der umkehrbereite Mensch für alle Zeit an sein vormaliges Versagen gebunden und auf Lebenszeit auf dieses Fehlverhalten festgelegt wird. Vergebung ermöglicht einen allumfassenden Neuanfang. Wir meinen, daß jedem bußfertigen Menschen der Grundsatz gilt: „Wir stehen nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade.“³⁸ Gilt dies für Menschen, die sich vom Unglauben

zum Glauben bekehren, so kann die Gnade des Neuanfangs auch denen nicht vorenthalten werden, die bereits gläubig sind.

g) Auch halten wir es für ethisch problematisch, wenn Partner neben dem Leid einer gescheiterten Beziehung auch die manchmal schwere Bürde lebenslangen Alleinseins tragen müssen, zumal dann, wenn sie an dem Zerbruch der Beziehung keine unmittelbare Schuld tragen.

h) Schließt man eine Wiederheirat für alle Zeit aus, dann dürften zudem konsequenterweise auch keine Paare getraut werden, die beide oder einer von ihnen vor ihrer Bekehrung geschieden wurden. Wenn Gott den Menschen durch die Vergebung ihrer Sünden einen Neuanfang gewährt, dann gilt dies auch für Scheidung und Wiederheirat. Gottes Vergebung schließt alle Sünden gleicherweise ein.

i) Erschwert wird die Situation, wenn nach der Scheidung der andere Partner in keiner neuen Bindung bzw. Ehe lebt und somit der Weg für eine Wiederaufnahme der ehelichen Gemeinschaft noch offensteht. Auch in dieser Frage ist daher im Raum der Gemeinde (analog zur Scheidung) von einer „Notordnung“ bzw. Ausnahmefallregelung zu sprechen. Wir meinen jedoch, den Schwestern und Brüdern, die das Scheitern ihrer Ehe bereuen und mit ihm nicht leichtfertig umgehen, einen Neuanfang nicht verwehren und eine neue Ehe nicht von vornherein und für alle Zeit ausschließen zu dürfen. Man kann nämlich das Begehren, sich trauen zu lassen, als eine Bereitschaft verstehen, Gottes Ordnung durch neuen Gehorsam zu achten.

j) Eine Trauung Geschiedener in der Gemeinde müßte zur Sprache bringen, daß dieses Miteinander einen Neuanfang nach einer zerbrochenen Ehe darstellt. Eine solche Trauung geschieht nicht im Zeichen sanktionierten Rechttuns, sondern der Vergebung und der „Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade“ in der Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit. Bei einer solchen Trauhandlung sollte auf die mögliche Umkehr zu Gott und die alle Verfehlungen übersteigende Macht der Vergebung hingewiesen werden. Kein Pastor darf

³⁴ 1. Kor 7, 10-17.

³⁵ 1. Mose 2, 18.

³⁶ 1. Kor 7, 7.

³⁷ 2. Kor 5, 17.

³⁸ Röm 6, 14.

gegen sein Gewissen zu einer Trauung Geschiedener genötigt werden.

k) Vor einer Wiederheirat sollte jedoch geprüft werden, ob nicht die Ehelosigkeit eine bessere Fortsetzung des Lebensweges darstellt. Dies kann freilich nur der entscheiden, der eine neue Ehe eingehen will. Eingehende Gespräche über die Ursachen einer gescheiterten Ehe und die Aufarbeitung des komplexen Geschehens, das zur Ehescheidung führte, sind vor einer Wiederheirat unumgänglich. Im Respekt vor der biblischen Weisung sollte eine individuelle Wartezeit zur Besinnung und Selbstprüfung einer neuen Partnerschaft vorausgehen. Diese Zeit sollte für intensive seelsorgerliche Beratung genutzt werden. Auch in diesem Fall gilt, daß – sofern dies möglich ist – ein versöhntes Miteinander mit dem geschiedenen Partner anzustreben ist.

6. Nichteheliche Lebensgemeinschaft

a) Der rasante gesellschaftliche Wertewandel seit den 60er Jahren, vor allem aber die Enttabuisierung des vorehelichen bzw. außerehelichen Geschlechtsverkehrs, förderten die Ausbildung moderner und postmoderner Lebensformen, deren Kennzeichen ein überzogener Individualismus, eine Privatisierung des Lebens und eine begrenzte Verbindlichkeit von Beziehungen darstellen.

Das führte zur explosionsartigen Zunahme freier Partnerschaften, vor allem in der jüngeren Generation, die – wenn überhaupt – meist erst im Falle eines Kinderwunsches in eine Ehe überführt werden. Diese freien Partnerschaften leben in intimer sexueller Beziehung und zum größten Teil auch in Wohn- und Wirtschaftsgemeinschaft ohne öffentliche sowie rechtliche Verbindlichkeit. Die gesellschaftliche Akzeptanz dieser nichtehelichen Lebensformen ist in den letzten Jahren ständig gestiegen, so daß heute die Ehe nicht mehr allgemein als normativ für ein Zusammenleben von Paaren angesehen wird.

b) Verbindlichkeit und Dauer des Miteinanders werden aus unterschiedlichen Gründen offengehalten und davon abhängig gemacht, ob die per-

sönlichen Vorteile die Nachteile dieser Lebensgemeinschaft überwiegen. Die latente Offenheit dieser Beziehungen führt – trotz intensiver emotionaler Bindung – dazu, daß das gemeinsame Leben immer wieder zur Disposition steht und gestellt wird. Innerhalb eheähnlicher Partnerschaften wird oft erprobt, ob man zusammenleben kann und will und ob der Partner den jeweiligen Ansprüchen genügt („Ehe auf Probe“).

c) Einen Spezialfall der eheähnlichen Partnerschaft bildet das sogenannte „Rentnerkonkubinat“, bei dem wegen möglicher finanzieller Einbußen von einer Eheschließung abgesehen wird. Finanzielle Nachteile können nicht grundsätzlich als Ehehindernis oder als hinreichender Grund für ein Nein zur Eheschließung angesehen werden, vor allem, wenn die Ursache dieser Nachteile auf einer demokratisch legitimierten Entscheidung des Gesetzgebers beruht.³⁹ Sollte eine mögliche Ehe ausschließlich deshalb verhindert werden, weil durch sie unerträgliche soziale Härten entstehen, so wollen wir als Gemeinschaft der Glaubenden in Ehrfurcht vor dem geistlichen Institut der Ehe unsere soziale Verantwortung an dieser Stelle ernst und uns selbst in die Pflicht nehmen, indem wir den betreffenden Schwestern und Brüdern nach unseren Kräften konkrete Hilfe leisten. Allerdings möchten wir uns zusammen mit anderen Christen dafür einsetzen, daß der Staat den durch das Grundgesetz gesicherten besonderen Schutz der Ehe auch im Blick auf diese sozialen Probleme wahrnimmt. Es sind vorwiegend Menschen davon betroffen, die einer Generation angehören, die durch die politischen Umbrüche dieses Jahrhunderts und die traditionelle Rollenverteilung in der Ehe besonders geprägt und teilweise benachteiligt wurden.

d) Im Gegensatz zu den Bindungsgängsten in unserer Gesellschaft halten wir als Gemeinde Jesu Christi an der Ehe als der heilsamen, unserer Geschöpflichkeit und dem Evangelium Gottes entsprechenden Ordnung fest. Durch das Eingehen einer Ehe ehren wir Gott, indem wir seinen Willen im Blick auf das gemeinsame Leben von Mann und Frau im Glauben anerkennen. Zugleich

³⁹ So geht der Gesetzgeber bei der Kürzung von Hinterbliebenenrenten im Falle einer Wiederheirat von der Ansicht aus, daß ein gemeinsamer Haushalt finanzielle Erleichterungen schafft, die die Sozialkassen der Gesellschaft entlasten und damit dem Gemeinwohl zugute kommen sollen.

⁴⁰ S. o. Punkt 3.2.

⁴¹ Vgl. Eph 5, 22-33 mit Röm 15, 7.

sind wir davon überzeugt, daß die Ehe als biographischer Rahmen für ein gelingendes gemeinsames Leben dem Wohl des Menschen dienen möchte, wie unter Punkt 3 bereits dargelegt.

e) Nach dem bereits dargelegten Verständnis von verantwortlicher Sexualität und der den ganzen Menschen erfassenden Lebensform der Ehe in ihrer höchsten gesellschaftlichen Verbindlichkeit, widersprechen nichteheliche Lebensgemeinschaften sowohl den biblischen Normen als auch den daraus abgeleiteten ethischen Folgerungen.⁴⁰ Das „Ja-Sagen“ zum Partner auf Lebenszeit mit allen Entwicklungen und Veränderungen der gemeinsamen Biographie entspricht der liebevollen und unverbrüchlichen Annahme des Menschen durch Christus.⁴¹ Auch Christus wendet sich den Menschen nicht „auf Probe“ oder auf Widerruf zu. Eine jederzeit kündbare Gemeinschaft kann dagegen den Charakter der biblischen Lebensgemeinschaft von Mann und Frau nicht in gleicher Weise wie die Ehe zum Ausdruck bringen. Gemeinsame Sexualität bedarf nach unserer Erkenntnis des Schutzraums lebenslanger Treue, da die in der Bibel besonders geschützte sexuelle Vereinigung als Ausdruck des „Ein-Fleisch-Werdens“ nicht beliebig getestet werden kann.

f) Im Alten Testament gilt der Geschlechtsverkehr außerhalb der Ehe als bestrafungswürdiges Vergehen der „Unzucht“.⁴² Ebenso ist für das Neue Testament intime sexuelle Gemeinschaft außerhalb der Ehe ein Tabu und illegitim.⁴³ Den in der Antike weit verbreiteten Sexualekontakten außerhalb der Ehe wird im Neuen Testament die geschlechtliche Gemeinschaft mit der eigenen Frau bzw. mit dem eigenen Mann in Verantwortung vor Gott entgegengesetzt.⁴⁴ Für Verwitwete und andere unverheiratete Christen gilt, daß sie „heiraten sollen“,⁴⁵ wenn sie nicht das Charisma der Ehelosigkeit haben und sich sexuell nicht enthalten wollen.

g) Nichteheliche Lebensgemeinschaften sind zudem mit einem Widerspruch behaftet. Dieser besteht zwischen der persönlich sicher oft aufrichtig empfundenen Bindung einerseits und der rechtlichen Unverbindlichkeit andererseits. Die

innere Verbundenheit zweier Menschen verwirklicht sich aber in gegenseitiger und umfassender Verantwortung füreinander. Die Aussagen und das Selbstverständnis der biblischen Texte lassen keinen Widerspruch zwischen den inneren und äußeren Bereichen des menschlichen Lebens gelten. Im Unterschied zu einer durchaus ernst gemeinten, aber rechtlich unverbindlichen Gemeinschaft von Mann und Frau halten wir an der bindenden, sich selbst verpflichtenden und für den Partner Verantwortung übernehmenden Partnerschaft fest, wie sie sich im öffentlichen Eheschluß manifestiert.

h) Gemeindemitgliedern, die in nichtehelichen Lebensgemeinschaften leben, möchten wir in seelsorgerlicher Weise das hier entfaltete Eheverständnis erläutern und ihnen zur Heirat oder zur Änderung ihres Verhaltens raten. Sollten sie nach entsprechender seelsorgerlicher Begleitung und Beratung bewußt an ihrer Entscheidung für diese Lebensform festhalten, stellen sie sich damit selbst gegen die Ordnung Gottes und den Konsens der Gemeinde.

i) Unser gemeinsames Ziel ist jedoch, Schwestern und Brüder in ihrem Fehlverhalten nicht auszugrenzen, sondern sie für den von uns erkennbaren Willen Gottes und einen dem Zeugnis der Heiligen Schrift gemäßen Lebenswandel in Fragen der Sexualität zu gewinnen. Eindringlich bitten wir unsere Geschwister im Glauben zu bedenken, daß ein zu Gottes Geboten und Ordnungen im Widerspruch stehendes Verhalten unser Verhältnis zu Jesus Christus und das Zeugnis der Gemeinde vor der Welt, die an uns den Willen Gottes erkennen soll,⁴⁶ erheblich belasten. Ein falscher Lebenswandel ist nach der Vorstellung der Bibel keineswegs nur Privatangelegenheit, sondern betrifft das Volk Gottes insgesamt, zumal dies auch zu geistlicher Verunsicherung anderer führt. Gilt doch in der Gemeinde der Grundsatz: „Wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit“ (1. Kor 12, 26).

Theologischer Arbeitskreis und Vorstand der
Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde München
Holzstraße 9
80469 München

⁴² Zum Beispiel: 1. Mose 38; 5. Mose 22, 13-21; 5. Mose 22, 23ff.; 5. Mose 22, 28ff.; 2. Mose 22, 15f.; 2. Sam 13 (bes. V 12f.).

⁴³ S. o. Punkt 3: Sexual- und Eheethik.

⁴⁴ 1. Thess 4, 3-6.

⁴⁵ 1. Kor 7, 1-9, 25-38; 1. Tim 5, 11-14.

⁴⁶ Vgl. Eph 3, 10.

Rezensionen

Zum Freikirchentum

Hans-Martin Niethammer: Kirchenmitgliedschaft in der Freikirche, Kirchensoziologische Studie aufgrund einer empirischen Befragung unter Methodisten (Kirche und Konfession, Bd. 37), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995, 376 Seiten, DM 88,-.

1) Zur Anlage des Buches

Diese Studie wurde 1993 von der Theologischen Fakultät der Universität Basel als Dissertation angenommen. Der Autor, Pastor und Mitglied in der Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK), verfolgt die Auswahl und Bearbeitung des Materials unter zwei Zielsetzungen:

1) Mit den Mitteln der empirischen Sozialforschung einen Beitrag auf dem Gebiet der Kirchenkunde einzubringen und

2) für die praktisch-theologische Arbeit eine Herausforderung zu schaffen, sich einer realistischen Sicht kirchlicher Gegenwart zu stellen. Die hiermit und durch die persönliche Betroffenheit des Autors gegebenen Implikationen bilden dann auch das Gewichtungsmuster für die weitere Vorgehensweise, die bezüglich eines Forschungsgegenstandes aus dem freikirchlichen Raum nicht sehr häufig anzutreffen ist. Dieser gewisse Ausnahmecharakter der Studie besteht nicht nur in dem Versuch, die so verschiedenen Instrumentarien einer ekklesiologischen und einer soziologischen Beschreibung von Gemeinderealität beinahe symbiotisch zu verknüpfen (ohne die Hypothek wechselseitiger Bevormundungsversuche aus dem Auge zu verlieren), sondern auch darin, zur Objektivität verpflichtete Wissenschaftlichkeit ohne unnötige Kirchendistanz mit einer existenziellen, andernorts häufig von Werthaltungen überfrachteten Gemeindeperspektive zusammenzuführen.

Der formale Aufbau des Buches wird strukturiert durch neunzehn Kapitel mit jeweils drei weiteren Gliederungsebenen. Ferner sind enthalten: Einführung ins Problemfeld, eine Liste sämtlicher 32 Abbildungen (Kurven, Histogramme etc.), eine Liste aller 93 Tabellen, der Fragebogen sowie die Literaturliste.

Der inhaltliche Aufbau wird bestimmt durch A) die Erörterung des Theorierahmens (Einleitung und Kap. 1-4),

B) die Darstellung zur Anlage und Durchführung der Erhebung (Kap. 5),

C) die Entfaltung und Diskussion der Forschungsergebnisse (Kap. 6-18) und

D) Zusammenfassung und Ausblick (Kap. 19).

II) Inhaltliche Darstellung

A) Theoretische Grundlegung: Hier werden die für eine empirische Arbeit erforderlichen theoretischen Modelle zur Erklärung gesellschaftlicher Realität (kurz) vorgestellt. Eingeleitet von einer grundsätzlichen Betrachtung der Beziehung von Kirche und Erfahrungswissenschaft folgen teils konfessionskundlich/kirchengeschichtlich, teils soziologisch orientierte Betrachtungen zu den Stichworten: Was ist Freikirche?; Soziologische Relevanz freiwilliger Mitgliedschaft (Max Weber, Systemtheorie-Niklas Luhmann, Phänomenologie-Berger/Luckmann); Freikirche als Organisation (Bürokratisierung, gruppenspezifische Organisationsstrukturen) und freikirchliche Merkmale in soziologischer Sicht (Freikirche und gesellschaftliche Differenzierung, Privatisierung von Entscheidung, Motivationsprobleme). Bereits in dieser allgemein angelegten Bearbeitungsphase des Themas wird anhand von konkret kirchlichen Problemfeldern des Methodismus die Reichweite sozialwissenschaftlicher Modelle erörtert, wobei die inhaltliche Tiefenschicht als strukturgebendes Kriterium deutlich anklingt: Motivation!

B) Anlage und Durchführung der Erhebung: Hier vermittelt der Autor einen lebendigen Einblick in die Praxis der empirischen Sozialforschung. Im Mittelpunkt steht die Frage: Wie gelingt die methodische Umsetzung des theoretisch definierten Gegenstandes: „*Die Praxis der freiwilligen Mitgliedschaft, wie sie in der Evangelisch-methodistischen Kirche geübt wird...*“ an der „... *Schnittstelle zwischen personalem und organisiertem sozialen System*“ (S. 104)?

Die sich hieraus ergebenden praktischen Konsequenzen und Hindernisse werden beleuchtet: Fragebogenkonstruktion, Pretest, Auswahlverfahren, Feldphase, Rücksendungen (572 Stichproben). Bewußt angestrebt wurde in einigen Dimensionen die direkte Vergleichbarkeit mit den Ergebnissen der EKD-Studien, was sich bis in die Formulierungen des Fragebogens hinein nachvollziehen läßt.

C) Darstellung und Diskussion der Forschungsergebnisse: In den nun folgenden Kapiteln 6-18 entfaltet der Autor das Zahlenwerk auf dem Hintergrund seiner zentralen Fragestellung

nach der freikirchlichen Praxis, zugespißt auf operationale Dimensionen. Die verschiedenen statistischen Analyseverfahren zur Gewinnung signifikanter Daten werden auf für Nicht-Sozialwissenschaftler nachvollziehbare Weise erläutert. (Ein unverkrampftes Verhältnis zu Zahlenwerken und einige Grundkenntnisse in Statistik beim Leser wären von Vorteil.) Die hauptsächlich eingesetzten Verfahren Regressionsanalyse, Varianzanalyse, Faktorenanalyse und Clusteranalyse erzeugen nun das Material, mit dessen Hilfe die verschiedenen soziologischen und theologischen Zugänge zur methodistisch-freikirchlichen Realität eröffnet werden. In der graphisch/mathematischen, wie auch in der verbalen Aufbereitung bleibt der rote Faden erhalten, da der Autor in regelmäßigen Abständen Zusammenfassungen einfließen läßt (auch dann, wenn die Überschrift dies nicht verrät). Die Diskussion der in 93 Tabellen und 32 Abbildungen enthaltenen Datenfülle macht im Rahmen einer Rezension wenig Sinn. Hier jedoch Stichworte und Gliederungsbezeichnungen, verbunden mit einigen Teilergebnissen, die im Sinne eines Schlaglichtes Einblick gewähren:

Zum Sozialprofil: Frauen, Verheiratete, gehobener Bildungsstand sind gegenüber der BRD-Bevölkerung überrepräsentiert (S. 133f.). *Rekrutierung:* 2/3 Gemeindenachwuchs, 1/3 Mitglieder von außen (S. 146f.). Lediglich 1/3 der Befragten fühlen sich der EmK sehr verbunden (S. 161f.). Die hauptsächlichsten *Mitgliedschaftsgründe* liegen einmal im Bereich der sozialen Bindung, andererseits in der Sinnfindung (S. 196ff.). Die Bejahung methodistischer *Ethik* (Normen) nimmt mit zunehmendem Bildungsgrad ab (S. 212f.). Gottesdienste werden von 70%, Bibelstunden von 15% der Gemeindeglieder regelmäßig besucht (S. 231f.). In Fragen der privaten *Glaubenspraxis* (Andacht, Gebet ...) sind Gemeindeglieder der ersten Generation am konsequentesten (S. 248), Hochschulabsolventen am nachlässigsten (S. 248). „Über die Hälfte aller Befragten stuft die Gemeindezufriedenheit niedriger ein als ihre Lebenssituation im Ganzen“ (S. 274). Es lassen sich zwei divergierende *Erwartungsbündel* gegenüber der EmK beschreiben:

a) Vertiefung des persönlichen Glaubens; b) gesellschaftliches Engagement. Die Grenzziehung zwischen innen und außen als konstitutive Größe eines jeden Sozialsystems (Gruppe/Organisation) verwischt unter dem Einfluß privater Beliebigkeit (S. 298ff.).

D) Zusammenfassung und Überblick: Bevor

der Autor zu einer Schlußbetrachtung gelangt, zieht er im Rahmen des 18. Kapitels unter der Überschrift „Geht es abwärts mit der EmK?“ eine Zwischenbilanz, bei der die Zukunftsfrage unter dem Gesichtspunkt des Rekrutierungsproblems beleuchtet wird. Dieses Stichwort bildet dann auch das hauptsächliche Erklärungsmuster des Schlußkapitels, in dem auf theologische und soziale Ursachen mangelnder Bereitschaft zur Gemeindegliedschaft eingegangen wird. Als erstes beschreibt und analysiert der Verfasser die „Reduzierte Unterstützung durch einfache Solidaritätsbeziehungen“:

a) Der Einfluß des Elternhauses sinkt. Die Wahl zwischen alternativen Lebensstilen und Weltdeutungen wird Jugendlichen zugemutet. Latenter oder offener Druck zur Mitgliedschaftsent-scheidung des Elternhauses wird nicht mehr ausgeübt (S. 343).

b) Die lokale Unterstützung ist reduziert. Soziale und räumliche Mobilität haben sich erhöht. Gruppen- und Gemeindebeziehungen reißen ab; neue Kontaktaufnahme mißlingt (S. 343).

c) Die externe Differenzierung der Gemeinden hat abgenommen. Die EmK ist in das kirchliche System integriert (zwischenkirchliche Polemik ist Vergangenheit). Gemeindegliedschaft wird von der jüngeren Generation nicht mehr als herausgehobene, abgesonderte Position gegenüber der Gesellschaft (Welt) erfahren, äußerer Druck und innergemeindliche Kontrolle sinken. „Es ist klar, daß mit dem äußeren Druck auch die Notwendigkeit interner Solidarisierung entsprechend geringer wird“ (S. 344).

d) Die interne Differenzierung hat zugenommen. Gemeindeglieder der Folgegeneration haben im Durchschnitt ein wesentlich höheres Bildungsniveau, die Außenrekrutierung der EmK geschieht hauptsächlich vom unteren Rand ihres sozialen Spektrums her. Auffassungs- und Interessenunterschiede verstärken die Lockerung der sozialen Kohäsion (S. 345).

An die Stelle dieser immer schwächer werdenden sozialen Stützen tritt eine „...intentionale Zuwendung“, sie ist eher „zufällig und unkalkulierbar“ (S. 345). Theologische Reaktionen auf diesen Wandel werden vom Autor anhand öffentlicher kirchlicher Verlautbarungen diskutiert (S. 346f.). Auf der praktisch-theologischen Seite weist er auf eine „behutsamere Gliederaufnahme“ hin, die „... die Mitgliedschaftsbarrieren faktisch erhöht“. Bei der weiteren Betrachtung des Bedingungsrahmens für Mitgliedschaft wird festgestellt, daß an die Stelle eines Glaubens-

konsens' weitgehend eine Konsensfiktion getreten ist, unter der besonders der „Ehrliche und Gründliche“ leidet. Konsens entwickelt sich zur Konformität (S. 353). Bei einem Blick in die Zukunft der EmK sieht der Autor auf dem Hintergrund der durchgeführten Befragung die Gefahr, daß sich unter der Dominanz der ca. Sechzigjährigen die Freikirche immer mehr zu einer geschlossenen Gesellschaft entwickelt. Erforderlich wird ein Eingehen auf das schwindende Bedürfnis nach einer „rituellen Beteiligung“ (Gottesdienst, Bibelstunde) sowie die Schaffung und Vermehrung eines Veranstaltungstyps mit „symmetrischer Kommunikation“, z. B. Hauskreise in einer Zeit, in der Mitgliedschaft als eine Reduzierung der persönlichen Wahlmöglichkeiten erfahren wird (S. 355/357). Den Schlußpunkt der Untersuchung bildet die generalisierend formulierte Feststellung: „Eine theologische Bewertung und Einordnung der organisierten Gestalt der Kirche wurde bisher kaum vorgenommen. Das trifft auch für die freikirchliche Ekklesiologie zu.“

III) Einschätzung

Das Buch stellt eine umsichtige und differenzierte Bearbeitung eines komplexen Feldes, angesiedelt zwischen Sozialwissenschaften und Theologie dar. Bemerkenswert ist die Feinverzahnung zwischen den beteiligten Disziplinen bis hinein in die Beschreibung kleinster empirischer Befunde.

Der Zugang zu dieser Studie erschließt sich über unterschiedliche Wege: a) Im Sinne einer kirchen-kundlichen Material- und Datensammlung; b) als Paradigma interdisziplinären Forschens; c) als strukturell angelegte Beschreibung der Schnittstelle zwischen Freikirche und Gesellschaft auf der personalen Ebene.

Insgesamt ein gelungener Versuch, sich freikirchlicher Realität ohne Alleinvertretungsanspruch, aber mit einem um so höheren Maß an Realitätsnähe zu stellen.

Berthold Krafczyk
Von-Stauffenberg-Weg 14
22880 Wedel

Heinrich Löwen jun., Russische Freikirchen. Die Geschichte der Evangeliumschrinden und Baptisten bis 1944.

(Missiologica Evangelica 8), Verlag für Kultur und Wissenschaft Dr. Thomas Schirrmacher, Bonn 1995, 224 Seiten, Pb., DM 39,80.

Hinweis der Redaktion zur Vita des Verfassers des hier besprochenen Werkes: Heinrich Löwen jun. wurde 1960 in der ehemaligen UdSSR geboren und lebt seit 1976 in Deutschland. Er studierte Theologie an der FTA Gießen, in Münster, Bonn, den USA. Zur Zeit ist der Doktorand in Leuven/Belgien. Von 1988-89 war er Studienleiter, von 1990-92 Leiter des BTG e.V. (Kirchenverband). Seit 1993 ist er Schulleiter und Dozent am Bibel-seminar Bonn des BTG und stellvertretender Pastor der Evangelischen Freikirche (Baptisten) in Bonn.

Im Geleitwort des „Doktorvaters“ des Verfassers, Prof. Dr. Günter Wieske, ist deutlich das Ziel dieser „Kurzdarstellung“ der Geschichte der beiden genannten Freikirchen in Rußland und der Sowjetunion angegeben: Der Leser solle von der „Hingabe an Gott und die Sendung ... lernen“, die die führenden Persönlichkeiten in der Vergangenheit dieser Kirchen ausgezeichnete. Von dieser pädagogisch – erbaulichen Zielsetzung ist denn auch das kleine Büchlein gekennzeichnet, dessen Text durch einen großzügigen Drucksatz, eine Reihe von Porträts nach Strichzeichnungen von Irina Enß, Anmerkungen und Literaturverzeichnis erheblich kürzer ist, als die angegebene Seitenzahl vermuten läßt. So vermittelt die Darstellung denn auch nicht eigentlich neue Erkenntnisse, wie die ausführliche Zitierung früher erschienener Standardwerke zum Thema, vor allem des Altmeisters der Geschichtsschreibung der russischen Baptisten, Waldemar Gutsche, Hans Brandenburgs, und der profunden, nach fast zwei Jahrzehnten immer noch grundlegenden Forschungsarbeit Wilhelm Kahles über Iwan Stepanowitsch Prochanow bezeugt. Im Gegenteil, eine selbständige, kritische Aufarbeitung des vorhandenen Quellenmaterials ist offensichtlich nicht erfolgt; eine Auseinandersetzung mit anderen, auch neueren Darstellungen wie zum Beispiel der ausführlichen „Geschichte der Evangeliumschrinden – Baptisten in der UdSSR“ (russisch), die deren Zentrale in Moskau noch vor der politischen Wende, schon im Jahr 1989, publizieren konnte, findet nicht statt, obwohl der Titel im Literaturverzeichnis vermerkt ist.

So wird auch auf die Entstehungsprobleme der beiden freikirchlichen Gruppierungen – etwa autochthon-russische Quellen, Vorläuferbewegungen und dergleichen – nicht eingegangen (vielleicht, weil dieses Thema in der russischen-baptistischen Historiographie tabu ist?). In vielen Einzelheiten hingegen müßten Ungenauigkeiten korrigiert werden. Einige wenige Beispiele: Der Patriarch der Russischen Orthodoxen Kirche Tichon (Belawin) wird fälschlich Nikon genannt (S. 49); er wurde auch nicht „abgesetzt“, sondern in seiner Amtsführung behindert und durch die Sowjetmacht eingekerkert. – In der früheren Sowjetzeit, zwischen 1919 und 1926, gab es sehr wohl ein Gesetz über den Wehrersatzdienst, das für Wehrdienstverweigerer aus religiösen Gründen eine Kompensation durch Sanitätzdienst vorsah (S. 51). – 1879 war den Baptisten nicht durch einen „kaiserlichen Ukas“ Religionsfreiheit gewährt worden, sondern das zaristische Innenministerium hatte in einem Rundschreiben die Führung der Personenstandsregister, die damals ausschließlich den Kirchen oblag, für die unter den deutschen Kolonisten in Rußland neuentstandene Religionsgemeinschaft der Baptisten den örtlichen Zivilbehörden übertragen (und damit die Anfänge einer Zivilstandgesetzgebung gelegt), in dem Zusammenhang war dieser Religionsgemeinschaft eine beschränkte Duldung zuteil geworden. Auf den russischen Baptismus bezog sich dieses Zirkular vom 27. März 1879 nicht (S. 102). Wir könnten fortfahren. Jedoch soll hier nur noch ein Satz zu Sprache kommen, nach Meinung des Rezensenten der schlimmste im ganzen Buch, der aber offensichtlich durch ein drucktechnisches Versehen nur bruchstückweise abgedruckt worden ist. Die entscheidenden, auf Seite 124 zu erwartenden Wörter sind ausgefallen. Der auf Seite 122 unten begonnene letzte Satz „In den von Hitler besetzten Teilen Rußlands bekamen die“ muß nach Auskunft des Autors so fortgesetzt werden: „... Christen Freiheit. Sie durften ihre Kirchen und Gebetshäuser“ Fortsetzung auf Seite 127: „... wieder aufbauen.“ Die Worte auf Seite 124 fehlen aber, wie gesagt, im gedruckten Exemplar. – Der komplette Satz jedoch, wenn er wie ergänzt lauten sollte, ist doch wohl, vorsichtig formuliert, eine Verharmlosung der Situation in den von der deutschen Wehrmacht besetzten Teilen der Sowjetunion, wenn nicht ein Zynismus. Was mögen über diese „Freiheit“ wohl die baptistischen Zwangsarbeiter aus der Ukraine sagen, die aufgrund des „Nacht-und-Nebel-Erlasses“ der deut-

schen Führung vom 7. Dezember 1941, ebenso wie ihre anders- oder nicht-gläubigen Leidensgenossen, nach Deutschland deportiert und dort zur Sklavenarbeit gezwungen wurden, worüber der Rezensent noch 1989 in der evangeliums-christlich-baptistischen Gemeinde von Kirowograd/Ukraine einen erschütternden Augenzeugenbericht hören mußte. Nach diesem Schema lassen sich die menschenverachtenden und kirchenzerstörenden Systeme von Stalin und Hitler nur doch wohl nicht vergleichen!

Auch an anderen Stellen wären Fragezeichen zu setzen. Vermerkt werden sollte auch, daß das Büchlein offensichtlich schlecht lektoriert wurde. Ein Beispiel: Für den langjährigen Vorsitzenden des Baptistenbundes in der Sowjetunion, Jakow Iwanowitsch Shidkow, finden sich die Namensformen „Schidkow“, „Zidkow“ und „Jidkow“. Eine Einheitlichkeit in der Transkription russischer Wörter wäre wünschenswert gewesen. Mißliche Druckfehler erschweren die Lektüre. Neben Bibliographie und Anmerkungen steigert ein Register in jedem Fall den Wert eines solchen Werkes.

Noch einmal: Das erbauliche Ziel des vorliegenden Büchleins war im Vorwort deutlich angegeben worden. Darüber hinaus ist es eine brauchbare Einführung in die Geschichte der Evangeliumchristen und Baptisten in Rußland und der Sowjetunion von der Entstehung ihrer Bewegung bis zum Jahre 1944, ihres Leidensweges und der Irr- und Abwege, und ermöglicht es, auch gegenwärtige Entwicklungen, etwa die fortdauernde Tendenz zur Spaltung, die Wucht zentrifugaler Kräfte, zu verstehen. Aber es sollte kritisch gelesen werden, und der Leser, der sich genauer und zuverlässiger informieren möchte, täte gut daran, sich dem Studium anderer, inzwischen verhältnismäßig zahlreich vorliegender Arbeiten zum Thema hinzugeben.

Dr. Hans-Christian Diedrich
Bergstraße 13
14476 Groß Glienicke

Wilhelm Kahle, Evangelische Freikirchen und freie Gemeinden im Russischen Reich, in der Sowjetunion und den Nachfolgestaaten. Ein kleines Lexikon der Gestalten, Geschehnisse und Begriffe. Missionswerk FriedensBote und G2W-Verlag, Gummersbach/Zollikon 1995, 187 Seiten, DM 19,80.

Der Ostkirchenhistoriker Prof. Dr. Wilhelm Kahle hat sich in der Vergangenheit durch eine Reihe von Veröffentlichungen als sachkundiger und verständnisvoller Vermittler sowohl historischer als auch aktueller Vorgänge in osteuropäischen Freikirchen ausgezeichnet (Bibliographie in: W. Kahle: Symbiose und Spannung. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus ... Erlangen 1991, S. 403-409). Aus seiner dabei zunächst nur für den eigenen Bedarf entwickelten lexikalischen Arbeitshilfe zu dem Zweck, „in gebotener Kürze Wesentliches zur Geschichte und Erscheinung von Organisationen, Personen und Begriffen“ (S. 6) zu ermitteln, entstand das vorliegende Lexikon.

