

Hesse

D 50926

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Uwe Swarat

Die Kennzeichen der wahren Kirche

4-19

Johannes Demandt

Erneuerung von Kirche und Gemeinde?

20-33

Ekklesiologische Impulse

aus dem Bereich der Evangelischen Allianz

ISSN 1431-200X

2000 • Heft I

14. Feb. 2000 4. JAHRGANG

Univ.-Bibl.

ZA 4201

Editorial

Mit diesem Heft tritt die bewährte Zeitschrift THEOLOGISCHES GESPRÄCH in eine neue Phase ihrer Geschichte ein. Der Neubeginn wird äußerlich signalisiert durch Veränderungen im Heftumschlag und im Satzspiegel. Freilich geht es um mehr als eine bloß optische Verjüngung: Unsere Zeitschrift erweitert ihren Trägerkreis und ihre Leserschaft erheblich! In den zurückliegenden 23 Jahren haben verschiedene Dozenten des Theologischen Seminars des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (früher in Hamburg, jetzt) in Elstal bei Berlin die redaktionelle Gestalt verantwortet. Günter Balders und Wiard Popkes scheidet nun aus dieser Tätigkeit aus. Für ihr Engagement gilt ihnen unser herzlicher Dank! Mit diesem Heft treten erstmals zwei Dozenten in die Herausgeberschaft mit ein, die aus dem Kollegium des Theologischen Seminars des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Ewersbach benannt worden sind. Zugleich kooperiert der Oncken Verlag Kassel mit dem Bundes-Verlag Witten in der verlegerischen Betreuung. Durch diese Zusammenarbeit wird es auch möglich, das THEOLOGISCHE GESPRÄCH nun viermal im Jahr, nämlich im Februar, Mai, August und November erscheinen zu lassen.

Das THEOLOGISCHE GESPRÄCH ist ab jetzt also die theologische Fachzeitschrift *zweier* Freikirchen! Wir begrüßen die Leser aus dem Bund Freier evangelischer Gemeinden besonders und hoffen, dass sie unsere Zeitschrift als eine Bereicherung erleben! Auch für die bisherigen treuen Leser aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden wird sich unser Gemeinschaftsprojekt gewiss als eine Verbesserung darstellen. Unsere Themen werden Erfahrungen und Einsichten aus einer anderen Freikirche mit aufnehmen und dadurch die Zeitschrift noch repräsentativer für freikirchliche Theologie machen. Die Stimme der Freikirchen wird damit innerhalb der theologischen Wissenschaft und im Gespräch mit den übrigen Kirchen noch deutlicher zu vernehmen sein. Zugleich ist unsere Zusammenarbeit auch ein Zeichen dafür, dass wir dem Auftrag Christi zur Einheit der Kinder Gottes folgen wollen. Bei anderen Zeitschriften wurden schon gute Erfahrungen in der Zusammenarbeit der beiden Bünde und Verlage gesammelt. An der Aufgabe und der konzeptionellen Ausrichtung des THEOLOGISCHEN GESPRÄCHS ändert die neue Zusammenarbeit nichts. Unsere Zeitschrift will – so ihr Untertitel – „freikirchliche Beiträge zur Theologie“ veröffentlichen. Wir werden also Vorträge und Aufsätze freikirchlicher Theologen (vor allem, aber nicht nur aus den Evangelisch-Freikirchlichen und den Freien evangelischen Gemeinden) publizieren und im Rezensionsteil theologische Schriften aus dem

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH 1/2000 24. Jahrgang ISSN 1431-200X

Herausgeber: Dr. Uwe Swarat und Dr. Stefan Stiegler, Dr. Johannes Demandt und Michael Schröder. Redaktionsanschrift: Johann-Gerhard-Oncken-Str. 7, 14627 Elstal, Telefon: (03 32 43) 74-1 04. **Redaktion:** Hinrich Schmidt, Oncken Verlag. **Redaktionsassistentz:** Olga Nägler.

Layout: Jo. Schwaemmle/Edward de Jong. **Erscheinungsweise:** vierteljährlich. **Bezugspreis:** im Abo DM 31,60 jährlich, bei Direktbezug zzgl. Versandkosten, Einzelheft DM 9,50. **Verlag:**

J. G. Oncken Nachf. GmbH, Geschäftsführer: Heinz Sager, 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

Internet: www.oncken.de **Anzeigen:** Andrea Matthias, Telefon: (05 61) 5 20 05-15. Es gilt Preisliste 1. **Satz und Drucklegung:** KNOTH-Design, Am Waldstrauch 1, 34266 Niestetal-Heiligenrode. 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.



ZA 4201

Bereich der Freikirchen sowie andere Bücher, die uns von Bedeutung erscheinen, besprechen lassen. Auch Aufsätze von nicht-freikirchlichen Autoren wollen wir von Fall zu Fall veröffentlichen, wenn wir meinen, dass sie für unsere freikirchlichen Gemeinden oder für die Vertretung freikirchlicher Anliegen hilfreich sein können. Wir werden bei den Beiträgen sowohl auf wissenschaftliche Qualität als auch auf Verständlichkeit achten. Als Zielgruppe haben wir natürlich Pastoren und Theologiestudenten im Auge, aber auch theologisch interessierte Gemeindeglieder aus anderen Berufen.

Der „Nutzen“ der Theologie wird in unseren Gemeinden gelegentlich noch skeptisch betrachtet. Dass dies im allgemeinen unberechtigt ist, davon sind wir überzeugt. Für uns bedeutet Theologie die kritische Selbstbesinnung der Gemeinde auf den Grund und den Sinn ihres Glaubens. Der Glaube wird nicht gestärkt, sondern vielmehr geschwächt, wenn wir ihn gedankenlos leben. Darum wird theologische Arbeit, die sich auf den Grund der biblischen Offenbarung stellt, im Endergebnis immer von Nutzen für die Gemeinde sein. In diesem Vertrauen legen wir unsere „neue“ Zeitschrift in die Hände unserer Leser und erbitten für jeden von ihnen den Segen Gottes.

Uwe Swarat

Die Herausgeber:

Für das Theologische Seminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Elstal bei Berlin:

Stefan Stiegler und Uwe Swarat

Für das Theologische Seminar des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Dietzhöltal-Ewersbach:

Johannes Demandt und Michael Schröder

Die Verlage:

Für den Oncken Verlag Kassel:

Hinrich Schmidt

Für den Bundes-Verlag Witten:

Erhard Diehl

Preiserhöhung

Das THEOLOGISCHE GESPRÄCH ist umfangreicher geworden (32 Seiten *plus* Umschlag) und erscheint jetzt *viermal* im Jahr, statt nur zweimal. Darüber freuen wir uns sehr. Nicht so erfreulich, aber unvermeidbar ist, dass damit auch der Preis steigt, er beträgt für das Jahresabonnement ab THEOLOGISCHES GESPRÄCH 1/2000 DM 31,60. Das Einzelheft kostet DM 9,50.

Hinrich Schmidt, Oncken Verlag

Die Kennzeichen der wahren Kirche (*notae ecclesiae*)¹

I. Die Herkunft des Begriffs der „*notae ecclesiae*“

I.1 Wahre oder falsche Kirche

1.1.1 Der Begriff der *notae ecclesiae*, der „Kennzeichen der Kirche“, stammt aus der konfessionellen Kontroverstheologie des 16. und 17. Jahrhunderts. Angesichts der Spaltung der Kirche in Anhänger des Papstes und Anhänger der Reformatoren und auf Seiten der reformatorischen Kirchen wiederum in Lutheraner, Reformierte, Täufer und andere Gruppen wurde die Frage dringlich, wo denn nun die wahre Kirche Jesu Christi sei und wie man sie inmitten der Mehrzahl von Kirchen erkennen könne. Auf diese Frage antworteten die Theologen mit der Lehre von den *notae ecclesiae* oder genauer von den *notae verae ecclesiae*, den „Kennzeichen der wahren Kirche“. Dabei wurden allerdings auf katholischer und evangelischer Seite unterschiedliche Kennzeichen namhaft gemacht.

1.1.2 Die römisch-katholische Theologie bezog sich in der Regel auf das Bekenntnis von Nicäa-Konstantinopel 381 n. Chr., das die „eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“ bekennt. Diese vier Wesenseigenschaften der Kirche galten katholischerseits lange Zeit als die entscheidenden Merkmale, durch die sich beweisen ließ, dass die römisch-katholische Kirche die allein wahre Kirche sei. Man sagte: Jesus Christus hat seine Kirche mit diesen vier Eigenschaften begabt; die römische Kirche ist die Einzige, auf die diese Eigenschaften zutreffen, also ist die römische Kirche die wahre Kirche Jesu Christi (die *via notarum* der *demonstratio catholica*).² Von evangelischer Seite wurde nicht geleugnet, daß die Kirche Jesu Christi diese Eigenschaften besitzt, aber es wurde bestritten, dass sie an der römischen Kirche erkennbar seien. Auch innerhalb der katholischen Theologie wurde schließlich das alte apologetische Beweisverfahren immer fragwürdiger, da die vier Kennzeichen durchaus nicht klarer erkennbar sind als die Kirche selbst und auch nicht ausschließlich auf die wahre Kirche zutreffen.

1.1.3 Auf evangelischer Seite hat man statt dieser vier zumeist zwei andere Kennzeichen der wahren Kirche namhaft gemacht, nämlich die unverfälschte Verkündigung des Evangeliums und die stiftungsgemäße Verwaltung der Sakramente. Innerhalb der altreformierten Orthodoxie wurde außerdem die Übung der Kirchenzucht genannt. Diese „evangelischen“ *notae* gehen zuletzt

¹ Der vorliegende Text wurde auf der 10. Theologischen Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie in Bad Blankenburg im September 1997 vorgetragen. Es fand dort eine Diskussion statt zwischen landeskirchlichen und freikirchlichen Theologen über „Gemeindeaufbau auf der Basis einer biblisch erneuerten Ekklesiologie“. Sämtliche Beiträge sind dokumentiert in dem Band: Bausteine zur Erneuerung der Kirche, hrsg. von Helge Stadelmann, Gießen 1998. Der erneute Abdruck meines Beitrages erfolgt mit freundlicher Erlaubnis des Brunnen Verlags Gießen.

² Vgl. Hermann Josef Pottmeyer: Die Frage nach der wahren Kirche, in: Handbuch der Fundamentaltheologie, hrsg. von Walter Kern u. a., Bd. 3, Freiburg i. Br. 1986, 212-241, besonders 221-224.

auf Martin Luther zurück.³ Er hat der Kirche unter dem Papst das Recht bestritten, sich „Kirche“ zu nennen (Schmalkaldische Artikel III. Teil, Art. 12).⁴ Die Bekenner des reformatorisch verstandenen Evangeliums sind ihm dagegen die wahre Kirche, die nicht nur „die rechte alte Kirche“ ist im Gegensatz zur „neue(n) falsche(n) Kirche“ des Papsttums⁵, sondern in der sich auch das Reich Gottes und Christi verkörpert, das schon seit Kain und Abel durch die falsche Kirche bekämpft wird. Luther knüpft hier an Augustins Geschichtstheologie an, derzufolge sich durch die ganze Weltgeschichte hindurch ein Kampf zwischen dem Reich Gottes und dem Reich des Teufels vollzieht. Als Kennzeichen, an denen man die wahre von der falschen Kirche unterscheiden kann, nennt Luther immer an erster Stelle das Wort Gottes, das Evangelium, die rechte Predigt. Das Wort Gottes ist für ihn das „einzige immerwährende und unfehlbare Merkmal der Kirche“⁶. „Und wenn sonst kein Zeichen wäre, außer diesem allein, so wäre es doch Beweis genug, dass daselbst ein christliches, heiliges Volk wäre.“⁷ Man könnte es also nach Luther durchaus bei dieser einen *nota verae ecclesiae* bewenden lassen. In der Schrift „Von den Konzilen und der Kirche“ (1539) nennt er jedoch neben dem Wort Gottes noch die Taufe und das Abendmahl, die Schlüsselverwaltung, das Amt, das Gebet sowie Kreuz und Leiden. Er geht hier aus von dem Begriff der Heiligkeit, der zum Wesen der heiligen, christlichen Kirche gehört, und nennt als Kennzeichen der Kirche alles das, was Gott gebraucht, um Menschen zu heiligen, d. h. um ihre Sünden zu vergeben und sie auch tatsächlich zu überwinden. In der Schrift „Wider Hans Worst“ (1541) nennt er ebenfalls Gottes Wort, Taufe, Abendmahl, Schlüssel, Gebet (hier konkret das Vaterunser) und Verfolgung der Kirche, erwähnt jedoch nicht das Amt, sondern ergänzt stattdessen das Apostolische Symbol, das Ehren der weltlichen Herrschaft, den Ehestand und den Verzicht auf Blutvergießen. Man sieht, wie vielfältig das ist, woran man nach Luther die wahre Kirche von der falschen unterscheiden kann. Dabei ist es nicht Luthers Meinung, dass der römischen Kirche sämtliche Kennzeichen der wahren Kirche fehlen. Die wahre Taufe etwa findet er auch in der Papstkirche, und er meint, dass auch unter dem Papst viele im rechten Glauben gestorben sind. Für Luther sind die wahre und die falsche Kirche auch noch nicht als zwei konfessionelle Kirchentümer unterschieden, sondern die Bekenner Christi und die Anhänger des Antichrists stehen einander innerhalb der einen universalen Christenheit gegenüber.

1.1.4 Das Kirchenverständnis Philipp Melancthons ist insgesamt stärker als dasjenige Luthers davon geprägt, dass die „wahre Kirche“ sich allmählich auch äußerlich im Sinne einer lutherischen Konfessionskirche von der römischen Kirche zu trennen beginnt. Die von ihm verfasste *Confessio Augustana* (1530) gehört freilich noch in die Zeit der Einigungsbemühungen. In ihrem VII. Artikel finden wir die im Luthertum maßgeblich und auch für die reformierte Christenheit prägend gewordene Zusammenstellung von Wort und Sakrament als den beiden *notae ecclesiae*.

³ Vgl. dazu jetzt die ausführliche Darstellung bei Gudrun Neebe: *Apostolische Kirche. Grundunterscheidungen an Luthers Kirchenbegriff unter besonderer Berücksichtigung seiner Lehre von den notae ecclesiae*, Berlin, New York 1997.

⁴ *Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, hrsg. im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession, Göttingen 1930 [= BSLK], 459f.; *Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Ausgabe für die Gemeinde, bearbeitet von Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh 1986, 497.

⁵ *Wider Hans Worst* (1541), WA 51, 487, 20, 23.

⁶ *Scholien zu Jesaja* (1532/4), WA 25, 97, 32.

⁷ *Von den Konzilen und der Kirche*, WA 50, 629, 32; *Luther deutsch*, hrsg. von Kurt Aland, Stuttgart 2. Aufl., Bd. 6, 35.

„Es wird auch gelehrt, dass allezeit eine heilige christliche Kirche sein und bleiben muss, die die Versammlung aller Gläubigen ist, bei denen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut dem Evangelium gereicht werden. Denn das genügt zur wahren Einheit der christlichen Kirche, dass das Evangelium einträchtig im reinen Verständnis gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden.“⁸ Reine Predigt des Evangeliums und evangeliumsgemäße Darreichung der Sakramente werden hier nicht ausdrücklich zu dem Zweck genannt, um die wahre Kirche von der falschen zu unterscheiden, sondern um zu sagen, worin Kirchen übereinstimmen müssen, wenn Kirchengemeinschaft zustande kommen soll. Aber dennoch ist deutlich, dass die „wahre Einheit“ nur „Einheit in der Wahrheit“ sein kann und dass die Predigt des reinen Evangeliums und die entsprechende Sakramentsverwaltung darum Voraussetzungen der Einheit sind, weil sie Kennzeichen der wahren Kirche sind. Melancthon hat in seinen eigenen Schriften verschiedentlich noch eine dritte nota genannt, nämlich den „schuldigen Gehorsam gegenüber dem Amt des Evangeliums“ (Responsiones von 1558, nach Kühn, Kirche, S. 47f.). Das entspricht seiner Überzeugung, dass die Kirche nur durch das Amt entsteht und dass deshalb zwischen lehrender und hörender Kirche unterschieden werden muss.

1.1.5 Johannes Calvin findet das alles entscheidende „Merkzeichen“ (lat. nota, Übersetzung Otto Weber⁹) der wahren im Unterschied zur falschen Kirche von Jesus Christus selbst im Evangelium, vor allem in Joh 10, benannt: Es ist das Wort Christi. „Meine Schafe hören meine Stimme“ (Joh 10, 27). „Wo auch immer dies Merkzeichen zu sehen ist, da kann es nicht täuschen, sondern es weist mit Sicherheit darauf hin, dass da Kirche ist; wo es aber fehlt, da bleibt nichts übrig, was einen wirklichen Hinweis auf die Kirche geben könnte.“¹⁰ In anderem Zusammenhang¹¹ nennt er neben dem Wort Gottes noch die stiftungsgemäße Verwaltung der Sakramente, schließt sich also dem an, was in CA VII gesagt wurde. Eine dritte nota ecclesiae nennt Calvin nicht – weder den Gehorsam gegenüber dem Amt wie Melancthon noch die Kirchenzucht wie manche reformierten Bekenntnisschriften. Obwohl auch ihm der Gehorsam gegenüber dem Amt und die Kirchenzucht sehr wichtig sind, bleibt er doch bei den beiden Kennzeichen Wort und Sakrament, ja kann sogar – wie wir gerade sahen – das Wort Gottes allein als Kennzeichen namhaft machen.