Der Verfasser deutet in einer Einführung die Schwierigkeiten an, denen sich ein solches Vorhaben gegenübersteht. Für einzelne freikirchliche Gruppierungen in dieser Region sind Quellen aufgrund mangelnder Selbstdarstellung teils nicht vorhanden, teils nur schwer zugänglich.

Der Quellenwert veröffentlichter Informationen erscheint unter den politischen Gegebenheiten fraglich, denn die Informationspolitik der Freikirchen nahm auch Rücksicht auf Schutzbedürfnisse, hingegen waren Fremdinformationen in orthodoxen und atheistischen Gegenschriften oder in Handbüchern zur „Sektenbekämpfung“ tendenziös. Soweit Forschungsarbeiten vorliegen, geben sie diese schwierige Quellenlage mehr oder weniger reflektiert wieder.

Auch die Bezeichnung „Freikirchen“ bzw. „freie Gemeinden“ erscheint problematisch. Der Verfasser macht selbst darauf aufmerksam, daß bis zur Revolution von 1917 auch katholische, lutherische und reformierte Gemeinden formell „freie“ Gemeinden waren und nur ihre Kirchenleitungen als mit dem Staat verbunden galten – Staatskirche war allein die russisch-orthodoxe Kirche. Die Revolution von 1917 bewirkte die Aufhebung aller kirchlicher Privilegien, welche die russisch-orthodoxe Kirche nun, nach dem Ende der Sowjetunion, wieder zu erlangen sucht.

Das Lexikon konzentriert sich auf Freikirchen mit „evangelischem Grundsatz“ in Lehre und Erscheinung (S. 7), beleuchtet aber darüber hinaus in einigen Artikeln auch Verbindungen zu

spiritualistischen, ekstatischen und chiliastischen Gruppen, zum Luthertum, zur Orthodoxie – selbst zum Atheismus, seinen Organen und Rechtsmitteln, gemäß der an anderer Stelle geäußerten Überzeugung des Verfassers, die Geschichte des Freikirchentums in der Sowjetunion sei „... nicht ohne das Politikum zu fassen, das von außen auf das eigentlich Theologisch-Kirchliche einwirkte und in vom Staat und der Partei gesetzten Aufgaben, in Negativerfahrungen der Gemeinden, die theologischen Überzeugungen und die kirchliche Organisation bestimmten“ (W. Kahle: Zur Periodisierung der Geschichte des evangelischen Freikirchentums in Rußland und in der Sowjetunion. In: Freikirchenforschung 1991, S. 1-10).

Wie wird der Verfasser nun dem Anspruch gerecht, „in gebotener Kürze Wesentliches zur Geschichte und Erscheinung von Organisationen, Personen und Begriffen“ zu vermitteln? Wie reduziert er die mit dem beanspruchten chronologischen, geographischen und konfessionellen Geltungsbereich und seinen religionspolitischen Kontexten gegebene enorme Daten- und Faktenmenge in sachgerechter wie auch benutzerfreundlicher Form? Analytisch betrachtet erschließen jeweils mehrere, durch gezielte Verweisungen verbundene Artikel einen Sachverhalt in verschiedenen Bereichen auf unterschiedlichen Abstraktionsebenen. Von den „Realien“ im engeren Sinne werden somit Bezüge hergestellt zu relevanten Phänomenen der sozialen Wirklichkeit („Strukturen des Zusammenlebens“, S. 167; „Beziehungen, verwandtschaftliche“, S. 35), „Mobilität“, S. 125f.; „Kommunikationen“, S. 99) und der religiösen Wirklichkeit („Enthusiasmus/Übersteigerungen“, S. 56f.; „Martyrium“, S. 116f.; „Heiligung“, S. 86). Darin artikuliert sich das Bestreben des Verfassers, Fakten im Rahmen von Wirkungs- und Erklärungszusammenhängen darzustellen, einschließlich konträrer Positionen in der Gesellschaft („Rat für religiöse Angelegenheiten beim Ministerrat der SSR“, S. 150f.; „Freikirchentum – politische Bedeutung“, S. 71; „Religionsbestimmungen – Russische Föderation 1993“, S. 153f.); konträrer Positionen zwischen Kirchen („Sektiererbekämpfung durch die Orthodoxe Kirche“, S. 159; „Ikonenverehrung – freikirchliche Einstellung“, S. 90f.) – auch konträrer Positionen innerhalb einer Konfessionsfamilie („Baptisten – Evangeliumschristen, Unterschiede“, S. 29f.; „Baptistische Gruppierungen“, S. 31f. sowie – mindestens – sechs weitere Artikel über einzelne baptistische Zu-

sammenschlüsse). So ergibt sich eine erstaunliche Informationsdichte und Komplexität für „ein kleines Lexikon der Gestalten, Geschehnisse und Begriffe“!

Dieses Lexikon ist das Werk eines Verfassers, ein Umstand, der eine spezielle, weniger am vorgegebenen Begriffsschema und mehr an Sachverhalten und Informationsbedarf orientierte Verteilung der Artikel erleichterte. Auf „Abrundung“ bzw. strenge Abgrenzung konnte gelegentlich verzichtet werden, wo sich eine gegenseitige Ergänzung von Artikeln anbot. Verweisungen haben unter diesen Voraussetzungen nicht dekorative, sondern konstitutive Funktion: Der Benutzer sollte folglich immer das Lexikon in seiner Gesamtheit im Blick behalten, jedenfalls nicht zu selektiv vorgehen, den angebotenen Verweisen folgen und auch darüber hinaus auf Relevantes achten. Ein Verzeichnis aller Artikel wäre dabei eine Hilfe; es fehlt leider.

Den Anspruch, „in gebotener Kürze Wesentliches zur Geschichte und Erscheinung von Organisationen, Personen und Begriffen hervorzuheben“, realisiert der Verfasser insbesondere, wenn er wiederholt Charakteristisches, Gesetzmäßigkeiten oder Wendepunkte markiert. Wesentlich bei Organisationen erscheinen ihm Formen und Funktionen, weniger die Funktionäre („Evangeliumschristen-Baptisten; Bund der -Organisation“, S. 64ff.; „Organisationsfragen in der Gemeinschaft unabhängiger Staaten“, S. 134; „Gemeinden – innere Ordnung“, S. 78f.). Wesentliches bei zeitlichen Abläufen versucht er durch Periodisierung zu erfassen („Baptisten, Bund der, Periodisierung“, S. 26f.; Periodisierung der evangelischen Bewegung in Rußland/Sowjetunion“, S. 138-141; dieser Artikel kann sozusagen als „Konzentrat“ des Lexikons gelten). Eine solche Darstellungsweise beinhaltet natürlich auch interpretatorische Momente. Keine Frage: Hier ist der Historiker am Werk. Als Hilfsmittel aus der eigenen historischen Arbeit entstanden, tendiert das Lexikon selbst mehr oder weniger deutlich zur Geschichtsschreibung – ein Gewinn für den Leser.

Es ist keine Kunst, einem Lexikon Defizite nachzuweisen. Beschränkung der Information ist Gattungsmerkmal, Akzentsetzung dem Verfasser daher zuzugestehen. Sie sollte aber nicht so abwegig sein wie im Artikel „Rüschlikon – Baptistisches Seminar“ (S. 155), der zwar über Pläne zur Gründung informiert, nicht jedoch über deren Ausführung. Und das der Verfasser über „Oncken, Johann Gerhard“ (S. 132) nur einen

Satz verliert, wird jedenfalls seiner Bedeutung für die Geschichte der Freikirchen im Russischen Reich nicht gerecht. Die Literaturangaben sind (auch) an dieser Stelle nicht „up to date“. (Unersetzlich für bibliographische Recherchen in diesem Gebiet ist die von Albert W. Wardin herausgegebene Spezialbibliographie „Evangelical Sectarianism in the Russian Empire and the USSR“). Im übrigen: Wer in diesem Lexikon Mängel aufspüren will, wird dazu Zeit brauchen und in dieser Zeit viel dazulernen!

Fazit: Dem einzigen vergleichbaren Lexikon, der, allerdings noch nicht abgeschlossenen, „Modern Encyclopedia of Religion in Russia and the Soviet Union“ (1988 ff.) ist das Werk von Wilhelm Kahle für den beanspruchten Geltungsbeereich weit überlegen. Es empfiehlt sich als Lektüre für Einsteiger, als Nachschlagewerk bei der intensiven Beschäftigung mit den Freikirchen dieser Region und ihrer Geschichte und, nicht zuletzt, als Hintergrundinformation für die verständnisvolle Begegnung mit Mitgliedern von Freikirchen dieser Region, die als Aussiedler in unsere Gemeinden kommen, denn diese Geschichte ist Bestandteil ihrer Geschichte.

Hans-Volker Sadlack
Bildungszentrum Elstal
Johann-Gerhard-Oncken-Str. 7
14627 Elstal

Zur Ekklesiologie

Heinz Rügger: Kirche als seelsorgerliche Gemeinschaft. Dietrich Bonhoeffers Seelsorgeverständnis im Kontext seiner bruderschaftlichen Ekklesiologie (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Band 469). Bern: Peter Lang 1992, 302 Seiten, DM 76,-.

Man merkt dieser Veröffentlichung an, daß sie eine „leicht überarbeitete Fassung“ einer Untersuchung ist, die als Dissertation vorgelegt wurde (begleitet von Rudolf Bohren in Heidelberg). So komprimiert und sprachlich dicht empfängt diese Arbeit den Leser schon in den ersten grundlegenden Kapiteln, daß es einiger Mühe und Motivationsarbeit bedarf, um beim Weiterlesen dran zu bleiben. Das allerdings lohnt sich dann sehr!

Der Schweizer Theologe Heinz Rügger (Jahrgang 1953, zunächst mit baptistischer Gemeindegemeinschaft, Studium u. a. am IBTS Rüslikon, jetzt tätig als Ökumene-Beauftragter des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes in Bern) schlägt mit seiner Untersuchung von Dietrich Bonhoeffers speziellem ekklesiologischen Ansatz einen weithin neuen Weg ein, im Kontext vielfältiger und umfangreicher Bearbeitungen der Bonhoefferschen Publikationen.

Mit spürbarem persönlichen Interesse verfolgt er die Entwicklung und Entfaltung dieser Ekklesiologie von Bonhoeffers Dissertation „Sanctorum Communio“, über die Habilitationsschrift „Akt und Sein“ und über die Berliner Vorlesungen über das „Wesen der Kirche“ bis zur Finkenwalder Bruderschaft im von Bonhoeffer geleiteten und geprägten bekenntniskirchlichen Predigerseminar.

Als logischen Ausgangspunkt für die Entfaltung von Bonhoeffers Ekklesiologie nahm Rügger die Dissertation „Sanctorum Communio“ in den Blick. Er entwirft mit der „Theologie der Sozialität“, Bonhoeffers Personbegriff, dem Zerbruch menschlicher Gemeinschaft und eben dieser *Sanctorum Communio* als sozialer Gestalt der Offenbarung Gottes die Grundzüge der Lehre von der Kirche. Die grundsätzliche Erkenntnis der sozialen Intention sämtlicher christlicher Grundbegriffe (S. 24) wird ebenso zur unaufgebaren Einsicht wie die „Gleichursprünglichkeit“ (S. 26) und das Ineinander-Verwobensein von Individuum und Gemeinschaft.

Schaden nimmt diese geschöpfliche Anlage durch die „nackte Selbstherrlichkeit“ (S. 27) des

Menschen, die in tiefste Einsamkeit der Schuld vor Gott stellt.

Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus gibt als *Sanctorum Communio* sowohl den geschöpflichen Anlagen zur Sozialität als auch der Überwindung der schuldbewirkten Einsamkeit eine neue Wirklichkeit. Christi Stellvertretung in Kreuz und Auferstehung hat entscheidend soziale Bedeutung für alle Menschen. Er, Christus, steht für jeden Menschen als einzelner und für alle als Prototyp des Neuen vor Gott und fügt jeden so in seinen Leib ein und prägt damit die Struktur der neuen Gemeinschaft, in der Stellvertretung zum Lebensprinzip und zur materialen Besonderheit christlicher Grundbeziehungen wird (S. 28).

„Kirche entsteht, indem der Heilige Geist Glauben und Liebe schafft, als Ausrichtung auf Gott und Hinwendung zum Mitmenschen. Als Liebesgemeinschaft erweist sich die Kirche durch das gottgesetzte strukturelle Miteinander von Gemeinde und Gemeindeglied sowie durch das tätige Füreinander der Glieder, das seinen Ausdruck vornehmlich in der opferbereiten Hilfsbereitschaft durch alltägliche Arbeiten, in der Fürbitte und in der gegenseitig zugesprochenen Sündenvergebung findet“ (S. 28).

Diese Eckdaten der Ekklesiologie rücken Seelsorge ins Zentrum der Kirche in Auftrag und Leben. Rügger führt Bonhoeffers Seelsorgeverständnis mit zwei Hauptgewichten aus. Zum einen setzt die priesterliche Seelsorge das stellvertretende Handeln Christi konsequent auf die Ebene der Christen um. Christi priesterliches Tun begründet das unsere; jeder Bruder soll dem anderen stellvertretend „in der Gemeinde ein Christus werden“ (S. 32).

Im Bruder, der mir zum Priester wird, erscheint das reformatorische *extra me* des Heils ganz konkret als *pro me*. Sowohl miteinander - als Überwindung der von Sünde bewirkten Isolation - als auch füreinander - in Fürbitte, Beichte mit zugesprochener Sündenvergebung und opferbereiter Arbeit - kommt die priesterliche Seelsorge zum Ausdruck.

Demgegenüber geradezu vorsichtig kommt die zweite Säule des Seelsorgeverständnisses von D. Bonhoeffer als beratende Seelsorge zum Zuge. Obwohl sie quantitativ viel von Bonhoeffers Gemeinschaftsgedanken ins Leben bringt, ist sie qualitativ der priesterlichen Seelsorge entscheidend untergeordnet, da es dieser ja mit Glauben und Heil um Letztes und nicht nur um Beratung menschlicher Werte - also Vorletztes - geht.

In seiner kritischen Würdigung der ekklesiolo-

gischen Grundaussagen Bonhoeffers (S. 41f.) stellt Rüeegger vom Thema der beratenden Seelsorge aus ein pneumatologisches Defizit fest. Die stringent theologische Entfaltung dieser Sicht seelsorgerlicher Gemeinschaft beeindruckt Rüeegger. Knapp gefaßt formuliert er: „Seelsorge stiftet Gemeinschaft der Heiligen“ (S. 42). Und dann weist er auf den Mangel hin, daß es mit Liebe als Lebensprinzip der Gemeinschaft - wie die Kehrseite der Medaille dem Stellvertretungsprinzip zuzuordnen - mit Blick auf die paulinische Charismenlehre als Wirkung des Heiligen Geistes wohl um qualitativ mehr gehe, als um Beratung in menschlich freiverantwortlichen Lebenssituationen.

Im nächsten Abschnitt steht für Rüeegger Bonhoeffers biographisch-spirituelle Wende im Mittelpunkt. So entscheidend diese Erfahrungen für Dietrich Bonhoeffer gewesen sein mögen - er selbst beschrieb sie als „Abkehr vom Phraseologischen zum Wirklichen“ (S. 55); sie wurde von E. Bethge, U. Duchrow u. a. als „Wende des Theologen zum Christen“ bezeichnet - sind sie kaum ausführlicher darzustellen, als wir sie in diesem 2. Kapitel vorfinden. Bonhoeffer selbst wollte weniger diese einschneidenden Erfahrungen, als die nachfolgende Glaubens- und Lebensbereicherung festhalten.

Die Schwerpunktverlagerung von der eher akademischen Ekklesiologie zu Lebensfragen der empirischen Kirche wird für Bonhoeffer von den konkreten Leiden an der vorfindlichen Kirche, einem als persönliche Befreiung erlebten neuen Zugang zur Bibel und zur Konkretion des Evangeliums in der Beichte geprägt. Dabei bildete sich mehr und mehr bei Bonhoeffer der Wunsch nach neuen christlichen Gemeinschaftsformen heraus, der mit dem Leitungsauftrag des bekennnis-kirchlichen Predigerseminars in Finkenwalde Wirklichkeit wurde.

Rüeegger zeichnet im 3. Kapitel seiner Untersuchung „Horizont und Gestalt bruderschaftlichen Lebens“ nach, wie es Bonhoeffer in der Finkenwalder Bruderschaft umzusetzen versuchte. Nach wie vor ist es Rüeegers Verdienst bei dieser Arbeit, mitten in allen aus anderen Fragestellungen bereits eröffneten Zugängen zu Bonhoeffers Theologie, der besonderen und grundlegenden Vernetzung von ekklesiologischen Eckdaten und *vita communis*, der bruderschaftlichen Gemeinschaft nachzugehen.

Der bruderschaftliche Zusammenhalt in Finkenwalde hatte unterschiedliche Grade der Verbindlichkeit.

Im Kern der Gemeinschaft war einmal das Predigerseminar mit seinen etwa 20 Brüdern, die jeweils ein halbes Jahr ihres Vikariats dort verbrachten und neben exegetischer Arbeit mit Disziplin besonders an eine *praxis pietatis* herangeführt wurden. Daneben vermittelten etwa 5-10 Brüder des Bruderhauses, das auf besonderen Wunsch Bonhoeffers entstanden war, den in jeweils Neuen in Ergänzung zur Anleitung durch Bonhoeffer die gelebte *vita communis*. So unge-wohnt für die meisten jungen Theologen und angehenden Pfarrer viele Elemente geistlicher Tagesdisziplin waren, so sehr wurden sie davon doch geprägt. Meditation als Umgang mit der Schrift in der Haltung des Gebets („Gottes Wort betend für mich zu Herzen nehmen“), Fürbitte, praktische Hilfe (Zeit haben füreinander, materielles Teilen und Hilfe im Amt) und die brüderliche Aussprache (Beraten, Trost und Ermahnung, freie Beichte und Korrespondenz) waren für Bonhoeffer die konkrete Zuspitzung der akademisch gelehrten Ekklesiologie (S. 92-105).

Diese Erfahrungen sollten dann auch über die Finkenwalder Zeit hinaus den jungen Pfarrern Rückhalt in ihren Parochien geben. Deshalb schärfte Bonhoeffer ihnen ein: erstens an der eingeübten Disziplin festzuhalten; zweitens durch gegenseitige Besuche und drittens durch regelmäßige Korrespondenz und viertens durch die Teilnahme an den jährlichen Freizeiten die erlebte Bruderschaft lebendig zu bewahren. Zur Einhaltung dieser grundlegenden Formen bruderschaftlicher Verbundenheit pflegten sich die Kandidaten zum Abschluß ihres Seminarkurses zu verpflichten (S. 87).

Für Bonhoeffer war die geschöpfliche Anlage zur Gemeinschaft, der Auftrag, einander stellvertretend zum Christus zu werden und die geistliche Wirklichkeit der Einheit des Leibes trotz räumlicher Trennung so zur elementaren Erkenntnis der christlichen Existenz geworden, daß er in Finkenwalde und dann darüber hinaus geradezu kämpferisch darum warb.

Natürlich zog er immer direkte mündliche Begegnungen und Aussprachen vor, und doch war die briefliche Kommunikation und Pflege der Bruderschaft ihm ein so wesentliches Ausdrucksmittel, daß er gerade in seiner Korrespondenz lebendige Gemeinschaft Gestalt werden ließ.

Rüeegger nimmt diese z. T. aus der Not gewonnene Form der bruderschaftlichen Gemeinschaft m. E. mit Recht in das Zentrum seiner Untersuchung. Obwohl von Bonhoeffer vor seinen theologischen Werken gerade die Briefwechsel veröf-

fentlicht worden waren, sind vorher kaum die Bezüge dieses Kommunikationsweges zu Bonhoeffers *vita communis* herausgearbeitet worden. Rieger legt einen ausgewählten Seelsorgebrief Bonhoeffers in seinem umfangreichsten Kapitel des Buches (fast 90 Seiten !) zu eingehenden sprachlichen und theologischen Analyse und Interpretation vor. Methodisch klar untersucht er Aufbau, Form und Inhalt des Briefes und arbeitet dabei die konkrete Umsetzung von Bonhoeffers bruderschaftlicher Seelsorge als Mitte der Ekklesiologie heraus.

Im nächsten Schritt belegt er die Beobachtungen an weiteren - weniger ausführlich analysierten - Briefen Bonhoeffers und stellt „Elemente eines bruderschaftlichen Seelsorgeverständnisses“ (S. 209) zusammen. Diese Brief-Interpretationen ergänzt Rieger durch einige Anmerkungen zu Bonhoeffers Finkenwalder Seelsorgevorlesungen.

Schließlich betont Rieger die „bleibende Relevanz des Leitbildes von Kirche als seelsorgerlicher Gemeinschaft“ (S. 275). Dabei faßt er in vier Gesichtspunkten die bleibenden Anfragen zusammen: erstens zum ekklesiologischen Bezug der Seelsorge, zweitens zur Identität als Ineinander von Personalität und Sozialität, drittens zu Seelsorge als Hilfe zu ethisch verantworteter Lebensführung und viertens zu Seelsorge als Aufgabe der ganzen Gemeinde.

Heinz Rieger ist es hervorragend gelungen, den besonderen und unverzichtbaren Beitrag der Ekklesiologie Bonhoeffers als Anfrage an jede vorfindliche Kirche oder Freikirche von der akademischen Theorie bis in die historisch bekämpfte bruderschaftliche Gemeinschaft nachzuzeichnen.

Da leuchtet für mich faszinierend klar ein Bild von Kirche auf, das sowohl das Ineinander von Glied und Leib Christi betont, als auch den Respekt vor der Freiheit des einzelnen wahrt, um den persönlichen betenden Zugang zu Gottes Wort als tägliche Disziplin wirbt und andererseits stark vor einer Bevorzugung des Individuums vor der Gemeinschaft warnt.

Bonhoeffers theologische Gradlinigkeit gibt seinem Entwurf bruderschaftlicher Gemeinschaft und seelsorgerischer Ekklesiologie eine enorme Vitalität und geistliche Kraft und bewahrt ihn vor der Vereinnahmung seiner *vita communis* durch - z. B. auf Bekehrung („change“) - drängende Bewegungen, wie die Oxfordser.

Dadurch ist dieser ekklesiologische Ansatz auch heute für freikirchliche Gemeindeglieder grif-

fige Herausforderung und wichtiges Korrektiv. Das gilt besonders gegenüber „drängenden“ Jungerschaftsmodellen oder auch einer zu platten „Windschatten“-Nutzung des Bonhoeffer-Zitates: „Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist“ - für die Konferenz-Werbung von „kirchendistanzierten“ Projekten.

Gottfried Rabenau

Eichenweg 16

25436 Uetersen

Rainer Ebeling: Dietrich Bonhoeffers Ringen um die Kirche. Eine Ekklesiologie im Kontext freikirchlicher Theologie, Gießen und Basel: Brunnen Verlag 1996, 421 Seiten, Pb., DM 58,-.

Es ist der Untertitel des umfangreichen Buches von Rainer Ebeling, in dem das eigentliche Thema der Untersuchung angezeigt wird: *Eine Ekklesiologie im Kontext freikirchlicher Theologie*.

Der Autor versucht – vereinfachend gesagt –, freikirchliche Spuren im Leben und im ekklesiologischen Werk Dietrich Bonhoeffers namhaft zu machen. Damit ist zugleich entschieden, worum es der Untersuchung nicht geht: Sie will keine Interpretation von Bonhoeffers Ekklesiologie im umfassenden Sinne sein. Hier meint der Autor auf die zahlreichen bereits vorhandenen Darstellungen verweisen zu können, ohne jedoch in eine regelrechte Auseinandersetzung mit den von ihm ausgewählten, zum Teil gegensätzlichen Auslegungsversuchen einzutreten. Derartige Zurückhaltung in einer Arbeit über Bonhoeffers Ekklesiologie ist ebenso erstaunlich wie die bewußte Beschränkung des Autors auf eine Darstellung von Bonhoeffers Kirchenlehre in *Grundzügen*, die „lediglich für die Themenstränge sensibilisieren“ will, „denen im Hauptkapitel in ihrer Beziehung zu Freikirchen nachgegangen werden soll“ (S. 8). Die Gefahr willkürlicher Verkürzungen liegt bei diesem Vorgehen auf der Hand. Und so verwundert es denn auch nicht, daß eine grundlegende systematisch-theologische Auseinandersetzung mit den Kerngedanken der Bonhoefferschen Ekklesiologie – man denke z. B. an die ja durchaus nicht unproblematische ekklesiologische Formel „Christus als Gemeinde existierend“ – wenn überhaupt nur hinter vorgehaltener Hand erfolgt. Hier liegt ganz offensichtlich nicht des Autors Interesse.

Es geht Ebeling in bewußter Engführung um Bonhoeffers Berührungen mit Freikirchen und freikirchlicher Theologie. Freilich ist dieses Interesse nicht lediglich biographischer Natur. Es ist Ebelings Absicht, mit seinem Buch zugleich „einen Beitrag zur Diskussion um eine Theorie der Kirche zu geben“ (S. 5). Ein zweifellos nicht eben anspruchloses Vorhaben; der Leser und insbesondere der freikirchliche Leser sind auf die Ausführungen und Erkenntnisse gespannt.

Ebelings Vorgehen ist klar und nachvollziehbar. Es gehört überhaupt zu den Stärken des Buches, daß der Leser stets genau weiß, an welchem Punkt der Untersuchung er sich befindet.

Die die Hauptkapitel abschließenden und zusammenfassenden Thesenblöcke tun für die Übersichtlichkeit ein übriges.

Nach zwei einleitenden Kapiteln (Kap. 1 und 2), in denen Aufgabe und Vorgehen beschrieben werden, folgt mit den Kapiteln 3 und 4 das Korpus des Werkes: Die bereits genannte, gut 50 Seiten umfassende Darstellung der Bonhoefferschen Lehre von der Kirche in Grundzügen und die vom Autor auf 250 Seiten veranschlagte „Spurensuche“. Man geht sicherlich nicht fehl, im letzteren vierten Kapitel das Herzstück des Buches zu sehen, zumal die drei abschließenden Kapitel mehr oder minder zusammenfassenden Charakter haben.

Die „Grundzüge der Ekklesiologie“ (Kap. 3) widmen sich Bonhoeffers Dissertation „Sanctorum communio“, den „Nachfolge“-Vorlesungen, der das gemeinschaftliche Leben im Predigerseminar von Finkenwalde reflektierenden Schrift „Gemeinsames Leben“ und schließlich den Äußerungen aus der letzten Schaffensperiode. Das Ergebnis läßt sich auf die den weiteren Gang der Untersuchung leitende Erkenntnis konzentrieren, daß nach Bonhoeffer die Offenbarungswirklichkeit Kirche eine geschwisterliche, dienende Gemeinschaft für andere in der Welt ist (vgl. S. 77-81).

Mit dieser sachlichen Bestimmung im Rücken begibt sich Ebeling auf „Spurensuche“ (Kap. 4). Die Überschrift des Kapitels ist doppeldeutig, weil nunmehr jene Spuren gesucht werden, die erklären sollen, wie Bonhoeffer auf die Spur seiner ekklesiologischen Fragestellungen gekommen ist. Die Spuren, so die These des Autors, führen ins freikirchliche Milieu. Mit geradezu kriminalistischem Scharfsinn, zu dem auch ein S. 421 abgedruckter Kartenausschnitt der Stadt Rom gehört, versucht Ebeling, Berührungspunkte Bonhoeffers mit freikirchlichen, und das heißt überwiegend: mit baptistischen Gemeinden und Theologen nachzuweisen. Es spricht dabei für die wissenschaftliche Redlichkeit des Autors, daß er zahlreiche seiner Beobachtungen unter den Vorbehalt des Indizienschlusses stellt.

In diesem Sinne muß man zunächst die von Ebeling rekonstruierte kurze Begegnung Bonhoeffers mit der Baptistengemeinde von Trastevere während einer Studienreise nach Rom im Sommer 1924 betrachten und vor allem die daran anschließende Behauptung, „daß Bonhoeffer neben, ja vielleicht vor der Lektüre von Weber und Troeltsch den Anstoß zur Beschäftigung mit der Frage ‘Kirche und Proletariat’ bereits in Rom in

der kurzen Begegnung mit der Baptistengemeinde von Trastevere erhielt" (S. 114).

Auf historisch stärker gesichertem Boden bewegt sich Ebeling in seiner Bewertung von Bonhoeffers Amerikaaufenthalt als Stipendiat des Union Theological Seminary 1930/31. Daß Bonhoeffer in New York die Abyssinian Baptist Church besucht hat, darf als sicher gelten. Und daß sich in dieser Gemeinde jene berühmte Wandlung in Bonhoeffers Leben vollzog, die er im Tegeler Gefängnis rückblickend als „Abkehr vom Phraseologischen zum Wirklichen" beschreibt, ist zumindest eine ponderable These (vgl. S. 126-128).

Die „Spurensuche" im Bereich des ökumenischen Beziehungsfeldes Dietrich Bonhoeffers, dem ein großer Abschnitt des Buches gewidmet ist, spürt vor allem indirekte Kontakte zum freikirchlichen Bereich auf und fördert darüber hinaus eine Fülle von wertvollen Beobachtungen zur Frage nach der (faktischen) „Freikirchlichkeit" der Bekennenden Kirche und dem beginnenden Verlust der „Freikirchlichkeit" bei den (deutschen) Freikirchen zutage.

Weit über hundert Seiten und viel akribische Einzelarbeit wendet Ebeling für den Versuch auf, der Möglichkeit einer sachlichen Beeinflussung Bonhoeffers durch die Schriften von Johannes Schneider und Eberhard Arnold nachzugehen. Schneider und Bonhoeffer waren an der Berliner Universität zunächst Kommilitonen, später, in der ersten Hälfte der dreißiger Jahre, Kollegen. Die Schriften von Eberhard Arnold, dem Begründer des Rhönbruderhofes, erhielt Bonhoeffer nachweislich von dessen Sohn Hardy Arnold, den er zweimal 1934 in London traf. Man mag darüber streiten, ob der Ertrag dieses langen Kapitels über Bonhoeffer, Schneider und Arnold im Rahmen der Fragestellung wirklich sehr weit trägt; Ebeling selbst sucht Verständnis für den breiten Raum der Darstellung durch die Begründung zu geben (S. 221, Anm. 1), daß Schneiders und Arnolds Werke „nicht mehr so allgemein zugänglich sind wie die Bonhoeffers" und es „außerdem ... zu den Werken Schneiders und Arnolds praktisch keine Sekundärliteratur" gebe.

Was ist – neben der zu rühmenden Vielzahl von interessanten Einzelbeobachtungen – der Ertrag von Rainer Ebelings Untersuchung? Die Antwort erfolgt dialektisch: „Bonhoeffer war nicht freikirchlich." Und: „Bonhoeffer war ... vielleicht mehr als freikirchlich, wie er auch mehr als landeskirchlich war" (S. 332). Dazu benennt Ebeling in Kapitel 5: „Wie freikirchlich war Diet-

rich Bonhoeffer?" eine Reihe von „Affinitäten" und Distanzmerkmalen der Ekklesiologie Bonhoeffers zur Lehre und Praxis der Freikirchen. Sehe ich recht, so ersetzt diese Gegenüberstellung im Grunde die unabweisbare Frage, wie die „jenseits der Alternative Volkskirche-Freikirche" (vgl. S. 357ff.) liegende zukünftige Gestalt der Kirche nach Bonhoeffer aussieht: „Daß Bonhoeffer über die zukünftige Gestalt der Kirche keine Aussagen mehr machen konnte, gehört mit zum Fragmentarischen seines Lebens" (S. 362).

Gewiß zutreffend ist es, wenn Ebeling in Kapitel 6: „Kann Dietrich Bonhoeffers Lehre von der Kirche von den Freikirchen rezipiert werden?" konstatiert, daß in den Freikirchen nur der „fromme" Bonhoeffer zur Kenntnis genommen wurde, das kritische Potential seiner Ekklesiologie einer Rezeption jedoch noch entgegenseht.

Ob freilich durch Ebelings letztes Kapitel 7: „Eine offene Ekklesiologie?" dazu schon mutige Schritte eingeleitet werden, wage ich zu bezweifeln. Die hier mitgeteilten allzu verbindlich-unverbindlichen Äußerungen zur Zukunft von Volkskirche, Freikirche und institutionsfreien Gruppen, die in ein Bekenntnis zur wahrhaft „bekennenden Kirche" münden, bleiben als „Beitrag zur Diskussion um eine Theorie der Kirche" merkwürdig blaß. Das ändert freilich nichts daran, daß Ebelings Buch insgesamt durchaus als ein solcher Beitrag zu betrachten ist.

Dem freikirchlichen Leser wird mancher Herz- und Zungenschlag dieser Untersuchung, die von einem ehemaligen baptistischen Gemeindepastor, der jetzt in der Schweiz als reformierter, landeskirchlicher Pfarrer arbeitet, geschrieben wurde, vertraut vorkommen. Der weitgehende Verzicht auf streng akademische Begriffssprache ermöglicht einerseits ein flüssiges und rasches Lesen, führt gelegentlich aber auch zu Langatmigkeiten und zum Verlust an sprachlicher Präzision. – Statt „*ecclesiola in ecclesiam*" (S. 25; S. 46) muß es „*ecclesiola in ecclesia*" heißen.

Dr. Volker Spangenberg
Theologisches Seminar des BEFG
Johann-Gerhard-Oncken-Str. 7
14627 Elstal

Wolfgang J. Bittner: Kirche – wo bist Du? Plädoyer für das Kirche-Sein unserer Kirche, Zürich: Theologischer Verlag 1993, 2. Auflage 1995, Pb., 166 Seiten, DM 27,-.

In diesem Buch ermuntert ein evangelisch-reformierter Pfarrer der Schweiz seine Kirche, sich selbstkritisch ihrem gesellschaftlichen Bedeutungsverlust zu stellen und sich neu auf die Suche nach den Grundlagen, den Zielen und der Gestalt der Kirche zu machen. Es ist also eine kirchliche Reformschrift, verfaßt von einem Mann, der auf dem zweiten Bildungsweg Pfarrer geworden ist, im Fach Neues Testament promoviert hat (Jesu Zeichen im Johannesevangelium, WUNT II/26, Tübingen 1987) und zu den herausragenden Theologen der evangelikalen Bewegung zählt.

Bittner geht von der Beobachtung aus, daß das Christentum nicht mehr die innere Kraft hat, „durch einzelne Christen, aber auch als gesamte kirchliche Körperschaft an der Gestaltung unserer Welt aktiv mitzuwirken, Werte zu vermitteln, Kultur zu bilden“ (S. 9). Eine derartige gesellschaftliche Wirkungslosigkeit der Kirchen ist für ihn die Folge entweder eines Rückzugs der Kirche auf sich selbst oder einer falschen Anpassung der Kirche an die Welt. Um dem zu begegnen, hält er es für nötig, nach den Grundlagen und Zielen zu fragen, die die Alte Kirche hatte, also jene Kirche, der es im Laufe von dreihundert Jahren gelungen ist, sich als weltgestaltende Kraft der antiken Gesellschaft unentbehrlich zu machen. Er stellt dabei fest: „Gerade die klare Unterscheidung von der Welt führte zur kraftvollen Ausstrahlung in eben diese Welt“ (S. 25).

Die Alte Kirche scheute sich nicht, Grenzen der Kirche zu benennen – sowohl lehrmäßig als auch lebensmäßig. Dabei hat sie auch nicht, wie es – in der Nachfolge von G. E. Lessings Reduktion der Religion auf Ethik – heute häufig üblich ist, einfach das Verhalten zum Wahrheitskriterium gemacht. „Das Evangelium kann nie aus der Ethik kommen oder durch sie begründet, ja durch sie bewiesen werden. Aber aus dem Evangelium kommt eine Ethik, ohne die die Berufung auf das Evangelium zur Verführung wird“ (S. 31).

Nach dem Rückblick auf die kirchlichen Wurzeln in der Antike, versucht Bittner wahrzunehmen, was sich heute zeigt. Er hebt dabei besonders darauf ab, daß das christliche Abendland mit seiner Vorstellung von einer einheitlichen christlichen Welt zugleich einer verhängnisvollen „Aufsplitterung der Wirklichkeit“ den Weg

geebnet habe, nämlich dem Rückzug der Kirche aus der Politik und ihrer Selbstbeschränkung auf die im engeren Sinne „religiösen“ Aufgaben. Die heute übliche Ansicht, daß Religion Privatsache sei, wäre demnach ein Produkt des konstantinischen Zeitalters! Ob sich das geistesgeschichtlich wirklich halten läßt? Der Mechanismus jedenfalls, der laut Bittner zur gegenwärtigen Situation geführt hat, ist die von ihm so genannte Delegations-Spirale: „Die Öffentlichkeit delegiert Aufgaben, die eigentlich ihr zukommen, an die Kirche; die Gemeindeglieder ihrerseits delegieren Grundaufgaben ihres persönlichen Christseins an die hauptamtlichen Mitarbeiter“ (S. 61). Aus dieser Spirale müsse die Kirche ausbrechen, wenn sie wieder neu gesellschaftlich wirksam werden will. Der aktuell nötige Auftrag der Kirche liege darin, „uns auf unser Kirchesein immer neu zu besinnen“, und zwar hinsichtlich der Grundlagen, der Ziele und der Gestalt der Kirche (S. 73).

Zur Grundlagenerneuerung der Kirche gehört nach Bittner, daß man sich in ihr wieder rechtsverbindlich auf Bibel und Bekenntnis berufen kann und daß nicht einfach die formal korrekt zustande gekommene Mehrheitsentscheidung das letzte Wort hat. In Aufnahme eines Begriffs von Zwingli nennt Bittner die Kirche „Hörgemeinschaft“, in der weder die Geistlichen noch die akademischen Theologen das „Lehramt“ innehaben, sondern die hörende (nicht bloß zuhörende, sondern gehorchende!) Gemeinde selbst. Zu den Zielen der Kirche sagt er: „Kirche ist kein Institut zur religiösen Versorgung der Bevölkerung. Kirche ist verpflichtete Mitarbeiterschaft an Gottes Sendung in die Welt“ (S. 101).

Für die Gestalt der Kirche soll gelten, daß sie sich von der „Betreuungskirche“ zur „Beteiligungskirche“ wandeln muß (S. 115). Die Hauskreisarbeit sollte gefördert werden, Personal- und Richtungsgemeinden sollten leichter einzurichten sein, die großen Ortsgemeinden sollten sich in kleine, überschaubare, selbständige Teile gliedern können. Das Gemeindeleitbild ist für Bittner die „(Groß-)Familie“ (S. 134). In diesem Zusammenhang kritisiert er an der Gemeindegewachstums- und Gemeindegründungsbewegung, daß sie unbesehen Erkenntnisse aus der Betriebsführung für die Leitung von Gemeinden übernimmt. Eine Gemeinde könne aber nicht wie ein Betrieb geführt werden: „Einen Betrieb zu rationalisieren, um ihn effizient führen zu können, ist sinnvoll. Wer dasselbe mit einer Familie versucht, wird sie zerstören“ (S. 135).

(Verschiedene Gedanken aus diesem Buch hat Bittner auch in dem Aufsatz „Betreuungskirche oder Beteiligungskirche? Zum notwendigen Gestaltwandel unserer Kirchen in einer veränderten Zeit“, ThBeitr 26, 1995, S. 326-349 dargelegt.)

Als baptistischer Leser kann man dem Autor danken für sein Rufen nach verbindlich auf die Bibel gegründeten Gemeinden, für die Betonung, daß die Ortsgemeinde die wahre Hörgemeinschaft ist, daß es um Beteiligung möglichst aller Gemeindeglieder an der Sendung der Kirche geht und daß die Kirche auch Grenzen hat (Gemeindegrenzen). Das sind ja Anliegen, die zu den Grundüberzeugungen des Baptismus gehören, und ich freue mich an der Übereinstimmung. Lernen können wir Baptisten vor allem von der ehrlichen und gründlichen Art, in der hier jemand selbstkritisch nach dem Weg seiner Kirche in die Zukunft fragt. Wir neigen ja eher dazu, die auch bei uns vorhandene Notwendigkeit solcher theologischer Besinnung durch immer neue Programme und Aktionen zu überspielen.

Andererseits gibt es auch Fragen an den Verfasser. Sie betreffen vor allem zwei Bereiche: Die erste Frage geht dahin, warum Bittner die Gestalt der Volkskirche als solche nicht kritisch hinterfragt, warum es ihm also nur um Verbesserungen *innerhalb* der volkskirchlichen Struktur geht? Ist es theologisch so selbstverständlich, daß die christliche Gemeinde legitimerweise auch Volkskirche sein kann? Oder hält der Verfasser diese Frage für zweitrangig? Letzteres jedenfalls kann es wohl nicht sein, wenn denn der Satz auf S. 14 wirklich gilt: „Wort Gottes als Zeugnis der Kirche ist von der Gestalt der Kirche in unserer Welt nicht zu trennen.“ Die volkskirchliche Gestalt der Kirche muß sich also auf ihren Zeugnischarakter, auf das in ihr Gestalt gewordene Wort Gottes hin befragen lassen. Aber eben das tut Bittner in dieser Schrift leider nicht. Er erklärt gleich zu Anfang, daß für ihn die Volkskirche „zur Geschichte Gottes gehört und unvergleichliche Möglichkeiten hat“ (S. 11). Nun sind die „Möglichkeiten“ kein Argument, wenn die Wahrheitsfrage gestellt wird, und „unvergleichlich“ sind sie auch nicht, wenn man sieht, was Kirchen unter anderen Bedingungen auch tun können. Das geschichtliche Faktum des Volkskirchentums also solches stellt ebenfalls noch nicht seine theologische Rechtfertigung dar. Es handelt sich hier zunächst um eine kirchliche Tradition, und nach reformatorischer Überzeugung muß sich jede Tradition fragen lassen, ob sie vor dem Zeugnis der Schrift Bestand hat. Wirklich

ernsthaftes Nachdenken über die Kirche kann diese verbindliche Rückfrage nach der biblischen Ekklesiologie nicht ausklammern.

Bittner kommt einmal auf das biblische Bildwort von der Gemeinde als „Tempel“ zu sprechen und schließt daraus, daß die Gemeinde ihre volkskirchliche Struktur als eine Art „Vorhof der Heiden“ ansehen könne. Das geht freilich an dem Sinn des biblischen Bildwortes ganz vorbei und stimmt auch mit den übrigen Schriftzeugnissen nicht überein. Wenn Bittner in seinem ersten Teil nach den geschichtlichen Wurzeln der Kirche fragt, dann ist auch das nicht radikal genug, denn er fragt nicht dezidiert nach der Ekklesiologie des Neuen Testaments, sondern nach dem Selbstverständnis der Alten Kirche, und er fragt primär historisch und nicht dogmatisch. Das ist eine zu schmale Grundlage für ein kirchliches Erneuerungsprogramm. Aber selbst das, was Bittner an der Alten Kirche beobachtet, müßte schon ausreichen, um das volkskirchliche Modell in Frage zu stellen, denn die alte, vorkonstantinische Kirche kannte jene klare Unterscheidung von der Welt, die innerhalb einer Volkskirche grundsätzlich nicht mehr zu vollziehen ist.

Bittner schreibt: „Eine Kirche, die sich von der Welt unterscheidet und an Gott gebunden weiß, ... wird um ihre grundlegende Freiheit vom Staat wissen und doch gleichzeitig um ihre Sendung zu ihm“ (S. 107). Dennoch spricht er sich gegen eine rechtliche Trennung von Kirche und Staat und für die „Einbindung“ der Kirche „in die politische Gestalt des Staates“ aus (S. 108). Das erscheint reichlich inkonsequent. Eine Trennung von Kirche und Staat ist offenbar für Bittner vor allem deshalb unpassend, weil er darin „die Entlassung der Gesellschaft in eine von Gott gelöste Weltanschauung“ (S. 108) und einen Verzicht der Kirche auf ihren politischen Auftrag sieht. Das ist aber ein Mißverständnis der rechtlichen Trennung im Sinne einer wechselseitigen Gleichgültigkeit. Den Öffentlichkeitsauftrag der Kirche bekräftigt Bittner mit Recht; ihn wahrzunehmen ist aber nicht nur in volkskirchlichen Strukturen möglich. An der Alten Kirche hat er ja selbst beobachtet: „Gerade die Abgrenzung führte also zur Wirkung nach außen“ (S. 40).

Freilich wird in diesem Buch nicht ausreichend deutlich, was sich Bittner unter dem politischen Auftrag der Christenheit vorstellt. Damit sind wir bei unserer zweiten Frage. Über das ganze Buch verstreut finden sich immer wieder emphatische Aussagen zum „Kulturauftrag“ der Christenheit. Weil aber nirgendwo wenigstens

angedeutet wird, wie dieser Auftrag unter den heutigen Umständen zu erfüllen ist, machen diese Aussagen den erwartungsvollen Leser ein wenig ratlos. Worin unterscheidet sich Bittners Anliegen vom neuprotestantischen Kulturprotestantismus, worin vom staatskirchlichen Denken Zwinglis, worin vom katholischen Staatsverständnis? „Es gibt kein verantwortetes Christentum, das nicht Welt-Geltung anmeldet und darum auch politisch aktiv wird“, heißt es auf S. 51. So weit, so gut. Bittner meint nun, daß dieser Wesenszug des Christentums in der vorkonstantinischen Kirche besser verwirklicht wurde als im christlichen Abendland, obwohl die Weltgeltung des Christentums im Mittelalter nicht bloß Anspruch, sondern Wirklichkeit war und obwohl man im konstantinischen Zeitalter als Kirche erheblich direkter politisch wirken konnte als vorher oder nachher. An was für eine Art politischer Aktivität denkt er also?

Bittner sieht, daß Staat und Recht immer eine metaphysische Begründung brauchen, wenn nicht allein die Macht den Ausschlag geben soll, er will keinen grundsätzlich säkularen Staat, aber er sagt genauso dezidiert: „Wir müssen aufhören, von einer geschlossenen christlichen Welt zu träumen“ (S. 12)! Welche Alternative gibt es für einen Staat, der weder säkular noch christlich sein soll? Was bedeutet der Satz: „Im Christentum liegt, da es die gesamte Welt unter Gottes Herrschaft anerkennt, ein umfassender Kulturauftrag“ (S. 51)? Wie verwirklicht sich der umfassende Kulturauftrag, wenn es keine geschlossene christliche Welt gibt? Welche Art von „Anerkennung“ ist es, die das Christentum der Welt gibt? Ist es das Recht einer vernünftigen Weltlichkeit, durch die Gott auch das Reich des Vorletzten regiert, aber eben anders als er die Gemeinde Jesu, die Vorhut des Gottesreiches, regiert? Muß der Kulturauftrag der Christenheit also mit Martin Luther zwischen Gottes Herrschaft „zur Linken“ und Gottes Herrschaft „zur Rechten“, zwischen Weltreich und Christusreich unterscheiden? Das wäre ein fruchtbarer Ansatz. Wenn Bittner aber schreibt: „Im Christentum liegt der Auftrag zur umfassenden und aktiven Weltgestaltung aus dem Evangelium“ (S. 102), dann klingt das doch mehr nach Karl Barths Lehre von der Königsherrschaft Christi als nach Luthers Zwei-Regimenten-Lehre, und man muß dann auch Bittner fragen, wie man die Welt nach dem Evangelium gestalten soll, ohne daß das Evangelium zum Gesetz oder umgekehrt das politische Gesetz zum Evangelium wird.

Das alles sind Fragen und Einwürfe eines Lesers, der gerne vom Verfasser lernen möchte. Es sind darum auch Bitten an den Verfasser, daß er die Themen, die er in diesem Buch angerissen hat, in weiteren Veröffentlichungen vertieft und einer biblischen Kritik unterwirft. Er würde damit nicht nur anregenden Gesprächsstoff liefern, sondern der christlichen Gemeinde über die Konfessionsgrenzen hinweg wirklich weiterhelfen.

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

Miroslav Volf: Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie. Mainz: Grünewald, Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 1996, IV. 307 Seiten, Pb., DM 56,-.

Das hier anzuzeigende Werk ist von besonderer Qualität und verdient bei allen an ekklesiologischen Fragen Interessierten sorgfältige Beachtung. Zum ersten Mal wird ein wissenschaftliches Gespräch eines freikirchlich-kongregationalistischen Theologen mit der episkopalen Ekklesiologie vorgelegt. Der Verfasser (Jahrgang 1956) ist kroatischer Herkunft, war Stipendiat der Alexander-von-Humboldt-Stiftung, unterrichtet Systematische Theologie am Fuller Theological Seminary in Pasadena (Kalifornien/USA) und hat sich mit dieser Arbeit unter der Betreuung von Jürgen Moltmann an der evangelisch-theologischen Fakultät in Tübingen habilitiert.

Volf geht von der – m. E. zutreffenden – Beobachtung aus, „daß viele ökumenische Diskussionen der letzten Jahrzehnte unter der stillschweigenden Annahme geführt worden sind, daß die Freikirchen und die kongregationalistische Ekklesiologie ungestraft ignoriert werden können“ (S. 19). Darum möchte er mit seiner Arbeit versuchen, zur „ökumenischen Salonfähigkeit“ (S. 20) der Freikirchen und ihrer Ekklesiologie beizutragen. Er will zeigen, „daß eine freikirchliche Ekklesiologie dogmatisch legitim, den modernen Gesellschaften angemessen und deswegen, unter bestimmten Bedingungen, den anderen Ekklesiologien überlegen sein kann“ (S. 21f.).

Als ökumenische Gesprächspartner hat Volf zwei prominente Vertreter episkopaler Kirchen gewählt. Unter „episkopalen Kirchen“ versteht er Kirchen, in denen das Bischofsamt nicht aus praktischen, sondern streng dogmatischen Gründen bejaht wird. Der Vertreter der römisch-katholischen Ekklesiologie ist bei ihm Joseph Ratzinger, der Vertreter des ostkirchlich-orthodoxen Kirchenverständnisses Johannes Zizioulas. Das ekklesiologische Denken dieser beiden prominenten Theologen und Kirchenmänner wird von Volf in seinen ersten beiden Kapiteln ausführlich referiert und zunächst immanent kritisiert. In den folgenden fünf Kapiteln begründet er dann, wo und warum die von ihm vertretene kongregationalistische Ekklesiologie von den beiden Modellen episkopalen Kirchenverständnisses abweicht oder auch partiell mit ihnen übereinstimmt. Dabei nimmt er ständig Bezug auf die Schriften von John Smyth (1554-1612), des ersten Baptisten.

Der historische Grundsatz freikirchlicher Ek-

klesiologie lautet nach Volf, „daß die Kirche das auf verschiedenen Orten sich sammelnde Gottesvolk ist. ‘Die Kirche sind wir, und deswegen sind auch wir die Subjekte der Regierung Christi in der Kirche’“ (S. 10). Seine Untersuchung hat das Ziel, „im Dialog mit der katholischen und orthodoxen Ekklesiologie den freikirchlichen Protestruf ‘Wir sind die Kirche!’ [laut Volf eine Analogie zum politischen Protestruf ‘Wir sind das Volk!’ in der DDR der Wendezeit] in einen trinitarischen Rahmen zu stellen und zu einem ekklesiologischen Programm zu erheben“ (ebd.).

Volf ist auch der Meinung, daß die kongregationalistische Ekklesiologie am besten geeignet ist, den Herausforderungen der modernen Gesellschaften theologisch angemessen zu begegnen. Gegenwärtig seien weltweit tiefgreifende soziale Änderungen zu beobachten, nämlich eine Differenzierung der Gesellschaften, eine Privatisierung des Entscheidens, eine Verallgemeinerung der Werte von Freiheit und Gleichheit sowie ein Einschluß aller Personen als möglicher Teilnehmer in alle Funktionsbereiche. Diesen sozialen Änderungen komme der partizipative Charakter kongregationalistischer Gemeinden weit entgegen. Es werde dadurch möglich, daß sich auch in Zukunft Außenstehende wie Mitglieder mit der Kirche identifizieren können – nach Volf eine entscheidende Voraussetzung, um die besonders in Europa spürbare Tradierungskrise des christlichen Glaubens zu überwinden. Volf meint sogar, wir stünden „mitten in einem eindeutigen und unumkehrbaren ‘Kongregationalisierungsprozeß’ des ganzen Christentums“ (S. 12).

Im ersten der fünf Kapitel, in denen Volf seine Ekklesiologie konstruktiv entwirft, fragt er nach dem, was die Kirche zur Kirche macht. In Anknüpfung an Mt 18, 20 läßt er die Kirche „durch ein konsequent gemeinschaftliches Geschehen konstituiert“ sein (S. 128): „Wo zwei oder drei in Christi Namen versammelt sind, da ist ... eine christliche Kirche“ (S. 129). Das „primäre Subjekt der Ekklesialität“ (S. 25) ist demzufolge die Ortsgemeinde (die „Lokalkirche“, wie Volf sie im Unterschied zur „Universalkirche“ nennt). Dabei stellt die Kirche „keine Subjekteinheit, sondern eine Gemeinschaft von interdependenten Subjekten“ (S. 215) dar. Diese Gemeinschaft wird aber erst dadurch zur Kirche, daß sich die beteiligten Menschen auf vielfältige Weise zu Jesus Christus bekennen. Das Bekennen unterscheidet die Kirche von der Nicht-Kirche und verbindet zugleich jede Kirche mit allen anderen

Kirchen, läßt also ein isoliertes Kirche-Sein einer einzelnen Ortsgemeinde nicht zu.

Im zweiten Kapitel geht es um das Verhältnis des einzelnen zur Kirche als Gemeinschaft. Der Glaube des einzelnen ist nach Volf immer eklesial vermittelt, und das Heil hat eklesiale Struktur. Es gibt jedoch weder Glaube noch Gemeinschaft ohne den Willen der betreffenden einzelnen Menschen. Die Kirche ist demnach sowohl als organologisches wie als assoziatives Sozialgebilde zu verstehen. Die rechte Zuordnung von Person und Gemeinschaft in der Kirche ergibt sich daraus, daß der gleiche Heilige Geist in jeder Person gegenwärtig ist und sie alle miteinander verbindet.

Die katholische und die orthodoxe Ekklesiologie hat nach Volf zurecht eine Analogie gesehen zwischen der Trinität und der Kirche. Volf möchte deshalb in seinem dritten Kapitel zu einer „trinitarischen Umgestaltung der freikirchlichen Ekklesiologie“ beitragen (S. 187). In seiner Trinitätslehre schließt er sich dem von Jürgen Moltmann (und auch von Wolfhart Pannenberg) entwickelten „sozialen“ Modell an, demzufolge jede der göttlichen Personen als eigenes Subjekt handelt, die Einheit Gottes aber durch die Perichorese gewahrt bleibt, d. h. durch das wechselseitige Einwohnen der drei Personen. „Vater, Sohn und Geist sind ... nicht ‘verschiedene Seinsweisen eines einzigen göttlichen Subjekts’, sondern ‘Lebensvollzüge selbständiger Aktzentren’“. Folglich kann Gott auch nach außen nicht als das eine dreipersonale göttliche Selbst, sondern nur als eine Gemeinschaft der verschiedenen ineinander existierenden Personen handeln“ (S. 206). Der Begriff „Gemeinschaft von interdependenten Subjekten“ trifft also sowohl für Gott als auch für die Kirche zu. „Der symmetrischen Reziprozität der Beziehungen der trinitarischen Personen entspricht das Bild der Kirche, in der alle Mitglieder einander mit ihren spezifischen geistlichen Gaben in der Nachfolge des Herrn und durch die Kraft des Vaters dienen“ (S. 210). An Ratzingers und Zizioulas Trinitätslehre kritisiert Volf, daß beide, wenn auch auf unterschiedliche Weise, den dreieinigen Gott hierarchisch deuten (Dominanz der einen Substanz gegenüber den drei Personen bzw. der Person des Vaters gegenüber den beiden anderen) und entsprechend auch zu einer hierarchischen Kirchenstruktur kommen.

Volfs viertes Kapitel behandelt unter dem Titel „Strukturen der Kirche“ das Verhältnis von allgemeinem und besonderem Priestertum, von

Geist und Recht und die Ordination. Er entfaltet dabei eine Lehre von den Charismen, derzufolge sie nicht im Gegensatz zu Institutionen stehen, sich auch nicht bloß innerhalb der Institutionen ereignen, sondern selber Institutionen sind. „Ämter“ versteht er als eine besondere Spezies von Charismen, deren Spezifikum in ihrem Bezug auf das Ganze der Ortsgemeinde liegt. Eine Ordination ist für ihn die öffentliche Rezeption eines Charismas durch die Ortsgemeinde.

Im letzten Kapitel schließlich geht es um die „Katholizität der Kirche“, worunter er den umfassenden, ganzheitlichen Charakter der Kirche versteht. Die Kirche ist „katholisch“, weil sich in ihr die Fülle des Heils verwirklicht. Deshalb impliziert die Anerkennung der Eklesialität einer Gemeinschaft zugleich die Anerkennung ihrer Katholizität.

Volfs Untersuchung wird hoffentlich in künftigen Veröffentlichungen zur Ekklesiologie sorgfältige Berücksichtigung finden. Diese Hoffnung richtet sich sowohl an volkskirchliche als auch an freikirchliche Autoren. Das Niveau von Volfs Ausführungen sollte es volkskirchlichen Autoren künftig schwerer machen, die kongregationalistische Ekklesiologie als eine zu vernachlässigende Größe zu behandeln. Vielleicht hilft auch der Umstand, daß dieses Werk nicht von einem freikirchlichen Verlag, sondern in Koproduktion von einem katholischen und einem evangelisch-landeskirchlichen Verlag herausgebracht wurde.

In dieser Rezension möchte ich aber besonders unterstreichen, daß kein kongregationalistisch-freikirchlicher Theologe auf die Beachtung und Berücksichtigung dieses Werkes verzichten sollte. Volf ist ja nicht einfach ein Apologet der kongregationalistischen Ekklesiologie gegenüber den episkopalen Überzeugungen, sondern er versucht eine freikirchliche Ekklesiologie vorzulegen, die auch berechtigte Kritik und wertvolle Gedanken aus anderen Kirchen aufnimmt. Besonders seine Ausführungen zur Analogie von Trinität und Kirche und zur Katholizität der Kirche berühren Bereiche, die von der kongregationalistischen Ekklesiologie bisher leider vernachlässigt wurden. Sehr wichtig ist zudem sein Hinweis, daß die freikirchliche Tradition eklesiologisch den gleichen Fehler beging, den die liberale Tradition seit John Locke sozialphilosophisch begangen hat, nämlich daß die Kirche bzw. die Gesellschaft als Zusammenschluß für sich existierender einzelner verstanden wurde. Auch formal könnte die Qualität der von Volf vorgelegten Theologie freikirchlichen Autoren

als Ansporn zu ähnlichen Leistungen dienen.

Es soll hier allerdings auch nicht verschwiegen werden, daß sich auch kritische Anfragen und Bedenken gegenüber manchen Aussagen dieses Buches habe. Trotz der bedeutenden Lehrer, denen Volf in seiner Trinitätslehre folgt, scheint mir bei ihm das Gewicht zu stark auf Seiten der Dreiheit statt der Einheit zu liegen. Es ist mir eine offene Frage, ob man wirklich von drei Subjekten in Gott sprechen kann, die als solche auch nach außen handeln. Hat denn der Christ in seinem Gebet ein dreifaches oder ein einheitliches Gegenüber in Gott? Muß nicht doch von einer „Subjekteinheit“ Gottes gesprochen werden? Volf hält den Begriff „Subjekteinheit“ allerdings sowohl bei Gott wie auch bei der Kirche für falsch und charakterisiert statt dessen sowohl Gott als auch die Kirche als eine „polyzentrische und symmetrische Reziprozität der Vielen“ (S. 208). Dadurch kommt es zu einer bestimmten Analogie zwischen der Trinität und der Kirche und einer beeindruckenden Geschlossenheit des theologischen Entwurfs. Mir scheint freilich auch in bezug auf die Kirche der Begriff „Subjekteinheit“ nicht gänzlich unberechtigt zu sein. Ein Ganzes ist immer mehr als die Summe seiner Teile, und so bildet auch die Gemeinschaft der Glaubenden eine Ganzheit, die als solche einen Willen herausbildet und Handlungen vollzieht und somit ihren einzelnen Mitgliedern in bestimmter Hinsicht auch gegenübersteht. Wenn Volf schreibt: „Die Kirche *ist* nicht ein ‘Wir’; die Kirche *sind* wir“ (S. 10), dann konstruiert er einen Gegensatz, der so wohl nicht besteht. Eine gewisse Unterbewertung der Einheit zugunsten der Vielheit ist schließlich auch daran zu erkennen, daß Volf die Selbständigkeit der Ortsgemeinden stärker betont als ihre Zusammengehörigkeit. Das entspricht natürlich der kongregationalistischen Tradition und ist in einem Dialog mit der römisch-katholischen Ekklesiologie sicher auch notwendig. Es verstärkt allerdings die Tendenzen zur Selbstgenügsamkeit und zur Zersplitterung, die kongregationalistische Gemeinden von Anfang an als Gefahr begleiten. Daß allein die Ortsgemeinde ordinarieren kann, wie Volf behauptet, ist sicher falsch.

Neben diesen Bedenken, die sich alle auf das Verhältnis von Einheit und Vielheit beziehen, muß auch Volfs Aussage kritisch befragt werden, daß das Bekenntnis die Kirche konstituiert und nach außen identifiziert, und zwar ausschließlich. „Das Bekenntnis des einen Menschen führt zum Bekenntnis der anderen und konstituiert so

die Kirche“ (S. 143). Volf versteht unter dem Bekenntnis umfassend Predigt und Sakramente ebenso wie Glaubensbekenntnis, Gebet, Hymnen und Lebenszeugnis der Christen. Hier scheint mir jedoch die aktive menschliche Seite des Kirchewerdens einseitig auf Kosten des göttlichen Handelns, das dem Menschen widerfährt, in den Vordergrund gestellt zu sein. Das Verhältnis von Wort und Antwort, von Wort Gottes und Bekenntnis des Menschen ist nicht klar genug herausgearbeitet. Die Verkündigung des Evangeliums ist gewiß immer auch ein Bekenntnis des Verkündigers, entscheidend ist jedoch das Wort Gottes, und nur als solches schafft sie Kirche.

Dr. Uwe Swarat

Theologisches Seminar des BEFG

Johann-Gerhard-Oncken-Str. 7

14627 Elstal

Zum Neuen Testament

Popkes, Wiard: Paränese und Neues Testament. Stuttgarter Bibelstudien 168, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH 1996, 208 Seiten, DM 59, –.

Die hier anzuzeigende Monographie thematisiert einen Begriff, der sich einerseits bei Theologen, Philologen, Historikern und Ethikern ausgesprochen beliebter erfreut, der andererseits in den großen Nachschlagewerken bisher nur ansatzweise als selbständiges Stichwort erscheint. Das soll nun anders werden. Der Verf., international anerkannter Neutestamentler am Theologischen Seminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Elstal, legt nicht nur einen instruktiven Artikel „Paränese im Neuen Testament“ für die Theologische Realenzyklopädie (TRE) vor, sondern zugleich eine weiter ausholende selbständige Publikation, die auch die Forschungsgeschichte und das antike Material detailliert entfaltet.

Überraschend wirkt auf den ersten Blick die Formulierung des Titels: „Paränese und Neues Testament“. Man erwartet das Umgekehrte: „Neues Testament und Paränese“. Doch der Verf. hat gute Gründe für seine Wahl, wie der Aufbau seiner Arbeit alsbald zeigt. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Beobachtung, daß Verständnis, Verwendung und Akzentuierung der Stichworte Paränese (paränetisch in der gegenwärtigen Literatur uneinheitlich sind. Das überrascht nicht, wenn man sieht, daß beide Worte einerseits aus dem griechischen Erbe stammen, andererseits im Neuen Testament selbst nicht vorkommen, d. h. als moderne Interpretationsbegriffe an bestimmte neutestamentliche Texte herangetragen werden, häufig als Ersatz für die früher üblichen Begriffe Ethik/ethisch. Dieser Tatbestand veranlaßt den Verf., sich in Kap. I („Geschichte einer Wortverwendung“) zunächst dem lexikalischen Befund, sodann Ansatzpunkten für die Sekundärliteratur auf dem Hintergrund der griechischen Wortgeschichte und nicht zuletzt der Begriffsgeschichte in der neutestamentlichen Forschung zuzuwenden. Hier werden wichtige Feststellungen getroffen, von denen nur einige genannt seien. P. (=Paränese) ist weder ein literarischer Gattungsbegriff noch Thema der antiken Rhetorik, sondern ein Unterbereich des Ratgebers (Symbolleutik); sie will im Bewährten bestärken und ergeht besonders in Krisen-, Entscheidungs- und Übergangssitua-

tionen. Gegen M. Dibelius, der den usuellen Charakter der P. als entscheidend ansah, betont der Verf. das Gewicht des Aktuellen und der originär christlichen Traditionsbildung; ebenso die Funktion der Begleitung der Sozialisation eines einzelnen in eine neue Lebenswelt (Tauf- bzw. Neophyten-P.).

Nach der begrifflichen Vorklärung zeichnet Kap. II den Befund sämtlicher neutestamentlichen Schriften für die P. nach, beginnend bei der ältesten Jesus-Tradition. Schon Jesu eschatologische Predigt enthielt P., nämlich Nachfolge-P., die nachösterlich in die Neophyten-Unterweisung übergeht und hier wie bei den Synoptikern weitere Ausgestaltung erfährt. Das *Corpus Paulinum* zeigt, daß die paulinische P. in besonderem Maße auf Konkretion in der Praxis zielt, nicht als *nova lex*, sondern als Verwirklichung des neuen Seins im Alltag der Welt. Ein Gang durch die einzelnen Briefe incl. die Pastoralbriefe fördert reiches Material zutage. Ähnliches ergibt sich hinsichtlich der Katholischen Briefe, der Offenbarung des Johannes sowie des johanneischen Schrifttums. Die Fülle des Stoffes erlaubt freilich nur einen Überblick, in dem das Interesse an der jeweiligen paränetischen Intention leitend ist.

Kap. III reflektiert grundsätzlich über „Traditionsbildung und Gestaltungselemente in der frühchristlichen Paränese“. Entscheidend ist die Bezahlung der P. auf die Kerygma, die eine scharfe Trennung zwischen Kerygma und P. nicht zuläßt. Wesentliches Material, so ist der Verf. überzeugt, bezieht die frühchristliche P. aus der Jesus-Tradition, zu dem jüdische Vorgaben hinzutreten. Beides verbietet die Annahme, die neutestamentliche P. sei erst im gesetzefreien Heidententum entstanden. Andererseits kann der Einfluß hellinistischen Welt- und Lebensempfindens auf die Ausgestaltung der P. nicht übersehen werden. Der heute fast durchweg abgelehnten Hypothese eines urchristlichen Katechismus möchte der Verf. weitergehende Beachtung schenken. Aus den unterschiedlichsten Texten stellt er zusammen, was er „zentrale Themen der Neophyten-Einweisung“ nennt. Da wird sehr großzügig verfahren. Das Phänomen des Übergangs in die zweite und dritte Generation findet kaum Beachtung. Mit Recht wird hervorgehoben, daß im mündlichen Unterweisungsbetrieb ganz unterschiedliche Gestaltungselemente wirksam sind: Bilder und Motive mit einer langen Vorgeschichte, kontrastierende und differenzierende Kataloge, Regruppierungselemente, die in eine neue Gemeinschaft einweisen, Peristasen-

kataloge und Kettenschlüsse, in denen sich Erfahrungen niederschlagen, Haustafeln, Fürsorgeelemente in Gestalt von Segenswünschen und Beistandsverheißungen. Die früher oft vertretene Annahme, P. sei ein Sekundärprodukt der Parusieverzögerung, wird mit guten Gründen abgewiesen. Selbst mit dem Schlagwort einer „Sekundären Verchristlichung“ sollte sehr behutsam umgegangen werden. Die wesentlichen Impulse kamen von innen, so daß von einer „beträchtlichen Eigendynamik“ der frühchristlichen P. gesprochen werden darf. Charakteristisch bleibt, daß sie immer wieder auf die Substanz rekurriert.