1.1.6 Die Gemeindezucht als drittes Kennzeichen der Kirche wird innerhalb der reformierten Bekenntnistradition in der Confessio Helvetica prior (1536), der Confessio Scotica (1560) und der Confessio Belgica (1561) aufgeführt. Entsprechend lehren dann die altreformierten Dogmatiker, während die atlutherischen Dogmatiker bei den zwei notae der Confessio Augustana bleiben.

1.1.7 Von den vier „katholischen“ Kennzeichen der Kirche unterscheiden sich die zwei oder drei „evangelischen“ vor allem dadurch, dass die „evangelischen“ benennen wollen, was Kirche überhaupt erst zur Kirche macht. Die „katholischen“ – oder sagen wir besser: altkirchlichen – Kennzeichen beschreiben das Wesen der Kirche hinsichtlich seiner Eigenschaften, die „evangelischen“ benennen den Ort der Kirche. Insofern liegen die beiden konfessionellen Reihen von Kennzei-

⁸ Text nach der Ausgabe Unser Glaube, s. o. Anm. 4.

⁹ Joannis Calvini Opera quae supersunt omnia, ed. Guilielmus Baum et. al., vol. II; Johannes Calvin: Unterricht in der christlichen Religion, Institutio christianae Religionis, Nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Otto Weber, Neukirchen 1955.

¹⁰ Institutio IV, 2, 4.

¹¹ Institutio IV, 1, 9.

chen nicht auf einer Ebene und schließen sich gegenseitig auch nicht aus. Beide Ebenen – das, was den Ort der Kirche bezeichnet, und das, was ihr Wesen eigenschaftlich charakterisiert – gehören zusammen. Auch evangelisches Kirchenverständnis bekennt sich ja mit dem Nicaeno-Constantinopolitanum zur einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche. Die Frage, was Kirche überhaupt zur Kirche macht, ist damit allerdings noch nicht entschieden. Und wenn es um *diese* Frage geht, wird auch die katholische Theologie auf die „evangelischen“ notae zurückgreifen müssen.

1.1.8 Die Unterscheidung von wahrer und falscher Kirche wird heute nicht mehr in der Weise geübt, wie es in der Zeit der konfessionellen Kämpfe und Kriege geschah. Das ist zu großen Teilen durchaus berechtigt, weil die Kirchen in unserem Jahrhundert allmählich gelernt haben, nicht nur das Trennende zu betonen, sondern auch das Verbindende zu sehen und alte Lehrurteilungen auf ihre (begrenzte) Tragweite hin zu überprüfen. Ansätze dafür hat es auch schon früher gegeben. So erklärte z. B. der atlutherische Dogmatiker Hollaz, die Gegenüberstellung von wahrer und falscher Kirche sei non contradictorie, sed privative zu verstehen, d. h. nicht als ausschließender Gegensatz, sondern als Mangelanzeige; die falsche Kirche habe nicht die wahre Religion insgesamt zugrunde gerichtet, sondern sie vielmehr verfälscht, geschändet, verdorben und unrein gemacht. Der altreformierte Dogmatiker Polanus gesteht der römischen Kirche sogar zu, dass sie wahre Kirche (vera ecclesia) und bestreitet nur, dass sie reine Kirche (pura ecclesia) sei. Calvin hat die Papstkirche der Götzendienerei beschuldigt, aber er hat doch auch in ihr noch „Spuren der Kirche“ (vestigia ecclesiae) gefunden. Den Ehrennamen „Kirche“ (im Singular) will er den Papisten „nicht rundweg zugestehen“, aber er will dennoch nicht leugnen, „dass es bei ihnen Kirchen [im Plural!] gibt“, einzelne örtliche Versammlungen also, in denen die Kennzeichen der wahren Kirche in Form von „Überresten“ doch noch vorhanden sind. Gott hat nach Calvin gewollt, „dass auch aus der [antichristlichen] Verwüstung noch ein halbeingestürztes Bauwerk übrigblieb“¹². Folgen wir diesen Hinweisen, dann ist mit der Unterscheidung von wahrer und falscher Kirche nicht immer ein Entweder-Oder gemeint, sondern es gibt hier graduelle Übergänge. Auch eine falsche Kirche kann noch Kirche sein, wenn sich in ihr Spuren der wahren Kirche finden; es mangelt ihr jedoch an der wahren und rechtmäßigen Gestalt. Ebenso kann auch eine wahre Kirche nicht in jeder Hinsicht dem Evangelium treu sein. Der Abfall von Gott kann aber auch so weit gehen, dass man der entsprechenden Versammlung oder Institution das Kirche-Sein gänzlich absprechen muss.

1.2 Wahre und wirkliche Kirche

1.2.1 Die Frage nach den notae verae ecclesiae stellt sich freilich noch auf einer anderen, tieferen Ebene als der, die wir bisher im Zusammenhang der Kontroverstheologie besprochen haben. Bisher haben wir den Begriff der „wahren“ Kirche als Gegenüber zu dem der „falschen“ Kirche verwendet. Die „wahre“ Kirche kann aber auch als Gegenüber zur „wirklichen“ Kirche verstanden werden. In diesem Zusammenhang meinen die notae verae ecclesiae dann die Kennzeichen der geglaubten Kirche in der empirischen, der unsichtbaren in der sichtbaren Kirche. Die Unter-

¹² Institutio IV, 2, 11.

scheidung von wahrer und falscher Kirche wird ja auf der Ebene der sichtbaren Kirche, der äußeren Kirchentümer vollzogen. Die Kriterien für diese Unterscheidung, die Kennzeichen der wahren Kirche also, können jedoch nicht unmittelbar den äußeren Kirchentüchern entnommen werden, wenn man nicht dem traditionellen katholischen Fehler verfallen und die irdische Institution Kirche einfach mit dem geistlichen Gottesvolk identifizieren will, sondern diese Kriterien müssen benennen, wodurch eine sichtbare Versammlung, die beansprucht, Kirche zu sein, wesensmäßig zur Kirche wird. Damit stellt uns die bisher besprochene Unterscheidung von wahrer und falscher Kirche vor die Frage nach dem Wesen der Kirche und ihren Konstitutionsbedingungen. Dies bedeutet zugleich, dass wir vor die Frage nach dem Zusammenhang von wirklicher und wahrer, sichtbarer und unsichtbarer Kirche gestellt sind.

1.2.2 Die für evangelisches Verständnis grundlegende Definition von „Kirche“ hat Martin Luther gegeben. Er gewinnt sie einerseits aus dem Neuen Testament, in dem *ecclesia* nichts anderes bedeutet als das „versammelte Volk“, andererseits aus dem Apostolikum, in dem nach Luthers Interpretation die Kirche als *sanctorum communio*, „Gemeine der Heiligen“, ¹³ bezeichnet wird. „Kirche“ ist also für Luther ihrem Wesen nach „Gemeinde“, nämlich Gemeinde derer, die durch den Glauben heilig sind. Kirche ist nicht Heilsanstalt oder sakrale Institution, sondern Personengemeinschaft. Deshalb sagt er statt „Kirche“ auch lieber „die heilige Christenheit“ oder „das heilige christliche Volk Gottes“. Kirche bedeutet für ihn „eine Schar oder Versammlung solcher Menschen, die Christen und heilig sind“, „ein christliches, heiliges Volk, das da an Christus glaubt“¹⁴. Oder er sagt: „Nun ist die Kirche nicht Holz und Stein, sondern der Haufe christgläubiger Leute.“¹⁵ Und schließlich in der besonders berühmt gewordenen Formulierung der Schmalkaldischen Artikel (III, Art. 12): „Es weiß, Gott Lob, ein Kind von sieben Jahren [und zwar weil es das Apostolikum gelernt hat], was die Kirche ist: nämlich die heiligen Gläubigen und die ‘Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören’“ [nach Joh 10, 3]. Dieser personale Begriff von Kirche als Gemeinde der Gläubigen ergibt sich für Luther aus der Rechtfertigungslehre. Sünder werden gerechtfertigt aus Gnaden um Christi willen durch Wort und Glauben. Das Wort Gottes ist es also, das die Kirche schafft, und zwar dadurch, dass es Glauben weckt. Wo der Glaube ist, dort ist die Kirche.¹⁶ Kirche ist die Schar derer, die durch das Wort des Evangeliums zum Glauben erweckt und dadurch in Christus einverleibt wurden. Diese Schar der Christusgläubigen ist allerdings nach Luther nicht identisch mit denen, die einer Kirche äußerlich angehören, sondern sie ist unsichtbar oder – wie Luther sagt – „verborgen“, d. h. nur dem Glauben wahrnehmbar. Da kein Mensch einem anderen ins Herz sehen kann, weiß allein Christus, wer wirklich durch den Glauben zu ihm gehört. Und wie für Christus selbst gilt auch für die Kirche, dass ihre Wahrheit unter dem Gegenteil verborgen ist und deshalb nicht per Augenschein, sondern nur durch geist-

¹³ Vgl. meinen Art. *Communio Sanctorum*, ELThG I (1992), 388f.

¹⁴ Von den Konzilen und der Kirche, WA 50, 624, 17.29; Luther deutsch 6, 30.

¹⁵ Kirchenpostille (1522), WA 10 I, 1, 140, 14. Ähnlich auch in der Predigt über Joh 14, 23 vom 24.5.1539, WA 47, 776, 40-42: „Die Kirche ist eine Wohnung, daß man Gott lieben und hören soll, nicht Holz oder Steine, nicht das unvernünftige Vieh, es sollen Leute sein, die Gott erkennen, lieben und preisen.“

¹⁶ *Resolutio Lutheriana super propositione sua decima tertia de potestate papae* (1519), WA 2, 208, 25ff.: „*Quare ubicunque praedicatur verbum dei et creditur, ibi est vera fides, petra ista immobilis: ubi autem fides, ibi ecclesia: ubi ecclesia, ibi sponsa Christi: ubi sponsa Christi, ibi omnia quae sunt sponsi.*“ – Darum: Wo immer das Wort Gottes gepredigt und geglaubt wird, dort ist der wahre Glaube, dieser unbewegliche Fels: Wo aber der Glaube ist, dort ist die Kirche, wo die Kirche ist, dort ist die Braut Christi, wo die Braut Christi ist, dort ist alles, was der Braut gehört.

gewirkte Erleuchtung erkannt werden kann. Deshalb unterscheidet Luther die geistliche, innerliche Christenheit von der leiblichen, äußerlichen Christenheit. Er sagt, „dass der Christenheit Wesen, Leben und Natur sei nicht leibliche Versammlung, sondern eine Versammlung der Herzen in einem Glauben“¹⁷. Und in seinem „Bekenntnis“ von 1528 heißt es: Ich glaube, „dass eine heilige christliche Kirche auf Erden sei, das ist die Gemeinde und Zahl oder Versammlung aller Christen in aller Welt, die einzige Braut Christi und sein geistlicher Leib, dessen er auch das einzige Haupt ist ... Und dieselbe Christenheit ist nicht allein unter der römischen Kirche oder (dem) Papst, sondern in aller Welt ..., so dass die Christenheit also unter Papst, Türken, Persern, Tataren und allenthalben leiblich zertreuet ist, aber geistlich in einem Evangelium und Glauben unter einem Haupt versammelt, das Jesus Christus ist.“¹⁸

Luthers Betonung des geistlichen und damit verborgenen Charakters der Kirche hat vor allem polemischen Sinn. Alle Ansprüche der Papstkirche auf Herrschaft über die Gewissen der Gläubigen sollen mit ihr abgewehrt werden. Der Papst regiert zwar über ein äußerliches Kirchenwesen, aber nicht über das Volk Gottes. Luther will die sichtbare und die unsichtbare Kirche wohl voneinander unterscheiden, aber er will sie dennoch nicht grundsätzlich trennen. Inneres Wesen und äußere Gestalt der Kirche gehören für ihn zusammen wie Seele und Leib des Menschen oder wie das sinnbildliche Zeichen und die Heilsgabe beim Sakrament. Die innere, geistliche Christenheit entsteht nur durch den Dienst der äußeren, leiblichen Christenheit und hat nur in ihr Bestand. Das gläubige Volk wird ja aus dem Wort Gottes geboren, und dieses Wort ist nicht ein inneres, sondern ein äußeres, leibliches Wort, nämlich in erster Linie die mündliche Predigt des Evangeliums. Neben die Predigt treten Taufe und Abendmahl als zweite Gestalt des Wortes Gottes, als *verbum visibile*, „sichtbares Wort“, dessen Ausrichtung ebenso wie die Predigt ein äußeres Kirchentum voraussetzt. Predigt und Sakramente sind für Luther, so hatten wir schon gesagt, Kennzeichen, durch die man die wahre von der falschen Kirche unterscheiden kann. Jetzt sehen wir, warum dies so ist. Sie sind darum Unterscheidungszeichen von wahrer und falscher Kirche, weil sie innerhalb der äußeren, sichtbaren Kirche Wahrnehmungszeichen für das Vorhandensein der verborgenen, geistlichen Christenheit sind. Und solche Wahrnehmungszeichen für das Vorhandensein von Gottes Volk sind sie aus dem Grunde, dass sie Werkzeuge Gottes sind, durch die er das Gottesvolk ins Leben ruft. Wir können also sagen, dass für Luther die Kennzeichen der Kirche die äußeren Mittel sind, durch die Gott sein Volk im Verborgenen schafft und erhält. Ihre Wirkung ist signifikativ, weil sie kausativ sind. Die sichtbare Kirche ist, wenn sie denn wahre Kirche ist, Wirkmittel der verborgenen Kirche. Zugleich ist sie auch Abbild der verborgenen Kirche, denn das Wesen der unsichtbaren Kirche soll in positiver Analogie die äußere, sichtbare Gestalt der Kirche prägen. Das geistliche Wesen der gläubigen Gemeinde muss sich verleblichen. Deshalb versteht Luther die altkirchlichen *notae ecclesiae* Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität nicht nur als Gaben Gottes an die verborgene Kirche, sondern auch als Aufgaben für die Gestaltung der sichtbaren Kirche. Ähnlich verhält es sich beim allgemeinen Priestertum, das zwar in der verborgenen Gemeinschaft der Heiligen begründet ist, aber dennoch die Verfassung der sichtbaren Kirche und das Verhalten der Christen zueinander prägen soll. So gilt also für Luther, dass ich da, wo ich die äußerlichen Zeichen der wahren Kirche erkenne,

¹⁷ Von dem Papsttum zu Rom (1520), WA 6, 293, 3.

¹⁸ WA 26, 506, 30; Luther deutsch 4, 314f.

gewiss sein kann, dass dort auch die verborgene, geistliche Christenheit vorhanden ist, denn die äußerlichen Zeichen bewirken den Glauben im Herzen und geben ihm zugleich sichtbar Ausdruck. Sichtbare und verborgene Kirche, die Kirche als Versammlung der Herzen und die Kirche als äußere Institution, sind in ihrer Unterschiedenheit doch aufeinander bezogen; die eine kann nicht ohne die andere sein. „Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein“, sagt Luther in „Von den Konzilen und der Kirche“, „wiederum: Gottes Volk kann nicht ohne Gottes Wort sein“.¹⁹ Beides gehört zusammen. Die eine und selbe Kirche ist unsichtbar und sichtbar, verborgen und offenbar zugleich, je nach dem, in welcher Hinsicht man sie betrachtet.

1.2.3 Philipp Melanchthon hat sich in seinem Kirchenbegriff schrittweise von dem Luthers entfernt, insofern als er zunehmend die äußere, sichtbare Kirche, in der Gläubige und Ungläubige gemischt sind, für seinen Kirchenbegriff maßgebend werden ließ. In der *Confessio Augustana*²⁰ definiert er Kirche noch ganz im Sinne Luthers als „die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut des Evangeliums gereicht werden“ (Art. VII). Die Kirche ist somit ihrem Wesen nach „Versammlung aller Gläubigen“ oder *congregatio sanctorum et vere credentium*, „Versammlung der Heiligen und wahrhaft Gläubigen“ (Art. VIII). Diese eigentliche Kirche entsteht innerhalb eines äußeren Verbandes, in dem es auch viele Heuchler und Böse gibt, in dem Gott jedoch das „Predigtamt“ eingesetzt hat, d. h. den Dienst der Evangeliumsverkündigung und der Darreichung der Sakramente (*ministerium docendi evangelii und porrigenda sacramenta*), um durch Wort und Sakrament den Heiligen Geist zu geben, der den Glauben und damit auch die Versammlung aller Gläubigen wirkt (Art. V). Auch in der Apologie der CA von 1531 sagt Melanchthon noch ganz im Sinne Luthers: „Aber die christliche Kirche stehet nicht allein in Gesellschaft äußerlicher Zeichen, sondern stehet furnehmlich in Gemeinschaft inwendig der ewigen Güter im Herzen, als des Heiligen Geistes, des Glaubens, der Furcht und Liebe Gottes. Und dieselbige Kirche hat doch auch äußerliche Zeichen (*externae notae*), dabei man sie kennet, nämlich wo Gottes Wort rein gehet, wo die Sakrament demselbigen gemäß gereicht werden, da ist gewiss die Kirche.“²¹ Auch hier ist Kirche im eigentlichen Sinn die in der sichtbaren Kirche verborgene Gemeinde der wahrhaft Gläubigen. In den 40er Jahren redet Melanchthon jedoch nur noch von der sichtbaren Kirche und definiert sie als Vereinigung (*coetus*) derer, die durch den Heiligen Geist wiedergeboren sind, der eine große Menge von Nicht-Wiedergeborenen beigemischt ist. In den 50er Jahren schließlich sind die Wiedergeborenen für den Kirchenbegriff nicht mehr bestimmend, sondern die sichtbare Kirche ist ihm nun der *coetus vocatorum*, die „Vereinigung der Berufenen“, nämlich der durch das Amt des Evangeliums Berufenen, innerhalb derer sich die auserwählten Gläubigen befinden. Die wahrhaft Gläubigen *sind* jetzt nicht mehr die Kirche, sondern sie sind in der Kirche. So sehr Melanchthon auch Recht hat, wenn er die Aufmerksamkeit auf die sichtbare Gestalt der Kirche richtet, so bedenklich ist es doch, dass seine Kirchendefinition schließlich die Personengemeinschaft der wahrhaft Gläubigen durch die irdische Institution der Kirche, und zwar vor allem durch ihr Amt, ersetzt. Statt „Ge-

¹⁹ WA 50, 629, 34; Luther deutsch 6, 35.

²⁰ BSLK 58 f.; Unser Glaube 63ff.

²¹ So die ursprüngliche deutsche Übersetzung; BSLK 234, Zeile 28ff.

meinde“ wie bei Luther ist die Kirche bei ihm wesentlich „Amtskirche“. ²²

1.2.4 Die Lehrer der altlutherischen Orthodoxie unterscheiden dann wieder deutlicher zwischen der Kirche im engeren und der Kirche im weiteren Sinn (*ecclesia stricte et late dicta*). Die Kirche im engeren Sinn ist die Gemeinde derer, die die ihnen angebotene Heilsgnade wirklich angenommen haben, und über die Christus als Haupt und König herrscht. Weil die Zugehörigkeit zu dieser Kirche nicht von außen zu erkennen ist, heißt sie unsichtbare Kirche im Unterschied zur sichtbaren Kirche derer, die sich äußerlich – und d. h. unter Umständen nur äußerlich – zum Bekenntnis stellen und die Sakramente empfangen. Diese sichtbaren Versammlungen können „Kirche“ nur im weiteren Sinn genannt werden, nämlich nur darum, weil die eigentliche Kirche sich in ihrer Mitte findet.

1.2.5 In ganz ähnlicher Weise unterscheidet auch die reformierte Theologie innerhalb des Kirchenbegriffes. Ulrich Zwingli ist überhaupt der erste gewesen, der von „sichtbarer“ und „unsichtbarer“ Kirche gesprochen hat. Luther bevorzugte die Unterscheidung „geistlich – leiblich“ und der frühe Melanchthon das Gegenüber von „eigentlich (*proprie*) – uneigentlich (*improprie*)“. In der Sache besteht jedoch keine wesentliche Differenz zu Zwingli. Zwingli definiert Kirche als „die Gemeinde aller rechtschaffenen, gläubigen Christen“, die als unsichtbare Kirche über alle Zeiten und Orte hinweg durch den Geist Gottes versammelt wird, im Unterschied zur sichtbaren Kirche der äußeren Bekenner.²³ Johannes Calvin hat eine ähnliche Entwicklung vollzogen wie Melanchthon, insofern als auch er in seinem Kirchenbegriff zunächst von der unsichtbaren Kirche ausging – er beschreibt sie als die „Menge der Auserwählten“ (*electorum turba*) – später jedoch das Schwergewicht ganz auf die sichtbare Kirche legte. Die letzte Ausgabe der *Institutio* von 1559 handelt von der Kirche dort, wo es um die „äußeren Mittel oder Beihilfen“ (*externa media vel adminicula*) geht, „mit denen uns Gott zu der Gemeinschaft mit Christus einlädt und in ihr erhält“ (Überschrift Viertes Buch). Das Thema der Ekklesiologie ist dementsprechend die sichtbare Kirche als Mutter aller Gläubigen. In Calvins Ekklesiologie wird Kirche primär nicht als Personengemeinschaft, sondern als Gnade vermittelnde Institution begriffen. Freilich vergisst Calvin – bei aller Betonung des Institutionellen – nie, dass streng genommen nur die unsichtbare Menge der Auserwählten „in Wahrheit vor Gott Kirche ist“, nämlich „jene Kirche, in welche nur

²² Unter den Dogmatikern dieses Jahrhunderts hat Werner Elert die Linie des späten Melanchthon fortgesetzt. Er versteht Kirche als den „Raum“, „in dem sich das Wirken des Geistes an den Einzelnen vollzieht“, „kein Verein von Einzelmitgliedern“, sondern eine „Gesamtheit“, deren Wesen in der Predigt des Evangeliums und den Sakramenten besteht. Von ihren Mitgliedern her dürfe Kirche nicht in erster Linie definiert werden. Elert wendet sich gegen einen „doppelten Kirchenbegriff“, der zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche unterscheidet, und will nur die eine wahrnehmbare „Gemeinde der Getauften“ als Kirche bezeichnen (Der christliche Glaube, 5. Aufl. 1960, Zitate 398, 403, 409f.). Den personalen Sinn der *Formel sanctorum communio* im Apostolicum („Gemeinschaft mit heiligen Personen“) erweist er nicht nur als historisch sekundär, sondern erklärt ihn auch als sachlich unangemessenen Kirchenbegriff (Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens, Berlin 1954). – Demgegenüber setzt Paul Althaus, der viele Jahre neben Elert in Erlangen lehrende Lutheraner, die Akzente deutlich anders (Die christliche Wahrheit, 7. Aufl. 1966, Zitate 500, 518, 527): „Die Wesensbestimmung der Kirche muss voranstellen: die Kirche ist die Gemeinde der Glaubenden.“ „Sie ist das Ziel der Gnade und Gnadennittel, *communio* und *ministerium* [CA Art. 7 und 5].“ Diese wahre Kirche Christi ist in den empirischen „Kirchentüchern“ verborgen, von ihnen also nicht zu trennen, aber doch zu unterscheiden. *Communio sanctorum* hat für Althaus den personalen Sinn des Priestertums aller Gemeindeglieder: „Die Kirche ist Gemeinschaft, indem jeder vor Gott von anderen und für andere lebt.“ Mit dieser Ekklesiologie ist Althaus ein treuer Schüler Luthers und zugleich ein Erbe der Erlanger Theologie des 19. Jahrhunderts (vor allem von Friedrich Höfling und Theodosius Harnack), die sich von den hochkirchlichen Lutheranern Vilmar, Löhe und Kliefoth abgrenzten.

²³ Auslegen und Gründe der Schlussreden (1523), Art. 8, in Huldrych Zwingli: Schriften Bd. II, Zürich 1995, 63-73, Zitat 69; *Fidei ratio* (1530) a. a. O., Bd. IV, 110-113; *Fidei expositio* (1531) ebd. 324f.

die aufgenommen werden, die durch die Gnade der Aufnahme in die Kindschaft Gottes Kinder und die durch die Heiligung des Geistes wahre Glieder Christi sind“²⁴. Wort und Sakrament als die beiden Kennzeichen der Kirche lassen erkennen, durch welche sichtbare Kirche, nämlich durch die wahre sichtbare Kirche im Unterschied zur falschen, uns Gott zu Gliedern der unsichtbaren Kirche machen will. Die Lehrer der altreformierten Orthodoxie fügen, wie schon gesagt, die Gemeindegliederung als drittes Kennzeichen hinzu, unterscheiden aber ebenfalls die sichtbare Kirche als Gemeinschaft der durch das äußere Wort Berufenen, zu der auch Ungläubige und Heuchler gehören, von der unsichtbaren Kirche als Gemeinschaft der Erwählten, die durch Wort und Geist wirksam berufen, wiedergeboren und bekehrt sind.

2. Die Erkennungszeichen der Kirche

2.1 Die unsichtbare Kirche

2.1.1 Wir haben uns bis jetzt mit der Herkunft des Begriffs der *notae ecclesiae* befasst. Dabei haben wir gesehen, dass die Rede von den Kennzeichen der Kirche immer ein bestimmtes Verständnis vom Wesen der Kirche einschließt. Wenn ich jetzt versuche darzulegen, was nach meinem Urteil die Kennzeichen der Kirche sind, dann muss ich demnach mit einer Wesensbestimmung der Kirche beginnen. Was ist Kirche? Eine evangelische Antwort auf diese Frage sollte sich meines Erachtens an Martin Luther anschließen. Das bedeutet: Kirche ist *communio sanctorum*; verstanden als Gemeinde heiliger Menschen, als Schar der wahrhaft Gläubigen. Kirche ist also ihrem Wesen nach nicht primär eine Institution, sondern eine Personengemeinschaft. Damit kein Missverständnis aufkommt, soll gleich gesagt sein: Kirche ist durchaus auch Institution; es gibt keinen prinzipiellen Gegensatz zwischen dem personalen und dem institutionellen Charakter der Kirche. Aber das Institutionelle steht nicht an erster Stelle, es bestimmt nicht vorrangig das Wesen der Kirche, sondern es ist ihm dienend zugeordnet wie ein Gefäß dem Inhalt. Kirche ist im Kern nicht heilsvermittelnde Anstalt, sondern Heilsgemeinde, Volk Gottes. Im Begriff der Kirche muss ihr Wesen als Heilsgabe bestimmend sein und erst von daher auch ihr Wesen als Heilmittel. Dass er hier die Gewichte anders verteilt, macht den Mangel des traditionellen katholischen Kirchenbegriffs aus. Auch der Kirchenbegriff Calvins und des späten Melancthon sind von hier aus zu kritisieren. Kirche ist in erster Linie nicht Mittel und Werkzeug des Heiligen Geistes, sondern Ziel und Frucht des Geistwirkens. Kirche ist die Gemeinde der Glaubenden oder – wie es treffend in der Apologie der *Confessio Augustana* heißt (zu Art. 7 und 8, Abschnitt 28): Kirche ist „die Versammlung der Heiligen, die wirklich dem Evangelium Christi glauben und den Heiligen Geist haben“.²⁵

²⁴ Institutio IV, 1, 7.

²⁵ Auch die „ökumenische Ekklesiologie“, die Miroslav Volf vorgelegt hat (*Trinität und Gemeinschaft, Neukirchen-Vluyn* 1996), versteht Kirche als „kollektives Hauptwort“: „Kirche sind die sich im Namen Christi versammelnden Menschen“ (10, 194). Einen Gegensatz zwischen Geist und Institution lässt er nicht gelten, sondern erklärt: „Die wesentliche Sozialität des Heils impliziert die wesentliche Institutionalität der Kirche“ (225). Dieses Buch ist insofern besonders bedeutsam, als hier zum ersten Mal ein wissenschaftlicher Dialog eines freikirchlich-kongregationalistischen Theologen mit der episkopalen (römisch-katholischen und orthodoxen) Ekklesiologie geführt wird. Vgl. meine Rezension in *ThG* 1/1999, 24-26.

2.1.2 Von diesem Verständnis von Kirche her ergibt sich, dass sie in der Tat unsichtbar ist bzw. dem äußeren Auge verborgen. Wer ein wahrhaft Glaubender ist, lässt sich nicht einfach von außen erkennen. Der Glaube ist eine Haltung des Herzens, die sich zwar in äußerlich sichtbarem Verhalten ausdrückt, die aber mit einem solchen Verhalten nicht einfach identisch ist. Wie ein Mensch im tiefsten Inneren seines Wesens zu Gott steht, das weiß allein Gott selbst. Ein Mensch sieht, was vor Augen ist, Gott aber (und d. h. Gott allein) sieht das Herz an (nach 1. Sam 16, 7). Aber nicht allein das Wesen des Glaubens macht die Kirche unsichtbar, sondern auch ihre zeitliche und räumliche Universalität. Die Gemeinde der Glaubenden ist ja nicht auf eine bestimmte örtliche Versammlung begrenzt, sondern sie ist die Schar aller derer, „die den Namen unsers Herrn Jesus Christus anrufen an jedem Ort“ (1. Kor 1, 2), über die ganze Welt verstreut. Und es sind nicht nur diejenigen, die heute dem Evangelium glauben, sondern auch die, die es vor uns taten und deren irdischer Lebensweg schon längst vollendet ist. Die Gemeinde der Glaubenden erstreckt sich zeitlich seit dem ersten Pfingstfest über die Jahrhunderte hin bis heute und räumlich über die ganze Welt. Es lässt sich die Kirche Jesu Christi auch nicht mit irgend einem bestimmten Kirchentum identifizieren, sondern sie findet sich über die Grenzen konfessioneller und jurisdiktioneller Art hinaus überall dort, wo der Heilige Geist Glauben an das Evangelium weckt. Wenn wir Kirche als Gemeinde der wahrhaft Gläubigen verstehen, dann sagen wir damit, dass sie nicht mit einem bestimmten sichtbaren, institutionell fassbaren Kirchentum identisch ist, sondern eine den natürlichen Augen verborgene Wirklichkeit. Sie ist in diesem Sinne *ecclesia invisibilis*, unsichtbare Kirche.

2.1.3 Diese Aussage darf nun freilich nicht so verstanden werden, als handle es sich bei der Kirche um eine irdisch gar nicht fassbare, rein ideale Größe, um eine – wie man in der Reformationszeit sagte – *civitas platonica*, einen platonischen Staat. Das ist nicht der Fall. Die geistliche Wirklichkeit der Kirche begegnet nämlich nur in leiblicher Gestalt, so wie auch der Glaube als vom Geist im Herzen gewirkte Haltung sich notwendigerweise in leibhaftem Verhalten ausdrückt und so wie die geistliche Wirklichkeit des Gottessohnes nur in der leiblichen Gestalt Jesu von Nazareth begegnet. Gott gebraucht irdisch-leibhafte Mittel, um durch seinen Geist zu wirken, und er schafft durch seinen Geist irdisch-leibhafte Formen und Strukturen. Gerade wenn wir die Kirche um ihres geistgewirkten Charakters willen als nach außen verborgene Größe verstehen, muss uns bewusst sein, dass dieser Innenseite notwendigerweise die Außenseite irdisch-leibhafter Strukturen entspricht. Die unsichtbare Kirche existiert nur in sichtbaren Kirchen! Die Kirche als Gemeinde der Glaubenden darf zwar nicht identifiziert werden mit einer Institution, aber sie entsteht und lebt nur in der Institution. Kirche ist ihrem Wesen nach unsichtbar und hat doch zugleich immer auch eine sichtbare Dimension. Beides muss unterschieden, darf aber nicht voneinander getrennt werden.²⁶

²⁶ Vgl. P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, 500: „Die Wesensbestimmung der Kirche muss voranstellen: die Kirche ist die Gemeinde der Glaubenden. ... Aber die Kirche ist für Luther und das Augsburgische Bekenntnis nicht nur Gemeinde, sondern auch Sendung, Amt am Worte und Sakramente. Sie ist Werk und Ziel des Heiligen Geistes, aber auch sein Werkzeug ... Diesen beiden Momenten muss jede Definition der Kirche gerecht werden. Sie muss also personell und institutionell in einem sein.“

2.2 Die sichtbaren Zeichen

2.2.1 Die wesenhaft unsichtbare Kirche Jesu Christi ist kein Phantom, sondern an ihrer äußerlich sichtbaren institutionellen Gestalt zu erkennen. Das ist der Sinn der Redeweise von den *notae ecclesiae*, den Kennzeichen der Kirche. Gemeint ist damit nicht, dass die institutionelle Gestalt einer Kirche in *allen* ihren Zügen zum Erkennungszeichen der *ecclesia invisibilis* wird, sondern nur dies, dass es unter der Vielzahl äußerer Merkmale einer Kirche einige ganz bestimmte gibt, die mit Gewissheit erwarten lassen, dass unter diesem so gekennzeichneten äußeren Kirchentum die verborgene Wirklichkeit der Kirche Jesu Christi vorhanden ist. Die vier altkirchlichen *notae ecclesiae*, die von der katholischen Ekklesiologie gewöhnlich in den Mittelpunkt gestellt werden, also die Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität der Kirche, können im Unterschied zu den „evangelischen“ *notae*, um die es uns jetzt geht, nur auf die verborgene Kirche der wahrhaft Gläubigen bezogen werden. Die verborgene Gemeinde der Glaubenden ist ihrem geistlichen Wesen nach eine einzige, heilige, katholische und apostolische Gemeinschaft. Aber diese Eigenschaften lassen sich nicht als äußerlich erkennbare Merkmale von Kirchen aufführen, anhand derer man erkennen kann, wo Gott sein Volk hat. Für die Frage, welche Hinweiszeichen es in einer sichtbaren Kirche auf die Anwesenheit der verborgenen Kirche gibt, tragen die vier altkirchlichen *notae* nichts aus. Welches aber sind nun solche gewisse Hinweiszeichen, an die man sich halten kann, wenn man die Kirche Jesu Christi sucht? Herkömmlicherweise wird auf evangelischer Seite mit CA VII geantwortet, dass Wort und Sakrament diese Hinweiszeichen seien. Treffender ist es jedoch, wenn wir sagen: Die Verkündigung des Evangeliums und das Bekenntnis des Glaubens sind solche Zeichen.