Kap. IV bringt den Höhepunkt der Darstellung: „Der Theologische Charakter der frühchristlichen Paränese“. Keine Frage: Hier schlägt recht eigentlich das Herz des Verfassers. Das in den vorausgehenden Kapiteln durchgesehene Material wird einerseits in größeren Fragekreisen gebündelt, andererseits auf seine wesentlichen theologischen Akzente hin befragt. Entscheidend ist schon die über bloße Stil- und Formfragen hinausgehende Frage nach der theologischen Relevanz der P. überhaupt, sodann die Frage nach dem Beziehungsgefüge von Indikativ und Imperativ, nach dem Gewicht der christlichen Motivation, nach der Bedeutung von Autorität, Eschatologie, anthropologischem und ekklesiologischem Rahmen für die Eigenart der P. Als theologisch entscheidende Akzente arbeitet der Verf. die folgenden heraus: die Vorordnung des Heilsindikativs, die frühchristliche P. prinzipiell von bloßer Situationsethik unterscheidet, das dialektische Verhältnis des Christen zur Sünde, das aller *securitas* wehrt, die grundsätzliche Konformität der P. zu Werk und Wesen Christi, die Gottebenbildlichkeit als eschatologische Zielperspektive, der Bezug der P. auf die Lebensgestaltung der Christen im Binnenraum der Ekklēsia wie in der Welt, die erforderliche geistliche Qualifikation zur P., der dialektische Charakter der P. als Weggeleit des wandernden Gottesvolkes und in alledem als P. der Jesus-Nachfolge.

Der Leser ist dankbar für die umfassende Einführung in die Welt der frühchristlichen P., namentlich in ihre einfühlsam erschlossene Innenseite. Die sehr weite Fassung des Begriffes hat ohne Zweifel Vor- und Nachteile. Daß die neuste gelehrte Diskussion präsent ist, macht einen besonderen Vorzug des Buches aus.

Gemeinschaft am Evangelium. Festschrift für Wiard Popkes zum 60. Geburtstag, hrsg. von Edwin Brandt, Paul S. Fiddes und Joachim Molthagen, Evangelische Verlagsanstalt Leipzig: 1996, 408 Seiten, DM 39,80.

Das die Festschrift eröffnende Foto des Jubilars ist von bezeichnender Doppeldeutigkeit: Wiard Popkes steht mit Redegestus an einem Pult – als Dozent für Neues Testament oder als Prediger? Der Verkündigungsbezug seiner exegetischen Arbeit wird hier sehr anschaulich. Ihm wissen sich auch alle Freunde und Kollegen in ihren Beiträgen verpflichtet. Zugleich ist aus den Artikeln ersichtlich, wieviel Anregung die Autoren den Publikationen Wiard Popkes' verdanken.

Den Aufsätzen ist ein von den Herausgebern verfaßtes Geleitwort vorangestellt, in dem einfühlsam und informativ der Werdegang und das vielseitige Wirken des Jubilars gewürdigt werden. – Die zwanzig Beiträge sind in der alphabetischen Reihenfolge der Verfassernamen angeordnet. Sie sollen hier jedoch unter thematischen Gesichtspunkten vorgestellt werden, um das breite Spektrum der behandelten Bereiche zu verdeutlichen.

Aus dem Alten Testament hat *Christian Wolf* unter dem Titel „Psalm 3 – Erhörungsgeiwißheit“ (S. 385-403) eine den Psalmtext gründlich durchdringende Exegese vorgelegt, indem er u. a. eine bereits in der sekundären Überschrift (Bezugnahme auf 2. Sam 15-18) angelegte mehrschichtige Auslegung bietet und diese als „Zeichen für die Lebendigkeit des Textes“ (S. 401) wertet. –

Dem Alten Testament verpflichtet ist auch die Predigt über Jes 42, 1-4 von *Stefan Stiegler* mit der Überschrift „Der erwählte Knecht“ (S. 301-310). Hier wird ebenfalls die Mehrschichtigkeit des Textes, die schon bei Deuterijosaja selbst – der Gottesknecht als einzelner und als Volk – zu bemerken ist, zur Geltung gebracht, wenn der Knecht auf Christus und auf die in seiner Nachfolge Stehenden bezogen wird.

Dem jüdischen Religionsphilosophen Franz Rosenzweig (1886-1929) ist der Aufsatz „Rosenzweig's Theology of Christianity and it's Dangers“ von *Norbert M. Samuelson* (S. 227-255) gewidmet. Der Autor referiert das Verständnis vom Christentum, das Rosenzweig in seinem Werk „Der Stern der Erlösung“ vor allem vom Kirchenjahr her entfaltet, und die theologischen Gefahren, in denen für Rosenzweig zugleich die eigentlichen Wurzeln des christlichen Antisemitismus liegen: eine Vergeistigung Got-

tes bzw. Geistvergötterung, eine Vergottung des Menschen bzw. Gottvermenschlichung und eine Weltvergötterung bzw. Gottverweltlichung. Eine kritische Einschätzung der Positionen Rosenzweigs, vor allem seines Erlösungsverständnisses, fehlt. Gleichwohl regt der Artikel zu einer vertieften Beschäftigung mit dem Werk eines der bedeutendsten Denker des neuzeitlichen Judentums an.

Mehrere Beiträge befassen sich übergreifend mit dem Neuen Testament. *Walter Rebell* plädiert nachdrücklich für eine „Textpragmatische Auslegung des Neuen Testaments“ (S. 187-195), also für eine Exegese, die berücksichtigt, daß Texte bei den Hörern bzw. Lesern etwas bewirken wollen; die Gleichnisse sind geradezu klassische Texte für solch ein Analyse, deren methodisches Instrumentarium freilich nicht vorgeführt wird.

Über „Church, Trinity and Covenant: An ecclesiology of participation“ handelt *P. S. Fiddes* (S. 37-54). Hier geht es um das primär theologische Verständnis der Kirche, das der Vf. zunächst an drei neutestamentlichen Bildern (Leib Christi, Tempel des Heiligen Geistes und Volk Gottes) entfaltet und für das er die Linien zur Trinität auszieht. Zugleich wird des Bundescharakter des Verhältnisses zwischen Gott und Kirche betont, wobei – im Anschluß an Karl Barth – Gottes Bund mit seinem Volk als Ausdruck des innergöttlichen Liebesbundes verstanden und dementsprechend die Erfahrung der gegenseitigen Verschiedenheit positiv gewertet wird.

Walter Klaiber arbeitet „Heil als zentrale Botschaft des Neuen Testaments“ (S. 77-96) heraus. In der Verkündigung Jesu, der Botschaft des Paulus und der johanneischen Tradition wird, trotz jeweils unterschiedlicher Perspektiven, eine fundamentale Übereinstimmung im Heilsverständnis bemerkt: „Die neue Gemeinschaft mit Gott, die durch sein Heilshandeln in Jesus Christus begründet und eröffnet worden ist“ (S. 91). Diese persönliche Bindung an Gott bewahrt das Heil vor dem Mißverständnis einer isolierenden Betrachtungsweise. Abschließende Reflexionen gelten den Aspekten: gegenwärtiges und eschatologisches Heil, verkündigtes und sich verwirklichendes Heil sowie geschenktes und angenommenes Heil.

Einen bibeltheologischen Essay über „Wiedergeburt nach dem Neuen Testament“ legt *Peeter Roosimaa* (S. 211-225) vor. Der für die baptistische Lehre bedeutsame Topos wird als durch Gottes schöpferisches Wort bewirkte Veränderung der Persönlichkeit des Menschen, als Be-

ginn seines Glaubensweges, dargestellt, wobei die rechtliche Seite gelegentlich überbetont wird.

Mit dem neutestamentlichen Staatsverständnis befaßt sich *Joachim Molthagen* in seinem Aufsatz „Rom als Garant des Rechts und als apokalyptisches Ungeheuer“ (S. 127-142). Dafür werden Aussagen aus der Apostelgeschichte, dem 1. Petrusbrief und der Johannesapokalypse untersucht, und zwar unter der Voraussetzung, daß alle drei Schriften aus der Zeit Domitians (81-96 n. Chr.) stammen und somit unterschiedliche Reaktionen auf dieselben staatlichen und gesellschaftlichen Repressalien widerspiegeln. Diese Prämisse ist jedoch in Frage zu stellen: In der Apostelgeschichte, auch im sog. Testament des Paulus (Apg 20, 18ff.), verlaute von solchen Bedrohungen nichts, und die positive Charakterisierung der Staatsmacht in 1. Petr 2, 12f. sowie das Fehlen einer Anspielung auf den Kaiserkult passen schlecht zu den Auseinandersetzungen gegen Ende der Regierungszeit Domitians, von denen freilich die Apokalypse geprägt ist.

Der Rückfrage nach dem historischen Jesus sind zwei Beiträge gewidmet.

Tim Schramm verfolgt „Die dritte Runde. Der historische Jesus im Spiegel der neueren Forschung“ (S. 257-280). Gesichtet werden die seit 1980 erschienenen Jesusbücher bzw. -darstellungen von G. Theißen (Jesus als Prophet eines sozialen Wandels), E. Schüssler Fiorenza (Jesus als antipatriarchalischer Weisheitslehrer), E. P. Sanders (Jesus als unpolitischer, apokalyptischer Prophet), B. Mack (Jesus als kynischer Weiser), M. J. Borg (Jesus als Charismatiker, Weisheitslehrer und sozialer Prophet) und J. D. Crossan (Jesus als Bauernprophet). Trotz der Differenzen markieren sich weithin die Grundzüge eines modernen Interesses entsprechenden Jesusbildes: Jesus ist ein im Judentum seiner Zeit fest verwurzelter, sozial engagierter, auf Veränderung der Welt bedachter Prophet.

Eckhard Rau stellt sich der Frage: „Wie entstehen unechte Jesusworte?“ (S. 159-186) und läßt den Leser anhand mehrerer Analysen (u. a. von Mt 5, 17; 7, 12b; 23, 10.32f.; Lk, 19, 42-44; Mk 2, 38; Lk 11, 51 par.) an seiner Erkenntnis teilhaben, daß Neubildungen an überkommene Logien anknüpfen, diese explizierend in einen größeren Zusammenhang stellen. Als Folgerung wird gefordert, für die Unterscheidung von echt und unecht zu versuchen, „in jedem Einzelfall ... den Weg der Entstehung des als unecht beurteilten Logions nachzuzeichnen“ (S. 185). Für das

mündliche Überlieferungstadium vermutet der Vf. – anhand des Befundes in der Logienquelle – das Wirksamwerden eines profilierenden Auswahlprinzips. Vom Thema her wären Überlegungen zu dem in 1. Thess 4, 15-17 enthaltenen Herrenwort von Interesse.

Vier Aufsätze befassen sich mit dem *Corpus Paulinum*.

Uwe Swarat legt eine in gründlicher Exegese erstellte Bibelarbeit zu Röm 5, 1-11 und Eph 2, 14-18 unter dem Thema „Versöhnung mit Gott und Menschen“ (S. 311-329) vor, in der die Gemeinsamkeiten und die Besonderheiten der beiden Passagen aus dem *Corpus Paulinum* zur Geltung kommen. Die starke Betonung des Glaubens im paulinischen Versöhnungsverständnis ist jedoch mißverständlich (etwa: „ohne Glauben ist [die Versöhnung] nur eine Möglichkeit, ein nicht abgeschlossener Vorgang“ (S. 318); der objektive Charakter des Versöhnungsgeschehens, der in Röm 5, 10 und 2. Kor 5, 19 deutlich wird, droht in den Hintergrund zu geraten. Der Vf. bannt jedoch diese Gefahr, indem er zutreffend feststellt: „Gottes versöhnendes Handeln außerhalb von uns will im Glauben anerkannt und angenommen werden, so daß es auch zur Versöhnung in uns kommt“ (S. 327).

In seinem Beitrag „Rühmung wird Lehre“ zeigt *Adolf Pohl* den Begründungszusammenhang zwischen Röm 5, 1-11 und 5, 12-21 dahingehend auf, daß in V 12ff. auf das Leitwort „sich rühmen“ (V 2.3.11) Bezug genommen wird. In der im Bekenntnisstil gehaltenen Rühmung V 1-11 gründet die ausführliche Lehre über die Stellvertretung Christi.

Jannes Reiling äußert sich zu „Mann und Frau im Gottesdienst“, indem er die paulinische Argumentation in 1. Kor 11, 2-16 eingehend nachzeichnet, ohne freilich den Hintergrund des Verhaltens korinthischer Frauen zu reflektieren. Wenn für die Gemeinde von heute nur das von Paulus stillschweigend vorausgesetzte Faktum, daß sowohl Männer als auch Frauen am Gottesdienst beteiligt sind, als relevant angesehen wird, so ist das wohl zu wenig. Einmal wäre aus V 11 die gleichwertige Art und Weise dieser Beteiligung zu folgern. Zum anderen sollte der in V 16 implizierte ökumenische Aspekt in seiner vielschichtigen Problematik nicht ausgeblendet werden.

Primär mit Texten aus dem 2. Korintherbrief befaßt sich der Aufsatz „Konflikte als Testfall für die Gemeinschaft am Evangelium“ von *Edwin Brandt* (S. 19-36). Durch Beobachtungen zu

2. Kor 1, 12ff.; 2. Kor 2, 14-17 und 2. Kor 4, 1f. werden die persönliche Wahrhaftigkeit und Glaubenswürdigkeit des Apostels, die aus dem Wesen des Evangeliums folgen, als die Voraussetzungen für die erfolgreiche Bewältigung des gemeinschaftszerstörenden Konflikts herausgestellt. Ein pastoraltheologischer Ertrag, in dem wichtige Hinweise zum genuin christlichen Umgang mit Konflikten gegeben werden, beschließt diese Studie. In ihr hat sich Vf. auf paulinische Texte konzentriert, die seiner Ansicht nach aus dem sog. Versöhnungsbrief bzw. der sog. Apologie des Paulus stammen, so daß sich die Frage erhebt: Wie steht es mit der Konfliktbewältigung in 2. Kor 10-13 (vgl. bes. 2. Kor 11, 12-15)?

„Die Paränese des Epheserbriefes“ wird von *Gerhard Sellin* (S. 281-300) vor allem unter Berücksichtigung der epistolographischen und rhetorischen Form untersucht. Der Vf. zeigt u. a., daß der paränetische Teil Eph 4, 1 bis 6, 9 als *exhortatio* den christologisch-ekklesiologischen Passus Eph 2, 1 bis 3, 13 expliziert, den hellenistisch-jüdisch geprägten Einheitsgedanken als Rahmen (Eph 4, 1-16; Eph 5, 21 bis 6, 9) und die Aufforderung zur Nachahmung Gottes am Modell Christi (Eph 5, 1f.) zum Zentrum hat.

Johannes Thomas widmet sich in seinem Beitrag „Sieben Charismen – ein frühchristlicher Paränese-Topos“ (S. 331-362) den Charismenkatalogen Röm 12, 6-8; 1. Kor 12, 8-10.28.29f.; 1. Thess 5, 16-22; Eph 4,7-16; 1. Petr 4, 7-11; Hebr 6, 4-6 mit dem Ergebnis, daß stets die Siebenzahl – als Symbol der Vielfalt in der Einheit – zu bemerken sei (in 1. Kor 12, 8-10 erhalten Prophetie und Glossolie noch je ein zusätzliches Hilfscharisma), und zwar zumeist in der Struktur Vierergruppe plus Dreiergruppe (im 1. Thess umgekehrt). Solche Konstanz läßt auf eine traditionelle Charismenparaklese schließen, deren „Sitz im Leben“ im Gottesdienst vermutet wird. Inhaltlich sind die Aufzählungen variabel, die Dienste der Verkündigung begegnen jedoch stets. Für den 1. Petrusbrief der wie selbstverständlich zu den Deuteropaulinen gezählt wird, ist der Nachweis dieses Paränese-Topos schwerlich gelungen, da 1. Petr 4, 7-11 ganz anders strukturiert ist: V 8ff. sind Konkretisierungen, die von den Imperativen in V 7b abhängen. Überdies ist die Siebenzahl nur unter Einbeziehung der Doxologie V 11 zu erreichen.

Mit der johanneischen Literatur beschäftigen sich ebenfalls mehrere Artikel.

Ulrich Wilckens, „Christus traditus, se ipsum

tradens“ (S. 286-383), geht auf das johanneische Verständnis des Kreuzestodes Jesu ein, indem er diesen als Höhepunkt des Evangeliums (Joh 19, 30), als das Ziel der Sendung des Sohnes zur Rettung der Welt herausstellt und zeigt, wie der Evangelist den Leser von Joh 1, 29 an darauf kontinuierlich vorbereitet. Joh 1, 29 wird zu Joh 8, 34-36 in Beziehung gesetzt, da es beide Male um Befreiung von den Sünden durch Jesus geht: Frei von den Sünden ist der Glaubende, der in Jesu Wort bleibt, durch die Teilhabe an der Freiheit des Sohnes.

Gerald L. Borchert ermittelt in seinem Beitrag „The Prayer of John 17 in the Narrative Framework of the Johannine Gospel“ (S. 11-18) im sog. Hohenpriesterlichen Gebet sieben Bitten, in denen – mit Ausnahme der vierten – jeweils die Vater-Anrede begegnet (V 1-3.4-8.9-16.17-19.20-23.24.25f.) und in denen es um die Bildung der Gemeinde, die an Jesus als den Gesandten Gottes glaubt, als Ziel der Sendung Jesu geht. Darüber hinaus zeigt der Vf. die Motivverbindungen zwischen den Einzelaussagen des Gebets und dem übrigen Evangelium auf.

Den Streit um die Verfasserschaft der Johannesapokalypse verfolgt André Heinze in seiner Studie „Dogmatik oder Exegese. Die Frage nach der Stellung der Apokalypse zu den johanneischen Schriften“ (S. 55-75) vom 2. bis in das 19. Jahrhundert. Dabei wird deutlich, daß von Anfang an weithin kirchen- bzw. theologieschichtliche, aber auch persönliche Hintergründe in der Auseinandersetzung bedeutsam waren. Die erste wirklich exegetisch-philologische Argumentation zugunsten einer Differenzierung zwischen johanneischen Schriften und Apokalypse läßt sich zwar bereits im 3. Jahrhundert bei Dionysios von Alexandrien nachweisen. Aber diese Arbeitsweise hat sich nicht durchsetzen können und wurde erst Mitte des 19. Jahrhunderts mit der erforderlichen Gründlichkeit aufgenommen und weitergeführt, von deren Ergebnissen die neutestamentliche Wissenschaft noch heute zehrt.

Der Alttestamentler und Biblische Archäologe Martin Metzger präsentiert seine Forschungen zu den quadratischen und kubischen Maßangaben in Offb 21,16f. unter der Überschrift „Himmlisches Jerusalem und Tempelarchitektur“ (S. 97-126). Er weist detailliert nach, daß hier Maße und Proportionen aus der Bautradition des Jerusalemer Tempels (1. Kön 6, 20) aufgenommen werden, die auch in der Tempelvision Ezechiels (Ez 40-43), an die die Apoka-

lyse wiederholt anknüpft, in der Tempelrolle vom Toten Meer, aber auch im Tempelbau der nachexilischen und herodianischen Zeit von Bedeutung sind. Unter Aufnahme dieser Traditionen stellt die Apokalypse das neue Jerusalem als Allerheiligstes (vgl. den Thronszitz Gottes Offb 22, 3), d. h. als Stätte der Präsenz (Offb 21, 3) und Herrlichkeit Gottes (Offb 21, 23), dar.

Die den Band abschließende Bibliographie bezeugt eindrucklich Umfang und Vielfalt der exegetischen Arbeit von Wiard Popkes und stellt zugleich ein neues Werk in Aussicht: einen Kommentar zum Jakobusbrief. Hoffentlich können wir möglichst bald diese reife Frucht der exegetischen Bemühungen des Jubilars genießen!

Prof. Dr. Christian Wolff
Körnerstraße 18
13156 Berlin

Preiserhöhung ab THEOLOGISCHES GESPRÄCH 1/99

Wir bitten um Verständnis, daß wir nach drei Jahren auf Grund steigender Kosten den Preis für **THEOLOGISCHES GESPRÄCH** - Freikirchliche Beiträge zur Theologie - ab dieser Nummer von DM 5,20 pro Heft auf DM 5,50 erhöhen. Das Jahresabonnement kostet entsprechend **DM 11,-** (bei Einzelbezug zzgl. Versandkosten).

J. G. Oncken Nachf. GmbH, Kassel

„Wissenschaftlich zuverlässig und weiterführend in der exegetischen Arbeit, umsichtig in der theologischen Durchdringung der zur Taufe gehörenden Themen (Gnade, Glaube, Geistesempfang, Gemeinde, Ethik, Hoffnung), ansprechend in der Darstellung, engagiert in der Auseinandersetzung mit der internationalen Fachliteratur und dem ökumenischen Gespräch verpflichtet, bietet der weit über die Grenzen seines Landes und seiner Denomination hinaus bekannte Verfasser einen aktuellen und fördernden Beitrag zum Taufgespräch, der nicht nur die Aufmerksamkeit der Fachleute verdient, sondern geeignet ist, in der Frage der Taufreform und der zwischenkirchlichen Beziehungen einen Schritt weiterzuführen.“

Aus dem Klappentext der 1968 im Oncken Verlag erschienenen 1. Auflage.

Die bisher gründlichste und ausführlichste Darlegung des Verständnisses von Taufe aus der Exegese des Neuen Testaments, die einige Jahre vergriffen war, ist nun wieder erhältlich!

R. Brockhaus Verlag, Wuppertal, 546 Seiten, DM 49,80, Best.-Nr. 229 431.

George Beasley-Murray Die christliche Taufe

Eine Untersuchung
über ihr Verständnis
in Geschichte und
Gegenwart

TVG R. Brockhaus



THEOLOGISCHES GESPRÄCH 1/1999

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.

Redaktionsassistentz: Olga Nägler

Erscheinungsweise: halbjährlich.

Bezugspreis DM 5,50 pro Heft, bei Direktbezug zzgl. Versandkosten.

23. 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: Christian Runkel
Postfach 20 01 52*

34080 Kassel

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

Telefax: (05 61) 5 20 05-50

E-Mail: oncken-ks@t-online.de

Satz und Drucklegung:

*KNOTH-Design, Am Waldstrauch 1,
34266 Niestetal-Heiligenrode.*

Gedruckt auf Recyclingpapier.

theol

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

2 | 99

23. Jahrgang

Editorial 34

Ulrich Wilckens
Gemeinde für die Zukunft 35-47

Christiane Geisser
Zum Vortrag von Ulrich Wilckens „Gemeinde für die Zukunft“
– Vorschläge zur Arbeit mit dem Text – 48-49

Rezensionen

Allgemeines:

Thomas Niedballa: Christliches Sprachspiel und religiöse Erfahrung
(Thomas Nißlmüller) 49-51

Zur Dogmatik:

Oskar Föller: Charisma und Unterscheidung (Michael Kibkalt) 52-54

Ralf Dziewas: Die Sünde der Menschen und die Sündhaftigkeit sozialer Systeme
(Andreas Reichert) 55-57

Zur Praktischen Theologie:

Wolfgang Klippert: Vom Text zur Predigt (Klaus Fuhrmann) 57-58

Roland Gebauer: Paulus als Seelsorger (Frank Woggon) 59-61

Zur Ethik:

Reinhard Hütter: Evangelische Ethik als kirchliches Zeugnis (Bernd Wittchow) 62-63

Editorial

Das vorliegende Heft unserer Zeitschrift THEOLOGISCHES GESPRÄCH ist in zweifacher Hinsicht etwas Besonderes. Zum einen kombinieren wir zum ersten Mal den Abdruck eines theologischen Vortrags oder Aufsatzes mit didaktischen Vorschlägen für die Bearbeitung des Textes in der Gemeindearbeit. Das hat seine Ursache in den besonderen Entstehungsverhältnissen des Aufsatzes. Auf der vom Bildungszentrum Elstal des BEFG veranstalteten „Zukunftswerkstatt“ (vom 8. bis 11. Oktober 1998) hat Ulrich Wilckens einen sehr grundsätzlichen Vortrag darüber gehalten, wie sich die christliche Gemeinde auf die geistesgeschichtliche Situation der Gegenwart so einstellen kann, daß sie auch den Herausforderungen der Zukunft gerecht wird. Dieser Vortrag des lutherischen Altbischofs und emeritierten Universitätsprofessors für Neues Testament erschien vielen Zuhörern so hilfreich in der Wegweisung auch für freikirchliche Gemeinden, daß die Verantwortlichen der „Zukunftswerkstatt“ nicht nur darum baten, er möge im THEOLOGISCHEN GESPRÄCH veröffentlicht werden, sondern auch darum, ihm didaktische Hinweise für eine Bearbeitung im Rahmen der gemeindlichen Erwachsenenbildung beizugeben. Christiane Geisser, Lehrerin an der Bibelschule und Dozentin für Didaktik am Theologischen Seminar in Elstal bei Berlin, war so freundlich, diese Hinweise zu verfassen.

Der zweite Grund, aus dem das vorliegende Heft etwas Besonderes ist, lautet: Es wird das letzte in der gewohnten Art sein! Mit dem kommenden Jahr erhält das THEOLOGISCHE GESPRÄCH nicht nur ein neues Layout, es wird auch doppelt so häufig erscheinen wie bisher, nämlich viermal im Jahr! Diese äußere Verbesserung geht einher mit einer Verbreiterung des Herausgeber- und des Leserkreises. In Zukunft trägt das Theologische Seminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Elstal nicht mehr allein die herausgeberische Verantwortung, sondern teilt sie sich mit dem Theologischen Seminar des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Ewersbach. An der inhaltlichen Ausrichtung – theologische Gesprächsbeiträge aus Freikirchen für Freikirchen – ändert sich dadurch selbstverständlich nichts; unsere Zeitschrift erweitert

jedoch erheblich ihren potentiellen Leserkreis und Mitarbeiterstab. Verlegerisch und redaktionell behält der Oncken Verlag Kassel die Verantwortung, kooperiert allerdings in Finanzierung und Vertrieb mit dem Bundes-Verlag Witten. Daß diese Zusammenarbeit reibungslos funktionieren wird, läßt sich von bisherigen Erfahrungen her erwarten: Die Zeitschrift TREFFPUNKT BIBEL (Gemeindebibelschule) wird ja schon seit Jahren in Kooperation der beiden Bünde und Verlage gestaltet.

Ab dem Jahr 2000 ist das THEOLOGISCHE GESPRÄCH also die theologische Fachzeitschrift für zwei Freikirchen! Noch mehr als bisher wird sie als repräsentative Stimme freikirchlicher Theologie wahrnehmbar sein. Die bisher Verantwortlichen freuen sich über diese Entwicklung! Die neue Zusammenarbeit stellt einen ökumenischen, Fortschritt dar, weil sie unsere beiden, in Theologie, Geschichte und Frömmigkeit nahe miteinander verwandten, Freikirchen noch enger zusammenführt. Die gemeinsame theologische Publizistik wird unsere Gemeinschaft vertiefen und hoffentlich auch die Stimme der Freikirchen innerhalb der theologischen Wissenschaft und bei den übrigen Kirchen deutlicher vernehmbar machen. Unsere Kolleginnen und Kollegen aus der Evangelisch-methodistischen Kirche sollen dabei keineswegs ausgeschlossen sein, sondern sind herzlich zur Mitarbeit eingeladen.

Die treuen Leser des „alten“ THEOLOGISCHEN GESPRÄCHS bitten wir, die neuen Folgen wohlwollend-kritisch nach Form und Inhalt zu prüfen. Wir sind für alle Rückmeldungen dankbar! Wir sind freilich auch zuversichtlich, daß das neue THEOLOGISCHE GESPRÄCH unsere Leser überzeugen und als eine Verbesserung begrüßt werden wird.

Dr. Uwe Swarat

Gemeinde für die Zukunft

*Referat bei der „Zukunftswerkstatt“
im Bildungszentrum Elstal des
Bundes Evangelisch-Freikirchlicher
Gemeinden am 10. Oktober 1998.*

1. Einleitung

Entsprechend der Themenformulierung fragen wir nicht nach der Gemeinde der Zukunft, die allein Gott kennt. Da sollte jeder prophetische Vorwitz schweigen. Gefragt ist, wie die Gemeinde der Gegenwart lebt, was sie tun kann und soll, um ihren Dienst für die Zukunft der Gemeinde treu und möglichst wirksam auszurichten. Nun ist unsere Gegenwart, wie jeder weiß, eine schwierige Gemengelage, schwer zu durchschauen und zu verstehen, noch schwerer darin irgend etwas in Bewegung zu setzen. Das ist in der Gesellschaft nicht anders als in unseren Kirchen. Darum legt sich schon eine Zentnerlast auf denjenigen, der für seine Gemeinde und Kirche Leitungsverantwortung übernimmt. Auch das habe ich in meinem Leben erfahren. Wie leicht kann man heute, obwohl mit bester Absicht, etwas falsch einschätzen und gewichten und also versagen. Wie oft sich auch verfehlen, wenn man sich persönlich einmischt. Und wie schwer kann die Sorge vor dem Morgen einen niederdrücken. Und weil das so ist, laßt uns gleich zu Anfang darauf besinnen, daß nicht wir Christen die Gemeinde Christi ausmachen. Wir sind die Herde des guten Hirten – johanneisch gesprochen. Wir gehören ganz und gar Jesus Christus. Wir sind überhaupt nur Kirche, weil er uns zu seiner Kirche gemacht hat und immer wieder macht. Wir können es in Zukunft nur bleiben, wenn er es und wie er es will. In allem Leben der Gemeinde wie jedes einzelnen von uns ist der Auferstandene selbst das Leben. Nirgendwo steht das deutlicher als im Johannes-evangelium. Er ist das Leben, an dem wir in unserem Leben teilhaben. In allem, was wir zu tun haben, sind es die Gaben und Kräfte des Geistes unseres Gottes, die Sinn geben und die richtige Wirkung erzielen.

Darum ist grundsätzlich Vertrauen angesagt und zwar nicht im allgemeinen Sinne, sondern ganz konkret zu Jesus Christus als Person. „Alle eure Sorgen werft auf ihn, denn er sorgt für euch.“ Mit diesen Worten des Petrus bin ich in meiner Bischofszeit jeden Abend eingeschlafen. Eine gute Sache für jeden, der eine Gemeinde zu leiten hat. Da kann man sich den sportlichen Akt eines Gewichthebers vorstellen: Die Last, unter der er mit Anspannung seiner ganzen Kraft steht, darf er abwerfen – und sie fällt nicht zu Boden: es trägt sie ein anderer! Zugleich mit Vertrauen ist Mut angesagt, der herrliche Freimut jener *parrhäsia*, der im Neuen Testament alle Mahnungen, Weisungen und Vorhaben prägt und erfüllt. Christus ist der Sieger! Dieser Jubelruf Blumhardts, mit dem er den Kampf sogar gegen die Dämonen Satans aufgenommen und durchgefochten hat, darf und soll uns fortwährend in den Ohren unseres Herzens klingen. Seit Christus den Satan aus dem Himmel herabstürzen sah (Lukas 10, 18) sind alle unsere Niederlagen in seinem Sieg aufgehoben (vgl. 1. Korinther 15, 4 und 50f. mit 2. Korinther 6, 1ff.).

Alles folgende beruht auf einer sehr dichten theologischen Denkarbeit, in die ich Sie einbeziehen möchte. Ich verspreche Ihnen, daß ich kein Wort benutzen werde, das nicht jeder von ihnen versteht, muß Ihnen aber zumuten, den Glauben, den man zwar mit dem Herzen wie ein Kind annehmen darf, nun doch aber mit dem vom Glauben erleuchteten Verstand zu durchdenken bzw. zu durchdringen. Das ist ein schwieriges Unterfangen.

2. Von der Sprache der Bibel

Sie haben wahrscheinlich alle von der Beauftragung der Unternehmensberatungsfirma McKinsey mit einer Organisationsprüfung seitens des evangelisch-lutherischen Dekanats München-Stadt von vor zwei Jahren gehört. Deren Ergebnis läßt sich in dieser Kaufmannsprache so zusammenfassen:

Die Kirche hat ein Produkt, das von seiten ihrer möglichen Kunden hervorragend eingeschätzt wird, von dessen Qualität sie aber merkwürdigerweise selbst alles andere als überzeugt scheint und es darum außerordentlich schlecht verkauft. Es lohnt sich, diese bereits veröffentlichte Studie zu lesen. Ich habe während meiner Dienstzeit als Bischof der Nordelbischen Kirche oft

einen ähnlichen Eindruck gewonnen. Worin besteht die hohe Qualität der „Sache“ der Kirche sowohl für das Leben der Gemeinde selbst als auch für das Leben jedes einzelnen Christen und nicht zuletzt für das Leben ihrer ganzen Umwelt?

Wir können dafür nicht mehr jene kommerzielle Sprache benutzen, die seit der Münchener Evaluation überall in „kybernetischen“ Gesprächen über Kirchenreformen in Mode gekommen ist. Aber ihrer Ergebnisthese folgend wollen wir in der dieser Sache angemessenen Sprache der Bibel von ihr reden, voller Vertrauen darauf, daß die Sache der Kirche die Sache Gottes ist – und darum die absolut beste für alles menschliche Leben überhaupt. Hochachtung und Bewunderung gebührt auch der Sprachqualität, in der die Bibel – durch Gottes Geist selbst geleitet – von Gott spricht. Da vergeht die Sorge, diese „Sprache Kanaans“ könnte heute irgend jemanden total unzugänglich sein; deshalb dürfe man einen Menschen mit der Sprache der Bibel erst gar nicht kommen.