2.2.2 Verkündigung und Bekenntnis ergeben sich als *notae ecclesiae* aus dem Wesen der Kirche als Gemeinde der Glaubenden. Das gilt zunächst einmal für die Verkündigung. Der Glaube, der Kirche konstituiert, ist Glaube *an* das Evangelium und Glaube *durch* das Evangelium. Das Evangelium selbst weckt, wenn es verkündigt wird, kraft des Heiligen Geistes Glauben und schafft damit Kirche. Deshalb hat Luther die Kirche ein „Geschöpf des Evangeliums“ genannt.²⁷ Das ist noch treffender als die bekannte Formulierung, dass die Kirche ein „Geschöpf des Wortes“ (*creatura verbi*) sei. Das Wort Gottes, das Glauben und damit Kirche schafft, ist ja konkret das Evangelium. Es heißt in der *Confessio Augustana* (Art. V) mit Recht, dass Gott durch das Mittel des Evangeliums „den Heiligen Geist gibt, der den Glauben, wo und wann er will, in denen, die das Evangelium hören, wirkt“. Inhalt des Evangelium ist, „dass wir durch Christi Verdienst, nicht durch unser Verdienst, einen gnädigen Gott haben, wenn wir das glauben“. Wird dieser Inhalt durch etwas anderes ersetzt, dann ist das, was da verkündigt wird, nicht mehr das Evangelium, und was dadurch geweckt wird, ist nicht mehr Glauben. Darum kann auch nur die reine, d. h. unverfälschte Predigt des Evangeliums ein Kennzeichen der wahren Kirche Christi sein (CA VII). Das Evangelium wird in leibhafter Weise gepredigt, bezeugt, gedruckt und verbreitet durch die sichtbare Kirche mit ihren Strukturen, und wo dies in unverfälschter Weise geschieht, da kann man gewiss sein, dass Gott innerhalb jener sichtbaren Kirche die verborgene Gemeinde der Glaubenden schafft.

2.2.3 Es reicht aber nun nicht aus, nur die Verkündigung des Evangeliums als *nota ecclesiae* zu

²⁷ WA 2, 430, 6f.: *Ecclesia enim creatura est Euangelii.*

benennen. Wenn wir nämlich Kirche zu Recht als Gemeinde der Glaubenden verstanden haben, dann ist Kirche nicht schon dort, wo das Evangelium angeboten, sondern erst dort, wo es auch im Glauben angenommen wird. Als „Geschöpf des Evangeliums“ (*creatura euangelii*) ist die Kirche ja nicht einfach der *Vorgang* der Verkündigung, sondern das *Ziel* und die *Wirkung* der Verkündigung. Der Glaube, der Kirche konstituiert, ist wesensmäßig Glaube an das Evangelium, also gegründet im wirksamen Wort Gottes, und umgekehrt ist das Wort Gottes, das Kirche schafft, immer Glaube wirkendes Wort. Evangelium und Glaube sind wechselseitig aufeinander bezogen, und in dieser Korrelation besteht das Wesen der Kirche als Gemeinde der Glaubenden.²⁸

Nun hatten wir allerdings schon gesagt, dass der rettende Glaube als eine Haltung des Herzens als solcher äußerlich nicht wahrnehmbar ist. Woran lässt sich also erkennen, dass das Evangelium gläubig angenommen wird und damit Gemeinde der Glaubenden entsteht? Häufig wird gesagt, dass man dies voraussetzen könne, wenn nur das Evangelium rein verkündigt wird.²⁹ Aufgrund der Überzeugung, dass Gottes Wort nie leer zurückkommt, sondern immer wirkt, was Gott gefällt (vgl. Jes 55, 11), wird das Vorhandensein von Glauben einfach postuliert. Wahrnehmbar sei nicht der Glaube selbst, sondern nur das äußere Mittel, das den Glauben in den Herzen wirkt, nämlich die Predigt des Evangeliums. Dies ist freilich eine Unterschätzung des Glaubens, in deren Folge der Glaube zu einem Phantom werden muss. Gemeinde der Glaubenden könnte dann gar nicht existieren. Obwohl der Glaube selbst sich nicht unmittelbar wahrnehmen lässt, braucht sein Vorhandensein dennoch nicht einfach postuliert zu werden, sondern kann an einem äußeren Kennzeichen erkannt werden, nämlich am Bekenntnis. Nach biblischer Aussage gehören der Glaube im Herzen und das Bekenntnis mit dem Munde zusammen (Röm 10, 9f.). Und Martin Luther hat das aufgegriffen, wenn er sagt: *Propter confessionem coetus Ecclesiae est visibilis* – „Wegen des Bekenntnisses ist die Versammlung der Kirche sichtbar.“³⁰ Man sollte dabei nicht sofort an formulierte Glaubensbekenntnisse oder Bekenntnisschriften denken, sondern zunächst einmal an das jeweils aktuelle Bekennen, durch das ein Mensch sich vor anderen zu Jesus als seinem Retter und Herrn bekennt. Für Luther gehört dieses Bekennen des Glaubens so eng mit der Predigt des Evangeliums zusammen, dass er beides als nur ein Kennzeichen der Kirche zählt. Er sagt: „Auch reden wir von solchem mündlichen Wort (Gottes), wo es mit Ernst geglaubt und öffentlich vor der Welt bekannt wird ... Wo du nun solches Wort predigen hörst oder glauben, bekennen und danach tun siehest, da habe keinen Zweifel, dass daselbst gewisslich eine rechte ‘Ecclesia sancta catholica’ sein muss ...“³¹ Kennzeichen der wahren Kirche ist für Luther also nicht

²⁸ Auch auf dem Gebiet der Ekklesiologie ist die Grundstruktur der biblischen Gottesoffenbarung zur Geltung zu bringen, nämlich die personhafte Korrespondenz von Gott und Mensch in Wort und Antwort. Diese Grundstruktur ist klassisch entfaltet worden von Emil Brunner, *Wahrheit als Begegnung*, Zürich 1938, 2. Aufl. 1963. In seiner Ekklesiologie schießt Brunner jedoch insofern über das Ziel hinaus, als er zwischen dem personalen und dem institutionellen Verständnis von Kirche nicht nur einen Unterschied, sondern einen Gegensatz sieht (siehe vor allem Brunner, *Das Missverständnis der Kirche*, 1951).

²⁹ Beispielsweise Wilfried Härle, *TRE XVIII* (1988), 283: „Die Tatsache, dass Gottes Wort ergeht, ist also hinreichend für den Glauben an die Existenz der christlichen Kirche im Sinne der Gemeinschaft der Glaubenden.“

³⁰ Die Promotionsdisputation von Johannes Macchabäus Scotus 3. Februar 1524, WA 39 II, 161, 8. Dort auch der Satz: *Ex confessione cognoscitur Ecclesia* – „Am Bekenntnis wird die Kirche erkannt“ (161, 14).

³¹ Von den Konzilen und der Kirche, WA 50, 629, 20; Luther deutsch 6, 35.

nur das Hören der Predigt, sondern auch das Glauben, Bekennen und danach Tun.³² Das Bekennen des Glaubens ist ein äußerlich-leibhafter Akt, durch das eine Versammlung von Menschen als Gemeinde der Glaubenden erkannt wird. Die Verkündigung des Evangeliums ist das Wirkmittel des Heiligen Geistes, um Kirche zu schaffen, und das Bekennen des Glaubens ist die Wirkung des Heiligen Geistes, wenn er Kirche geschaffen hat.³³ So sind Evangelium und Bekenntnis die beiden sichtbaren *notae* der unsichtbaren Kirche.

2.2.4 Im Anschluss an CA VII werden jedoch zumeist Evangelium und Sakramente als die beiden Kennzeichen der Kirche genannt. Wie verhält sich das zu dem, was wir eben sagten? Das hängt davon ab, wie wir die Sakramente, also Taufe und Abendmahl, verstehen. Sind Taufe und Abendmahl für uns nur Gnadenmittel Gottes oder auch Bekenntnisakte der Gläubigen? Wenn sie nur Gnadenmittel Gottes sind, dann fehlt in dieser Zusammenstellung von Kennzeichen die Seite des menschlichen Glaubens, also die Frucht und Wirkung der Gnade Gottes. Man stellt dann die Sakramente als sichtbares Wort (*verbum visibile*) mit der Predigt als dem hörbaren Wort (*verbum audibile*) zusammen und sieht in dieser Doppelgestalt von äußeren Kennzeichen diejenigen Mittel benannt, durch die Gott Glauben weckt und erhält und somit Kirche schafft. Wenn man das Vorhandensein einer Gemeinde von Glaubenden jedoch ausschließlich an jenen Mitteln erkennbar sein lässt, durch die Gott Glauben weckt und erhält, wenn man dem Glauben selbst kein äußeres Kennzeichen zuschreibt, dann verlagert man den Begriff der Kirche einseitig ins Institutionelle, und zwar dahin, dass Kirche primär als heilsvermittelnde Anstalt erscheint. Dies ist jedoch ein Rückfall hinter Luther zurück in den mittelalterlich-katholischen Kirchenbegriff.³⁴ Der Begriff der Kirche wird hier entscheidend vom amtlich-korrekten Vollzug der Gnadenmittel

³² Auch in einer Predigt über Joh 14, 23-31 vom 24.5.1539 (WA 47, 777, 3f.; 778, 3-6, 28f.) betont Luther, dass die Kirche dort ist, wo das Wort Christi nicht nur lauter und unverfälscht gepredigt, sondern auch gehalten wird: „Darum spricht Christus: ‘Wer mich liebet, der hält mein Wort’, da will ich wohnen, da habt ihr meine Kirche. ... Darum spricht Christus: meine Schäflein hören mich nicht alleine, sondern sie gehorchen und folgen mir auch, sie nehmen täglich zu im Glauben durch das Gehör göttliches Worts und rechten, vollkommenen Gebrauch der hochwürdigen Sacramenten. ... Christus aber sagt ...: das ist meine Kirche, wo mein Wort lauter und unverfälscht gepredigt und gehalten wird.“

³³ Paul Althaus nennt zunächst Evangelium und Glaube als objektive und subjektive Kennzeichen der Kirche, will dann jedoch beides in dem einen Merkmal der „Darbietung des Evangeliums in Verkündigung und Sakrament“ zusammenfassen; der Glaube sei nämlich in der Darbietung des Evangeliums mit einbegriffen (Die christliche Wahrheit, 501). Weiter sagt er: „So ist es nicht im Sinne Luthers, zu lehren, dass die Kirche nur in der Verkündigung des Wortes und in der Verwaltung der Sakramente sichtbar werde; man muss mindestens hinzufügen, dass eben hierin, dass das Wort verkündigt und das Sakrament gehalten wird, ein Bekenntnis zu Christus geschieht und dass in eben diesem Bekenntnis die Gemeinde Christi als solche sichtbar wird“ (521f.). – Auch Wolfhart Pannenberg begriff die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden, die objektiv vermittelt ist durch die Verkündigung des Evangeliums und die Sakramente, subjektiv, d. h. auf der Seite der Glaubenden selbst, durch das gemeinsame Bekenntnis (Systematische Theologie, Bd. III, Göttingen 1993, 117ff.). – Miroslav Volf versteht unter dem öffentlichen Bekennen zu Christus umfassend Predigt und Sakramente ebenso wie Glaubensbekenntnis, Gebet, Hymnen und Lebenszeugnis der Christen und kann deshalb allein das Bekennen „das zentrale konstitutive Merkmal der Kirche“ nennen (Trinität und Gemeinschaft, 142). 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. 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.

³⁴ Damit soll nicht bestritten werden, dass die scholastische Theologie – vor allem Thomas von Aquin – die Kirche durchaus auch personal als *congregatio fidelium* beschreiben konnte. Nur die Akzente liegen dort anders. Erst in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts hat auch die katholische Theologie und das Lehramt (II. Vatikanisches Konzil) versucht, die Dimension der Kirche als „Volk Gottes“ herauszustellen. Die Spannung zwischen primär anstaltlichem und primär gemeindlichem Kirchenverständnis fällt ohnehin nicht mit dem Unterschied zwischen evangelischer und katholischer Ekklesiologie zusammen.

her gebildet und nicht von der Wirkung der Gnadenmittel bei den Menschen her. Das verträgt sich nicht mit dem Verständnis von Kirche als Gemeinde der Glaubenden. Die seit CA VII fast selbstverständlich gewordene Zusammenstellung von Predigt und Sakrament als *notae ecclesiae* hat leider die Folge gehabt, dass im evangelisch-volkskirchlichen Kirchenverständnis statt der glaubenden Gemeinde die Institution und das Amt ins Zentrum gerückt sind.

Deshalb ist es notwendig, entweder Predigt und Sakrament als Kennzeichen der Kirche ausdrücklich um das Bekenntnis zu erweitern, oder Predigt und Sakrament nicht nur als Wirkmittel der Gnade, sondern zugleich als Bekenntnisakte des Glaubens zu verstehen. Damit hätte man in der Tat auch ein angemessenes Verständnis von Predigt, Taufe und Abendmahl erreicht. Wenn die Sakramente auch Bekenntnisakte sind, dann machen sie äußerlich erkennbar, was die Wirkung des Heiligen Geistes am Menschen ist, nämlich den Glauben an das Evangelium. So zeigen die Sakramente, dass die Kirche „Geschöpf des Evangeliums“ ist – freilich nur, wenn sie auch Bekenntnisakte sind. Man könnte von daher sogar allein die Sakramente als *notae ecclesiae* gelten lassen, denn in ihnen wird sowohl das Evangelium wie auch der Glaube sichtbar. Allerdings wäre dabei übersehen, dass die Sakramente nichts zum Ausdruck bringen, was sich nicht auch auf andere Weise vollzieht. Das Evangelium als Gnadenmittel Gottes wird eben nicht nur im Sakrament, sondern in erster Linie in der mündlichen, hörbaren Verkündigung und im persönlichen Zuspruch weitergegeben. Und das Bekenntnis des Glaubens vollzieht sich ebenfalls zunächst im mündlichen Zeugnis und im Lebenswandel. Das, was in den Sakramenten geschieht, kann auch auf andere Weise geschehen. Taufe und Abendmahl sind nicht schlechthin heilsnotwendig, sondern sie sind geboten als gottesdienstliche Zeichenhandlungen zur Bekräftigung von Verkündigung und Bekenntnis. Darum kann auch dort die wahre Kirche Jesu Christi erkannt werden, wo Taufe und Abendmahl gar nicht oder in nicht stiftungsgemäßer Weise praktiziert werden. Auch Luther und Calvin konnten das mündliche Predigtwort allein, d. h. ohne Hinzufügung der Sakramente als *nota ecclesiae* benennen. Die Sakramente gehören nicht zum *esse* (Sein), sondern zum *bene esse* (rechten Sein) der Kirche. Evangelium und Glauben und nicht erst die Sakramente machen eine Versammlung zur Kirche.

2.2.5 Ein Teil der reformierten Bekenntnisschriften nennt neben Predigt und Sakrament noch die Kirchenzucht als *nota ecclesiae*. Das ist insofern wichtig, als damit die tatsächliche Erneuerung des Lebenswandels durch den Glauben zur Geltung gebracht wird. Der Glaube, der die Kirche konstituiert, bedeutet nicht nur Vergebung, sondern auch den Anfang der neuen Schöpfung. Die Notwendigkeit der Heiligung zu betonen, ist kein konfessionelles Sonderanliegen der Kirchen reformierter Tradition, sondern entspricht auch vollkommen dem, was Martin Luther zu den Kennzeichen der Kirche sagt. Nach Luther heißt die Kirche ein heiliges Volk, weil es den heiligen Geist hat, „der sie täglich heiligt, nicht allein durch die Vergebung der Sünden, die ihnen Christus erworben hat, sondern auch durch Abtun, Ausfegen und Töten der Sünden“³⁵. Neben dem Wort Gottes, der Taufe und dem Abendmahl nennt er als vierte *nota ecclesiae* die öffentliche oder verborgene Absolution. Sie ist für ihn identisch mit dem Gebrauch der Schlüssel nach Mt 18, 15ff. „Wo du nun siehst, dass man Sünde vergibt oder zurechtweist an etlichen Personen, es sei öffentlich oder verborgen, da wisse, dass Gottes Volk da sei. Denn wo nicht Gottes Volk ist, da ist

³⁵ Von den Konzilen und der Kirche, WA 50, 624, 30; Luther deutsch 6, 30f.

die Absolution nicht, und wo die Absolution nicht ist, da ist Gottes Volk nicht. ... Und welche sich nicht bekehren noch wieder heiligen lassen wollten, die sollten aus solchem heiligen Volke ausgestoßen, das ist gebunden und durch die Schlüssel ausgeschlossen werden.“³⁶

Die Gemeindezucht oder der Gebrauch der Schlüssel im Sinne Luthers gehört durchaus zu den Kennzeichen der Kirche, wenn es denn für die Gemeinde der Glaubenden konstitutiv ist, dass sie durch den Glauben nicht nur gerechtfertigt, sondern auch geheiligt ist, dass es in ihr also nicht nur Vergebung, sondern auch tatsächliches Abtun der Sünde gibt. Eine Kirche, die auf Gemeindezucht verzichtet, trägt dazu bei, dass der Glaube als lebensferne Theorie oder als geistliches Trostpflaster erscheint, sie raubt dem Evangelium ihren Sinn, weil sie seine Beziehung zum Gesetz unterschlägt, und sie macht die verborgene Gemeinde der Glaubenden nicht kenntlich, sondern unkenntlich. Daraus folgt allerdings nicht, dass wir die Gemeindezucht ausdrücklich als drittes Kennzeichen der Kirche neben der Verkündigung und dem Bekenntnis namhaft machen müssten. Die Gemeindezucht soll ja gerade dazu dienen, die Verkündigung evangeliumsgemäß zu erhalten und das Bekenntnis des Glaubens auch mit dem Verhalten zu bewähren. Verfälschung des Evangeliums und Verleugnung des Glaubens soll keinen Raum haben in der Kirche. Darum ist die Anwendung der Gemeindezucht oder des Schlüsselamtes in der sichtbaren Kirche bereits mitgemeint, wenn wir von der evangeliumsgemäßen Verkündigung und dem Bekenntnis des Glaubens als den *notae ecclesiae* sprechen.

2.2.6 Aus diesen Erwägungen ergibt sich nun noch ein wichtiger Hinweis, wie mit dem Verständnis der Kirche als „durchmischter Körperschaft“ (*corpus permixtum*) umzugehen ist. Mit dem Ausdruck *corpus permixtum* wird gewöhnlich die sichtbare Kirche (*ecclesia visibilis*), die Kirche im weiteren Sinn (*ecclesia late dicta*), bezeichnet. Ihr gehören alle an, die sich äußerlich zum gleichen Bekenntnis, zum Hören des Wortes und zum Gebrauch der Sakramente miteinander verbinden. Man kann nicht davon ausgehen, dass alle Glieder der sichtbaren Kirche wahrhaft Gläubige und damit zugleich auch Glieder der unsichtbaren Kirche sind. Das Bekenntnis des Glaubens kann geheuchelt sein, und die äußere Teilnahme am kirchlichen Leben kann den wahren Charakter der Menschen verbergen. In diesem Sinne ist die sichtbare Kirche eine „durchmischte Körperschaft“, denn zu ihr gehören sowohl die wahrhaft Gläubigen als auch Heuchler und Böse. So hat man in der reformatorischen Theologie weithin gelehrt, und zwar mit gutem Recht. Wenn es stimmt, dass zur Kirche im engeren und eigentlichen Sinn nur die wahrhaft Gläubigen gehören und dass deren Glaube von Menschen nicht direkt erkennbar, sondern nur aus dem äußeren Bekenntnis in Wort und Tat erschließbar ist, dann muss man damit rechnen, dass in jeder sichtbaren Kirche auch solche sind, die das Evangelium nicht wirklich in ihrem Herzen angenommen haben, sondern sich nur äußerlich den Anschein geben. Es gehört zur geschichtlichen Situation der Kirche Christi, dass sie erst auf dem Weg zu ihrer Vollendung ist und dass sich ihr Wesen deshalb noch nicht vollkommen rein nach außen darstellen lässt. Auch die Glieder der Kirche haben das Jüngste Gericht noch vor sich.

Es stellt sich aber dann die Frage, wie mit dieser Tatsache eines *corpus permixtum* umzugehen ist. Folgt aus ihrer Unvermeidlichkeit, dass man sie einfach hinnehmen muss, oder liegt in ihr auch die Aufgabe, die offenkundigen Heuchler und Bösen auszuschneiden? Diese Frage stellt eine Analogie dar zu dem, was man über das Verhältnis des einzelnen Christen zu seiner Sünde sagen

³⁶ WA 50, 632, 10; Luther deutsch 6, 37

muss. Auch für den einzelnen Gläubigen gilt, dass Sünde unvermeidlich ist, solange er sich in diesem irdischen Leben bewähren muss. Erst durch Tod und Auferstehung hindurch wird die neue Kreatur vollkommen rein dargestellt. Folgt nun daraus, dass der einzelne Gläubige sich mit seinen Sünden abfinden und den Kampf gegen sie einstellen kann? Das wäre ein libertinistisches und antinomistisches Missverständnis. Ebenso wenig darf ekklesiologisch aus der Unvermeidlichkeit des *corpus permixtum* gefolgert werden, daß man auf den Ausschluss der offenkundigen Heuchler und Bösen zu verzichten habe.

Man kann die hier anstehende Frage noch grundsätzlicher formulieren. In welchem Verhältnis steht die sichtbare zur unsichtbaren Kirche? Ist es ein rein negatives Verhältnis in dem Sinne, dass zur sichtbaren Kirche auch solche gehören, die nicht wirklich gläubig sind? Oder gibt es auch ein positives Verhältnis in dem Sinne, dass die sichtbare Kirche der verborgenen Kirche Gestalt geben soll, dass also das Wesen der Kirche als Gemeinde der Glaubenden normgebend für die Gestaltung der äußeren, institutionellen Kirche wird? Nach allem, was wir bisher gesagt haben, kommt nur das Zweite in Frage. Die Kirche im weiteren Sinn, das *corpus permixtum*, ist nicht nur das äußere Hilfsmittel, durch das Kirche im engeren Sinn entsteht, sie ist auch die institutionelle Gestalt, die die Gemeinde der Glaubenden in ihrer Geschichte ausbildet. Als solche institutionelle Gestalt steht sie im Dienst der Persongemeinschaft der Glaubenden und nimmt Teil am Zeugnis der Gemeinde. Daher hat die Barmer Theologische Erklärung in Art. 3 sehr treffend gesagt: Die christliche Kirche „hat mit ihrem Glauben wie mit ihrem Gehorsam, mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung mitten in der Welt der Sünde als die Kirche der begnadigten Sünder zu bezeugen, dass sie allein sein Eigentum ist ...“³⁷ Die sichtbare Kirche muss ständig nach dem Wort Gottes reformiert werden; sie braucht Reinigung, Erweckung und Erneuerung.³⁸ Die Quelle und Norm dieser Erneuerung ist das Wort Gottes, aus dem die Gemeinde der Glaubenden geboren wird. Deshalb dürfen die empirischen Kirchen auch nicht auf Gemeindezucht verzichten. Es entstünde sonst der Eindruck, als gehörten die falschen Christen, Heuchler und offenkundigen Sünder nicht nur de facto zur Kirche, sondern sogar legitimerweise. Ohne Gemeindezucht wird der Unterschied zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche verwischt, und das *corpus permixtum* erscheint schließlich verdrehter Weise als Kirche im eigentlichen Sinn. Gemeindezucht kann nie den Sinn haben, eine sündlose Kirche herzustellen, denn die Sünde sitzt auch im Fleisch derer, die an anderen Zucht ausüben. Aber Gemeindezucht kann doch in Erinnerung halten, dass Kirche ihrem Wesen nach Gemeinschaft der Heiligen ist, und insofern hilft sie mit, dass eine solche Kirche immer wieder neu entsteht. Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität kommen, so hatten wir gesagt, der Kirche zunächst nur in ihrer wesenhaft verborgenen Gestalt zu. Darin eingeschlossen ist jedoch die Aufgabe, auch die institutionell-sichtbare Gestalt der Kirche zu einem Zeugnis für diese verborgene eine, heilige, katholische und apostolische Kirche werden zu lassen, d. h. für die wahre Kirche Jesu Christi.

Dr. Uwe Swarat, Theologisches Seminar, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14627 Elstal

³⁷ Text in Bekenntnisse der Kirche, hrsg. von Hans Steuding, Wuppertal 1985, 300ff.

³⁸ Auch ein Lutheraner wie Althaus schreibt: „Es ist dem Glauben an die Kirche aufgegeben, den Kampf mit der Sünde und Krankheit des Kirchentums zu führen, um seine Reinigung und Erneuerung, es neu auszurichten auf den Dienst am Evangelium, das die eine Kirche Christi schafft. ... Noch einen Schritt weiter: das grundsätzliche Ja zum geschichtlichen Kirchentum schließt nicht aus, dass unter Umständen der Glaube an die Kirche Christi ein ganz entartetes Kirchentum verlassen und zerschlagen muss“ (Die christliche Wahrheit, 526).

Erneuerung von Kirche und Gemeinde?

Ekklesiologische Impulse aus dem Bereich der Evangelischen Allianz

Es lässt aufhorchen, wenn eine theologische Konferenz auf dem Boden der Evangelischen Allianz eine Thematik behandelt, die in Allianzkreisen bislang eher gemieden wurde. War man sich in der Christologie und Soteriologie weitgehend einig, so gingen die Wege in der Frage nach einer angemessenen Ekklesiologie deutlich auseinander. Im September 1997 fand in Bad Blankenburg die 10. Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) statt. Die dort von volks- und freikirchlichen Theologen gehaltenen Vorträge hat Helge Stadelmann unter dem Titel „Bausteine zur Erneuerung der Kirche. Gemeindeaufbau auf der Basis einer biblisch erneuerten Ekklesiologie“¹ herausgegeben. Der vorliegende Beitrag² versucht, einige wesentliche Linien nachzuzeichnen sowie in Anknüpfung und kritischer Auseinandersetzung eigene freikirchliche Akzente zu setzen.

Rolf Hille beschreibt „Perspektiven evangelikaler Ekklesiologie: dargestellt an der Glaubensbasis der Deutschen Evangelischen Allianz“ (1-8). Er zeigt auf, dass die Evangelische Allianz, die nicht selber Kirche sein will³, ihre (nur in Ansätzen vorhandene) Ekklesiologie in der Soteriologie, speziell in der lutherischen Rechtfertigungslehre und in der Lehre von Bekehrung und Wiedergeburt verankert (2). Christsein soll „nicht aus dem Phänomen einer institutionellen Kirchenmitgliedschaft abgeleitet werden können, sondern ganz in dem personalen Wirken des Heiligen Geistes begründet sein“ (3). Die starke Betonung des allgemeinen Priestertums der Glaubenden widerstreitet ebenso „religiösem Individualismus“ wie „hierarchischer Kircheninstitution“. Die Kirche hat aus Allianzperspektive einen primär evangelistisch-missionarischen Auftrag (5). Nur in dessen Wahrnehmung ist sie die *una sancta catholica et apostolica ecclesia* (die eine heilige, allgemeine und apostolische Kirche).

In seinem Beitrag „Konkurrierende Kirchenmodelle in historischer Perspektive: Freikirche – Volkskirche – Bekennende Kirche“ (9-40) beschränkt sich Stephan Holthaus auf die Darstellung protestantischer Modelle in Deutschland in der Zeit von 1815-1948. Er möchte „deutlich machen, dass die ekklesiologischen Modelle und Neuansätze der letzten beiden Jahrhunderte stark von den jeweiligen zeitgeschichtlichen Umständen beeinflusst wurden.“ Die – in Freikirchen manchmal anzutreffende – „idealistische Vorstellung, dass Kirchenmodelle direkt und allein aus dem Neuen Testament abgeleitet worden“ seien, lasse sich „historisch nicht halten“ (10; vgl. 21 und 38). Die sich aus diesem zutreffenden Urteil notwendig ergebende Bescheidenheit versteht sich

¹ TVG Bd. 429, Gießen/Basel und Wuppertal 1998. In Klammern angegebene Seitenzahlen beziehen sich auf diesen Sammelband.

² Auf den hier S. 4-19 wiederabgedruckten Vortrag von U. Swarat sowie das Korreferat von R. Meier gehe ich nicht näher ein.

³ Hille bestimmt die Evangelische Allianz näherhin u. a. als „Sammlungsbewegung glaubender Christen mit lebendiger Frömmigkeit ...“ (2). Zu fragen wäre, ob es auch nichtglaubende Christen gibt. Die Häufung von adjektivischen Näherbestimmungen des Christseins birgt die Gefahr in sich, die Tendenz zu inflationärem Gebrauch des Begriffs Christ zu verstärken.

jedoch nicht von selbst. Gemeinsam mit den Volkskirchen haben wir uns als Freikirchen immer neu dem Anspruch der Heiligen Schrift zu stellen und als *ecclesiae semper reformandae* (immer neu zu reformierende Kirchen) Korrektur durch den Heiligen Geist zuzulassen.

In seinem Korreferat geht Rainer Ebeling kaum auf Holthaus ein, sondern konzentriert sich stattdessen auf „Dietrich Bonhoeffer – eine historische Momentaufnahme“ (41-56). Es gibt zu denken, dass volkskirchliche Verantwortungsträger in Zeiten äußerer Bedrängnis ernsthaft erwogen haben, ob nicht aus der Volkskirche eine Freikirche werden müsse (42 ff.). Also nicht eine Abwanderung einzelner Glieder oder Ortsgemeinden, sondern die Umwandlung einer ganzen Kirche wurde als eventuell notwendige Maßnahme ins Auge gefasst. Gerade auch Bonhoeffers Erwägungen in historisch brisanter Lage (46 ff.) nötigen die aktuelle Debatte dazu, das Modell Freikirche stärker zu thematisieren, als dies bislang der Fall ist. Dass auch Freikirchen in der Wahrnehmung ihres öffentlichen Auftrags versagen können und tatsächlich in wichtigen historischen Herausforderungen versagt haben (48 ff.), schränkt das Gesagte nicht ein. Zugleich muss uns Freikirchen Bonhoeffers Unterscheidung zwischen „institutioneller und wesentlicher Freiheit“ dazu herausfordern, über unser Freiheitsverständnis neu nachzudenken. Bleibt unsere freikirchliche Freiheit nicht sehr oberflächlich, wenn sie lediglich als (nicht näher bestimmte) Unabhängigkeit vom Staat und ekklesiologische Umsetzung individualistischer Entscheidungsfreiheit verstanden wird? Nach Bonhoeffer ist, so R. Ebeling, „die wesentliche Freiheit [...] dort zu finden, wo die Kirche Christus bekennt, auch wenn ihr von der Welt alle Lebensmöglichkeiten auf jede erdenkliche Art beschnitten werden“ (51).

Für Jakob van Bruggen ist es in seinem Aufsatz „Apostolischer Gemeindebau: Widersprüchliche Ekklesiologien im Neuen Testament?“ (57-82) wesentlich, dass Jesus mit dem Anspruch auftrat, der Gesalbte Gottes zu sein, er suchte Nachfolger und wollte die Kirche (60 f.). Damit kann v. Bruggen sich u. a. auf P. Stuhlmacher berufen.⁴ V. Bruggen sieht in *διάκονος* (*diakonos*) keine „Amtsbezeichnung“. *διάκονοι* (*diakonoι*) seien solche, „die der Gruppe der Ältesten hinzugefügt wurden, um sie bei ihrer Arbeit zu unterstützen“ (70). Stuhlmacher wird dahingehend kritisiert, dass er Apg 14, 13 und Apg 20, 17-38 sowie 1. Kor 14, 34 f. nicht als ursprünglich paulinisch ansieht und folglich bzgl. der paulinischen Ekklesiologie zu einem anderen Ergebnis kommt (72 f.). Mit Recht betont v. Bruggen, dass der Zusammengehörigkeit der Ortsgemeinden in der einen Kirche Jesu Christi im Neuen Testament eine größere Bedeutung zukommt als häufig angenommen wird (73f.). Das Streben nach der „Einheit in Lehre und Leben (1. Kor 15, 11)“ schlägt sich an vielen Stellen des Neuen Testaments nieder (74f.). Nach v. Bruggen sind die neutestamentlichen Ekklesiologien vielfältig, aber nicht widersprüchlich (80). Für den Zeitraum, den die neutestamentlichen Texte abdecken, darf man noch „keine überörtliche Organisationsstruktur“ erwarten. Aber die Tatsache, dass es Apostel und Evangelisten gegeben hat, die überörtlich in entscheidenden Funktionen tätig waren, verwehrt die Annahme von völlig unabhängigen Ortsgemeinden. Vielmehr wussten sie sich sogar über Kontinente hinweg füreinander verantwortlich, weil sie von dem einen Herrn berufen waren und ihm dienten.

In seiner Stellungnahme (83-90) widerspricht Wilfrid Haubeck v. Bruggen in mehreren Punkten. Seines Erachtens „meint *διάκονος* (*diakonos*) in Phil 1, 1; 1. Tim 3, 8ff. und Röm 16, 1f. ebenso eindeutig ein bestimmtes Amt wie die Ältesten“. Mit Recht hebt Haubeck hervor, dass Paulus die

⁴ Peter Stuhlmacher: Kirche nach dem Neuen Testament. In: ThBeitr 26 (1995), 304.

Metapher vom Leib Christi nicht nur auf die weltweite Gemeinde, sondern auch auf die Orts-gemeinde bezieht (86f.). Unter Bezug auf P. Stuhlmacher betont Haubeck, dass Gemeinde im Neuen Testament nicht *corpus permixtum*, sondern „Modell und Vorzeichen der Neuschöpfung“ ist (89).

Aufschlussreich ist Heinz-Werner Neudorfers Forschungsbericht „Neuere Entwicklungen der neutestamentlichen Kirchenlehre“ (91-110), in dem er die Positionen von K. Berger, J. Roloff und P. Stuhlmacher referiert. Am interessantesten schildert er die Sicht Stuhlmachers, die ihn geradezu „freikirchlich“ anmutet (108). Nicht von ungefähr, denn Stuhlmacher sieht die Großkirchen an ihr Ende gelangt. Neudorfer zitiert ihn: „Da das Christentum in Verfolgungszeiten bis in die Gegenwart hinein immer nur in familiären Kleingruppen überlebt hat, ist ernsthaft zu überlegen, ob nicht die Hausgemeinde die eigentlich dauerhafte, christentumspezifische soziale Lebensform darstellt“ (104). Die von Stuhlmacher als dringend notwendig erachtete Orientierung am Neuen Testament führt ihn dazu – wie bereits oben erwähnt – das Verständnis von Kirche als *corpus permixtum* abzulehnen.