Mit dem vollen Respekt des Glaubens, aus dem dann immer zugleich nicht nur ein Respekt, sondern auch eine Liebe zu ihm entsteht, kann die Sprache der Bibel die entsprechende Aufmerksamkeit finden. Das ist das erste, was für die Gegenwart wie für die Zukunft der Kirche zu sagen ist. Wir sollten die Sprache der Bibel wieder hoch schätzen und sie lieben lernen, ohne die heute verbreitete heimliche Furcht, sie sei anachronistisch geworden, und ohne die daraus erwachsende Vermessenheit, eine moderne Kirche müsse für alles Reden von Gott auch eine ganz neue „moderne“ Sprache produzieren, um überhaupt noch gehört zu werden. Nein, es ist der Sprache der Bibel wohl zuzutrauen, sich Gehör zu verschaffen, wenn wir selbst ihr unser inneres Ohr öffnen und im Reden unseres Herzens diese Sprache uns selbst zu eigen machen, so daß wir unser Reden in die Richtung der Sprache der Bibel bringen. Sie will ja, so wie sie redet, zur Welt reden, nicht zu inneren Zirkeln von Gläubigen. Wenn wir sie selbst darin ernst nehmen und auch ernst nehmen, daß sie nicht nur für unseren Kreis allein, sondern für die Welt spricht, dann denke ich, daß wir aus innerer Vertrautheit mit ihr in unserem Reden mit anderen Menschen durchaus weiter zentrale biblische Begriffe wie etwa Gnade oder Demut bewußt gebrauchen sollen, die in der „Sprache unserer Zeit“ nicht mehr vorkom-

men, so daß es für sie auch kein „modernes Äquivalent“ gibt. Wieviel fremde Worte aus fernöstlichen Religionen werden heute ohne jede Abwehr geradezu gierig aufgegriffen, ja voller Bewunderung gehört und weitergesagt! Wieso sollten dann ausgerechnet wir Christen uns der Sprache unserer Bibel genießen? Für die Theologie erwächst daraus die ebenso schwierige wie anspruchsvolle Aufgabe, die alte Lehre von der Inspiration der Schrift neu zu verstehen und sie im kritischen Gespräch mit der modernen Sprachwissenschaft mit neuen Argumenten zu begründen.

3. Von der Einzigartigkeit Gottes

3.1 Die lebendige Mitte – der alles entscheidende Kern der „Sache“ der Kirche – ist Gott. Von ihm zu reden heißt, von der alles bestimmenden Wirklichkeit zu reden, die ganz und gar nicht abstrakt in den Tiefen der Seele oder des kosmischen Urschweigens verborgen ist, sondern höchst konkret ist: Gott ist Person! Er ist ich, so absolut ich wie kein Mensch in unserer ich-bestimmten Gegenwart „ich selbst“ überhaupt sein kann. Sein Name lautet geradezu: Ich bin (Jahwe). Dieses Ich hat ewigen Bestand, so sagt der Name. Gott ist in Ewigkeit der Ich, als der er sich jetzt und hier offenbart, Mose damals (Exodus 3, 14), uns heute. Immer beginnt das, was Gott sagt, mit seinem Ich, und zugleich sagt Gott mit seinem Namen zu, immerfort sich selbst treu zu bleiben. Darum heißt Jahwe: „Ich bin, der ich bin!“ zugleich: „Ich werde sein, der ich sein werde.“ Darum gibt es neben diesem Ich keinen anderen Gott in gleicher Absolutheit (Exodus 20, 2-3). Gott ist als der eine auch immer der einzige Gott. Er ist der, der, was er will, zusagt und was er zusagt, das geschieht (Psalm 33). Er ist als solcher der Schöpfer des Alls, in dem er das Nichtseiende ins Sein ruft und die Toten zum Leben erweckt (Römer 4, 17) – eine Definition Gottes, wie sie schöner nicht gegeben werden kann. Wo Gott in ein Menschenherz hineinspricht, da entsteht in ihm absolutes Vertrauen zu ihm und tiefster Respekt vor seiner Autorität. Ich weiß das aus eigener Erfahrung. Als junger Soldat am Ende des Krieges bin ich augenblicklich Christ geworden, als ich in einer Situation panischer Angst in dem mir völlig fremden Johannesevangelium las: „In der Welt habt ihr Angst, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden“ (16, 33). Dieses Ich hat damals in mich hineingesprochen. Seitdem bin ich es – Gott sei Dank – nie wieder losgeworden.

Das ist eine sehr persönliche Sprache, ebenso persönlich wie wunderbar. Darum bedarf es des Respektes, des sich Niederbeugens, der herzlichen Liebe und des Vertrauens. Beides provoziert die Begegnung mit diesem Ich. Gott kann sich nur selbst bekanntmachen, und nur dort, wo er dies tut, kann ein Mensch Gott kennenlernen und mit ihm vertraut werden.

3.2 Dies ist von zentraler Bedeutung für die ganze Neuzeit, die in der Wirkungsgeschichte der Aufklärung steht, die unser aller Schicksal geworden ist. Seit dem 18. Jahrhundert ist der Kern allen Bewußtseins der europäischen Menschheit das Selbstbewußtsein des Menschen als Ich, und zwar als Ich in einem unbegrenzten und uneinbegrenzten Sinn. Egozentrisches Denken, Wollen und Agieren ist heute längst nicht mehr das Exklusivrecht einzelner Philosophen, es ist das Recht eines jeden Menschen geworden. Ein strukturell egoistischer Lebenswandel, so daß der Wunsch des Ichs nach sich selbst zum Zuge kommt, gilt als elementares Menschenrecht, wie immer man auch jedem anderen Menschen den Raum zu je seiner Selbstverwirklichung zugestehen muß und dies auch möchte. Der Mensch der Neuzeit nimmt mit seinem eigenen Ich das „Ich bin“ Gottes für sich selbst in Anspruch. Nichts anderes ist gemeint mit jener „selbstverschuldeten Unmündigkeit“, aus der sich der Mensch der Aufklärung selbst befreien („emanzipieren“) sollte. Darin liegt die Wurzel jeder Art von Atheismus, der heute die praktische Lebenseinstellung sehr vieler Menschen bestimmt.

3.3 Um so wichtiger ist zu beachten, in welchem Sinne der biblische Gott „Ich“ ist. Nach Exodus 20, 2 ist er es für Israel, sein erwähltes Volk. So absolut wie Gott selbst Ich sagt, spricht er Israel als ein Du an. Sein erwähltes Volk ist das Objekt all seines Wollens, Denkens, Handelns und Seins. Gott ist, was er selbst ist, und in der Einzigkeit, wie er es ist, ganz und gar für sein Volk. In Exodus 34, 6, der dritten Namensoffenbarung an Mose, führt er diese Offenbarung seines Wesens in seinem Namen inhaltlich aus: Als der Ich, neben dem es kein anderes Ich gibt, das ihm Grenzen setzen könnte, ist Gott grenzenlos für die Seinen da. Darin allein ist er mit sich identisch! Sein Für-Sein in den Taten seiner Gnade, Barmherzigkeit, Liebe, Langmut und Güte ist sein Wesen als Ich! Aufs dichteste ausgedrückt: Gott ist Liebe! (1. Johannes 4, 16). Das ist der tiefste philosophische Satz, den ich

kenne: Gott ist Liebe. Das ganze Alte Testament erzählt die Geschichte dieser Liebe und Treue Gottes zu seinem Volk, und sein Volk erinnert sich daran in Dankbarkeit, Ehrfurcht und lobpreisendem Jubel. Die ganze Schöpfung besteht aufgrund der Treue des Für-Seins des Schöpfers für seine Geschöpfe. In der Geschichte Jesu hat dieses Für-Sein Gottes seine äußerste Dichte und Vollendung erreicht: Gott sendet seinen eigenen Sohn, um die Welt zu retten (Johannes 3, 16). Da ist das Für-Sein für Israel ausgeweitet zum Für-Sein für die ganze Welt. Jesus verkündet den Anbruch des ewigen Reiches der Liebe Gottes. Er geht selbst als der einzig-eine Sohn des einzig-einen Gottes für uns in den Tod. Und in der Auferweckung des Gekreuzigten hat diese Liebe Gottes ihren ewigen Sieg errungen.

3.4 Dies ist in der Gewißheit und Zuversicht persönlichen Glaubens permanent in die Welt voller Selbstverwirklichungswillen und Selbstverlustängsten hineinzurufen und seelsorgerlich mitzuteilen. Das ist der zentrale Dienst der Kirche für die Welt; heute so zentral wichtig, wie er es auch in der Zukunft sein wird. Sich darauf theologisch zu konzentrieren und sich in der eigenen Lebenspraxis darauf immer neu einzustellen und zu bereiten, das ist von höchster Priorität – vor allem in der Ausbildung, Fortbildung, Seelsorge für viele Pastoren und Mitarbeiter, die dieses Evangelium zu predigen haben. Sie tun es in einer Welt, die bis in die eigene Gemeinde hinein völlig diffus ist und in der kaum jemand wenigstens sich selbst versteht. Darum besteht so ein großes Verlangen nach Ehrlichkeit. Weil wir uns selbst so diffus erfahren, sind wir von dieser Sehnsucht nach Gewißheit und Vergewisserung auch selbst erfüllt. Das jedenfalls müssen wir zugeben. Deswegen aber bedürfen gerade die Prediger der persönlich an sie gerichteten Predigt, die Evangelisten des Zuspruchs des Evangeliums in ihr eigenes Herz und Gewissen, die Seelsorger ihres eigenen Seelsorgers. Die Ausbildung, Fortbildung und begleitende Seelsorge all derer, die in der Kirche ein Amt haben, ist von absoluter Priorität unter allen Aktivitäten der Kirche!

4. Vom Menschen als Ebenbild Gottes und von der Ursünde des Menschen

4.1 Wer es mit diesem Ich Gottes zu tun bekommt, der wird damit selbst Ich in einer persönlichen Identität und Würde, die der Würde

Gottes entspricht, weil Gottes Ich uns als sein Du anspricht. In diesem Angesprochenensein von Gott ist die Personwürde des Menschen begründet. Das ist der Sinn der biblischen Rede vom Menschen als Gottes Ebenbild (Genesis 1, 26). Gott meint den Menschen in der Tat als Partner seiner Ich-Würde. Als solche soll der Mensch Gottes Für-Sein für seine Schöpfung im Umgang mit allen Mitgeschöpfen widerspiegeln und darin in all seinem Sein und Tun dem Ruf des Schöpfers antworten. Wo Gott die Seinen liebt, sollen die Seinen ihn wiederlieben und zwar ganz persönlich, wie Gott selbst ganz und persönlich liebt: „Mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele, von ganzem Gemüt und mit allen Kräften!“ (Deuteronomium 6, 4f.).

4.2 Nun gehört es zum Wesen der Liebe Gottes, daß sie niemanden zwingt. Als Ebenbild Gottes hat Gott den Menschen zu freier Antwort und zu persönlicher Verantwortung geschaffen. Die Geschichte vom Sündenfall (Genesis 3) erzählt, wie bereits das erste Menschenpaar diese Freiheit verkehrt hat. Statt sich Gott zu verdanken, lassen sie sich dazu provozieren, selbst „sein zu wollen wie Gott“ – wie Gott freilich einem bereits verkehrten Denken erscheint, nämlich als ein übermächtiger Konkurrent, als ein Ich in Konkurrenz zu meinem Ich. Gott, der im Himmel sitzt und ich auf Erden – welche Ungleichheit! Gott, der seine Allmacht über uns natürlich für sich selbst, also gegen uns ausnutzt und ausnutzen wird! Der Verdacht ist sofort da, daß er das tut, wie das doch jeder tut, der Macht hat und anderen überlegen ist. Wenn man also plötzlich Ebenbild Gottes so sein will, daß man sich selbst mit Gott vergleicht, dann wird sofort dieses Zerrbild von Gott entstehen. So vollzieht sich schon vor dem Tun der ersten Sünde die „Gottesvergiftung“ im Herzen und Denken des Menschen, die in der Lehre der Kirche von der Ursünde beschrieben worden ist. Im Verlauf dieser immer wiederholten Geschichte der Gottesvergiftung zieht sich der Mensch, statt tatsächlich sich selbst an Gottes Stelle zu setzen, vielmehr die Verkehrung seiner eigenen Ich-Würde zu, den Verlust seines Lebenssinns. Die Genesis erzählt davon als der Vertreibung Adams und Evas aus dem Paradies, der Einkehr von Ungeborgenheit, Mühsal und Tod in seine Lebenswelt „draußen“. Sünde als Ungehorsam, nicht hören wollen und somit nicht antwortend Ich zu sein, bewirkt tatsächlich eine Verelendung des menschlichen Lebens in seiner Wurzel. So tief, daß es zumeist

einem Menschen gar nicht bewußt wird, in welcher Unmenschlichkeit und Widernatürlichkeit er sich befindet. So kommt es dann alsbald auch zum Bruch der Gemeinschaft unter den Menschen, und darum folgt auf die Geschichte vom Sündenfall die Geschichte des ersten Mordfalles. Der Ur-Egoismus des Willens, selbst wie Gott sein zu wollen, wird alsbald zu einem strukturellen Egoismus der Menschen gegeneinander. So kommt es zu Mord, Krieg und permanenten Machtkämpfen. Das ist in der Geschichte immer und überall neu zu lernen.

4.3 Diese Urgeschichte (Genesis 3 und 4) hat sich seit dem Zeitalter der Aufklärung in einer radikalen Weise menscheitsgeschichtlich realisiert wie zu keiner Zeit zuvor – und zwar mitten in einer christlich geprägten Welt. Den Anlaß dazu haben die Kirchen selbst gegeben, indem sie nämlich den Bruch der Einheit der Christenheit seit der Reformation nicht mehr heilen können und wollen. Nachdem es spätestens seit 1648 allen klar war, daß es endgültig keinerlei einheitliche christliche Tradition im Glauben und Leben mehr gab, mußten zunächst aus elementar politisch-pragmatischen Gründen „überkonfessionelle“ Grundlagen bzw. gemeinsame Werte und Normen gefunden werden, die in einem religiös zerspaltenen Europa gleichwohl allgemeine Anerkennung und Geltung beanspruchen und eine die Kommunikation aller mit allen fördernde Kultur begründen könnten. Einerseits lag es nahe, nunmehr die Vernunft als das einzig konfessionell unstrittig gebliebene Element der kirchlichen Lehrtradition aus deren Zusammenhang herauszulösen, selbständig zu ernennen und zur alleinigen Grundlage einer allgemeingültigen neuen überkonfessionellen Position zu machen. Damit wurde allerdings andererseits die gesamte kirchliche Lehrtradition für die öffentliche Kommunikation der Menschen als nicht mehr normativ verabschiedet. Die Vernunft emanzipierte sich vom Dogma, der vernünftige Mensch aus seiner bisherigen Unmündigkeit zu freier Selbstbestimmung.

Damit war der Anfang eines öffentlichen Bewußtseinsprozesses gemacht, der heute zur Einschätzung der Religion als reiner Privatangelegenheit und zu einer massenweise atheistischen Lebensweise geführt hat, die das gleiche Recht für sich in Anspruch nimmt wie christliche oder sonstige religiös begründete Lebensweisen. Selbstbestimmung gilt heute wie selbstverständ-

lich als elementares Menschenrecht. Das gilt nicht nur zum Schutz gegen staatlich verordnete Atheismen oder zum Schutz des Christentums in nichtchristlichen Ländern der Welt. Es gilt vielmehr für immer mehr Menschen auch im Blick auf ihr persönliches Verhältnis zu den Inhalten christlichen Glaubens. Gott als Herrn über den Menschen abzuwählen, ist die eine Form des Atheismus. Gott den eigenen Bedürfnissen anzupassen und ihn entsprechend unter anthropologischem Horizont zu „interpretieren“ und praktisch in Anspruch zu nehmen, ist die andere, viel subtilere Form von Atheismus.

Täuschen wir uns nicht: Was gegenwärtig wie ein atheistischer Erdrutsch erscheint, zumal in Deutschland nach der Vereinigung, ist in Wirklichkeit in der Bewußtseinsgeschichte Westeuropas seit über 200 Jahren tief verwurzelt. Die staatsideologische Erziehung dreier Generationen in der DDR hat den persönlichen Atheismus zwar sehr stark gefördert, nicht aber ihn hervorgebracht. Und die Entfremdung von Christentum und Kirche seit dem Ende der 60er Jahre im Westen Deutschlands ist durch den kulturevolutionären Protest in den Schulen und Hochschulen sicherlich angestoßen, nicht aber produziert worden. Hüben wie drüben sind es aus der gleichen langen Geschichte der Aufklärung gespeiste Spielarten eines Selbstverständnisses nach Adams Art. Es bedeutet freilich viel Arbeit zu unterscheiden, was in unserem modernen Selbstbewußtsein der Freiheit, der Menschenwürde des Ebenbildes Gottes entspricht, zu der Gott uns geschaffen hat, und was nach Adams Art und eine neue, vertiefte Spielart seines Ungehorsams ist. Wenn die Theologie nicht genau sagen kann, was Personsein, Ich-Sein, nach Art des Ebenbildes Gottes ist, kann man sich der adamitischen Umwelt überhaupt nicht zuwenden und wird so auch die eigene moderne Welt nicht richtig verstehen können.

4.4 Daraus folgt etwas, was für alle Christen heute von gleicher Wichtigkeit ist. Da wir uns als Christen in einer atheistisch eingestellten Gesellschaft wiederfinden, müßten wir gemeinsam über die Grenzen unserer verschiedenen christlichen Denominationen hinaus eine geistige fundamentale Auseinandersetzung mit dem Atheismus suchen und bestehen, die diesen tief genug erklärt und versteht und ihn entsprechend elementar beantwortet. Es geht um nichts weniger als um eine neue ideologisch-kritische Ver-

arbeitung des Geistes der gesamten Neuzeit. Gewiß gibt es von Mensch zu Mensch nach wie vor keine wirksamere Überzeugung zu persönlicher Annahme des christlichen Glaubens als das persönliche Zeugnis eines Menschen, der an Gott glaubt und im Gehorsam gegen Gott lebt. Aber die Gemeinschaft der Glaubenden darf ihre einzelnen Glieder damit nicht allein lassen. Sie muß gute Gründe für die Wahrheit des Glaubens, die Wirklichkeit Gottes und die elementare Lebensdienlichkeit des Christentums erarbeiten und denen in die Hand geben, die mit Zivilcourage und viel Einsatz dies konkret persönlich zu vertreten haben. Meine These ist, daß die Kirchen die einzelnen Christen in der missionarischen Aufgabe theologisch allein lassen. Solche Gründe aber gibt es, und dafür ist Genesis 3 ein heute sehr überzeugungsfähiger Text.

Sein zu wollen wie Gott ist erstens eine unendliche Selbstüberforderung des Menschen und zweitens eine tiefe Verzerrung des wahren Gesichtes Gottes, der als das absolute Ich über den Menschen eben nicht das Ich des Menschen beschränken, bedrücken und kaputt machen will. Gott stellt vielmehr seine Allmacht ganz in den Dienst seiner Liebe zu den Menschen. Drittens folgt Adams Entscheidung zur Sünde immer auch eine tiefe Beschädigung des Lebens, die zumeist nicht gleich als solche zu erkennen ist und sich nicht nur deutlich in der Lebensweise, sondern auch in den tiefsten, verborgenen inneren Erfahrungen mit dem eigenen Ich ausprägt. Da geht man nämlich mit dem Tod als seinem Lebenskumpan um. Aus der Egozentriertheit erwächst faktisch eine tiefe Einsamkeit und berechtigte Urangeit, und aus gelebtem Egoismus erwächst mörderische Konkurrenz und entsprechend Konkurrenzangst vor allen anderen. Vertrauensverlust und in vielen Fällen tiefe Resignation sind die Folge. Man kann zwar in einem einzelnen Gespräch keinen Menschen von dieser Lebensnot der Sünde überzeugen, wenn er sich vom Gegenteil überzeugt gibt. Die Theologie jedoch hat sehr wohl allgemeine Argumente der Schrift und der seelsorgerlichen Erfahrung, aufgrund derer sie die Wirklichkeit der Sünde als „Krankheit zum Tode“ beschreiben und zu verstehen lehren kann. Und die Kunst der Seelsorge ist es, im richtigen Augenblick eine ganz individuelle Notsituation als Folge der Sünde aufzudecken, die Gott vergeben will, und aus der er uns befreien und heilen kann, so daß keine Erfahrung von Lebensabbruch zu Verzweiflung und Zynismus führen muß!

5. Über Kreuz und Auferstehung Jesu Christi und über Vergebung der Sünden

5.1 Nicht nur muß von allen Kirchen gemeinsam theologisch-elementar über das Thema der Sünde gearbeitet werden, sondern auch darüber, daß es Befreiung von der lebensfeindlichen Macht der Sünde über unser Leben gibt. Und hier ist der Ort, über den Sinn und die Befreiungswirkung von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi theologisch tief genug zu arbeiten (vgl. dazu mein Büchlein „Hoffnung gegen den Tod,“ Neuhäusen-Stuttgart: Hänssler-Verlag, 1989).

5.2 Seit der Aufklärung gibt es in der Theologie bis weit in die Dichtung hinein eine tiefe Verstehensentfremdung von gerade diesen beiden Themen. Wo die Vernunft regiert und der Mensch von Grund auf sich selbst bestimmen will und dies in seiner Lebenspraxis tut, kann es eigentlich keine Sünde geben. Es kann nur Fehlverhalten geben, das vernünftig zu erkennen, in seinen Entstehungsbedingungen zu verstehen und entsprechend zu korrigieren ist. Dieses Zutrauen, daß eigentlich alle „Probleme“, die auf eigenem Fehlverhalten oder dem anderer (z. B. der Eltern) beruhen, vernünftig lösbar sind, hat seinen Grund in der Aufklärung. Wo alles Fehlverhalten erklärbar ist, ist unter dem Aspekt der Vernunft gesehen niemand wirklich schuldig. Schuld vorzuwerfen gilt darum von Anfang der Aufklärung an als inhuman. Dies war die erste aggressive These gegen das Christentum. Einem unter einer Schuld leidenden Menschen kann geholfen werden, sich von Schuldgefühlen und Selbstvorwürfen zu befreien und durch Erziehung vor weiterem Fehlverhalten zu schützen. Vergebung von Schuld ist unter dem Aspekt der Vernunft betrachtet entweder als Verzeihen ein kommunikativer Akt zwischen einzelnen Menschen oder aber als Akt Gottes eine Demütigung des menschlichen Selbstbewußtseins. Es ist eine Demütigung durch einen schrecklichen himmlischen Übervater, der seine Kinder erst ganz klein machen muß, bevor er sie wieder an sein Herz zieht. Und als Gipfel der Unmenschlichkeit kirchlicher Rede von Vergebung zieht die Rede vom Sühnetod Christi für unsere Sünden geradezu humanistischen Dauerprotest auf sich. Das ist bis heute der Fall.

Nun gibt es leider tatsächlich krankmachende Erfahrungen, meist in der frühesten Kindheit, die tatsächlich das Vaterbild Gottes zu einem tiefen Schreckbild werden lassen und auch die Erfahrung von Vergebung zu einem tief demütigenden und kränkenden Akt internalisiert haben. Hier ist psychotherapeutische Hilfe angemessen und oft wirklich auch vonnöten. In solchen Fällen handelt es sich aber durchweg um erlittene Depravierungen des Bildes von Gott als Vater und von Gottes Vergebung, die doch immer auf Befreiung und Heilung, niemals auf Knechtung und Bestrafung zielt. Eine Theologisierung dieser Depravierungen ist eine schlimme Verirrung. Es gibt sie leider bis heute, und von da fällt ein breiter Schatten sowohl auf die Lehre vom Sühnetod Christi für unsere Sünden wie auf Lehre und Praxis von Buße und Vergebung. Es muß dringend eine neue theologische Anstrengung zu einer ökumenisch-gemeinsamen Position aller Kirchen gemacht werden. Denn in der Tat trifft die Bestreitung des Sühnetodes Jesu Christi die Liebe Gottes mitten ins Herz. Es geht in Christi Kreuzigung um nichts anderes als um die radikalste Tat des Für-Seins Gottes. In der Tat „liegt die Strafe auf ihm, auf daß wir Frieden haben“ (Jesaja 53). Aber Gott ist gerade mit seinem gekreuzigten Sohne eins. Jesus selbst nimmt für uns den Tod auf sich, den wir uns durch unsere Sünde zugezogen haben. Das Kreuz ist die radikalste Art der Liebe Gottes. Darum geht es im Kreuz Christi um nichts anderes als um die Rettung und Heilung des menschlichen Lebens in seiner innersten Wurzel. Die, für die er gestorben ist, haben Teil am Leben des Auferstandenen. Und aus dieser Teilhabe am Leben des Auferstandenen kann sehr viel zwischenmenschliche Heilung entstehen. Auf die Wirklichkeit der Auferstehung des Gekreuzigten, auf die Wahrheit des biblischen Auferstehungszeugnisses kommt darum in der theologischen Arbeit der Kirche alles an!

5.3 Die Leugnung der Sünde und ihre radikale Verbannung in völlige Verborgenheit gehören zu den tiefsten Problemen der Menschen unserer Gegenwart. Sowohl im Verhältnis des einzelnen zu sich selbst wie in seinem Verhältnis zu den Menschen der eigenen Umgebung wie auch im Verhältnis unseres Volkes zu sich selbst, vor allem angesichts einer so ungeheuerlichen Schuld, wie sie in unserer jüngsten Geschichte im Holocaust an Millionen von Juden auf unserer Seele liegt. Überall wo es in diesem Sinne

um Schuld geht, ist bei den Menschen Abwehr im Spiel. Es erfolgt eine Schuldverlagerung von sich selbst auf andere. In solcher Abwehr ist tief im Verborgenen eine heimliche, aber höchst wirksame Autoaggression wirksam, wie ein Gift, dem gegenüber der letztlich auf sich allein gestellte Mensch total hilflos ist – ebenso aber auch die öffentliche Meinung im Umgang mit der nötigen Erinnerung an die Schuld vergangener Generationen. Was für einen Dienst öffentlicher Seelsorge hätte heute die Kirche zu helfen, mit der immer noch unennbar oder nur in öffentlicher Anklage benennbaren tiefen Schuld an den Juden umzugehen. Die ganzen Prozesse der Abwehr sind noch heute im vollen Gange – über fünfzig Jahre nach dem Ende dieser schrecklichen Phase deutscher Geschichte. Zugang zur Vergebung von Schuld zu öffnen, ist darum vermutlich die wichtigste Aufgabe der Kirche für die Menschen der Gegenwart, weil sie nicht nur eine delikate Aufgabe ist, zu der unendlich viel Liebe und ein sehr hohes Maß an Sensibilität erforderlich ist, sondern die ganz allein die Kirche aus dem Innersten ihrer eigenen Sache in der Welt vertreten kann. Eine ureigene Aufgabe, die sonst niemand wahrnehmen kann. Ich hätte eine Menge darüber zu erzählen, wie sich das z. B. in der Diskussion in Schleswig-Holstein nach dem Tod des damaligen Ministerpräsidenten Uwe Barschel öffentlich zugetragen hat.

5.4 Also ist das Institut der Beichte innerhalb der Christenheit wiederzugewinnen. Und zwar als entscheidende Lebenshilfe sowohl unter den Gemeindegliedern selbst wie auch als Angebot für Menschen außerhalb, die vielfach durch starke Frequentierung der psychologischen Beratungspraxen sowie entsprechender Managerkurse zu erkennen geben, daß sie solche Hilfe brauchen, ohne es zu wissen. Zwar können wir Christen in der Art, wie wir mit der Beichte umgehen, von der Vielfalt psychotherapeutischer Hilfen viel lernen, wie diese ihrerseits aus der jahrhundertalten Erfahrungstradition der kirchlichen Beichte gelernt hat. Das entscheidende an der Beichte aber ist nur aus dem Evangelium und aus meist leider verschütteten und vergessenen Erfahrungsschätzen kirchlicher Beichtseelsorge zu lernen. Beichte wird darum immer von psychologischer Beratung und Therapie zu unterscheiden sein. Beichte braucht jeder Christ; sie sollte das ganze Leben in all seinen verschiedenen Phasen regelmäßig begleiten.

6. Über den Heiligen Geist im Leben der Kirche

Überall dort, wo es darum geht, das, was wir jetzt als Kern der Botschaft der Kirche bedacht haben, in uns selbst aufzunehmen und an andere weiterzugeben, stoßen wir auf den Heiligen Geist. Denn der Heilige Geist hat in seinen vielerlei Tätigkeiten eine Grundfunktion: Er ist derjenige, der Gottes und Christi Taten in unser Leben hinein vergegenwärtigt.

6.1 Zunächst werde ich vom Heiligen Geist und seinen mannigfaltigen Gaben reden. Daß diese im Neuen Testament zumeist Charismen genannt werden – Gaben der Gnade Gottes – zeigt an, daß der Geist nicht als ein Bündel außerordentlicher Wunderkräfte isoliert verstanden werden darf. Er ist des einen Gottes einer Geist, der Geist des Vaters und des Sohnes. Er ist theologisch gesprochen trinitarisch eingebunden. Der Heilige Geist ist in der Verkündigung und im Gottesdienst am Werk, so daß Gäste von außerhalb fasziniert und betroffen niederfallen und sagen: „Wirklich, Gott ist unter euch!“ (1. Kor. 14, 25). Er vergegenwärtigt Jesu Worte, d. h. in ihm wirkt die göttliche Vollmacht Jesu als Vollmacht des Erhöhten in der Gemeinde seiner Jünger. Denken Sie an die Aussagen über den Heiligen Geist in den Abschiedsreden Joh 14-16. Hier liegt ein wichtiger Ansatz zu einem neuen Verstehen der Inspiration der Heiligen Schrift, von der ich am Anfang schon gesprochen habe.

6.2 Der Heilige Geist ist auch in der Seele und im Leben des einzelnen Christen wirksam, so daß es wiederum unsere wunderbare Verbindung mit Christus ist, die sich durch den Geist in uns auswirkt. Der Geist schafft die Gewißheit des Glaubens in unseren Herzen. Er bezeugt uns unsere Gotteskindschaft (Röm 8, 14-16). Er bewegt uns zu beten und bewirkt, daß unsere menschlichen Gebetsworte Gottes Ohr erreichen (Röm 8, 26ff.). Er arbeitet mit uns in der Gestaltung des Verhältnisses untereinander, vor allem zum Erhalt und zur Vertiefung der Gemeinschaft untereinander (1. Kor 12, 4ff. 12 ff.). Alle Kräfte und Gaben des Heiligen Geistes dienen ausnahmslos, so betont der Apostel Paulus, dem „Aufbau der Gemeinschaft der Kirche und ihrer Einheit“ (Eph 4, 3ff.). Und so entsteht ein lebendiges Ganzes, in dem geistliche Kommu-

nikation geschehen kann. Den Aufbau der Kirche schafft der Heilige Geist mit seinen vielfältigen Gaben und Kräften. So sind z. B. die Gaben des Wortes, der Diakonie, der Gemeindeleitung in ihrer Funktion und Wirkungsweise verschieden, im Hinblick auf ihre geistliche Qualität aber gleichwertig. Das gilt auch besonders für außerordentliche Charismen wie etwa das Sprachengebet. Gerade das Sprachengebet muß in die gottesdienstliche Gemeinschaft, beispielsweise durch Übersetzung und vernünftige Sprache, eingebunden sein (1. Kor 14, 6ff.). Der Heilige Geist ist von dem Geist der Neuzeit darin zutiefst unterschieden, daß er sich nicht isoliert selbst zur Geltung bringt als Geist unseres Selbstbewußtseins, sondern daß er als Gottes Geist Gottes Sache vergegenwärtigen will. Er wirkt immer wunderbar. Aber er ist alles andere als an einer isolierten Wunderbarkeit zu identifizieren. Zwar wirkt er in den einzelnen Christen auch auf ganz individuelle Weise, aber er verwehrt jede Privatisierung seiner Gaben. Er stellt sich quer, wenn ein Christ die Gaben des Geistes nur zu seiner eigenen Identität ausbauen möchte. Indem der Geist Gottes zum Aufbau seiner Gemeinde wirkt, bedient er sich unserer menschlichen Vernunft. Es mag für manche ärgerlich sein, daß in dem so hoch geistlichen Kapitel 1. Kor 14 so viel von der Vernunft die Rede ist. Das hat seinen tiefen Grund. Die Vernunft – einmal aus den Fesseln der Isolation der Aufklärung befreit – ist in der Tat ein Organ des Heiligen Geistes.

6.3 Der Geist wirkt auch in allen missionarischen Aktivitäten. Das Gebet um den Heiligen Geist ist darum die entscheidende Voraussetzung zu jeglicher Evangelisation, zu allem alltäglichen Zeugendienst und so auch zu allen Planungen für eine Erneuerung der Kirche. Ohne Gebet um den Heiligen Geist kommt nichts in Gang bzw. wird die Richtung der Aktivität sofort verfälscht, weil dann zwangsläufig das Menschliche dominiert und die Autorität Gottes für unser eigenes Tun (und Urteilen!) in Anspruch nimmt. Ich fürchte, wir wissen alle nicht genug davon, wieviel Menschliches gerade im Blick auf die geistlichen Tätigkeiten und Ansprüche in unseren Gemeinden herrscht ...

7. Über den christlichen Gottesdienst als Mitte des Lebens der Christen und des Lebens der Gemeinden

7.1 Von zentraler – wirklich zentraler! – Bedeutung und Wirkung für alles Glauben, Leben, Zeugnis, Diakonie und Seelsorge ist der sonntägliche Gottesdienst der Gemeinde. Er ist also wesenhaft durch nicht anderes ersetzbar. Daß das Bewußtsein dafür jedenfalls den evangelischen Landeskirchen weitgehend verlorengegangen ist, ist zweifellos das hervorstechendste Zeichen für die tiefe innere Krise, in der die Kirche sich befindet. Ich habe in meinen Bischofsberichten über die Visitationen ehrliche Prozentzahlen genannt und bin darauf gestoßen, daß in manchen Kirchenkreisen der Nordelbischen Kirche im Durchschnitt nur 1,8% der nominellen Gemeindeglieder regelmäßig am Gottesdienst teilnehmen. Das finde ich erschütternd. Aber für manche, mit denen ich darüber sprach, war das gar nicht erschütternd. Für sie zeigt das, daß der moderne Mensch vielerlei Weisen der Realisation seines Glaubens braucht und daß wir unsere Angebote über das „Angebot“ unseres Gottesdienstes hinaus vervielfältigen müssen. Da tun sich Klüfte im Verstehen des Heiligen Geistes auf: Was er gibt, sind Gaben, aber keine Angebote!

Auch dieses Problem geht auf die Zeit der Aufklärung und auf den Ansatz ihres gesamten Denkens zurück. Ist der Mensch ernstlich die Mitte und das Worumwillen seines Lebens, dann ist jede Art von göttlicher Einwirkung – sei es in Wort oder Sakrament – nicht mehr unverzichtbar. Dann bedarf es auch grundsätzlich keiner Einbindung des einzelnen Christen in eine christliche Gemeinde. Die Teilnahme am Gottesdienst bemißt sich jedoch – biblisch gesehen – nicht an der Einschätzung im Blick auf die Bedürfnisse des einzelnen. Wo das der Fall ist, triumphiert am häßlichsten und am erschreckendsten der Geist Adams, und zwar mitten im Heiligtum! (Auch dies ist ein theologischer Satz, der bitte schön nicht flugs in einen Verkündigungssatz umzuändern ist. Ich kenne manche Pastoren, die vollen Herzens in einer endlich mal vollen Weihnachtsgemeinde die Leute beschimpfen, weil sie nicht regelmäßig zum Gottesdienst kommen. So theologisch richtig solche Kritik ist – Theologie

will seelsorgerlich erwogen und umgesetzt werden!)

Wenn unsere Gemeinden und Kirchen diesen geistlichen Urschaden in entschlossener Anstrengung und in völliger Übereinstimmung und Gemeinsamkeit nicht überwinden, dann wird jede Aktion zur Gewinnung neuer Kirchenmitglieder und zur „Modernisierung“ des Gemeindelebens in Wirklichkeit und auf Dauer erfolglos sein, denn dann sind sie in die Luft geblasen oder auf Sand gesetzt. Das gilt auch für viele Vorschläge, die es zur Gottesdienstreform gibt. Die meisten setzen, wenn sie darüber reden und nachdenken, ein Verständnis des Gottesdienstes voraus, daß den Gottesdienst als ein reines Kommunikationsgeschehen versteht. Als handelten da die Menschen, die zum Gottesdienst kommen, miteinander. Gewiß tun sie das, und gewiß leiden viele Gottesdienste an ungenügenden Formen von Kommunikation: Aber das wesentliche des Gottesdienstes ist, daß Gott selbst gegenwärtig ist und an uns und mit uns handelt. Das Entscheidende jeder Gottesdienstreform muß daher sein, daß wir alle diesen Wundercharakter – das sakramentale Wesen all dessen, was im Gottesdienst geschieht – wieder begreifen, akzeptieren und den Gottesdienst so auch wieder zu erfahren lernen.

Die Predigt will also als Wort Gottes bereits vorbereitet (!), gehalten und gehört werden. So gehört nach allen Homiletiken das Gebet um den Heiligen Geist an den Anfang einer Vorbereitung zur Predigt. Hören Sie sich aber einmal in den verschiedenen Ausbildungsstätten für Vikare in unseren Landeskirchen um, wie die theoretischen Predigtgrundlagen aussehen. Alles Beten will nicht nur als gemeinsamer Ausdruck von Glauben oder als gemeinsamer Ausdruck von menschlichen Erfahrungen verstanden werden, sondern als Kommunikation mit Gott. Beten muß aus konkretem Glauben an ihn, in konkretem Zutrauen zu ihm und in der stauenden Freude über seine Gegenwart praktiziert werden, also in Bitte, Fürbitte und Lobpreis. Nichts anderes zeigt so deutlich das Maß der Gottvergessenheit in unseren landläufigen Gottesdiensten an wie das Fehlen des Gotteslobes. Entsprechendes gilt auch für die Fürbitte, die oft allzu kurz, allgemein, unkonkret und blaß ist. Man hört daraus das fehlende konkrete Zutrauen, daß Gott wirklich konkret eingreifen, bewirken, verändern, helfen und heilen will und kann.

Fürbitte im Blick auf diese Dinge ist die Konkretion des konkreten persönlichen Vertrauens zu Gott als Gott in seiner Macht. Allzuoft entsteht eine schreckliche Entsprechung zwischen blasser Fürbitte in einem Hilfsdienst und konkretester Aufforderung zu Hilfsaktionen der Christen selbst in den sogenannten Abkündigungen.

7.3 Das Wichtigste nach dem Neuen Testament ist das Mahl des Herrn – ein wesentlicher Bestandteil des Gottesdienstes. Im 19. Jahrhundert ist der Normalgottesdienst eine reine Predigt-, Sing- und Gebetsversammlung geworden, an die ab und an die Feier des Heiligen Abendmahls als gesonderte Veranstaltung – oft auch nur für besonders bedürftige Christen – angehängt wird. Das kann nur als ein schwerer und folgenreicher Fehler bedauert werden. Es ist aber de facto seit diesem Jahrhundert gang und gäbe geworden und so sehr in das Bewußtsein eingedrungen, daß es auch heute nicht aus den Köpfen der Menschen zu vertreiben ist. Seit 20 Jahren hat sich Gott sei Dank eine Menge verändert. In vielen Gemeinden ist es Sitte geworden, das Abendmahl wenigstens einmal im Monat zu feiern, zumeist nicht mehr als Sonderfeier an den Gottesdiensten angehängt, sondern als zweiter Teil des Gottesdienstes selbst. Das ist ein großer Gewinn. Aber man ist im allgemeinen immer noch weit davon entfernt, dies als ein Etappenziel anzusehen und in der Wiedergewinnung des Predigt- und Abendmahlsgottesdienstes als Normalform des evangelischen Gottesdienstes ein sachnotwendiges Ziel zu sehen. Überdies ist leider in den letzten Jahren das Verständnis des Abendmahls teilweise sehr diffus geworden. Es herrscht die Meinung vor, es gehe um eine Symbolhandlung geschwisterlicher Gemeinschaft untereinander, also um ein reines Kommunikationsgeschehen. Sie wird als eine von Gott geschenkte Gemeinschaft, nicht aber aus dem Wunder seiner personalen Gegenwart in den Gaben seines Mahles gesehen. Eben dies aber will theologisch begriffen werden. Darum muß betont und mit viel Liebe, Geduld und Beharrlichkeit daran erinnert werden: Das Abendmahl ist „gemeinsame Teilhabe am Leib und Blut des Herrn“, wie Paulus es in 1. Kor 10, 16ff. mit Nachdruck sagt. In dieser Mahlfeier geschieht ein einzigartiges Wunder; das darf man liturgisch, im Singen und im Verhalten zeigen: nämlich die Gegenwart Jesu Christi als Person in den Elementen Brot und Wein. Das geschieht in einem Gottesdienst mit dem

ebenso einzigartigen Wunder der Gegenwart seines Wortes in der Verkündigung. Die Gegenwart Christi in seinen Worten und seine eucharistische Gegenwart in eigener Person sind theologisch zu unterscheiden, aber nicht zu trennen. Für Jesus gehört unmittelbar und wesentlich zusammen, daß er selbst in seinem Wort gegenwärtig sein will. Dies hat er im Herrenmahl leibhaftig verdichtet. Im Gottesdienst werden diese beiden unterschiedlichen Aspekte miteinander in einer Feier gefeiert. Gott spricht zu uns, und er selbst kommt zu uns. Alles spricht dafür, daß der Sonntag als der Tag des Herrn, nämlich der Tag seiner Auferstehung, von Anfang an auch der Tag des Mahls des Herrn gewesen ist. Jedenfalls ist die sonntägliche Feier des Mahles Christi durch alle Jahrhunderte hindurch in allen Kirchen feste Ordnung und dichte Erfahrung gewesen, auch in den evangelischen Gemeinden z. Zt. der Reformation bis ins 18. Jahrhundert hinein. Der Verlust des Abendmahles aus dem Sonntagsgottesdienst der evangelischen Kirchen ist zweifellos einer der Folgen der geistigen und antigeistlichen Revolution der Aufklärung. Es kann aber keine Erneuerung der Kirche ohne Wiedergewinnung des sonntäglichen Abendmahls geben.

8. Über die ökumenische Einigung der Kirchen

8.1 Ein kurzes Wort zur ökumenischen Bewegung. Sie ist zweifellos das göttliche Geschichtswunder in der Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts. Es gibt sehr viele wichtige Ereignisse der Kirchengeschichte, die sich historisch in einer mannigfachen Vorgeschichte anzeigen. Aber es gibt kaum solche Vorzeichen für die plötzliche Entstehung der ökumenischen Bewegung in der Mitte unseres Jahrhunderts. Sie platzte einfach in das konfessionell völlig verhärtete, selbstverständlich gewordenen Bewußtsein des sog. Protestantismus herein. Es ist nun freilich betrüblich und irritierend, wie am Ende unseres Jahrhunderts bereits wieder antiökumenische Reserven und Widerstandsmentalitäten entstehen, als befänden wir uns – noch oder wieder – tief im 19. Jahrhundert. Ein Beispiel dafür ist die Debatte über die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“. Aber sie werden die so von Gott und von seinem Geist geführte Bewegung zur Einigung der voneinander getrennten Kirchen sicherlich nicht hindern können. Das

kommende Jahrhundert wird weiterhin ein Jahrhundert der Ökumene werden. Zu tief und wesentlich ist Einheit und Gemeinschaft im Neuen Testament ein *essential* der Kirche Gottes, als daß das Beharren auf konfessionelle Selbstständigkeit und Abgrenzung etwas dagegen ausrichten könnte. Von Anfang an hat in der Geschichte der Kirche gegolten: Scheiden darf man sich nur, wenn schwere, nicht behebbare Irrlehren vorliegt. Jede Scheidung voneinander macht andauernde Bemühungen, diese Irrlehren zu überwinden, nötig. Sowie Wege gefunden worden sind, Irrlehren zu überwinden, ist Einigung notwendig.

8.2 Es gibt einen Zusammenhang zwischen der ökumenischen Bewegung im 20. und der Bewegung der Aufklärung im 18. Jahrhundert. Hat doch damals die Verfestigung und Verendgültigung der konfessionellen Spaltung die Entstehung der Aufklärung als revolutionäre Bewegung zu einem rein rationalen und allgemeinen Bewußtsein mit all seinen Folgewirkungen zumindest mit mobilisiert, also mitverschuldet. So will Gott seit der Mitte unseres Jahrhunderts offensichtlich, daß diese Spaltung seiner Kirche jetzt endlich überwunden wird, damit die Kirche durch Einigung und neue geistliche Familiengemeinschaft die nötige Kraft gewinnt, die von ihr selbst mitangestoßene Aufklärung zwar nicht rückgängig zu machen, wohl aber ihre negativen Wirkungen zu überwinden. Nur so können ihre positiven Wirkungen in der weiteren Entwicklung der sozialen und kulturellen und auch politischen Geschichte Europas einer Erneuerung dienen. Die ökumenische Bewegung soll die Christenheit ausrüsten, diese Grundauseinandersetzung in der gehörigen Gemeinsamkeit zu führen. Ohne Fortschritt in der ökumenischen Bewegung wird es eine Erneuerung der Kirche und eine Verstärkung ihrer missionarischen Wirksamkeit im kommenden Jahrhundert nicht geben. Für unsere Zeit heißt das konkret: Stärken wir jetzt die Kraft der örtlichen „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen“, so daß sie zur entscheidenden Basis und zu einem wirkräftigen Instrument ständiger ökumenischer Fortschritte in unserem Land wird. Ist es darüber hinaus allzu verwegen, darauf zu hoffen, daß die „Evangelische Allianz“ und die „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen“ eines Tages zusammenfinden?

9. Über die Hoffnung auf die endzeitliche Vollendung des Reiches Gottes

Das Neue Testament ist voll von Hoffnung auf den nahen Anbruch der Endzeit Gottes. In der gesamten Bibel ist die Geschichte der Menschheit nicht als das Ergebnis menschlichen Handelns (*res gestae*) verstanden, sondern als eine Geschehensfolge, deren Zusammenhang durch Gottes Handeln entsteht. Geschichte als einheitlicher Verlaufszusammenhang kann überhaupt nur im strengen theologischen Sinn gedacht werden. Alle großen Zusammenhänge, geschweige denn die Einheit der Geschichte, lösen sich in der Zunft säkularer Geschichtswissenschaften immer mehr auf. Keiner liest mehr eine Geschichte größerer Abschnitte, nicht nur deswegen weil der Stoff zu groß geworden ist, sondern weil man überhaupt zweifelt, daß Geschichte irgendeine einheitliche Größe ist. Der alte Hegel habe sich eben geirrt. Doch Hegel hat im Grunde nur philosophisch nachvollzogen, was in der christlichen Tradition angelegt ist: Geschichte kann es nur unter einem theologischen Horizont geben. Ihren letzten Sinn und Zusammenhang können alle Einzelereignisse erst in der Summe finden, die Gott am Ende der Zeiten als Vollendung der Geschichte ziehen wird.

Die Verkündigung Jesu vom Reiche Gottes hat endzeitlichen Horizont. Seine Auferstehung ist der erste endzeitliche Akt Gottes, in dem Gott sein eigenes Wesen vollkommen verwirklicht hat, in dem er in seiner Allmacht die Liebe des Gekreuzigten zu den Menschen in ihrer Verlorenheit – die Liebe, die er selbst ist – zu ihrem ewigen letzten Sieg führt. An der Auferstehung Jesu soll man erkennen, wohin der Lauf der Geschichte geht. Unsere Verbindung mit Jesus durch die Taufe, unsere Teilhabe an seinem Auferstehungsleben im Hören seines Wortes durch den Heiligen Geist und im Mahl der Gemeinschaft mit ihm ist bereits endzeitliche Wirklichkeit der voreschatologischen Zeit der Kirche. All unsere Erfahrungen der Gegenwart Jesu, das Wirken des Heiligen Geistes, unser Glaube, unsere Liebe untereinander sind wesentlich auf die Zukunft der endzeitlichen Vollendung ausgerichtet. Hoffnung ist die Grundausrichtung allen Christseins. Vor allem unsere Gottesdienste sind endzeitlich orientiert, ja in der persönli-

chen Gegenwart Jesu Christi in seinem Mahl bringt er mit seiner Person den ganzen Himmel auf die Erde und vereinigt uns mit der ganzen Kirche auf der Erde wie im Himmel. Das beschreibt genau das Wunder des Geschehens jetzt und hier. Es gibt keinen Gottesdienst, der nicht seinem Wesen nach „katholisch“ wäre – katholisch in dem Sinne, daß er die ganze Kirche in die kleine Mahlgemeinschaft jetzt und hier hereinbringt. Das Einsamkeitsgefühl vieler sehr kleiner Gemeinden kann überwunden werden, wenn man im Abendmahl feiert und erfährt, daß wir unsagbar viele sind im Himmel und auf der Erde. Dieser Vorgeschmack der ewigen Vollendung in Lebensfülle und hoher lebendiger Freude ist es, der die Hoffnung in unserem Alltag immer neu stärkt und beflügelt.

9.1 Auch die Eschatologie ist etwas, was wir in Theologie und Leben weithin verloren haben. Unsere Hoffnung ist bestenfalls ein mühsamer Aufschwung. Sie hat nichts Strahlendes. Darin haben die Charismatiker recht. Bei ihnen aber findet sich wiederum immer mehr eine umgekehrte Einseitigkeit. Sie feiern nur noch den Himmel und retuschieren aus lauter Freude Sünde, Mangel, Gebrochenheit, vor allem Krankheit und Leiden aus dem Gesichtskreis des Glaubens. Beides aber gehört zusammen seit Gott Mensch wurde: das Göttliche und das Menschliche, das Himmlische und das Irdische, Schuld und Vergebung, Versagen und Kräftigung, Zweifel und seine Überwindung und so auch Krankheit und Heilung, Leiden und seliger Trost, Tod und Auferstehung.

9.2 Dieser Zusammenhang hat eine immense Bedeutung für unsere gegenwärtige Welt. Wenn der Mensch sich an Gottes Stelle setzt und Gott aus seinem Weltbild wegretuschiert, muß sich alle Hoffnung auf Besserung und Vollendung auf den Menschen selbst richten. Was ich nicht mache, wird niemand sonst machen. Aber ich erfahre doch tagtäglich, daß ich mir nicht selbst ein Leben verschaffen kann, so wie ich es haben will und haben muß, wenn mein Leben sich „lohnen“ soll. Über solche Themen unterhält man sich in der Diskothek zwischen drei und vier Uhr morgens. Tausend Defiziterfahrungen gibt es, die meistens voreinander verborgen werden: kleine, mittelgroße, große und ganz große, die so tiefe Resignation in mir nähren, die wiederum in mir zu bekämpfen immer mehr Kraft erfordert, Kraft, die mir zur Selbstverwirkli-

chung abgeht. Somit befinden wir uns in einem Teufelskreis. Darum ist für den Menschen unserer Zeit nichts so lebens- und überlebenswichtig wie Liebe. Unsere Medien sind daher voll von Liebe und Sexualität. Einen Menschen bei mir zu haben, der mir seine Nähe schenkt, der mich in meiner Einsamkeit versteht, der mir hilft, wo ich nicht mit mir zurechtkomme, der mir gibt, was mir fehlt, das ist noch wichtiger als alle Lustempfindungen, die wir sexuell aneinander erleben. Doch wie leicht wird gerade das Verlangen nach sexueller Lust in ein abgründiges Verlangen nach Lebenserfüllung hochgesteigert. Seelsorger sollten wissen, wie viele Erwartungen geradezu religiöser Art und Dimension sich in den zigtausend Bildern von sexueller Lust verbergen: Traumbilder, die zu neunundneunzig Prozent Trugbilder sind. Jede Forderung an mich selbst, mir ein lebenswertes Leben zu schaffen, und jede Forderung an einen anderen, wo ich das nicht kann, mir das zu geben, erweist sich in heimlicher Wahrheit als totale Selbstüberforderung. Und ich vermute, daß sich heute in den vielen Schlafzimmern unserer Gesellschaft unendlich viel Selbstüberforderung abspielt. Jede Erwartung eines Ausgleichs fehlender Selbstverwirklichung in gelingender Partnerschaft erweist sich ebenso als Überforderung des Partners, sei er noch so vielversprechend und begehrenswert. Jede psychotherapeutische Hilfe, die den Menschen auf den Erdboden bringt, mit sich selbst konfrontiert und diese Selbstüberforderung Schritt für Schritt abbaut, ist Hilfe. Auch all die Forderungen an Jobs, Geld, Urlaubserleben erweisen sich ebenso als Überforderung. Doch auch die großen Forderungen an die Politik, sei es des Erhalts meines/unseres Wohlstands und der sogenannten Besitzstandswahrung, Abschaffung unserer Benachteiligungen, sind vielfach Überforderungen des Staates. Der Sozialismus, der alle Freiheiten des einzelnen so lange seiner Gewaltordnung und Planwirtschaft unterwirft, bis er einmal das Paradies eines allgemeinen Wohlstandes für alle geschaffen haben werde, aber auch der Staat, der ganz und gar auf die Kräfte des Marktes setzt und sich selbst in der Erwartung zurücknimmt, Industrie und Handel würden von sich aus allgemeinen Wohlstand schaffen – beide betrügen die Menschen und sich selbst. Es sollte der Theologie nicht schwerfallen, in beiderlei verschiedenen staatlichen Glücksversprechungen Momente säkularisierter Eschatologie zu erkennen.

9.3 Wie geht man mit unerfüllten Forderungen und enttäuschten Erwartungen um, die insofern alle im Grunde recht haben, als doch dem Menschsein ein Recht auf erfülltes „glückliches“ Leben angeboren ist? Ist es so ganz unverständlich, daß sich Lebensenttäuschungen wenigstens Erleichterung zu verschaffen suchen im Eingehen auf den reichen pluralen Markt religiöser Angebote? Ist es so schwer zu verstehen, daß plötzlich eine Welle religiöser Angebote über uns kommt? Allerdings zeigt dieser Ansturm auf Religion an den christlichen Kirchen vorbei, daß all diese Menschen ganz selbstverständlich meinen, das, was sie suchen, bei uns in den Kirchen nicht finden zu können. Doch entscheidend liegt das daran, daß man in der Tat Verbindung mit Gott nicht als Angebot zum Ausprobieren finden kann. Hier bedarf es einer ganzheitlichen Lebensentscheidung, in der die egozentrische Struktur unserer gesamten Lebenseinstellung in Frage gestellt und zugunsten des Glaubens als Gehorsam aufgegeben werden muß. Eine Lebensfigur, die zutiefst eine Alternative ist zu der Art von Selbstbestimmungswillen und Selbstverwirklichungssehnsüchten, in denen ich voraussetze, daß es über mir keinen Herrn geben soll und darf. Wir sollten auf jeden Fall mit viel Verständnis auf all diese religiösen Märkte eingehen, aber bitte nicht unseren Glauben auf die gleiche Weise verkaufen und erniedrigen, wie hier im Westen die Erwartungen der Menschen es im Blick auf fernöstliche Religionen tun. Auch diesen Religionen selbst wird so überhaupt keine Ehre erwiesen, wenn sie lediglich für die Zwecke westlicher Menschen benutzt werden, deren Problemstellung hierzulande ihren Ursprung hat.

9.4 Aber liegt die verbreitete Selbstverständlichkeit der Suche nach Religion am Christentum vorbei nicht auch daran, daß der Glaube der Christen selbst viel zu oft allzu unsicher und zögerlich geworden ist, daß wir selbst das Ich des lebendigen Gottes nicht so völlig ernst nehmen und als Herrn über uns und unser ganzes Leben annehmen, wie es geschehen und gelebt werden muß, wenn andere daran mehr und besseres finden sollen, als was ihnen durch all die faszinierenden Neuigkeiten auf den Märkten der religiösen Möglichkeiten angeboten wird? Könnte es nicht sein, daß wir selbst als Christen eine Art Kompromiß zwischen unserem Ich und dem Ich Gottes zu schließen gewohnt sind, daß unser Glaube an einem dauernden Oszillieren zwi-

schen einem Glück leidet, das wir uns selbst zu schaffen suchen und uns auch leisten zu dürfen meinen, und ziemlich egoistischen Glücksforderungen an Gott. Wie ernst nehmen wir selbst die Hoffnung des Glaubens, in der die Voraussetzung ernstzunehmen ist, daß aus diesem irdischen Leben kein Paradies werden kann, daß es in diesem Leben Entbehrungen, Mängel, Lebens Einschränkungen und Behinderungen, Leiden, Tränen und Todeserfahrungen gibt, die Christen anzunehmen, sogar zu bejahen haben, anstatt allein auf ihre Abschaffung auszuweichen. Das ist ein entscheidender Dienst, den Christen den Menschen ihrer Umwelt gerade heute geben können: ihnen mit dem Glauben an Gott zugleich die große Hoffnung auf die zukünftige Welt seiner Heilsvollendung nahezubringen, eine Hoffnung, in der alle Entbehrungen und Unvollkommenheiten und Leiden dieses irdischen Lebens ertragen werden können, ohne daran zu verzweifeln. Das heißt gewiß nicht, daß wir Christen nicht unseren Beitrag geben sollen, wenn es darum geht, mit Armen zu teilen, Menschen in Not zu helfen, soweit es uns möglich ist, und öffentlich Unrecht und Gewalt gegen Menschen zu verurteilen. Aber die Grenzen menschlicher Hilfe, die Grenzen menschlicher Möglichkeiten, alle Armut und alles Leiden „abzuschaffen“, müssen deutlich benannt werden! Forderungen säkularisierter Paradiese dürfen von seiten der Kirche keineswegs unterstützt oder sogar noch überboten werden! Jesus hat die endzeitliche Erfüllung seines Reiches im Auge und spricht sie jetzt Leidenden zu, will aber damit nicht das Leid abschaffen. Jesus wollte das Leid nicht abschaffen, aber im Leiden Hoffnung bringen. In jedem Armen, Behinderten, Betäubten und Bedrückten sollten Christen die Würde des Ebenbildes Gottes zu sehen lernen (Mt 25, 31ff.): des Ebenbildes Gottes im Antlitz Jesu Christi, das durch keine Armut, Behinderungen, Krankheiten, Traurigkeit aus dem Antlitz eines Menschen ausgelöscht werden kann. Das ist es, was Christen in der Diakonie in die Welt hineinzutragen haben. Auch das schmerzverzerrteste Angesicht eines Menschen spiegelt die Würde des Ebenbildes Gottes wider. Der Umgang mit Behinderten sollte dies voraussetzen. Es geht nicht nur darum, diesen Menschen zu mehr Aktivität zu verhelfen, damit sie etwas mehr in der Welt gelten. Entscheidend ist, den Menschen in seiner Behinderung als Menschen anzunehmen, ihm Mut zu machen, ihn ernst zu nehmen, ihm zu beständigen,

daß er in Gottes Augen ein unendlich wertvoller Mensch ist. Unsere Hoffnung richtet sich auf das Ende dieser Welt, auf den Sieg über alle dämonischen Mächte, auf den Sieg der Liebe Gottes, die Auferweckung von den Toten und unsere Teilhabe an Gottes neuer Lebenswelt, in der dann kein Leid und keine Tränen mehr sein werden, in der alles Leben so erfüllt und glücklich sein wird, wie Gott es allem Lebendigen zgedacht hat. Es ist nicht von ungefähr, daß es genau diese Endzeithoffnung war, die Karl Marx am meisten im Blick auf das Christentum bekämpft hat. Und es ist schrecklich für mich zu sehen, wie in vielen kirchlichen Diskussionen über die Endzeithoffnung sofort der Einwand kommt: Wir wollen doch niemanden „nur“ auf die Endzeit vertrösten, wir müssen doch in der Gegenwart wirken. Das müssen wir ganz bestimmt. Aber wir können doch nur unter dem Horizont der Endzeit Gottes wirken, und nicht unter dem Horizont einer säkularisierten Endzeit menschlicher Allmächtigkeit! Darum unterscheidet sich der christliche Beitrag zur öffentlichen Sozialethik ganz deutlich von allen anderen. Diese große Hoffnung des Glaubens hat Recht gegen alle großen Enttäuschungen, die ohne Glauben in der Tat unerträglich sind. Dies ist das wunderbare Licht, das wir Christen im Dunkel dieser Welt ausstrahlen und weitergeben dürfen, können und sollen!

Altbischof Prof. Dr. Ulrich Wilckens
Alte Schmiede
23758 Wangels

Zum Vortrag von Ulrich Wilckens „Gemeinde für die Zukunft“

Vorschläge zur Arbeit mit dem Text

Während der „Zukunftswerkstatt“ im Oktober 1998 hat das Referat von Prof. Dr. Ulrich Wilckens „Gemeinde für die Zukunft“ wesentliche Impulse für die folgenden Gespräche und Diskussionsrunden vermittelt. In großer Dichte spricht das Referat fundamentale Themen des Glaubens und des Gemeindelebens an und formuliert Perspektiven, mit denen die Gemeinde Jesu ihren Weg in die Zukunft antreten kann und soll. Angesichts der Herausforderungen unserer Zeit lädt das Referat alle Christen zu theologischer Denkarbeit ein, um Glaube und Gemeinde vor den Menschen in unserer Gegenwart zu verantworten und so auch für den Weg in die Zukunft bereit zu sein. Damit diese gemeinsame Aufgabe der Gemeinde Jesu nicht nur in kleinen Zirkeln und bei besonderen Tagungen wahrgenommen wird, folgen hier einige Vorschläge, wie mit diesem Referat in verschiedenen gemeindlichen Zusammenkünften gearbeitet werden kann.

1. Bibelstundenreihe

Da das Referat in überschaubare Unterabschnitte gegliedert ist, bietet sich eine Bibelstundenreihe anhand der Gliederung an. In acht Zusammenkünften können die einzelnen Themenkreise (unter den Gliederungspunkten 2–9) anhand der Textgrundlage besprochen werden. Sinnvoll ist es, allen Teilnehmer/-innen im Vorfeld der Bibelstundenreihe eine Kopie des Referats auszuhändigen, damit schon vor den gemeinsamen Gesprächsrunden eine Beschäftigung mit den Thesen des Referats möglich ist.

Während der einzelnen Abende werden zum Einstieg die Hauptgedanken des jeweiligen Themas noch einmal dargestellt. Die anschließende Auseinandersetzung mit dem Thema kann die im Text genannten Bibelstellen genauso berücksichtigen wie andere Standpunkte, die als Kurzreferat eingebracht oder auch schriftlich verteilt werden. Ziel der Abende ist es, im Rahmen dieser Bibelstundenreihe einen Überblick über fun-

damentale Themen der Lehre und des Lebens der Gemeinde Jesu zu gewinnen und eigene, biblisch fundierte Standpunkte dazu zu gewinnen.

2. Hauskreisabende

In derselben Weise (wie unter 1. beschrieben) kann das Referat auch in Hauskreisen zur Grundlage der gemeinsamen Gespräche gemacht werden.

Wenn sich keine durchgehende Themenreihe als Hauskreisprogramm realisieren läßt, bietet es sich an, einzelne ausgewählte Themen herauszugreifen. Geeignet erscheinen hier besonders die Themen, die eher im persönlichen Rahmen besprochen werden können, z. B. die unter Gliederungspunkt 5 thematisierten Fragen nach Sünde, Vergebung und Beichte und die unter Punkt 4 angesprochenen Akzente des biblischen Menschenbildes.

3. Gemeindegemeinschaften und Theologische Arbeitstage

Gemeindegemeinschaften oder Theologische Arbeitstage bieten die Gelegenheit, sich Themen mit einer anderen Intensität zu widmen, als das während einer einzelnen Abendveranstaltung in der Regel der Fall ist. Das Referat enthält auch für solche Veranstaltungen lohnende Impulse.

Folgende Themen scheinen mir in der heutigen Situation unserer Gemeinden besonders relevant:

- a) Sünde und Vergebung – Tabuthemen unserer Zeit? (Gliederungspunkte 4 und 5)
- b) Eschatologie – Ein vergessenes Thema christlichen Glaubens (Gliederungspunkt 9)
- c) Die Sprache der Bibel – Anachronistisches Relikt oder unverzichtbare Form? (Gliederungspunkt 2)
- d) Der Gottesdienst – Mitte des Lebens als Christ und Mitte des Gemeindelebens (Gliederungspunkt 7)

Alle diese (und noch weitere) Themen können in dem Referat nur in einer ganz knappen Weise angesprochen werden. Dennoch sind damit wichtige Fragen markiert und bekanntlich ist mit den richtigen Fragen ja schon viel gewonnen.

Für die Gestaltung von Gemeindegemeinschaften und Blocktagen ist es allerdings wichtig, weitere Texte, Bibelstellen, Zeitschriftenartikel etc.

mit einzubeziehen. Für das Thema „Die Sprache der Bibel“ könnten das z. B. aktuelle Texte in Jugendsprache (z. B. die Sprache der Jesus-Freaks) oder Slang sein, Predigten, die für verschiedene Zielgruppen gehalten wurden, neuere und alte Bibelübersetzungen und Übertragungen etc. sein. Für das Thema „Gottesdienst“ bietet sich der Vergleich der Position von Wilckens mit den Empfehlungen in der neueren Literatur aus den Bereichen Gemeindegewachstum, Gottesdienste für Gäste etc. an.

Damit die persönliche Auseinandersetzung der Teilnehmer/-innen mit den entsprechenden Themen gefördert wird, sind wechselnde Methoden im Verlauf der Veranstaltungen unverzichtbar. Vielfältige Methodenbücher geben hier Hilfestellung für die Vorbereitung (z. B. Bernhard Grohm, Methoden für Religionsunterricht, Jugendarbeit und Erwachsenenbildung, Göttingen 1992).

Daß Menschen ihren Glauben mündig bezeugen und auch in den Umbrüchen einer sich rasant verändernden Welt glaubwürdig vertreten können, ist das Ziel all dieser Veranstaltungen.

Christiane Geisser
Theologisches Seminar des BEFG
Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7
14627 Elstal bei Berlin

Rezensionen

Allgemeines

Thomas Niedballa: Christliches Sprachspiel und religiöse Erfahrung. Wittgenstein und die Theologie, Münster/Hamburg: Lit 1993, 300 Seiten, Pb., DM 58,80.

Das vorliegende Werk dreht sich um die „Macht der Sprache“. Das ist vorauszuschicken, denn der Spielbegriff im Blick auf Sprache könnte in eine ganz andere Richtung weisen.

Wenn es daher nicht um eine (konventionell gedachte) Spielmatrix, sondern um einen „Machtkoeffizienten“ geht, der zudem noch mit der Erfahrungswirklichkeit des christlichen Menschen, seinem Bewußtsein und seinen Lebensstrategien korreliert wird, dann ist klar, daß es sich hier um eine grundsätzliche Besinnung zum christlichen Sein handelt.

Denn der Mensch ist das, was er ist, durch Sprache. Thomas Niedballas 1993 erschienene Dissertation weist einen Weg in die Fragehorizonte um Sprache, Wahrheit, Weltdeutung und Wirklichkeit.

Der Verfasser wurde 1959 geboren, studierte zunächst Mathematik, Chemie und Erziehungswissenschaften bis hin zum 1. Staatsexamen und dann Evangelische Theologie (in Wuppertal und Heidelberg) bis hin zum Fakultätsexamen und einem anschließenden Kandidatenjahr am Theologischen Seminar des BEFG in Hamburg. Seine Dissertation wurde bei Prof. Dietrich Ritschl in Heidelberg geschrieben und 1992 mit der Promotion abgeschlossen. Von 1991-1995 wirkte Niedballa in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Kassel-West als Pastor, seit 1996 ist er Studienreferendar in Bad Wildungen.

In seinem Werk zeigt bereits die Überschrift des ersten Teils (s. u.) deutlich an, daß es basal um die Frage nach der rechten, d. h. angemessenen Rede(form) von Gott geht, die in der Beachtung und Betrachtung von Sprachspielen eine besondere Ausprägung erfährt. Die Grundaporie unseres Sprechens von Gott bestimmt sich nicht nur aus bisherigen Konventionen, sondern ist immer wieder neu virulent im Dialog zwischen Konfessionen und Kirchen, aber auch innerkonfessionell. Wie kann heute angemessen und sinn(en)haft von dem Gott gesprochen werden, den wir als Christen (als denselben?) bezeichnen

und meinen, ihn aber häufig mit unterschiedlichsten Prädikaten belegen?

Bei der Betrachtung dieser Frage führt die Beschäftigung mit dem Sprachspielkonzept von Ludwig Wittgenstein (1889-1951) über viele (nur scheinbare) Neben- und Umwege immer wieder zu basalen Reflexionsfeldern philosophischer und theologischer Couleur, z. B.: Was heißt Erfahrung? Wie kann eine kontemporäre Rede von Gott – und überhaupt Rede vom schlechthin Unbenennbaren – aussehen? Wie steht es um das christliche Sprachspiel? Man könnte hier viele Fragen aufführen, denen diese in drei Hauptteile untergliederte Diskussion von Sprachspiel und Sprachspielanalyse nachgeht:

Zunächst geht es – nach der Einleitung – um die „Suche nach der Struktur christlicher Rede von Gott“:

Neben einer Skizze von Wittgensteins Sprachspielkonzeption und ihrer Relevanz für die Religion geht es um sprachanalytische Ansätze in der Theologie sowie um sprachanalytische Methoden und um Erfahrungstheorien.