Der Aufsatz von Wolfgang Reinhardt trägt den Titel „Faktoren des Gemeindegewachstums nach dem exegetischen Befund der Apostelgeschichte“ (111-151). Der Autor nennt es „gemeinde-kybernetischen Doketismus, wenn man die Führung des Geistes gegen Planung und Zielstrebigkeit im Gemeindeaufbau ausspielen wollte“ (121). Unter den Stichworten „Kerygma“, „Metanoia“, „Koinonia“, „Semeia“ und „Martyria“ beschreibt er „Wachstumsfaktoren, bei denen Menschen beteiligt sind“ (125). Reinhardt stützt sich auf die in der neueren Forschung im Vergleich zu früher positivere Bewertung der lukianischen Tradition. Er zeigt auf, dass Wachstum als wesentliches Element zum urchristlichen Gemeindeverständnis gehörte, ideologisiert Gemeindegewachstum jedoch nicht. Leser, die einem Wachstumsfetischismus kritisch gegenüber stehen, werden für das biblische Anliegen gewonnen, wenn Reinhardt feststellt: „Die biblisch-theologische Erkenntnis, wie häufig das Wachstum aus scheinbar völlig gegenteiligen Voraussetzungen und durch Sterbeprozesse hindurch geschenkt wird, kann vor einem oberflächlich triumphalistischen Verständnis von Wachstum und einer Ideologie der großen Zahlen bewahren (ebenso wie es auch eine Ideologie der kleinen Zahlen und des Misserfolgs als Normalfall des Gemeindeaufbaus gibt)“ (149). In erfreulicher Klarheit betont Reinhardt – auch für seinen volksskirchlichen Kontext: „Ohne Evangelisation kein Aufbau von Gemeinde, ohne Gemeinde keine Evangelisation“ (127). Mit Hinweis auf die Arbeiten von H. Burkhardt⁵ betont er die Notwendigkeit der Metanoia als „Anfangserfahrung“ und – davon unterschieden – „vielfältiges Antwortgeschehen“ (132-137). Auch ist ihm lebhaft zuzustimmen, dass nicht schon der Ruf zum Glauben als „Werkerei“ verdächtigt werden darf (136). Reinhardt wendet sich gegen den Vorwurf, durch die Betonung der Bekehrung werde in der Volkskirche eine „Zweiklassengesellschaft“ geschaffen (135).⁶ Doch trifft dieser Vorwurf – aus volksskirchlicher Perspektive – durchaus etwas Wesentliches.⁷ Denn genau hier sitzt das ekklesiologische Problem. Zwar geht es nicht um „bessere“ und „schlechtere“ Christen,

⁵ Vgl. jetzt H. Burkhardt: *Christ werden. Bekehrung und Wiedergeburt – Anfang des christlichen Lebens*. Gießen 1999.

⁶ Er zitiert er C. Möllers Kritik an M. Herbst: „Wird damit nicht eine Zerteilung der Gemeinde in bessere und schlechtere Christen vorgenommen?“

⁷ Gegen Reinhardt ist festzustellen, dass der genannte Vorwurf nicht die ntl. Autoren trifft, da diese keine christliche Gemeinde als *corpus permixtum* im Sinne einer Zusammengehörigkeit von Glaubenden und Nichtglaubenden kennen.

wohl aber darum, dass aus neutestamentlicher Sicht zur Gemeinde nur diejenigen gehören, die durch Gottes Geist eine Lebenswende vollzogen haben und fortan als *simul iusti et peccatores* (zugleich Gerechtfertigte und Sünder) in der christlichen Gemeinde leben. Dabei ist unerheblich, ob sich die Lebenswende in einem datierbaren Akt oder über einen längeren Zeitraum hin ereignet hat; entscheidend ist der persönliche Glaube.⁸ Freilich steht damit in engstem Zusammenhang das Problem der Säuglingstaufe.

Reinhardt erinnert an die seinerzeit von J. Hansen an C. Möller gerichtete kritische Frage, ob dieser auch an jene „Massen der Getauften“ denke, „die jede tragende Beziehung zum Evangelium und zur Kirche verloren haben“ (136).⁹ Jedoch will Reinhardt unter allen Umständen an der Säuglingstaufe festhalten. Den (im katholischen Raum) auf persönliche Umkehr dringenden Heribert Mühlens zitiert er zustimmend dahingehend, dass die Praxis der Kindertaufe erst dann bedenklich werde, „wenn man voraussetzt, dass mit dem ‚Gnadenstand‘, in den Gott das Kind durch die Taufe einsetzt, Umkehr bereits vollzogen sei ...“ (137). An dieser Argumentation wird jedoch das Dilemma der Säuglingstaufraxis deutlich. Man will der biblischen Erkenntnis Rechnung tragen, dass Glaube und Taufe zusammengehören. Die zu Recht betonte sachliche Priorität von Gottes Handeln in der Taufe kann jedoch nicht dadurch demonstriert werden, dass sich die Kirche massenweise (oder auch nur einen einzigen) Menschen ungefragt einverleibt. In den Gnadenstand wird ein Mensch allein durch den Glauben versetzt. Eine Taufe ohne Glaube kann vom Neuen Testament her nicht als Taufe gelten. Das immer wieder vorgetragene Argument, im Neuen Testament handele es sich (im Gegensatz zur heutigen Situation in christlichen Familien) um eine Missionssituation, in der noch keine Säuglingstaufe zu erwarten gewesen sei,¹⁰ verfängt nicht, weil jede Generation im Entscheidenden an sich selbst „Missionssituation“ erlebt: In der Antwort auf das Evangelium kann sich niemand von Eltern oder Paten vertreten lassen. Aus der Kindersegnung Jesu lässt sich kein Recht für die Säuglingstaufe ableiten. Auch ohne Taufe gehört den Kindern das Reich Gottes. Dies nicht weil sie etwa außerhalb des Machtbereichs des Bösen lebten, sondern weil Jesus ihnen das Himmelreich zuspricht: „Solchen gehört das Reich Gottes!“ (Mt 19, 14 par.). Die Sorge um das Heil von ungetauft gestorbenen Säuglingen ist unnötig. Zwar nennt das Neue Testament kein Alter, ab welchem in den ersten Gemeinden getauft wurde. Deutlich aber ist, dass diejenigen getauft wurden, die das Evangelium hörten und daraufhin Buße taten (Apg 2, 38.41; vgl. Apg 16, 14f.). Dies kann schlechterdings von Kleinkindern nicht erwartet werden.

Besondere Beachtung verdient der exegetische Aufsatz von Roland Gebauer: „Taufe und Ekklesiologie: Neutestamentliche Erwägungen zu einer biblisch erneuerten Praxis“ (152-162). In der Abfolge „Verkündigung – Glaube – Taufe – Eingliederung in die Gemeinde bzw. Kirche“ sieht Gebauer „konstitutive Elemente“ eines „Grundgerüsts“ sowohl bei der Urgemeinde als auch bei Paulus (153). Apg 2, 38 gibt nach Gebauer nicht nur lukanisches, sondern urgemeindliches Taufverständnis wieder (154ff.). Er stellt drei „Grundlinien des neutestamentlichen Taufverständnisses“ heraus: 1. „In der Taufe beschenkt Gott den Menschen mit der Heilswirkung des

⁸ Weil es für Gott keine pietistische, evangelikale oder konfessionelle Schablone für Glauben gibt, muss sich unser Glaubensverständnis immer neu am biblischen Zeugnis ausrichten.

⁹ J. Hansen / C. Möller: *Evangelisation und Theologie. Texte einer Begegnung*. Neukirchen 1980, 57.

¹⁰ Vgl. z. B. C.H. Ratschow: *Die eine christliche Taufe*. Gütersloh 4. Auflage 1982, 221ff.

Christusgeschehens.“ 2. Diesem Handeln geht „eine Hinwendung und ein Ergreifen des dem Menschen in der Verkündigung zugesagten Heils“ voraus, wobei klar ist, dass auch „diese Reaktion letztlich dem Wirken Gottes im Menschen zu verdanken ist“ (159). 3. Durch die Taufe erfolgt „die Eingliederung des Täuflings in die Gemeinde bzw. Kirche“. Dieser Auffassung ist mit einer Einschränkung zuzustimmen. Gerade weil Gott bereits im Vorfeld der Taufe an den betreffenden Menschen handelt – er macht sie hörbereit, der Lydia „tat er das Herz auf“ (Apg 16, 14) – muss die neutestamentliche Taufe präziser als dasjenige Handeln Gottes bezeichnet werden, durch welches die erstmalige und grundlegende Erneuerung eines Menschen zum Abschluss kommt. Die Entscheidung des Täuflings für Glaube und Taufe ist für das Geschehen der Taufe mit konstitutiv, als solches jedoch von sekundärer Bedeutung, weil es vom gnädigen Handeln Gottes umschlossen wird, dem allein primäre Bedeutung zukommt. Konrad Bussemer¹¹ dürfte Wesentliches treffen, wenn er sagt: „Die Taufe gehört bei den Aposteln unmittelbar zur Verkündigung und Annahme des Evangeliums, sie hatte ihren Platz nicht vor oder nach, sondern im Akt der Bekehrung; sie setzte aber eine innere Einstellung voraus, die dem Heil zugerichtet war, einen Anfang geistlichen Lebens, und sie half mit, den Geburtsakt des neuen Menschen zu vollenden.“¹² Weil sich der Heilige Geist nicht systematisieren lässt, wäre es m. E. nicht sachgemäß, den Empfang des Heiligen Geistes zeitlich genau einordnen zu wollen. Jedoch wird man sagen dürfen: Wo immer ein Mensch das Evangelium hört, umkehrt, sich taufen lässt, Vergebung der Sünden empfängt und sich in die Gemeinschaft der Glaubenden eingliedern lässt, da schenkt Gott ihm seinen Heiligen Geist (vgl. 1. Kor 12, 3).

Aus dem exegetischen Befund zieht Gebauer Konsequenzen, die sowohl die Taufpraxis von Volks- als auch Freikirchen in beachtlichem Maße in Frage stellen. Weil bei der Säuglingstaufe das „Ergreifen des Heils“ erst „für eine spätere Zeit erhofft“ wird, sei zu fragen, „ob das Handeln Gottes [...] nicht auch erst mit dem späteren Glauben des Täuflings realisiert wird und die Taufe somit auf einen bloßen Akt individuellen Heilszuspruchs reduziert wird“ (160). An die Praxis der Taufe von Jugendlichen und Erwachsenen richtet Gebauer die Frage, ob „die volle Heilswendung durch Gott nicht bereits vorausgesetzt“ und „allein an den Glauben bzw. die Bekehrung gebunden“ werde. Wo dies der Fall sei, drohe die Taufe „auf einen bloßen Akt des Bekenntnisses¹³ und der Besiegelung des bereits zugeeigneten Heils reduziert zu werden“. Damit werde „nicht nur die soteriologische, sondern auch die ekklesiologische Funktion der Taufe entwertet“ (160). Mit dieser Kritik trifft Gebauer einen neuralgischen Punkt evangelikaler und besonders auch freikirchlicher Taufpraxis.¹⁴ Sind wir nicht, um eine glaubenslose Taufe zu vermeiden, in das andere Extrem geraten, dass wir unsererseits den biblisch vorgegebenen, engen zeitlichen Zusammen-

¹¹ K. Bussemer war in den Jahren 1929-1939 Lehrer an der Predigerschule des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Wuppertal-Vohwinkel.

¹² K. Bussemer: *Die Gemeinde Jesu Christi. Ihr Wesen, ihre Grundsätze und Ordnungen*. Witten 6. Auflage 1968, 51 f.

¹³ Die Bedeutung des Bekennens für die Existenz von Kirche stellt U. Swarat, a. a. O., 183 hier S. 4-19 heraus. Das Bekenntnis i. S. von Röm 10, 9 f. ist für ihn eine notwendige *nota ecclesiae*, für seinen Korreferenten R. Meier gehört es lediglich in den „Bereich der abgeleiteten *notae ecclesiae*“, während die eigentlichen *notae* entsprechend Art. VII des Augsburger Bekenntnisses lediglich in der rechten Evangeliumsverkündigung und Sakramentsverwaltung bestehen (194).

¹⁴ Wenn R. Hille (3) die Ansicht vertritt, „kein ernsthafter Evangelikaler würde die Bedeutung der Taufe als Akt der objektiven göttlichen Heilswendung leugnen“, so übersieht er die Gruppe derer, die die Taufe nur noch als nachträgliches, mit dem eigentlichen Heilsgeschehen jedoch nicht unmittelbar verbundenen Gehorsamsakt der Bekehrten verstehen.

hang von Glaube und Taufe zerrissen haben? Je mehr die Taufe vom Akt der Bekehrung getrennt wird, desto unausweichlicher wird die heute oft gestellte Frage der Bekehrten: „Was bringt mir noch die Taufe?“ Die Begründungen für das Auseinanderreißen von Glaube und Taufe sind oft fadenscheinig: der Täufling müsse sich erst einmal „bewähren“, oder für einen einzelnen Taufbewerber „lohne sich der ganze Aufwand nicht“, man wolle lieber warten, bis „genügend“ (wie viele sind das?) Anmeldungen vorlägen usw. Die wünschenswerte Alternative kann nicht darin bestehen, die Taufe des Kämmerers (Apg 8) zu einem allein richtigen Schema zu machen und im unmittelbaren Anschluss an jede Predigt taufbereit zu sein. Gute Gründe sprechen für ein nicht zu lang ausgedehntes Taufkatechumenat vor der Taufe. Wesentlich wird sein, dass wir in den biblischen Tauftexten Gott als den primär Handelnden entdecken. Geschieht dies, dann steht die Taufe weniger in der Gefahr, als fromme Leistung denn als Geschenk Gottes empfunden zu werden. Für die Taufe konstitutiv sind sowohl das Handeln Gottes als auch der (anfängliche) Glaube des Täuflings. Wo eines dieser beiden Elemente fehlt, lässt sich nicht von Taufe im neutestamentlichen Sinne sprechen.

Unbeschadet dessen ist in der heutigen westeuropäischen Situation ernst zu nehmen, dass die kirchliche Landschaft immer noch von den großen Volkskirchen und deren Säuglingstaufrisik geprägt ist. Dies bringt mit sich, dass – aus unterschiedlichen Gründen – Menschen Glieder unserer Evangelisch-Freikirchlichen oder Freien evangelischen Gemeinden werden wollen, die, als Säuglinge getauft und später zum Glauben gekommen, sich keiner „erneuten“ Taufe unterziehen wollen. Sofern diese glaubhaft machen, dass sie sich nach eingehendem Bibelstudium vor Gott und in ihrem Gewissen an ihre Säuglingstaufrisik gebunden sehen, wird ihnen in Freien evangelischen Gemeinden die uneingeschränkte Gliedschaft gewährt. Dadurch soll zum Ausdruck kommen, dass letzten Endes nicht eine bestimmte Tauferskennung, sondern allein der persönliche Glaube heilsentscheidend ist. (Im Unterschied dazu ist im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden die Glaubenstaufrisik weitestgehend das einzige Tor zur Mitgliedschaft.)

Wohlthuend nüchtern und zugleich engagiert schreibt Siegfried Großmann über „Die Bedeutung der Charismen im Gemeindebau“ (163-168). In seiner „biblisch-theologischen Grundlegung“ nennt er als Wirkungen der Geistestaufrisik, die „Teil der Wiedergeburt“ ist, 1. „Gnadengaben, die Gott seinen Kindern schenkt, weil jeder sie braucht“, 2. „Dienste: Sie sind nicht für das Prestige gegeben, sondern sollen der Not begegnen“, und 3. „Energien – genau genommen nicht die Kraft des Geistes selbst, sondern die Wirkung dieser Kräfte im Menschen“ (163). In Abgrenzung gegen zwei immer wieder anzutreffende Extremvorstellungen formuliert Großmann: „Das Außerordentliche ist der geistliche Ausnahmefall, den wir nicht suggerieren oder manipulieren dürfen. Die in die Person des Glaubenden integrierte Kraft des Geistes ist der Normalfall, den wir annehmen, entfalten und leben sollen“ (163). Nach Großmann muss „der Umgang mit den Charismen funktional erfolgen“. Beispielsweise habe die Glossolie „ihre Stärke im persönlichen Gebetsleben, aber nicht im öffentlichen Gottesdienst“ (165). Für eine „theologisch verantwortete Umsetzung der neutestamentlichen Charismenlehre“ empfiehlt Großmann zunächst eine „Phase der Lehre“. Sodann gelte es, den Gottesdienst für charismatische Erfahrungen zu öffnen und „Inseln der Spontaneität“ zu schaffen (vgl. 1. Kor 14, 26ff.). „Alle spontanen Formen im Gottesdienst“, so Großmann, „brauchen dreierlei: Freiraum für den Einzelnen, seine Impulse einzubringen; Offenheit aller Beteiligten, die Bestätigung oder Korrektur der versammelten Gemeinde anzunehmen; und das Charisma der Leitung, das die Freiheit der Einzelnen mit der Verantwortung für das

Ganze verbindet“ (167). Großmann schließt mit der Bemerkung: „So brauchen wir keine charismatische *Bewegung*, die durch auffällige Phänomene von sich reden macht, sondern eine charismatische *Erneuerung* des Einzelnen und der Gemeinden, die sich in Demut auf den beschwerlichen Weg macht, damit sich ‘in einem jeden der Geist offenbart zum Nutzen aller’ (1. Kor 12, 7).“ Eine hilfreiche Horizonsweiterung für europäische Leser leistet der Beitrag von Klaus Wetzel: „Gemeindebau und Gemeindegewachstum in der Zwei-Drittel-Welt“ (288-313). Der entscheidende Impuls „für das Wachstum des Protestantismus in der südlichen Hemisphäre“ sind nach Wetzel die reformatorische Lehre vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen sowie speziell die pfingstlich-charismatischen Bewegungen. Das rasante Wachstum des Protestantismus in Asien, Afrika und Lateinamerika muss uns hellhörig machen. Auf dem Weg zu einem „Christentum als Bewegung“ sind die dortigen Protestanten – so Wetzel – uns Europäern „Schritte voraus“. Wenn wir wirklich eine Erneuerung der Kirchen Europas wollen, werden wir also gerade von ihnen wichtige Impulse aufnehmen müssen.