In einem zweiten Hauptteil erfaßt der Autor in drei Unterpunkten unter dem Titel „Die Grammatik des christlichen Sprachspiels“ drei Hauptsektoren in diesem Feld: das „Geheimnis christlicher Rede“, „Die Wirklichkeit christlicher Rede“ sowie „Die Sprachformen christlicher Erfahrung“.

Im dritten Hauptteil geht es unter dem plakativen Heading „Doxologie und Sprachanalyse“ um „Befähigungen durch das christliche Sprachspiel“.

Daß Niedballas Opus mit dem „Lob als Antwort“ (III. 3) endet, kommt nicht von ungefähr. Obgleich mir persönlich manche ordnungssemantischen Fragen im Blick auf die generelle Gliederung noch nicht klar vor Augen stehen, so ist doch eine prinzipielle Anlage der Arbeit auf das hodologische bzw. doxologische *argumentum* – Lob als eine Art Inszenierung von Dasein – schon recht früh und immer wieder im Gang der Arbeit entzifferbar/spürbar. Dieser rote Faden bietet dabei durchaus eine Hilfe, die eigene Lebensstory und christliche Praxis des Selbstbegriffens neu zu überdenken und zu entwirren. Es stimmt: „... das Reden von Gott ist menschliche Antwort“ (S. 259). Und: „Gott kommt nicht ohne das aktive Reden des Menschen. So thront Gott nicht nur über den Lobgesängen Israels, sondern auch über dem Dialog seiner Kinder, durch den er zu ihnen spricht, der Dialog miteinander und mit denen, die vor ihnen in der

Story Gottes waren. Damit ist gezeigt, daß keine Mauern zwischen den Sprachspielen der Verkündigung, des Lobes und der Theologie bestehen“ (S. 260).

Unvermittelt, wie es bei flüchtigem Lesen vielleicht *prima vista* erscheinen mag, ist die Zuspitzung bzw. Bündelung der Arbeit zum doxologischen Motiv jedenfalls keinesfalls.

Und vielleicht ist gerade diese Motivik auch als Kritik an Wittgensteins versäumter Bestimmung der Subjektivität des Sprechers (S. 186) zu verstehen: in der Erzählung – und vielleicht noch mehr im erzählenden *Dankakt* – gelangt der Mensch zu sich selbst, zeigt sich in der inneren Erfahrung das Eigentliche des Menschseins.

Niedballas Arbeit verweist – in nuce formuliert – auf drei Horizonte (vgl. S. 235): Teil I zeigt, daß Gott begrifflich nicht in Besitz genommen werden kann; Teil II machte die Implikate der Rede von Gott deutlich, Teil III zieht daraus die Folgerungen.

Sehr anregend fand ich nicht zuletzt die Reflexion zur „Sprache der Freiheit“ (S. 196ff.), die als eine Geisterfahrung präsent ist. Wäre dies nicht die Anfrage schlechthin, die wir von Wittgensteins Sprachspielkonzept her auch für unseren Alltag in Welt und Gemeinde übernehmen könnten: Wie lernen wir eine unverkrampfte, spielerische Sprache, die dem Freiheitsgeist Gottes gemäß und der Wirklichkeit näher ist als die verkopfte Denksemantik pragmatisch durchgestylter Logikspiele? Anders gesagt: was wäre, wenn wir wieder eine Herzenssemantik einübten? Und wie können wir die Barmherzigkeit, Liebe, die Freundlichkeit Gottes kommunizieren – echt und wahrhaftig, an-sprechend und einladend, zudem als Einübung in den permanenten Dialog untereinander und mit Gott selbst?

Das von der Wortauswahl her bewußt reduziert gehaltene Sachregister als hilfreiches Nachschlage- und Querdenkkraster, mit dem gut zu arbeiten ist, löst durchaus Gefallen aus. Ein Personenregister dient ebenfalls dem schnellen Zugriff bei der Nachreflexion zu gewissen Themen- und Thesenfeldern.

Die Fußnoten sind in der Regel nicht ausladend und übersichtsverletzend, vielmehr eher schlichter, verweisender und ergänzender Natur. Das ist durchaus positiv. Dennoch sei die Frage erlaubt, ob manche philosophische bzw. auch problemdarstellende Sequenz nicht doch – um eine größere Sachkohärenz des ganzen Oeuvres zu erreichen – in einen Anmerkungsstil hätte verbannt werden können. Der Leser hat in der

Anlage, wie sie nun de facto ist, aber eine Menge an philosophischem Material, das ihm als Geländer für die Durchdringung Wittgensteinischer Syntax und Semantik durchaus assistierende Hilfe zu bieten vermag.

Wie dem auch sei, das Werk von Niedballa hat eine beachtliche Leistung vollbracht, indem es sowohl den Reflexionsgegenstand Sprache als auch die Applikationshorizonte selbiger pointiert anhand von Wittgensteins Sprachspielkonzept darbietet.

Die Person Wittgensteins, die allerdings – und wohl von der Untersuchungsanlage her bedingt – wenig von ihrem biographischen Entwicklungsgang her in den Blick kommt, hätte sicher an einigen Stellen ein Stück weit in die Argumentationsweisen mit eingebaut werden können.

Der an manchen Stellen eher steril-technische Duktus der Darstellung mag damit zusammenhängen, auch wenn durch eine große Palette von verschiedensten Theorieeinschüben (u. a. die Ansätze von Jeffner, Track, Micskey, de Pater, Track, Herms, Dalferth u. a. m.) für Abwechslung und Dialogizität bürgen.

Die Intention des Autors kann in zweifacher Weise beschrieben werden: zum einen soll anhand Wittgensteins Sprachreflexion/-theorie gezeigt werden, wie eine christliche Sprachsemantik als alltags- und gegenwartstaugliches Instrument funktioniert; zum andern geht es Niedballa um eine „Tiefengrammatik“ des christlichen Redens von Gott (S. 125), „die zwei Aufgaben erfüllen soll: zum einen soll sie die Einheit unter allen oberflächlich verschiedenen Reden von Gott erkennen helfen, zum anderen soll sie Kriterien liefern, die wahre von falschen bzw. funktionierende von nicht-funktionierenden Sätzen unterscheiden“ (ebd.).

Die Ergebnisse in diesem Bereich befördern durchaus auch latente Bewußtseinsgehalte ans Tageslicht und begründen diese: etwa in der Abgrenzung von naiven Sprachmethoden in charismatischen Bewegungen wie im Fundamentalismus generell (S. 132).

Das Werk hat immer wieder pointiert formulierte, philosophisch anmutende Highlights, die durchaus und gerade auch für den „Gemeindeflescher“, den „Nutzleser“, von Interesse sind, z. B.: „Achtung ist die Furcht davor, dem anderen die Freiheit zu nehmen, und wäre es durch Sprache“ (S. 133).

An manchen Stellen regte sich Widerspruch in mir, der von eigenen Beobachtungen ausging, wie etwa bei dem Statement: „... wenn die Be-

gegnung zur Liebe wird, wird nicht geschwiegen, vielmehr zunehmend gesprochen und zugleich der andere geachtet, werden Urteile immer zurückgenommen und neu bedacht“ (S. 138). Das erscheint doch mehr als überspitzt, mit einer fast utopisch-romantisierenden Idealtypik von Liebe im Handgepäck.

Herausfordernde Bereiche gibt es Legion in Niedballas Dissertation und z. T. auch sonst selten reflektierte Horizonte, etwa: Wie steht es um die Frage nach dem Ritus, den Sprache/Sprachlichkeit nach Wittgenstein de facto markiert (u. a. S. 43)?

Auch die nicht ganz leichte Grunddifferenzierung von Sprachspiel-A und Sprachspiel-B gibt einer alltäglichen wie wissenschaftlichen Sprachreflexion einiges an Hausaufgaben mit auf den Weg.

Die nicht ganz leichte, aber durchaus verdauliche Wittgensteinsche Kost für einen zünftigen Lesegang sei denjenigen, die Lust am Bedenken von Sprachwirklichkeit(en) und religiöser Redeform(en) haben, mit ganzem Nachdruck empfohlen. Echt bedauerlich, daß die Arbeit nicht mehr aufgelegt wird, sondern z. Zt. nur über Fernleihe bzw. Unibibliothek zugänglich ist. Wer keinen materialen Zugang zum „Niedballaschen Wittgenstein“ findet, kann diesen sicher auch über den Autor selbst entleihen. Eine Lektüreempfehlung sei mit diesem Hinweis ein letztes Mal expliziert.

Dr. Thomas Nißlmüller
Eckhardstraße 3
44263 Dortmund

Zur Dogmatik

Oskar Föllner: Charisma und Unterscheidung. Systematische und pastorale Aspekte der Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit im katholischen und evangelischen Bereich, Wuppertal/Zürich: R. Brockhaus Verlag (TVG), 3. Aufl. 1997, Pb., 728 Seiten, DM 68,-, Best.-Nr. 229 396.

Mit diesem Werk legt Oskar Föllner eine umfassende Dissertation im Übergangsbereich von systematischer und praktischer Theologie vor. In vielen Jahren las sich der Autor, seit 1974 Mitglied der Kommunität Adelshofen und seit 1994 Leiter der dortigen Bibelschule, durch eine Vielzahl von Stellungnahmen kirchlicher und parakirchlicher Organisationen zu charismatischen Fragen und forschte in den Bereichen der katholischen und evangelischen Theologie, inwieweit sich mit diesen Problemfeldern auseinandergesetzt wurde. Das vorliegende Resultat ist keine Monographie zu einem bestimmten pneumatologischen Thema, sondern ein „Kompendium und Nachschlagewerk zu den heute brennenden Fragen von ‚Charisma und Unterscheidung‘“, wie es schon auf der Rückseite der paperback-gebundenen Ausgabe zu lesen ist. Auch die kleine Schrifttype mit den noch kleiner gedruckten Exkursen und Anmerkungen erweckt den Eindruck eines Kompendiums. Einige Daten: Die eigentliche Darlegung des Themas umfaßt 388 Seiten, denen sich 263(!) Seiten inhaltsreicher Anmerkungen, 40 Seiten Literaturangaben und ein ausführliches Bibelstellen-, Personen- und Sachverzeichnis anschließen. Dem Ganzen geht ein detailliertes Inhaltsverzeichnis, samt Verzeichnis der Exkurse und Abbildungen voraus.

Das Werk gliedert sich in vier Hauptteile: Seine Prolegomena überschreibt Föllner mit Teil A „Enthusiastisch-charismatische Bewegungen der Gegenwart als Herausforderung der verfaßten Kirchen und Freikirchen“, bevor er in Teil B die katholischen Positionen („Moderierende Integration“) und in Teil C die Diskussion im evangelischen Bereich („Zwischen Ablehnung, moderierender Integration und programmatischer Forcierung“) darstellt. Im Teil D („Anfragen und Anstöße zum Weiterdenken“) unterstreicht er noch seine eigene Haltung unter besonderer Berücksichtigung von G. Tersteegen.

Man muß den Ansatz Föllners begreifen, um nicht falsche Erwartungen an seine Darlegung zu haben: Es handelt sich um eine Darstellung unterschiedlicher Positionen zu charismatischen Herausforderungen, die er versucht zu hören und zu verstehen. Seine eigene Position beschreibt er nur sehr zurückhaltend am Ende der Kapitel (Würdigung und Kritik), auch wenn man schon am Aufbau seiner Arbeit und dann explizit in seinen abschließenden Thesen merkt, daß er sich der Position der „moderierenden Integration“ des Charismatischen verbunden fühlt. Er ist sich seiner evangelikal-pietistischen Herkunft und damit seinem Interesse an der *praxis pietatis* bewußt, und will sich der Notwendigkeit der *ecclesia semper reformanda* stellen. Wie schon dem Titel des Buches zu entnehmen ist, gilt sein besonderes Interesse dem Thema der „Unterscheidung der Geister“; daneben arbeitet er pneumatologische und ekklesiologisch-charismatische Grundlinien heraus und fragt nach der Einordnung charismatisch-enthusiastischer Erfahrungen. Manchmal gewichtet Föllner mehr die ekklesiologische, dann wieder die erfahrungstheologische Fragestellung. So hat man fast den Eindruck, daß man einen Sammelband von Föllners theologischen Arbeiten vor sich hat, die alle mehr oder weniger zusammenhängen.

Wer eine komprimierte Darstellung der biblischen Positionen erwartet, wird enttäuscht. Föllner konzentriert sich, wie der Untertitel schon sagt, auf systematische und pastorale Aspekte. Nur wo es erforderlich ist, diskutiert er auch exegetische Fragen und Probleme (z. B. *diakriseis pneumaton* – „Unterscheidung der Geister“ oder „Deutung von Geistesoffenbarungen“?).

Hilfreich sind Föllners Erläuterungen und Differenzierungen zur Begrifflichkeit, um dem verschwimmenden Verständnis von „charismatisch“, „pfingstlerisch“, „enthusiastisch“ u. a. entgegenzuwirken. Zum Beispiel steht für Föllner die Bezeichnung „charismatisch“ für „neutral für das dynamische Strukturprinzip bzw. das spirituell-unmittelbare Element von Glauben und Kirche“. In seine notwendigen Kategorisierungen, besonders wenn er über Entstehungszusammenhänge und Wachstumsfaktoren der charismatischen Bewegung nachdenkt, fließen auch soziologische und psychologische Deutungen mit ein (zu Glossolalie, Ekstase usw.), ohne daß seine Darlegungen eine anticharismatische „Schlagseite“ bekommen. Seine kirchengeschichtliche Einordnung der verschiedenen charismatischen Ströme verdeutlicht er durch eine Viel-

zahl teilweise überfüllter Abbildungen.

Für den freikirchlichen Leser relativ unbekannt und darum interessant zu lesen ist die ausführliche Abhandlung der katholischen Positionen. Föllner konzentriert sich hier auf die pneumatologischen Ansätze von Karl Rahner „Zwischen Gottesmystik und Christuszeugnis“ (enthusiastisch-charismatisches Erleben als gnadenhafte Transzendenzenerfahrung), Hans Urs von Balthasar „Glaubende Kontemplation der christlichen Gestalt“ (trinitarisch-christozentrischer Ansatz mit kirchlicher Ausrichtung) und Herbert Mühlen, dem theologischen Vater der katholischen charismatischen Erneuerung „Gemeindeerneuerung aus dem Geist Gottes als Weg aus der Krise“ (charismatisches, kirchentreuendes, volksmissionarisches Pastoralmodell), dem eine Darstellung der Katholischen Charismatischen Gemeinde-Erneuerung („Der Geist macht lebendig“) folgt. Großes Thema der katholischen wie auch evangelisch-landeskirchlichen Theologen ist aufgrund ihrer kirchlichen Struktur das Gegenüber von Charisma und Amt.

Föllner würdigt die katholisch-theologische Auseinandersetzung mit den charismatischen Anfragen zu Recht mit der Bemerkung, daß die evangelische Theologie „sehr viel von der systematischen Durchdringung des Feldes wie aus der pastoralen Weisheit des Umgangs mit enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit im römisch-katholischen Bereich lernen“ kann. Daß die katholische Kirche insgesamt charismatische Erfahrungen und von daher auch die charismatische Bewegung so moderierend (mäßi-gend, lockernd) integrieren kann, hängt nach Föllner vor allem damit zusammen, daß sie seit Jahrhunderten mit mystischen Phänomenen vertraut ist und die charismatische Erneuerungsbewegung die katholische Kirche als ganzes nicht in Frage stellt.

Als evangelischem Theologen mißfällt ihm jedoch, neben der zu starken Bindung des Geist-wirkens an das kirchliche Amt (H. U. v. Balthasar), die Verharmlosung des Bösen und die positive Bewertung der Grundstruktur des Menschen (K. Rahner, H. Mühlen). Während Föllner nach evangelischen Maßstäben die menschliche Natur durch die Sünde als völlig verdorben ansieht und sich damit von allen paranormalen Fähigkeiten eher abgrenzt, kann die katholische Anthropologie (menschliche Natur durch die Sünde nur gestört) an den menschlichen Erfahrungen anknüpfen. Es bleibt zu fragen, ob sich mit dieser trockenen Bemerkung eine theologische

Auseinandersetzung mit „paranormalen“ Phänomenen wirklich erledigt.

Im folgenden Teil C führt Föllner den Leser in den „Streit um die Legitimität, Einordnung und Beurteilung des Enthusiastisch-Charismatischen im evangelischen Bereich“ ein. Dabei zeigt er zuerst historische und theologische Grundlinien auf, von Luther bis zu modernen evangelischen Theologen, wie J. Moltmann oder R. Slenczka. Sehr ausführlich stellt er die pneumatologischen Ansätze dar von Edmund Schlink „Katholizität des Denkens ausgehend von der Mitte des Evangeliums“ und Rudolf Bohren „Daß Gott schön werde – Praktische Theologie als theologische Ästhetik im Horizont der Pneumatologie“. Auch hier zeigt sich wieder Föllners Mittelposition, da ihm Schlinks pneumatologischer Ansatz mit dem Anliegen der Einheit der Ekklesia noch zu kirchlich, Bohrens These von der Einmischung und Vermischung Gottes mit dem Menschlichen wieder zu „schwärmerisch“ ist.

Im folgenden stellt Föllner das „Pro und Contra der Meinungen“ zur „enthusiastisch-charismatischen Frömmigkeit“ im evangelischen Bereich dar: pauschale, scharfe Ablehnung aus dem Umkreis der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“, differenzierende Kritik aus dem Gnadauer Verband, kritisch-beobachtende und wohlwollende Stellungnahmen von evangelikaler (A. Kuen, J. Packer, hier ordnet Föllner auch die Allianz-Evangelikalen und Freikirchen ein) und kirchlicher Seite (Bischofsworte, H. D. Reimer) sowie auch apologetische und programmatisch-forcierende Äußerungen aus dem Pfingstkirchen und aus der charismatischen Bewegung. Sich selbst ordnet Föllner in der Mitte ein: „Prüfet alles, das Gute behaltet!“ Die dämonistische Deutung und die extrem pfingstlich-charismatische Engführung lehnt er ab. „Nach unserem Verständnis sollte eine kritische Prüfung von den Zentralaussagen der Schrift, vom Zentrum her (Kreuz und Auferstehung) erfolgen und ist nach dem Bekenntnis zu Jesus Christus und seinen praktischen Konsequenzen im Alltag zu fragen.“ Föllner wendet sich vor allem gegen die unreflektierte Vereinnahmung der Heiligen Schrift, die andersartige Erkenntnisse sofort als unbiblich verurteilt. Und nicht zuletzt weist er zu Recht darauf hin, daß persönliche Faktoren – Grundentscheidungen, Erfahrungen, Charakter, Persönlichkeitsstruktur usw. – in den Auseinandersetzungen eine größere Rolle spielen, als man sich eingestehen mag. Zum rechten Hören aufeinander und Lernen voneinander ge-

hört darum auch ein „hohes Maß an Selbsterkenntnis und Selbstkritik“.

In diese Richtung gehen dann auch Föllers „Anfragen und Anstöße zum Weiterdenken“ (Teil D). Zuerst fordert er für das charismatische Wirken des Geistes einen eigenständigen, festen Platz in der systematischen Theologie, nämlich als „Differenzierung der Heiligung bzw. als drittes Moment der Gnade neben Rechtfertigung und Heiligung“. Föllers ist zuzustimmen, daß jeder Christ seine von Gott gegebene Berufung und Begabung zu leben hat (Heiligung). Die Charismenlehre des Neuen Testaments sollte eine angemessene Stellung in der Dogmatik einnehmen, doch wohl mehr im Bereich der Ekklesiologie, so wie es Paulus in seinen Briefen einordnet. Auch die Erwartung und Erfahrung des „übernatürlichen“ Wirkens des Geistes ist immer der Gemeinde und dem Reich Gottes zugeordnet.

Föllers etwas zusammenhanglos stehenden pastoralen und kybernetischen Überlegungen (Teamarbeit, Dienstgemeinschaft, missionarische Denk- und Lebensweise ...) als Konsequenz der charismatischen Kirche erwachsen aus seinen volkskirchlichem Hintergrund und werden im freikirchlichen Raum schon lange diskutiert und zu praktizieren versucht.

Schließlich empfiehlt Föllers „Gerhard Tersteegens Rat und Verhalten als Modell eines moderierenden pastoralen Umgangs mit enthusiastisch-charismatischen Erscheinungen“. Bei Tersteegen fehle zwar das weltgestaltende, missionarische Element, die Bedeutung der *communio* und der *doctrina* der Kirche, doch in der „Frage nach den Bedingungen unmittelbarer Gotteserfahrung in einer zunehmend säkularisierten Welt“ könne Tersteegen gut weiterhelfen. Mit Tersteegen ermutigt Föllers zur charismatisch-mystischen Erfahrung, ohne die reformatorischen Grundlagen zu verlassen.

Fazit: Föllers „Charisma und Unterscheidung“ gibt keine besonderen neuen Impulse, aber ausgewogene Einblicke in die theologische und kirchliche Auseinandersetzung um die charismatischen Bewegungen. Daß sein Buch schon ein halbes Jahr nach dem Erscheinen eine zweite Auflage erlebte, zeigt das besondere Interesse, das das Thema findet. Deutlich wird, daß sich evangelische Theologie noch mehr mit pneumatisch-religiösen Erfahrungen auseinandersetzen muß, vor allem aufgrund neuerer charismatisch-neopfingstlerischer Entwicklungen. Soziologische und psychologische Kategorien spielen im-

mer mit eine Rolle. Auf die Komplexität weist schon die von Föllers herausgearbeitete Grundthese, daß sich menschliches und göttliches Geschehen oft vermischen und darum einfache Antworten nicht möglich sind.

Michael Kißkalt
Ndiki (Kamerun)
über Europäische Baptistische Mission
Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7
14627 Elstal

Ralf Dziewas: Die Sünde der Menschen und die Sündhaftigkeit sozialer Systeme. Überlegungen zu den Bedingungen und Möglichkeiten theologischer Rede von Sünde aus sozial-theologischer Perspektive. Münster und Hamburg: Lit 1995, 272 Seiten, Pb., DM 44,80, ISBN 3-8258-2352-0.

Der 1963 geborene Ralf Dziewas hat diese Arbeit als Dissertation bei Karl-Wilhelm Dahm am Institut für Christliche Gesellschaftswissenschaften der Universität Münster geschrieben. Gemeindlich ist er bei den Baptisten beheimatet und arbeitet zur Zeit als Krankenhausseelsorger und Gemeindediakon in Bernau/Brandenburg. Titel und Untertitel seiner Dissertation erfordern eine gewisse Konzentration, um zu erfassen, worum es dem Autor in der Arbeit geht und laden auf den ersten Blick nicht dazu ein, sich mit ihm auseinanderzusetzen. Ein zweiter Blick belehrt den Leser eines Besseren. Anliegen der Arbeit ist es, Möglichkeiten zu zeigen, wie in einer modernen „Weltgesellschaft“ von Sünde geredet werden kann. Dies will der Autor unter dem Gesichtspunkt der Sündhaftigkeit sozialer Systeme tun und damit die traditionelle evangelische Sündenlehre erweitern.

Die Gliederung der Arbeit ist klar und der gestellten Aufgabe angemessen. Nicht einsichtig ist, warum die in der Einleitung vorgenommene Dreiteilung der Arbeit in der Gliederung keinen Niederschlag gefunden hat. Im ersten Teil der Arbeit klärt der Autor die theologischen Voraussetzungen, unter denen er von der Sünde der Menschen und der Sündhaftigkeit sozialer Systeme reden will. Im ersten Kapitel stellt er fest, daß in der modernen Gesellschaft der Begriff „Sünde“ zwar noch bekannt ist und überwiegend moralisch verstanden wird, aber nur noch im kirchlichen und theologisch-wissenschaftlichen Rahmen eine Funktion hat. Die Gesellschaft hat für den moralisch verstandenen Sündenbegriff Ersatzbegriffe gefunden. In der christlichen Glaubenslehre wird die Sünde an drei unterschiedlichen Orten verhandelt. In der Schöpfungslehre wird mit der Sünde der Widerspruch des Menschen bezeichnet gegen die Rolle, die Gott dem Menschen zudedacht hatte. In der Lehre vom Menschen wird mit dem Begriff der Sünde der Mensch in seinem Verhältnis zu sich und der Welt beschrieben. In der Lehre von der Erlösung ist die Sünde am Kreuz Jesu überwunden und besteht nur dann noch weiter, wenn

der Mensch dieses in Christus geschenkte Heil ablehnt. Die Theologie versucht über dieses dogmatische Verständnis der Sünde hinaus den Begriff durch Anknüpfung an die Leiderfahrung des Menschen allgemeinverständlich zu machen. Das besondere Interesse des Autors gilt dabei der sozial-theologischen Betrachtungsweise, mit der er den Begriff der Sünde in der modernen Gesellschaft zur Sprache bringen will. Diese Betrachtungsweise berücksichtigt besonders den gesellschaftlichen Aspekt der Sünde. Anhand einiger eindrücklicher Beispiele aus dem alltäglichen Leben und der jüngeren deutschen Geschichte, verweist der Autor auf die Notwendigkeit, das Reden von Sünde und Schuld nicht auf das Vergehen des einzelnen zu beschränken, sondern es um den Aspekt der sozialen Schuld zu erweitern. Dabei möchte er den einzelnen nicht aus der Verantwortung für Sünde entlassen.

Im zweiten Kapitel seiner Arbeit beschreibt der Autor die Diskussion um den Begriff der Sünde in der evangelischen Theologie nach dem Zweiten Weltkrieg. Dieser Einsatz stellt eine Zäsur im Nachdenken der Theologie über den sozialen Bezug von Sünde dar. Die drei von ihm gewählten Grundformen der Sündenlehre sind die schöpfungstheologische, die anthropologische und die soteriologische. Diese drei Grundformen sind aus dem ersten Kapitel der Arbeit bekannt und werden an dieser Stelle gut lesbar dargestellt. Die Darstellung beschreibt den Ansatzpunkt der jeweiligen Grundform und definiert anschließend den sich daraus ergebenden Sündenbegriff. Äußerst hilfreich ist der Vergleich der drei Grundformen der Sündenlehre. Zu ihren Gemeinsamkeiten rechnet der Autor, daß in allen Sündenlehren die Sünde der Menschen als Verfehlung des wahren Menschseins, wie es dem Willen Gottes entspräche, beschrieben wird. Gemeinsam ist den drei Grundformen auch, daß die Sünde zu einer Störung des Verhältnisses zu Gott führt, zu Unglaube und zur Selbstliebe. Eine weitere Gemeinsamkeit aller drei Grundformen ist die Auffassung, daß der Mensch in seiner ganzen Existenz vor Gott Sünder ist, seine gesamten Lebensbezüge von der Sünde bestimmt sind und er sich aus ihr nicht selbst befreien kann. Daraus folgt die Störung der Beziehung der Menschen zueinander durch die Sünde. Zur Begründung seiner sozialtheologischen Rede von der Sünde entscheidet sich der Autor für den soteriologischen Ansatz der Sündenlehre. Ein Grund für diese Entscheidung

liegt in der umfassenden Möglichkeit, die in der Botschaft von der Gnade Gottes liegt, das gesamte Verhalten der Menschen auf ihre Entsprechung (bzw. ihren Widerspruch) zur Gnade Gottes hin zu befragen. Der Autor sieht darin auch sündhafte Sozialbeziehungen eingeschlossen. Der Vorzug des soteriologischen Ansatzes liegt darin, daß er mit seinen drei Aspekten der menschlichen Sünde (Hochmut, Trägheit, Lüge), die Situation des Menschen individuell einschätzen kann. Dazu zählen auch die politischen Verhältnisse, in denen der Mensch lebt. Ein weiterer Grund für die Entscheidung zum soteriologischen Ansatz liegt in der Einsicht des Autors, daß der eigentliche Wille Gottes im Schicksal Jesu Christi erkennbar ist. Um diesen Ansatz der Sündenlehre für den modernen Menschen verstehbar zu machen, wählt er den Weg über die soziologische Gesellschaftstheorie, zumal er die Sündhaftigkeit sozialer Systeme verdeutlichen will.

Der Autor entscheidet sich aus drei Gründen für soziologische Systemtheorie Luhmanns, die den Namen „Autopoiesis sozialer Systeme“ trägt. Luhmann benennt mit diesem Begriff die Fähigkeit sozialer Systeme, sich selbst zu organisieren, zu erhalten und zu verändern, um für längere Zeit zu überleben. Der erste Grund, das Luhmannsche Modell zu wählen, ist dessen Fähigkeit, die Selbständigkeit und Eigendynamik sozialer Systeme gegenüber dem Menschen zu erfassen. Davon verspricht sich der Autor, die Sündhaftigkeit sozialer Systeme von der Sünde der Menschen zu unterscheiden. Der zweite Grund ist, daß dieses Modell alle sozialen Phänomene erfassen soll und mit dieser Fähigkeit eine weite Diskussionsbasis mit anderen Disziplinen gegeben ist. Der dritte Grund ist, daß das Modell Luhmanns eine beschreibende und erklärende Theorie ist, die keine Gesetzmäßigkeiten aufstellt. Dadurch wird die sozialtheologische Rede von der Sünde vor dem Verdacht, moralische Anklage zu sein, bewahrt.

Im vierten Kapitel klärt der Autor, was Luhmann unter Autopoiesis sozialer Systeme versteht. Ein soziales System ist für Luhmann ein verfestigter Ablauf von Kommunikationen bzw. Handlungen, die immer wieder Kommunikationen erzeugen. Der Mensch ist nicht Bestandteil dieser sozialen Systeme, sondern zählt zu deren Umwelt. Entsprechend definiert er Kommunikation als Information, Mitteilung und Verstehen, ohne jedoch Sender und Empfänger in diesen Prozeß mit einzubeziehen. Die Kommunikationsprozesse sozialer Systeme werden durch

Erwartungen gestaltet. Nicht der Organisation dieser sozialen Systeme eignet Sündhaftigkeit zu, sondern das sündige Verhalten der Menschen führt über die Erwartungsstruktur sozialer Systeme dazu, daß das soziale System sich mit dem sündhaften Verhalten der Menschen zu harmonisieren sucht und sich entsprechend organisiert.

In der modernen Gesellschaft, die sich nach Einsicht des Autors in unterschiedliche Funktionssysteme aufteilt (Recht, Wirtschaft usw.) und dementsprechend eigenständig kommunizieren, ist die theologische Rede von Sünde nur dann sinnvoll, wenn die Theologie sich in der Sprache des jeweiligen Funktionssystems äußern kann. Darin ist eingeschlossen, nicht mehr ausschließlich von der Sünde des einzelnen zu sprechen, sondern insbesondere von der Sündhaftigkeit sozialer Systeme und deren Strukturen. Darüber hinaus soll sich die Theologie an der Suche nach Veränderung beteiligen. Je konkreter dabei sündhafte Strukturen benannt werden, desto effektiver wird die Kritik sein.

Im fünften Kapitel befaßt sich der Autor mit der Beziehung zwischen der Sünde des Menschen und der Sündhaftigkeit sozialer Systeme. Er beschreibt, wie der Mensch als Sünder sündhafte Denkstrukturen erzeugt, die immer wieder die Gnade Gottes verleugnende Gedanken erzeugen. Sündige Gedanken können zu direkten und offensichtlich sündigen Handlungen führen. Anhand von Beispielen erläutert der Autor Situationen, in die Menschen kommen können, in denen sie, ohne es zu wollen oder ohne es zu wissen, sündigen, weil die Struktur eines sozialen Systems es erfordert. Trotzdem gibt es eine Beziehung zwischen der Sündhaftigkeit sozialer Systeme und der Sünde der Menschen. Soziale Systeme berücksichtigen in ihren Strukturen die Sünde des Menschen, in dem sie erwarten, daß der Mensch als Sünder handelt und denkt. Am Beispiel des marktorientierten Wirtschaftssystems weist der Autor nach, wie dieses System sich nach dem Egoismus der Menschen organisiert und sich damit dessen Sünde zu Nutze macht. Man kann deshalb von der Sündhaftigkeit sozialer Systeme sprechen, weil deren Strukturen unter Berücksichtigung und Erwartung der Sünde der Menschen entstanden sind. Allein das Kriterium der Erwartung der Sünde der Menschen reicht nicht aus, um von der Sündhaftigkeit sozialer Systeme zu sprechen. Es gibt nämlich soziale Systeme, die zwar mit der Sünde des Menschen rechnen und sich entsprechend

strukturieren, jedoch auf deren Eindämmung und Verhütung ausgerichtet sind. Es muß folglich das Kriterium der Rückwirkung sozialer Strukturen der Sünde auf den Menschen hinzukommen, bei der dem Menschen die eigene Sünde in veränderter Form in sozialen Strukturen entgegentritt und von ihm sündiges Verhalten erwartet. Die Erwartungsstrukturen können den Menschen sogar in seiner Sünde bestärken und ihm sein sündiges Verhalten als normal und angemessen zu beurteilen nahelegen. Weil soziale Systeme selbst nicht sündigen, spricht der Autor von ihrer Sündhaftigkeit.

Nach den Ausführungen des Autors scheint es abschließend betrachtet für den Menschen keinen Ausweg aus der Sünde und der daraus resultierenden Sündhaftigkeit sozialer Systeme zu geben. Einen Ansatz zur positiven Veränderung sieht er nur dann gegeben, wenn Menschen den sündhaften Erwartungsstrukturen nicht mehr entsprechen.

Andreas Reichert
Kottenstraße 14
53179 Bonn

Zur Praktischen Theologie

Wolfgang Klippert: Vom Text zur Predigt. Grundlagen und Praxis biblischer Verkündigung, (Handbibliothek zur Wuppertaler Studienbibel), Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus 1995, 184 Seiten, DM 28,-, Best.-Nr. 225 032

Der Autor, Jahrgang 1954, ist Studienleiter und Lehrer u. a. für Homiletik an der Bibelschule Wiedenest. Auf wenig Raum bietet er eine gewaltige Stofffülle. Nach zwei einführenden Teilen über die Aufgabe der Predigt und die Suche nach dem „richtigen“ Text behandelt er als Schwerpunkte: die Exegese, die Meditation, die Konzeption und die Präsentation. Abgerundet wird alles durch ein Wort zur Ermutigung und durch einen Anhang mit Lösungen zu den Übungsaufgaben, Literaturverzeichnissen und Register.

Es ist ein sehr praktisches Buch. Der Autor nennt im Vorwort als Hintergrund seine Erfahrungen beim Unterrichten und die eigene Predigtpraxis. Letztere spürt man auf Schritt und Tritt. Hier kann jeder, der selbst predigt, von einem erfahrenen Prediger und Lehrer lernen. Dazu hilft die eingängige Sprache und die übersichtliche Gestaltung, z. B. durch grafische Darstellungen, kleine Frageraster sowie vom übrigen Text abgesetzte Kästen mit Übungsaufgaben.

Der Bereich der Exegese führt das gesamte klassische Handwerkszeug vor; „alternative Methoden“ finden keine Erwähnung. Mit der Betonung von Skopus und Textstruktur wird zielstrebig auf die spätere Predigt hingearbeitet. Eine nicht aufgelöste Spannung besteht zwischen dem nicht näher erklärten Reden vom „unfehlbaren Wort“ (S. 62), das mit seinen Geboten „zeitlos gültig“ ist (S. 110), der „inneren Einheit“ der Heiligen Schrift, die sich selbst interpretiert (S. 61) und dem immer wieder angemahnten Ernstnehmen der jeweiligen Verfasser, ihrer Anliegen und Hintergründe zusammen mit den geschichtlichen Wandlungen im Laufe der Entstehung der biblischen Schriften (S. 56).

Die Meditation (= „Predigtmeditation“), „das nachsinnende Eindringen in den Text“ (S. 69) wird überwiegend dargestellt als Bewegung vom Text zur heutigen Situation des Predigers und der Hörer in ihrem jeweiligen Beziehungsgeflecht, ist also die „Homiletische Besinnung“ (so auch S. 70). Nicht zu häufig in der einschlägigen Literatur findet sich wie hier eine Anleitung zur Formulierung eines Predigtzieles: „Nur wenn

Sie genau wissen, was Sie wollen, wird die Gemeinde wissen, daß Sie überhaupt etwas wollen!“ (S. 81)

Der Teil, der sich mit der Konzeption befaßt, ist der umfangreichste, und das mit Recht, weil in diesem Bereich eine Schwäche vieler heutiger Predigten liegt. Die Arbeit an der Struktur der Predigt hat einen hohen Stellenwert. Als Aufbaumodell wird die „Predigtkrawatte“ (Helge Stadelmann) favorisiert. Es geht dann um Predigtmotto (Thema) und Gliederung, um die verschiedenen Bausteine und ihre Zuordnung. Bemerkungen über die „innere Stimmigkeit“ und zur Länge der Predigt schließen diesen inhaltsträchtigen und anregenden Teil ab.

Wolfgang Klippert setzt noch einen vierten Schwerpunkt: die Präsentation. Das ist ein eher rhetorischer Teil, aber, wenn man so will, der eigentlich homiletische, kommt es doch nun darauf an, das, was vorbereitet worden ist, zu predigen. Hier gibt es viel Wichtiges über das Predigtkonzept und seine Verwendung, über den Umgang mit Stimme und Sprache, über das übige Verhalten auf der Kanzel u. a. mit Mimik, Gestik und Blickkontakt. – Für die korrekte Aussprache wird die letzte, die 19. Auflage des Aussprachewörterbuches 1969 von Theodor Siebs empfohlen. Zweifellos war „der Siebs“, der 1898, also vor 100 Jahren, seine erste Auflage erlebte, lange Zeit das Standardwerk, wird aber seit fast 30 Jahren nicht mehr aufgelegt. Heute empfiehlt sich das Aussprachewörterbuch der Duden-Reihe (Band 6). Dieses wird immer auf dem neuesten Stand gehalten. – Zur Sprache eine Frage: Was ist ein „Sonderpfündlein“? (S. 14).

Es ist ein sehr persönliches Buch. Der Autor redet den Leser direkt an, soweit ich sehen kann, ist das selten in der Reihe der Homiletiken. Dem häufig gebrauchten „Sie“ entspricht das „Ich“ des Autors, wenn er von eigenen Erfahrungen und Einschätzungen spricht. Immer wieder bringt er sich selbst ein und gibt Einblick in seine eigene Predigtarbeit. Was er von den Predigern erwartet, nämlich die Menschen wahrzunehmen, wie sie wirklich sind, sich auf sie einzustellen und von ihnen her zu denken, tut er selbst auch in diesem Buch. So redet er sehr einfühlsam von den Predigthörern und ihren Problemen mit manchen Predigern und mit deren Predigten, aber auch von den Predigern mit ihren Ängsten und Schwierigkeiten. Er tut das oft mit Augenzwinkern und humorvollen Formulierungen. Hinter allem erkenne ich ein seelsorgerliches Anliegen, das sich durch das ganze Buch zieht, vom

ersten grundsätzlichen bis zum letzten ermutigenden Teil. Dazu scheint mir allerdings das außerordentlich häufige Vorkommen des Wortes „muß“ nicht gut zu passen.

Noch eine Frage zum Ansatz des Verfassers. Ein Buch wie dieses, das den Weg „vom Text zur Predigt“ beschreibt, ist wichtig für Predigten, die einen Textabschnitt auslegen. Ich selbst fühle mich beim Vorbereiten solcher Predigten auf sicherem Terrain und habe auch beim Hören einer Predigt dieser Gattung – wenigstens am Anfang – ein gutes Gefühl. Ist es aber richtig, Predigt ausschließlich als Textpredigt und „Auslegungspredigt“ zu definieren? (S. 16; auch sonst vorausgesetzt.) Entspricht das der Realität von Predigt seit biblischen Zeiten bis heute in den verschiedenen christlichen Konfessionen und Ländern der Erde? Was sich auch immer in biblischen Schriften als „Predigt“ bezeichnen läßt, ist gewiß nicht „Auslegung“ im Sinne heutiger, von historischem Interesse geleiteter Exegese. Die ersten Christen haben „das Wort“ gepredigt (S. 18), nicht aber Texte; sie verkündigten Jesus Christus „nach den Schriften“. Läßt dieser Befund nicht eine größere Freiheit zu als nur das Zugeständnis, „eine thematisch orientierte Predigt zu halten, die Linien quer durch die ganze Schrift verfolgt“? (S. 20). Dürfte es nicht auch einmal die „Unart“ einer „Sprungbrettpredigt“ geben? (S. 19). – Aber Wolfgang Klippert hat recht: „Es gibt keine vollkommene Predigt, und es gibt keinen vollkommenen Prediger. Es gibt auch kein vollkommenes Buch über das Predigen ... Haben Sie den Mut, sich Ihre Unvollkommenheit und Abhängigkeit vom Herrn einzugestehen und treu den Dienst zu tun, zu dem Sie sich vom Herrn gerufen wissen.“ (S. 165).

Seminarleiter i. R. Klaus Fuhrmann
Egersfelder Allee 41
12555 Berlin

Roland Gebauer: Paulus als Seelsorger. Ein exegetischer Beitrag zur Praktischen Theologie, (Calwer Theologische Monographien, Reihe A, Bd. 18), Stuttgart: Calwer Verlag 1997, 389 Seiten, DM 98,-, ISBN 3-7668-3512-2.

Die vorliegende Erlanger Habilitationsschrift des methodistischen Gemeindepastors Roland Gebauer, der seit 1998 Dozent für Neues Testament am Theologischen Seminar in Reutlingen ist, versucht im positiven Sinn eine Grenzüberschreitung. Allzuoft scheint es, als wären die einzelnen theologischen Disziplinen einem Spezialistentum verfallen, das wenig Kontakt oder Dialog mit den anderen Teilbereichen der Theologie sucht, sei es aus Gründen der Inanspruchnahmen durch die Fragestellungen der eigenen Disziplin oder aus falscher Vorsicht, nicht in das Territorium von Kollegen oder Kolleginnen der anderen Disziplinen „einzudringen“. Gebauers exegetische Untersuchung zum Thema Seelsorge ist ein – wenn auch nicht alltäglicher, so doch sehr gründlicher und begrüßenswerter – Versuch interdisziplinärer theologischer Arbeit, die eine exegetische Grundlegung christlicher Seelsorge anhand eines Teils neutestamentlicher Literatur – nämlich der Paulusbriefe – anstrebt. Die Aufgabenstellung der Untersuchung ist eine Vierfache. Gebauer versucht (1.) einen adäquaten Zugang zu neutestamentlich bezeugter Seelsorge zu erarbeiten, d. h. eine „Suchhilfe“ zu entwickeln, die neutestamentliche Vollzüge von Seelsorge sachgemäß zu erfassen vermag. Unter Zugrundelegungen eines solch adäquaten Zugangs soll (2.) seelsorgerliche Praxis, wie sie in der paulinischen Literatur bezeugt ist, in ihrem Vollzug und ihren theologischen Grundlagen eruiert werden. Die exegetische Arbeit soll (3.) sachlich-thematisch gebündelt und im Blick darauf entfaltet werden, was sie zur gegenwärtigen Debatte um Wesen, Auftrag und Praxis der Seelsorge beitragen kann. Schließlich versucht Gebauer (4. in einem ausführlichen Anhang) anhand von zehn neueren Seelsorgekonzeptionen eine kritische Auseinandersetzung und Beurteilung des Schriftgebrauchs innerhalb der Poimenik. Der Aufbau des Buches gliedert sich der Aufgabenstellung entsprechend in vier Teile: I. Seelsorge als Gegenstand neutestamentlicher Exegese; II. Seelsorge nach dem Zeugnis der paulinischen Briefe; III. Paulinische Seelsorge als poimenische Orientierungshilfe; Anhang: Konzeptionen „biblisch orientierter“ oder „biblischer“ Seelsorge.

Ausgehend von einer Darstellung der Forschungsgeschichte im Blick auf die Zuwendung historisch-kritischer Exegese zum Thema Seelsorge geht Gebauer die Problematik eines angemessenen Zugangs zur Sache der Seelsorge im Neuen Testament an. Er findet solch einen Zugang jedoch weder in der Geschichte noch in der neueren Poimenik, sondern durch die Verbindung „konsensfähiger“ kommunikationstheoretischer und poimenischer Einsichten. So ergibt sich für Gebauer folgende Definition der Seelsorge als „Suchhilfe“, die es ermöglichen soll, analoge Handlungsweisen im Neuen Testament aufzufinden: „Seelsorge ist ein interpersonales bzw. intermediäres Kommunikationsgeschehen (Medium), in dem der Seelsorger als dominierender Partner (Kommunikator) einem/mehreren Klienten in seiner/ihrer spezifischen Lebensproblematik (Rezipient) beisteht, indem er Situation und Evangelium (Inhalt) in dialogischer Weise aufeinander bezieht (Methodik) und so dem/den Klienten zu helfen versucht, aus der Perspektive des Glaubens sein/ihr Problem zu bewältigen und das Leben von Gott her verstehen und leben zu lernen (Intention [Wirkung])“ (S. 65). Unter Benutzung dieser recht steril und technisch anmutenden Definition eines Beziehungsgeschehens als „Suchhilfe“ findet Gebauer vor allem in der neutestamentlichen Briefliteratur eine Antwort auf die Frage nach der geschichtlichen Gestalt der Seelsorge in neutestamentlicher Zeit.

So interessant es für den Leser ist, den Prozess der Methodenverfeinerung auf sechzig Seiten nachzuvollziehen, scheint doch das Ergebnis des Prozesses nicht unproblematisch. Die Definition von Seelsorge, die Gebauer seiner Arbeit zugrunde legt, kann aus praktisch theologischer Sicht keineswegs als konsensfähig betrachtet werden, besonders im Blick auf den direktiven Charakter, die dominierende Rolle des Seelsorgers und die einseitig krisenorientierte bzw. problemorientierte Ausrichtung des Geschehens. Seelsorge, so wie Gebauer sie hier versteht, erscheint als eine kommunikative Einbahnstraße, in der die am Seelsorgegeschehen beteiligten Personen nicht als Partner gesehen werden, sondern als Empfänger bzw. als Sender oder Gebende. Hier würde Gebauer einwenden, daß solche Kritik einer gegenwärtigen und u. U. auch fragwürdigen (vgl. S. 24) Sicht von Seelsorge entspringt, die aber nicht geeignet ist, einen Zugang zu neutestamentlichen Vollzügen zu eröffnen. Man kann sich allerdings nicht des

Eindrucks erwehren, daß Gebauer selbst ein Seelsorgekonzept an die neustamentlichen Schriften heranträgt, das nach modernen Kriterien (der Kommunikationstheorie) so entworfen ist, daß es als „Suchhilfe“ dann die Sache der Seelsorge eben in einer bestimmten Gestalt – nämlich der „Briefseelsorge“ des Paulus – „findet“.

Im zweiten Teil der Untersuchung wendet Gebauer den von ihm erarbeiteten Zugang konsequent an, um anhand der Paulusbrieфе die seelsorgerliche Praxis des Apostels darzustellen und nachzuvollziehen. Die Problematik der obengenannten Kriterien für das, was als Seelsorge gelten soll, zeigt sich auch hier. So wird der Philemonbrief zwar von Gebauer im Zuge seiner allgemeinen Auslegung als „ein seelsorgerliches Meisterstück“ betrachtet; es wird aber nicht gesondert auf diesen Brief eingegangen, „da er nach unseren Kriterien nicht als Zeugnis von Seelsorge gelten kann“ (S. 87). Die exegetische Untersuchung der für Gebauer relevanten Paulustexte, die chronologisch nach der wahrscheinlichen Reihenfolge der anerkannten Paulusbrieфе vorgeht, ist allerdings ein gründlicher und gelehrter Kommentar ausgewählter Briefpassagen im Blick auf seelsorgerliche Themen (wobei sich die Auswahl wiederum an der „Intensität und Deutlichkeit des Auftretens der erarbeiteten heuristischen Kriterien“ orientiert). Paulinische Theologie erscheint hier nicht als steile Bekenntnisformeln eines geistreichen Schriftgelehrten, sondern als kontextuelle Seelsorgetheologie eines Missionsarbeiters, die abzielt auf „die Lösung von Problemen der Gestaltung und Bewahrung eschatologischer Existenz im zu Ende gehenden Äon, für die er sich als Apostel zuständig wußte“ (S. 243). Deutlich wird dabei, daß bei Paulus missionarische Existenz immer auch seelsorgerliche Existenz ist. Darüber hinaus zeigt Gebauer in einem Abschnitt über „Innergemeindliche Seelsorge durch Gemeindeglieder und Gemeindeleiter“ (S. 231ff.) weiterhin auf, daß die seelsorgerliche Intention des Paulus nicht nur in der Hilfestellung und Orientierungsvermittlung in aktuellen Fragen und Problemen bestand, sondern daraufhin angelegt war, seelsorgerliche Gemeinden zu bauen, indem der Apostel „auf eine innergemeindliche Weiterführung der von ihm ausgehenden Seelsorge in persönlich-unmittelbarer Kommunikation bedacht war“ (ebd.). Das heißt seelsorgerliche apostolische Praxis vollzog sich über den konkreten Situationsbezug hinaus auch auf Zukunft hin, im Horizont „seelsorgerlicher Struk-

turbildung“ innerhalb der jeweiligen Gemeinden.

Gebauer bündelt seine exegetische Arbeit, indem er drei Grundtypen paulinischer Seelsorge zusammenfassend beschreibt. Diese Typologie soll zwar nicht mit der „hochentwickelten und äußerst differenzierten Methodik moderner Seelsorge“ gleichgesetzt werden; aber sie deutet quasi eine Methodik an, insofern darin überlegte und zielgerichtete Vorgehensweisen darstellt werden (S. 248). Stärkende und beistehende Seelsorge kommt vor allem in den Briefen an die Gemeinden in Thessalonich und Philippi zum Ausdruck und ist von dem Bemühen geleitet, die Gemeinden beim Beschreiten des rechten Weges in Glaube, Hoffnung und Liebe zu stärken und zu helfen, wo solches Beschreiten entweder schwierig geworden ist oder zu werden droht. Korrigierende Seelsorge – so wie sie nach Gebauer etwa im 1. Korintherbrief und im Römerbrief zutage tritt – setzt bei Denk- und Verhaltensweisen an, die dem Evangelium widersprechen und die Einheit der Gemeinde bedrohen, und zielt ab auf „die Korrektur von Fehlentwicklungen, die im Raum der Gemeinde entstanden sind“. Erhaltende Seelsorge soll schließlich der Festigung der gefährdeten Bindung der Gemeinde an den Apostel dienen (sog. „Tränenbrief“ und erster Teil des 2. Korintherbriefs) und auch Gemeinden, die von dem Apostel und seinem Evangelium „abgefallen sind“, zurückgewinnen (2. Korintherbrief und Galaterbrief). Erstaunlich ist, daß Gebauer nicht ausdrücklich von versöhnender Seelsorge als einem eigenen Typus spricht, sieht doch der Apostel selbst den Dienst der Versöhnung als die Quintessenz seines Wirkens (2. Kor 5). Gebauer deutet diesen Aspekt seelsorgerlicher apostolischer Praxis im Zusammenhang korrigierender Seelsorge an, wenn er im Blick auf die Gruppenbildung in Korinth und den Konflikt zwischen Starken und Schwachen von der Intention des Paulus spricht, die rechte Gestaltwerdung des Glaubens im gemeindlichen Leben als dem zentralen Ort christlicher Existenz zu fördern (S. 271).

Was die poimenische Aktualisierung der Ergebnisse seiner Untersuchung angeht, so ist Gebauer – im besten Sinne des Wortes – vorsichtig und stellt fest: „Die paulinische Seelsorge kann nicht einfach als zeitübergreifendes Modell einer biblischen Seelsorge herangezogen werden, der unbesehen Normen für eine gegenwärtig zu übende Seelsorge zu entnehmen wären“ (S. 289). In einem kritischen Dialog, der sich – in den

Grenzen einer wissenschaftlichen Monographie – bemüht, die Eigenarten der paulinischen als auch die der gegenwärtigen Seelsorge zu Wort kommen zu lassen, versucht Gebauer abschließend jedoch wesentliche Positionen dieser beiden „Kommunikationspartner“ darzustellen und gegenseitig in Beziehung zu setzen, so daß weiterführende Erkenntnisse anhand von seelsorgerlichen Grundsituationen und -intentionen deutlich werden. Dabei wird, im Gegensatz zur prozessorientierten und engführenden Definition der Seelsorge im ersten Teil der Untersuchung, poimenische Praxis hier in erfreulich differenzierter Weise inhaltlich dargestellt bzw. angefragt. So findet Gebauer in der paulinischen „Seelsorgetheologie und -praxis“ ein Korrektiv zu Tendenzen, die Seelsorge von ihrer traditionellen Ausrichtung auf und Anbindung an die Gemeinde lösen wollen. Paulinische Seelsorge ist ausgesprochen gemeindebezogen. Hier, so Gebauer, könnte Paulus der modernen Seelsorgebewegung zur Neubestimmung auf eine alte Wahrheit helfen: Seelsorge, als eine umfassende Glaubens- und Lebenshilfe vom Evangelium her, ist eine Lebensäußerung auf der Gemeinde Jesu. Dies bedeutet für Gebauer nicht nur einen Hinweis zum Kontext seelsorgerlicher Praxis, sondern vielmehr auch eine Bestimmung des „Trägerkreises“ christlicher Seelsorge. Zwar wird die Person des Seelsorgers von den Paulusbriefen her im Blick auf das Selbstverständnis pastoraler Seelsorge(r) beleuchtet; jedoch soll damit nicht der weitgehenden Spezialisierung in der neueren Poimenik das Wort geredet werden. Vielmehr stehen die gewonnenen Einsichten aus den paulinischen Schriften einer Verengung der Seelsorge auf ein Spezialistentum entgegen – „insbesondere, wenn man bedenkt, daß Paulus eine innergemeindliche Weiterführung und Konkretion der von ihm ausgehenden Seelsorge angestrebt und die Gemeinde somit in die Ausübung der ihm durch sein apostolisches Amt aufgetragenen seelsorgerlichen Verantwortung einbezogen hat“ (S. 307). Was die Methode paulinischer Seelsorge angeht, so findet Gebauer hier einen deutlichen Gegenpol zur neueren Seelsorgepraxis, insofern, als daß paulinische Seelsorge in der Regel ausgesprochen direktiv vorging. Jedoch wird das Gespräch mit Paulus auch an dieser Stelle als konstruktiv verstanden, fragt Gebauer doch, ob eine dem Evangelium verpflichtete Seelsorge nicht in gewisser Weise direktiv sein muß – „und zwar in dem Sinne, daß die für die Seelsorge konstitutive dialogische Vermittlung

von Situation und Evangelium nicht vom Klienten alleine geleistet werden kann, sondern einer gewissen Führung durch den Seelsorger bedarf“ (S. 320).

Abschließend bleibt zu sagen, daß diese Untersuchung zur apostolischen Seelsorge ein begrüßenswerter Versuch ist, Exegese in theologisch verantworteter Weise für die kirchliche Praxis bzw. einen Tätigkeitsbereich derselben relevant werden zu lassen. Genau solch einen Versuch aber hat Gebauer mit der vorliegenden Arbeit angestrebt (vgl. S. 322). Die Untersuchung wird den Aufgabenstellungen weitgehend gerecht, auch wenn die Definition von Seelsorge, die als „Suchhilfe“ fungiert, zunächst einseitig und engführend wirkt. Darüber hinaus ist Gebauers Beitrag eine ausgesprochen transparente Übung in interdisziplinär-theologischer Methode. Die kritische Auseinandersetzung mit neueren Seelsorgekonzepten in bezug auf den Schriftgebrauch zum Ausklang der Untersuchung wirkt allerdings wie das, was als Überschrift darübersteht, nämlich wie ein Anhang. Den hermeneutischen und methodischen Vorüberlegungen dazu und den auf durchschnittlich zwei Seiten vorgestellten Seelsorgekonzepten wäre man in einer separaten Arbeit wohl eher gerecht geworden. So steht dieser kritische Überblick über einige prominente Ansätze heutiger Seelsorgelehre recht unverbunden und inhaltlich knapp gehalten neben den ansonsten gründlichen, vorangehenden Kapiteln.

Exegeten und praktische Theologen gleichermaßen werden in der Auseinandersetzung mit Gebauers exegetischem Beitrag zur Praktischen Theologie Anregungen und Anfragen erfahren. Begrüßenswert wäre es, wenn dieses Beispiel interdisziplinär-theologischer Arbeit auf Kollegen und Kolleginnen aus den jeweiligen Disziplinen inspirierend wirken würde. Aber auch Nicht-Fachtheologen werden vor allem in den exegetischen und aktualisierenden Teilen der Untersuchung Anregungen und Herausforderungen im Blick auf die Verkündigung paulinischer Texte und die Reflexion ihrer seelsorgerlichen Praxis finden. Voraussetzung, diese Anregungen aufzunehmen und die Herausforderungen zu bedenken, wird aber wohl eine Bibliothek in der Nähe sein, da der Preis des Buches – wie so oft – für viele Pastoren, Pastorinnen und interessierte „Laien“ zu hoch scheinen wird.

Dr. Frank Woggon
9011, Lauternsite Park Way
Louisville, KY 40220/USA

Zur Ethik

Reinhard Hütter: Evangelische Ethik als kirchliches Zeugnis. Interpretationen zu Schlüsselfragen theologischer Ethik in der Gegenwart. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1993, 303 Seiten, 52,- DM, ISBN 3-7887-1448-4.

Auf rund 300 Seiten entfaltet der Autor unter dem Titel „Evangelische Ethik als kirchliches Zeugnis“ seine Sicht der Dinge. Wie so oft bei einer Dissertation wird dem Leser einiges an Mühe abverlangt. Der Anspruch ist hoch: „Evangelische Ethik in der Tradition der Barmer theologischen Erklärung wird somit im Gespräch mit angelsächsischer Ethik, neutestamentlicher Exegese, philosophischer Handlungstheorie und politischer Theorie auf die in ihr verborgene ekklesiologische Grundlegung hin expliziert.“¹

Der Autor hat als Wanderer zwischen den Kontinenten, wie er sich selbst bezeichnet, die Aufgabe übernommen, sowohl deutsche wie auch angelsächsische Ansätze darzustellen, und so soll „... in Alternative zu schöpfungstheologischen, christologischen, lebensweltlichen und naturrechtlichen Grundlegungen theologischer Ethik der Weg von einer ethischen Reflexion der Kirche zur Konzeption einer kirchlichen Ethik aufgezeigt werden“.² Daß dieser hohe Anspruch vom Verfasser erfüllt wurde, steht außer Frage, konnte selbstredend aber nur auf einem sehr hohen Abstraktionsniveau geschehen. Hier sind denn auch für die potentielle Leserschaft die Grenzen gesetzt.

Jeder, der an ethischen Fragestellungen im allgemeinen und an der Fragestellung: „Wie lebt die Kirche in ihrer konkreten Gestalt und Zeit?“ interessiert ist, wird in diesem Buch Anregungen und Antworten finden. Hütter hat seine Erarbeitung in vier Teilen entfaltet.

Im ersten Teil führt er den Leser an die gesamte Problematik, den Zusammenhang von

Kirche und Ethik, heran. Dabei arbeitet er in Sonderheit heraus, daß der Weg „vom kirchlichen Handeln zur kirchlichen Ethik“ als Zielpunkt seiner Darlegungen gedacht ist. Methodisch will er dies in der Gegenüberstellung der gedanklichen Ansätze von zwei Theologen erreichen. Zum einen greift er auf Karl Barth und seine „Kirchliche Dogmatik“ zurück, zum anderen bringt er dem deutschen Leser die Gedanken von Stanley Hauerwas nahe, was jeweils in einem eigenen Teil dargestellt wird.

So finden wir im zweiten Teil (25–105) die Ausführungen zu „Der ethische Charakter der Kirche in Karl Barths ‚Kirchlicher Dogmatik‘: Ein Zugang zur kirchlichen Ethik“. Dazu werden aus der KD die entsprechenden Passagen zitiert, der Gesamtduktus zu ethikrelevanten Ausführungen werden dem interessierten Laien wie Kenner Karl Barths ins Stammbuch geschrieben. Daß die theologischen Arbeitsfelder Ethik und Ekklesiologie³ heißen, hat der Leser schon im Titel erkennen können, deshalb dürfte gerade der baptistisch geprägte Leser auf die Ausführungen⁴ Hütters gespannt sein. Der Verfasser untersucht dazu Karl Barths Erwählungslehre, die Versöhnungslehre in ihren ekklesiologischen Teilabschnitten und schließlich die Tauflehre. Die einzelnen Schritte der Erarbeitung fördern immer und immer wieder das Zentralproblem, das systematisch-theologische Kernproblem⁵, zu Tage. Es handelt sich um „... das ‚Beieinander‘, d. h. das Miteinander und Unterschiedensein von Gottes Handeln und menschlichem Handeln“.⁶ Dies objektiv bestehende Problem wird mit Barth so gelöst, daß die chalcedonische Logik⁷ bei allen Fragestellungen prägend sein sollte.

„Es fanden sich bei Barth allerdings auch eine Reihe von wichtigen Anstößen, die um einer weitergehenden Präzisierung des Umrisses einer kirchlichen Ethik willen klärungsbedürftig blieben.“⁸

So erweitert Hütter im dritten Teil des Buches seinen Ansatz um „Die Verschränkung von

¹ S. VI.

² ebd.

³ „Es soll m. a. W. darum gehen, anhand der Zuspitzung der in der Ekklesiologie der KD angelegten Logik einen Zugang von der Ekklesiologie zur Ethik zu gewinnen, der sowohl die ethische Wahrnehmung von Kirche präziser umreißt als auch die Frage nach dem Charakter der theologischen Ethik als kirchlicher Ethik voranbringt.“

⁴ Da die Baptisten dem Ursprung nach eine Bibelbewegung mit Gemeindebildung sind, dürfte alles für sie interessant sein, was dem Wesen der Ecclesia Konturen gibt.

⁵ S. 26.

⁶ ebd.

⁷ Die Zweinaturenlehre Christi ist ein wesentlicher Beitrag zum Verstehen göttlichen Handelns in Vergangenheit und Gegenwart, vgl. auch S. 103f. Dort werden die Grenzen der chalcedonischen Logik offengelegt.

⁸ S. 105.

Ekklesiologie und Ethik in Stanley Hauerwas' Ethikkonzeption⁹. Da Hauerwas und seine Ethikkonzeption nicht annähernd die Bekanntheit haben wie Barths Darlegungen in der „Kirchlichen Dogmatik“, dürfte hier das Verdienst der Erarbeitung Hütters liegen. Dabei hat der Autor, wie er selbst sagt¹⁰, den Versuch der Quadratur des Kreises vorgenommen, was den engagierten Leser nicht gerade motiviert, dieser Schweißarbeit nachzuforschen. Wenn man sich aber der Mühe unterzieht, kommt man als Beschenkter aus der Klausur.

Im vierten Teil des Buches „Reflexionen zum Umriß einer kirchlichen Ethik“¹¹ ist der Verfasser bemüht, den Erkenntniszuwachs aus seiner Forschung anwendend vorzutragen. Hierbei wird der Leser erneut mit dem Dilemma konfrontiert, daß kirchliche Ethik eine „Diskurspraxis“ ist und ihr damit in der Darstellung in einem Buch natürliche Grenzen gesetzt sind. Dennoch ist der Verfasser von der Bedeutung der kirchlichen Ethik als eigenständigen Topos der Theologie und der Lebensäußerung der Kirche durchdrungen. Er zeigt die Richtung, in die es zu denken und handeln gilt, in vier Perspektiven an:

1. Ethische Rede von der Kirche kann nur parakletische Rede sein.¹²
2. Ethik und Dogmatik sind *gleichursprünglich*.¹³
3. Die chalcedonische Logik hilft, „das Beieinander von Gottes Handeln ‚und‘ menschlichem Handeln im kirchlichen Zeugnis“¹⁴ verstehen.
4. Kirchliches Handeln bleibt in Erwartung des schöpferischen Handelns Gottes an seinem Geschöpf und ist damit eschatologisches Handeln und bleibt damit frei als hinweisendes Zeugnishandeln.

Der Vorteil wie der Nachteil von Dissertationsarbeiten liegen auch mit dieser Veröffentlichung auf der Hand: Zum einen dürfen sich alle

wissenschaftlich arbeitenden Theologen, wie auch Kollegen aus angrenzenden Wissenschaftsdisziplinen freuen; denn sie halten eine solide, kenntnisreiche, bestens dargelegte Arbeit mit Denkanstößen in verschiedensten Richtungen in den Händen. Für den nicht theologisch-akademisch ausgebildeten, aber interessierten Leser bleibt nichts anderes übrig, als das zur Kenntnis zu nehmen, was ihm da offeriert wurde, oder aber die rund 200 Titel, die das Literaturverzeichnis aufführt, zu lesen, um sich eine eigene Meinung leisten zu können. Blicke vielleicht noch die Möglichkeit, mit seinem Pastor oder einem anderen Fachmann/-frau die eigenen Gedanken im Sinne eines akademischen Diskurses zu erörtern. In jedem Fall lohnend, meint der Rezensent.

Bernd Wittchow
Eichendorfer Mühle 1
15374 Hermersdorf

⁹ S. 107-265.

¹⁰ S. 107 „Hauerwas' ethischen Entwurf zu analysieren und ihn notwendigerweise dabei auch zu systematisieren, kommt der Quadratur des Kreises nahe“

¹¹ S. 267-285.

¹² S. 267 „Parakletische Rede ist demnach die theologische Bestimmung der ethischen Rede von Kirche, bei der die kirchliche Ethik weder der Skylla einer ‚geistlosen‘ Wirklichkeit und damit einer unkritischen Selbstausslieferung an den kirchlichen *Status quo* verfällt, noch der Charybdis eines zu verwirklichenden Ideals und damit einer platten Ethisierung der Kirche das Wort reden würde.“

¹³ S. 276 u. ö. Dies besagt nicht mehr und nicht weniger, daß beide aus der gleichen Erkenntnisquelle schöpfen und den gleichen Urteilsstrukturen unterworfen sind. „Damit wäre die Pattsituation zwischen einer spiegelbildlich aufeinanderbezogenen Überordnung der Dogmatik über die Ethik einerseits – die auf Kosten der theoretischen Bewegungsfreiheit der theologischen Ethik geht – wie der Verordnung einer allgemeinen Ethik vor der Dogmatik andererseits – die auf Kosten der Eigenständigkeit und genuinen Unüberholbarkeit der Dogmatik geht – durchbrochen.“

¹⁴ S. 279.

Zum Buch:

Die 10. Theologische Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie wollte sich von den Hiobsbotschaften über den baldigen Untergang der Kirche nicht anstecken lassen, sondern suchte konsequent nach biblischen Lösungen für eine krisengeschüttelte Kirche. Die verschiedenen neutestamentlichen Entwürfe von Gemeinde und ihre heutigen Formen und Möglichkeiten werden in diesem Sammelband mit großer Sachkenntnis erörtert. Die Entwürfe vermitteln keine Mutlosigkeit, sondern verheißungsvolle Herausforderungen.

Die Autoren:

Landeskirchliche und freikirchliche Theologen aus dem deutschen Sprachraum und darüber hinaus.

Zielgruppe:

Gemeindemitarbeiter in Erwachsenen- und Jugendarbeit, Pfarrer und Prediger

335 Seiten, Paperback, 14x21 cm

DM/sFr 29,80/öS 218,-

Best.-Nr. 229 429

ISBN 3-7655-9429-6

**Theologische Verlagsgemeinschaft
Brunnen/R. Brockhaus**

Helge Stadelmann (Hrsg.) Bausteine zur Erneuerung der Kirche



*Gemeindeaufbau
auf der Basis einer
biblisch erneuerten
Ekklesiologie*

TVG Brunnen



THEOLOGISCHES GESPRÄCH 2/1999

*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.

Redaktionsassistentz: Olga Nägler

Erscheinungsweise: halbjährlich.

Bezugspreis DM 5,50 pro Heft, bei Direktbezug zzgl.

Versandkosten

23. 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: Christian Runkel
Postfach 20 01 52*

34080 Kassel

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

Telefax: (05 61) 5 20 05-50

E-Mail: oncken-ks@t-online.de

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

Gedruckt auf Recyclingpapier.