Jochen Eber stellt in seinem Aufsatz „Kirche als Institution oder Ereignis?“ (195-219) mit Blick auf die Basis der Evangelischen Allianz von 1846 und die Glaubensbasis der Deutschen Evangelischen Allianz von 1972 kritisch fest, dass „das eigentliche ekklesiologische Problem“ nicht gelöst werde, nämlich mehr zu sagen, als dass die Kirche „der unsichtbare Leib Christi sei und dass es andererseits hier auf Erden gläubige Individuen“ gebe (197). Merkwürdig klingt es allerdings, wenn Eber einerseits resignierend feststellt, „eine Lehre von gemeinsamen Grundzügen aller Kirchen“ könne anscheinend nicht formuliert werden und auch der Arbeitskreis für evangelikale Theologie werde „bei höchster Anstrengung [...] vermutlich nicht mehr erreichen“, dann aber fragt, ob „wir vielleicht doch gemeinsam mehr von der Kirche und den Kirchen sagen“ können (197). Eber begrüßt, dass der Ende des 19. Jahrhunderts von R. Sohm behauptete Gegensatz von „Institution oder Ereignis“ bereits 1957 durch J. L. Leuba überwunden worden sei, der beide Aspekte als notwendig zusammengehörig betrachtet. Dies zu erwähnen ist nicht unwichtig, weil neuere Konzeptionen zum Gemeindeaufbau – Eber erwähnt C. A. Schwarz – z. T. in den alten Gegensatz zurückfallen (200). (Leider wird nicht recht deutlich, dass das institutionelle Element auch zu jeder freikirchlichen Ekklesiologie gehört.) Eber seinerseits sieht die Chance für eine „Allianz-Ekklesiologie“ darin, dass „institutionelle, ereignishafte und sonstige Elemente der Ekklesiologie [...] an ihrem Ursprungsort, der gottesdienstlichen Versammlung, zu suchen oder als Entwicklungen aus diesen ekklesiologischen Anfängen zu erklären“ sind (204). Er ist sogar der Meinung, dass dadurch der Gegensatz zwischen landeskirchlicher und freikirchlicher Kirchenform überwunden werden könne. Eber räumt ein, dass es hinsichtlich Taufe und Abendmahl „sicherlich die größten theologischen Lehrdifferenzen“ gibt, schwächt deren Bedeutung jedoch sogleich mit den Worten ab: „Wo Taufe und Abendmahl nach Christi Anweisung (mit den Einsetzungsworten und dem dazugehörigen Element) gefeiert werden, da ist die Kirche – unabhängig von der jeweiligen Interpretation des sakramentalen Geschehens“ (207). Das klingt nun wiederum so, als ob die Frage der stiftungsgemäßen Form von Taufe und Abendmahl in Allianzkreisen recht einheitlich beantwortet würde, was jedoch nicht der Fall ist. Eine unzureichende Wahrnehmung des breiten Praxisspektrums innerhalb der Evangelischen Allianz zeigt sich auch in dem verallgemeinernden Satz: „In der Gemeinde predigt ein Pastor, der für dieses Amt eingesetzt wurde“ (208).

Auf viele freikirchliche Gottesdienste trifft dies nicht zu. Eber spricht von der „Notwendigkeit

einer Unterscheidung von Kirche im weiteren und engeren Sinn“ (212). Beispiele dafür sieht er nicht nur in dem pietistischen Modell der „ecclesiola in ecclesia“ (dem Kirchlein in der Kirche), sondern unlogischerweise auch „bei den Freikirchen in dem Versuch, die reine Gemeinde der Gläubigen vom corpus permixtum bzw. den ‘Ungläubigen’ in den Landeskirchen zu scheiden“. Dadurch seien jedoch „nur allzu oft wahre Gläubige von anderen Gläubigen geschieden“ worden. Hier ist zu fragen: Mit welchem biblischen Recht unterscheidet Eber zwischen „wahren“ und „anderen“ Gläubigen? Er stiehlt sich aus der ekklesiologischen Verantwortung, wenn er – scheinbar demütig – „die Unterscheidung von Gläubigen und Ungläubigen“ lediglich als „Sache des eschatologischen Urteils des richtenden Christus“ bezeichnet. Vom Neuen Testament her besteht kein Zweifel, dass zur Gemeinde schon jetzt nur diejenigen gehören sollen, die sich zur Christusherrschaft bekennen.

Der Beitrag von Craig Ott: „Die Kontextualisierung neutestamentlicher Ekklesiologie im Gemeindebau“ (220-246) geht von einer „kulturell anpassungsfähigen“ neutestamentlichen Gemeinde aus, die aber zugleich „prophetische Kontrastgemeinde“ gewesen sei. Teilweise in Anlehnung an das „dynamisch-äquivalente“ Konzept von C. Kraft plädiert Ott dafür, nicht „die gleiche Form von einer Kultur auf eine andere zu übertragen, sondern die gleiche *Funktion* und *Bedeutung* zu vermitteln“ (231f.). Dabei ist Ott bewusst, dass „kulturelle Prozesse, Form, Funktion und Bedeutung [...] in einer komplexen Wechselwirkung“ stehen (233). Von der römisch-katholischen Theologie übernimmt Ott das Vorbild der Inkarnation Christi als Modell für die Kontextualisierung der Gemeinde, weil damit der konkret geschichtliche Aspekt des Auftrags deutlich werde.

Zwei Aufsätze des Sammelbandes befassen sich explizit mit der ekklesiologischen Frage aus Sicht des Gnadauer Gemeinschaftsverbandes. Gemeinsam verantworten Jürgen Mette und Norbert Schmidt den Aufsatz „Ekklesiologische Erwägungen zum Gemeindeaufbau im Gnadauer Kontext“, Heinzpeter Hempelmann schreibt über „Missionarischer Gemeindebau im Horizont der Postmoderne: Ein Plädoyer für die Zukunft der Landeskirchlichen Gemeinschaften als ‘Kirchen alternativen Typs‘“. ¹⁵ Beiden Aufsätzen ist abzuspüren, dass es ihnen in erster Linie um die missionarische Herausforderung geht, „das Evangelium in einer entchristlichten Gesellschaft weiterzugeben“ und „Menschen für Christus zu gewinnen“ (258). Dies ist auch das Hauptanliegen der evangelischen Freikirchen. In der entscheidenden Frage besteht also ein nicht zu unterschätzender Konsens, der sich in einer Vielzahl lebendiger Kontakte sowie gemeinsamer missionarischer und theologischer Arbeit niederschlägt. Es darf an dieser Stelle auch dankbar erwähnt werden, dass wir als Freikirchen seit langem beachtliche theologische wie praktische Impulse von solchen empfangen, die dem Gnadauer Verband nahestehen. (Man denke etwa an die von der Pfarrer-Gebetsbruderschaft herausgegebene Zeitschrift „Theologische Beiträge“.) Auf der durchaus nicht schmalen Basis gemeinsamer Überzeugungen dürfte es erlaubt sein, zu den Ausführungen der „Gnadauer“ aus freikirchlicher Sicht auch einige kritische Anmerkungen zu machen.

Ist es nicht an der Zeit, dass die Landeskirchlichen Gemeinschaften um der von ihnen selbst

¹⁵ Vgl. dazu die Stellungnahme H. Stadelmanns: Die große Chance: Wenn sich Gemeinschaften für das neutestamentliche Gemeindebild öffnen, a. a. O., 281ff., der ich in wesentlichen Punkten zustimme.

betonten Priorität der Evangelisation willen ihre ekklesiologische „Zwitterstellung“¹⁶ aufgeben? Es ist keineswegs verwunderlich, sondern sogar sehr verständlich, dass die Landeskirchen die Entwicklung mancher Landeskirchlicher Gemeinschaften hin zu einer „innerkirchlichen Alternative“ mit Argwohn betrachten. Sie *müssen* es, wenn sie sich selber als Kirche ernst nehmen. Das 1911 von Theodor Haarbeck verbal abgelehnte,¹⁷ nun (1997) von H. Hempelmann (279) befürwortete und seit langem weitgehend der Realität entsprechende Selbstverständnis einer *ecclesiola in ecclesia* untergräbt letzten Endes das Kirchesein der Kirche. Das von M. Luther erwogene und von Ph. J. Spener realisierte Projekt einer lebendigen Kerngemeinde hat sein historisches und theologisches Recht als Ferment für eine überschaubare Übergangszeit, in der für eine Reform der ganzen Kirche begründete Hoffnung besteht. Als auf Dauer angelegte Parallelstruktur (263) stellt eine *ecclesiola* jedoch die *ecclesia* ununterbrochen grundsätzlich in Frage und behindert zugleich ihre eigene Entfaltung als *ecclesia*. Mit einem solchen Selbstverständnis nehmen die Landeskirchlichen Gemeinschaften weder die Volkskirche, der sie anscheinend unter allen Umständen zugehören wollen, als Kirche ernst, noch nehmen sie sich selber als Kirche bzw. Gemeinde ernst, obgleich sie zum Kirchesein im Vollsinn oft mit allen Gaben beschenkt sind. Sie verkörpern damit gleichsam ein „ekklesiologisches Jein“.

J. Mette/N. Schmidt beklagen, dass die aktuelle ekklesiologische Diskussion innerhalb des Gnadauer Verbandes dessen ursprüngliches Anliegen der Evangelisation und Heiligung in den Hintergrund drängt (254 ff.). Auch aus freikirchlicher Sicht ist die Vernachlässigung dieses Anliegen bedauerndswert. Jedoch muss es als theologisch äußerst bedenklich erscheinen, wenn die Autoren mit J. C. Hoekendijk „leidenschaftliches Interesse an der Ekklesiologie“ als „ein Zeichen geistlichen Niedergangs“ betrachten, das jeweils „nur in der zweiten Generation“ nach einer Erweckungszeit auftritt (255). Als ob das Hineinwachsen in die zweite Generation vermeidbar wäre! Vor allem aber ist zu fragen: Hat die Ekklesiologie so wenig mit der Christologie zu tun, dass erstere zu einer Randfrage erklärt werden darf? Genau dies war ja von Anfang an – bei vielen Stärken! – der Schwachpunkt der Evangelischen Allianz. Sie hat die ekklesiologischen Fragen weitgehend gemieden, weil sie eine Zerreißprobe befürchtete. Unter der Christusherrschaft müsste jedoch eine sachliche Diskussion über die Frage möglich sein, welche Form von Kirche bzw. Gemeinde dem neutestamentlichen Vorbild am ehesten entspricht. Die Bad Blankenburger Studienkonferenz von 1997 kann für den Bereich der Evangelischen Allianz als mutiger Schritt in die richtige Richtung angesehen werden. Mit scharfen Worten tadelt H. Hempelmann einen volksskirchlichen Pluralismus, der alles und jedes zulässt, ja selbst widersprüchliche Glaubensüberzeugungen „programmatisch als ‘Reichtum’ der Gaben“ begreifen machen will (267). Volkskirche sei dann „nicht mehr Kirche für das Volk, sondern kritikloser Spiegel der Einstellungen im Volk“ (267). Hempelmann kritisiert eine „nahezu schranken- und bedenkenlos gehandhabte Taufpraxis“, welche die „Taufe als Ausdruck der *gratia praeveniens* (vorauslaufende Gnade)“ legitimiere (268). Ergebnis sei ein Verständnis „von der Rechtfertigung des Gottlosen nicht im Sinne einer Rechtfertigung allein aus Glauben, sondern im Sinne einer Rechtfertigung ohne

¹⁶ Der Begriff findet sich bei H. Müller: *Landeskirche und Gemeinschaftsbewegung*. Charlottenburg (Berlin) 1911, 13.

¹⁷ Zitiert bei J. Mette/N. Schmidt, a. a. O., 249: „Die Gemeinschaft ist nicht eine kleine Kirche in der großen Kirche, sie ist nie eine Kirche und wird nie eine werden ...“

Glauben“. Auch wenn diese Analyse Hempelmanns nicht dazu verleiten darf, die Wirklichkeit der Volkskirche total und an jedem Ort in negativem Licht zu sehen, stellt sie doch für weite Bereiche mit Recht die Frage nach dem Kirchesein der Evangelischen Kirche. Um so verwunderlicher ist es, dass Hempelmann sodann „sieben gute Gründe für einen weiteren Verbleib der Gemeinschaftsbewegung in der evangelischen Kirche“ nennt (271 ff.):

1. „Weil sie die unüberbietbaren, immensen missionarischen Möglichkeiten weiterhin nutzen will, die das Mitleben in den evangelischen Landeskirchen erschließt.“
2. „Weil (!), nicht obwohl sie die theologischen und geistlichen Defizite der Volkskirche sieht und die Anfechtung der Verunsicherten als Herausforderung begreift [...].“
3. „Weil dies die heils- bzw. kirchengeschichtliche Platz- und Funktionsanweisung Gottes für die Gemeinschaftsbewegung ist.“
4. „Weil sie sich als Dienstgemeinschaft innerhalb der Volkskirche und für die evangelische Kirche versteht.“
5. „Weil eine weitere Zersplitterung des Leibes Christi im Widerspruch steht zum universalen Anspruch christlicher Wahrheit und sich in Gegensatz setzt zur Weisung Jesu, gemäß der sich die Glaubwürdigkeit der Wahrheit des Evangeliums gerade in der Einheit seiner Gemeinde dokumentiert.“
6. „Weil ein ekklesialer Pluralismus dem Eindruck Vorschub leistet, auch die Gestalten der Gemeinde Jesu Christi seien nur ein Ausdruck eines postmodernen Individualismus und postmoderner Beliebigkeit.“
7. „Weil neugegründete Gemeinden nicht die Probleme überwinden, um deren sie oft etabliert worden sind.“

Auf die wichtigsten Argumente soll im Folgenden eingegangen werden: Kirche muss sich grundsätzlich auf ihre Orientierung am neutestamentlichen Vorbild hin befragen lassen. Gerade weil wir mit den Reformatoren *sola scriptura* (allein die Schrift) als Kriterium betonen, muss die Heilige Schrift auch in ihrer Kritik am *status quo* von Volks- und Freikirche gehört und ernst genommen werden. Als Freikirchen haben wir genügend Anlass, „vor unserer eigenen Tür zu kehren“. Zugleich dürfte es erlaubt sein, die in der Volkskirche Verantwortlichen zu grundlegenden Reformen zu ermutigen. An welcher Stelle ist jedoch anzusetzen?

Wenn H. Stadelmann jüngst mit der Bekenntnisbewegung den Standpunkt vertritt, „die Wurzel des Übels“ der Volkskirche liege „in der Universitätstheologie und der Ausbildung der Pfarrer an staatlichen Fakultäten“,¹⁸ so ist darin eine unzulässige Verkürzung zu sehen. Ebenso wenig zutreffend und deshalb eine sachbezogene Auseinandersetzung erschwerend ist die Behauptung Stadelmanns, dass seit dem 19. Jahrhundert „bekenntnistreue Theologieprofessoren die Ausnahme waren und bis heute die Ausnahme sind“, man könne „an wenigen Fingern die Theologieprofessoren zählen, die wirklich die Heilige Schrift als das wahre, inspirierte, einheitliche Wort Gottes ansehen und bekennen“¹⁹. Niemand sollte die Problematik einer von Schrift und persönlichem Glauben gelösten Theologie bagatellisieren, aber Übertreibungen dieser Art sind die falsche

¹⁸ H. Stadelmann: Bekenntnisbewegung und Kirche. Miteinander – Gegeneinander – Ohne einander. In: In der Evangelischen Kirche bleiben oder austreten? *idea*-Dokumentation 4/99, 25.

¹⁹ H. Stadelmann, a. a. O., 24. Man vergleiche die Äußerung T. Haarbecks in einem Vortrag 1911: „Wir haben auf unseren Universitäten eine große Zahl von bekenntnistreuen und bibelgläubigen Theologen, das wollen wir dankbar anerkennen.“ Zitat bei J. Mette/N. Schmidt, a. a. O., 249.

Antwort auf die Arroganz, mit der gelegentlich Universitätstheologen freikirchliche Theologie ignorieren. Es gibt gute Gründe für die Freikirchen, an eigenen Seminaren Theologie zu treiben und den Pastorennachwuchs auszubilden. Als freikirchliche Theologen sollten wir jedoch dankbar wahrnehmen, dass Gott dennoch viele Universitätstheologen und deren Schriften gebraucht hat, um auf Gottes Wort gegründete Pfarrer und Pastoren auszubilden. Und was wäre die freikirchliche Theologie, wenn sie nicht immer auch kräftige Impulse von Theologen wie beispielsweise Adolf Schlatter, Julius Schniewind und Dietrich Bonhoeffer empfangen hätte? Der Ansatz freikirchlicher Kritik an der Volkskirche muss darin bestehen, dass wir von Gottes Wort her darauf dringen, dass Kirche im eigentlichen Sinne nur Kirche der durch Gottes Geist erneuerten Menschen sein kann. Kirche als *corpus permixtum* entbehrt der geistlichen Legitimation und der biblischen Grundlage. Als Freikirchen räumen wir offen ein, dass Gemeinde von Glaubenden letzten Endes menschlicherseits nicht „festgestellt“, sondern nur geglaubt werden kann. Dennoch vertrauen wir darauf, dass der Glaube Früchte trägt, und umgekehrt rechnen wir damit, dass der Scheinglaube in vielen Fällen früher oder später als solcher erkennbar wird. Durchaus nicht alle überzeugten Christen in den Landeskirchen gehören zum Gnadauer Verband. Auch sie sind durch Gottes Wort herausgefordert, ernsthaft an einer grundlegenden Reform der Volkskirche hin zu einer Kirche der Glaubenden zu arbeiten, oder aber – wenn sich eine solche Reform als unmöglich erweist – jenseits der Volkskirche Freikirche zu werden. In besonderem Maße gilt dies für die Gemeinschaften des Gnadauer Verbandes. Denn wer der Evangelisation Priorität einräumen will, braucht kirchliche Strukturen, die diese Priorität unterstützen. Dies ist nicht möglich, wenn die Kirche selbst als „Missionskirche“ im Sinne von „Missionsfeld“ verstanden wird, wie dies auf der Gnadauer Pfingstkonferenz 1920 geäußert wurde. J. Mette/N. Schmidt bemerken, dass an dieser Stelle „eine nebulöse Ekklesiologie“ befürwortet wurde, „die später immer wieder für Verunsicherung gesorgt“ habe (250). Bis heute scheint ein solches Kirchenverständnis innerhalb des Gnadauer Verbandes von Bedeutung zu sein. Das Eingeständnis, dass die Kirche ein „einzigartiges Missionsfeld“ sei,²⁰ ist vom Faktischen her natürlich richtig und sogar hoffnungsvoll, gemessen am neutestamentlichen Verständnis von Kirche jedoch falsch. Selbstverständlich muss auch der Gemeinde der Glaubenden immer neu das Evangelium verkündigt werden, doch unterscheidet das Neue Testament grundsätzlich zwischen solchen, die durch Gottes Geist die Umkehr vollzogen haben, und solchen, von denen man dies noch nicht sagen kann. Letztere können nicht zur Gemeinde gehören.

Freikirchlicherseits muss nicht bestritten werden, dass Gott die Volkskirchen in vielfältiger Weise gebraucht hat, um Segen zu wirken. Dazu gehört auch, dass die Väter und Mütter im Glauben Bekenntnisse²¹ hervorgebracht haben, die man nur zum eigenen Schaden ignoriert. (Sie müssen sich nicht zwangsläufig zwischen die Glaubenden und die Heilige Schrift schieben, sondern sollen – das ist ihr ursprünglicher Sinn – das Vertrauen in den dreieinigen Gott und sein Wort stärken.) Von der Segensgeschichte darf aber nicht so gesprochen werden, als habe sich Gott geradezu an diese Form von Kirche gebunden und als bedeute eine Abkehr von der Volkskirche den unverzeihlichen Abbruch der Segensgeschichte durch Ungehorsam. Angesichts der bei

²⁰ G. Maier: Der Pietismus und die Kirche. In: *idea-Dokumentation* 4/99, 18.

²¹ Vgl. G. Maier: Der Pietismus und die Kirche. Sollen Gemeinschaften eigenständige Gemeinden werden? In: *idea-Dokumentation* 4/99, 17.

Hempelmann starken Betonung einer „heilsgeschichtlichen“ Platzanweisung für die Gemeinschaftsbewegung in der Volkskirche ist Stadelmann zuzustimmen, wenn er davor warnt, der – freilich zu respektierenden – persönlichen Entscheidung, als Christ seinen Platz innerhalb der vorfindlichen Volkskirche zu sehen, geradezu „Offenbarungscharakter“ zuzuschreiben.²² Wenn innerhalb der Volkskirche biblisch gesehen unabdingbare Reformen nicht durchsetzbar sind, muss der Weg hin zur Freikirche als legitim angesehen werden. Wie hoch ist der Preis, den die Volkskirche zahlt, um „überall in der größten Breite das Evangelium weiterzugeben und auch an die junge Generation heranzukommen“?²³ Keine Frage, dass dies das missionarische Ziel jedes Christen sein muss. Auch darf kein einziger seelsorglicher Dienst der Pfarrer an solchen, die der Kirche entfremdet sind und die beispielsweise auf dem Sterbebett das Evangelium hören, geringgeachtet werden. Auch Freikirchen verkennen nicht die enormen missionarischen Möglichkeiten, die sich den Mitarbeitern der Volkskirchen bieten und auf die John Stott sie angeblich einmal mit den Worten aufmerksam gemacht hat, die Volkskirche sei „the best boat to fish from“.²⁴ Doch macht die Volkskirche nicht eher den Eindruck eines Ozeandampfers in Binnengewässern als den eines Fischerbootes? Und sind die Passagiere auf dem Dampfer wirklich Fischer oder nicht eher Urlauber, die sich auf Deck sonnen oder in ihre Kabine verkriechen? Aber Vorsicht! Dieselbe Kritik trifft weitgehend auch uns Freikirchen. Ob ein Ozeandampfer zur sinkenden Titanic wird oder ein Fischerboot kentert, weil die Fischer ihre Arbeit nicht verstehen, läuft auf dasselbe hinaus. Je nach Gewässer könnten sowohl große als auch kleine Schiffe sinnvoll eingesetzt werden. Nicht Größe oder Kleinheit entscheiden letzten Endes über die Erfüllung des missionarischen Auftrags, sondern unser Gehorsam, verbunden mit der inständigen Bitte um das Kommen des Reiches Gottes. Dennoch: Der zu hohe Preis für die (längst nicht überall noch offenen) Türen zu den Häusern nur nomineller Mitglieder der Volkskirche besteht doch wohl auch darin, dass sie durch die kirchlichen Amtshandlungen permanent ihres angeblichen Christseins versichert werden. Die prophetische Stimme Rudolf Bohrens müsste endlich Gehör finden: „Wir bescheinigen fortwährend, und zwar an allen entscheidenden Punkten des Lebens, dem Menschen seine Christlichkeit und Kirchlichkeit und dispensieren ihn damit vom Kerygma, von der Koinonia und von der Diakonia der Kirche. Damit wird die Kasualpraxis zur Feindin des Kerygmas, sie wird zur unmöglichen Möglichkeit, zur Sünde.“²⁵

Der von Hempelmann gegen Ende seines Beitrags (und zuvor bereits ähnlich vom Präses des Gnadauer Verbandes Christoph Morgner) vorgeschlagene Weg hin zu „Kirchengemeinden alternativen Typs“ ist insofern zu begrüßen, als er den Gemeinschaften Mut macht, im Vollsinn Gemeinde zu werden. Bedenken sind jedoch dagegen zu erheben, dass dieser Status innerhalb der vorfindlichen Volkskirche realisiert werden soll. Solange diese nicht den persönlichen Glauben an Jesus Christus als für die Kirchenzugehörigkeit konstitutiv erachtet, kann das genannte Modell nicht den Anspruch erheben, im Einklang mit dem Neuen Testament zu stehen. In der Tat ist aus

²² H. Stadelmann (und G. Maier): Das neutestamentliche Verständnis von Gemeinde und die Kirche. Gemeinsamkeiten, unterschiedliche Sichten und Konsequenzen. In: idea-Dokumentation 4/99, 9.

²³ G. Maier: Der Pietismus und die Kirche. In: idea-Dokumentation 4/99, 18.

²⁴ „Das beste Boot um zu fischen.“ So K. Teschner in einem Vortrag in der Theologischen Woche in Dietzhölztal-Ewersbach am 25.3.1999.

²⁵ Vgl. R. Bohren: Unsere Kasualpraxis – eine missionarische Gelegenheit? ThExh Nr. 147, 3. Auflage, München 1968, 24.

freikirchlicher Sicht das sog. „Modell 4“ die deutlich bessere Alternative: der Status einer von den Landeskirchen unabhängigen Freikirche (263). Da die Landeskirchlichen Gemeinschaften eine starke eigene theologische Tradition haben, deren Elemente nicht einfach mit „Volkskirchlichkeit“ gleichzusetzen sind und deshalb auch nicht mit der Zugehörigkeit zur Volkskirche stehen und fallen, scheint mir die Bildung einer eigenen Freikirche vorderhand als der am ehesten gangbare und glaubwürdigere Weg. Die Integration von Gemeinschaften in bestehende Freikirchen oder ein Zusammenschluss einer größeren Zahl von Gemeinden des Gnadauer Verbandes mit Freikirchen dürfte der schwierigere Weg sein.²⁶ Ernst zu nehmen ist die von Hempelmann geäußerte Sorge, die Entwicklung der Landeskirchlichen Gemeinschaften hin zu einer Freikirche könne eine weitere „Zersplitterung des Leibes Christi“ bedeuten. Die Sorge um die Einheit der Gemeinde ist jedem Glaubenden von Christus selbst aufs Herz gelegt; er will, dass alle eins sind (Joh 17, 21). Doch muss gefragt werden, ob der Verbleib der Gemeinschaften in der pluralistischen Volkskirche die Einheit wirklich eher fördert als beeinträchtigt. Weil die Volkskirche aufgrund ihres Pluralismus und vor allem der Tatsache, dass sie in großem Umfang Nichtglaubenden die volle Zugehörigkeit gewährt, geistliche Einheit allenfalls sehr verzerrt darstellt, kann die Bildung einer Freikirche jenseits der Volkskirche nicht ohne weiteres als Gefährdung der Einheit verstanden werden. (Es sei an dieser Stelle angemerkt, dass auch die in den Freikirchen bestehende theologische Pluralität für Spannung sorgt. Sie ist in dem Maße legitim und erträglich, wie sie die übergeordnete Einheit des Glaubens an Jesus Christus als Heiland der Welt nicht in Frage stellt.)

Die Zeiten sollten endgültig vorbei sein, in denen freikirchliche Trennung (Separation) von der Volkskirche mit sektiererischem Separatismus gleichgesetzt wird. Die Bildung einer Freikirche hat keine Verheißung, wenn sie aus einem Geist der Spaltung heraus geschieht. Die Bildung einer Freikirche kann aber – im positiven Falle – der notwendige Ausdruck für die nur von Glaubenden sichtbar darstellbare Einheit der Gemeinde sein. In dieser Einheit kann und soll sie die Gesellschaft missionarisch durchdringen. Die Tatsache, dass in den Landeskirchen immer noch biblisch-reformatorische Grundsätze in Geltung sind und Pfarrer auf ebensolche Bekenntnisse ordiniert werden, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass diese Grundsätze und Bekenntnisse in der Praxis vielfach ausgehöhlt worden sind und häufig ihre Bedeutung verloren haben. Wer von Strukturen Abschied nimmt, die mit den Vorgaben des Neuen Testaments nicht vereinbar sind, betreibt keine leichtfertige Preisgabe der Volkskirche. Biblisch orientierte Christen in der Volkskirche müssen sich fragen, wer ihnen eigentlich gestattet, in einer so zentralen Frage wie der nach der angemessenen Gestalt der Kirche dem Wort Gottes nicht zu folgen. Wichtiger als die formale und strukturelle Einheit ist die geistliche Einheit. Nur wo sie gegeben ist, kann auch mit Geduld auf eine strukturelle Einheit im Sinne einer Union von Kirchen bzw. Gemeinden hingearbeitet werden, wo immer dies sinnvoll erscheint.

Auch Freikirchen sind keine Idealkirchen. Wer sie auf Erden erwartet oder gar installieren will, hat nichts von neutestamentlicher Ekklesiologie verstanden. Diese Erkenntnis entbindet jedoch nicht von der Aufgabe, das Vorbildliche und Wesentliche der neutestamentlichen Gemeinden in

²⁶ Nicht nur für den Gnadauer Verband, sondern für die Landeskirchen insgesamt könnte das von W. Bittner vorgeschlagene Modell bedenkenswert sein, die Zugehörigkeit je nach Grad der Verbindlichkeit und der in Anspruch genommenen „Dienstleistungen“ abzustufen. Vgl. W. Bittner: Kirche, wo bist du? Plädoyer für das Kirche-Sein unserer Kirche. Zürich 1993.

unsere Zeit zu übertragen, genauer gesagt: als Gemeinde der gerechtfertigten Sünder sich nicht dem „Schema“ dieser Welt anzupassen, sondern durch fortwährende Erneuerung des Sinnes den Willen Gottes zu erkennen und zu tun (vgl. Röm 12, 2). Gerhard Maier ist zuzustimmen, wenn er sagt, es sei „keine Heilsfrage, welcher Kirche oder Gemeinde man angehört“²⁷. Diese grundlegende Erkenntnis kann die Diskussion entkrampfen, ist jedoch – auch für Freikirchler – keineswegs selbstverständlich. Christen in Landes- und Freikirchen schätzen das hohe Gut der geistlichen Einheit als Basis für den gemeinsamen Auftrag in einer nichtchristlichen Welt.²⁸ Diese Einheit wird nicht gefährdet, sondern eher gefördert, wenn wir einander aufgrund des Wortes Gottes auch kritische Fragen zumuten.

Johannes Demandt, Jahnstrasse 48, 35716 Dietzhölztal

²⁷ G. Maier (und H. Stadelmann): Das neutestamentliche Verständnis von Gemeinde und die Kirche. Gemeinsamkeiten, unterschiedliche Sichten und Konsequenzen. In: idea-Dokumentation 4/99, 16.

²⁸ Vgl. G. Maier: Der Pietismus und die Kirche. In: idea-Dokumentation 4/99, 19.

Hinweis

Zu dem Beitrag im THEOLOGISCHEN GESPRÄCH 1/1999: „Ein gemeindlicher Konsens zur Ehe- und Sexualethik“ der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde München-Holzstraße auf den Seiten 2-9 erhielten wir von Prof. Dr. Rudolf Meyendorf folgende Erklärung:

„Als Mitglied des Theologischen Arbeitskreises der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde (Baptisten) München werde auch ich als Mitverfasser des Konsenspapiers genannt. Dieses Papier wurde ohne mein Wissen und ohne mein Einverständnis zu einem Zeitpunkt veröffentlicht, als längst klar war, dass ich es nicht mittrage und nicht mitverantwortete.“

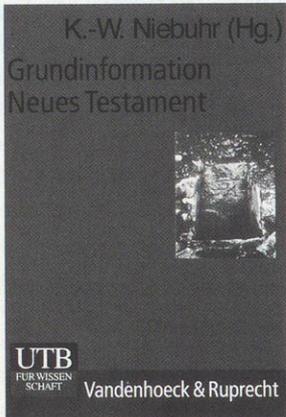
Wer an einer ausführlichen Stellungnahme von Professor Meyendorf zum Konsenstext Interesse hat, wende sich bitte direkt an ihn:

Prof. Dr. Rudolf Meyendorf

Nussbaumstraße 30

80336 München

Theologisches Fachwissen verständlich vermittelt



Karl-Wilhelm Niebuhr (Hg.)
**Grundinformation
Neues Testament**

**Eine bibelkundlich-theologische
Einführung**

In Zusammenarbeit mit Michael Bachmann,
Reinhard Feldmeier, Friedrich Wilhelm Horn
und Matthias Rein.

UTB 2108 M. 2000. 419 Seiten mit
8 Abbildungen, kartoniert
DM 48,- / öS 350,- / SFr 46,-
ISBN 3-8252-2108-3

Das Arbeitsbuch stellt die Schriften des
Neuen Testaments allgemeinverständ-
lich in der Reihenfolge des Kanons dar.
Der Zugang erfolgt über eine bibel-
kundliche Erschließung. Exegetische
Hinweise dienen der Einordnung der
behandelten Schrift und der Erhellung
ihrer Entstehung. Anschließend werden
theologische Schwerpunkte dargestellt
und Hinweise zu Wirkungsgeschichte
und gegenwärtiger Bedeutung gegeben.

Ulrich H. J. Körtner

Evangelische Sozialethik
Grundlagen und Themenfelder

UTB 2107 S. 1999. 360 Seiten, kartoniert
DM 36,80 / öS 269,- / SFr 35,50
ISBN 3-8252-2107-5

James C. VanderKam

**Einführung in die
Qumranforschung**

**Geschichte und Bedeutung
der Schriften vom Toten Meer**

Übersetzt von Markus Müller.
UTB 1998 S. 1998. 232 Seiten mit
4 Abbildungen, kartoniert
DM 39,80 / öS 291,- / SFr 37,-
ISBN 3-8252-1998-4

Gerhard Sauter

Zugänge zur Dogmatik
**Elemente theologischer
Urteilsbildung**

UTB 2064 S. 1998. 391 Seiten, kartoniert
DM 36,80 / öS 269,- / SFr 34,-
ISBN 3-8252-2064-8

Weitere Informationen:

Vandenhoeck & Ruprecht, Theologie, 37070 Göttingen
e-mail: info@vandenhoeck-ruprecht.de
Internet: <http://www.vandenhoeck-ruprecht.de>

V&R
Vandenhoeck
& Ruprecht

Johannesapokalypse und johanneische Schriften

Forschungs- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen

von André Heinze

Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament

Kohlhammer

André Heinze

Johannesapokalypse und johanneische Schriften

Forschungs- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen

1998. 400 Seiten. Kart.

DM 89,-/öS 650,-/sFr 81,-

ISBN 3-17-015404-4

Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Band 142

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Johannesapokalypse und den johanneischen Schriften hat im Laufe der Kirchengeschichte eine Vielzahl von Antworten erhalten. Nach einem forschungsgeschichtlichen Teil (Verhältnisbestimmungen vom 2. bis zum 19. Jahrhundert) wird im 2. Teil der vorliegenden Arbeit, den traditionsgeschichtlichen Untersuchungen, ausgehend von der Begriffsgruppe 'Zeugnis' und den Benennungen Christi nach Verbindungen zwischen der Johannesapokalypse und den johanneischen Schriften gesucht.

Die dabei gewonnenen Ergebnisse führen zu einer Ablehnung der in der Geschichte und Gegenwart weit verbreiteten einlinigen Verhältnisbestimmungen. Vielmehr wird die Stellung der Apokalypse als Spätschrift des Neuen Testaments betont, in der vielfältige Traditionen aufgenommen werden.

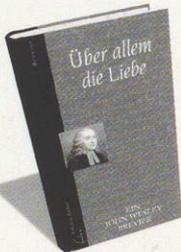
Dr. André Heinze ist Pastor einer Ev.-Freikirchlichen Gemeinde in Ludwigs-hafen und daneben in der theologischen Fortbildung von Kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern tätig.

Kohlhammer

W. Kohlhammer GmbH · 70549 Stuttgart · Tel. 0711/78 63 - 280

Postvertriebsstück D 50926
J. G. Oncken Nachf. GmbH
Postfach 20 01 52
34080 Kassel

Bücher im Gespräch



Über allem die Liebe

Ein John Wesley Brevier

456 Seiten, Format 12 x 19 cm

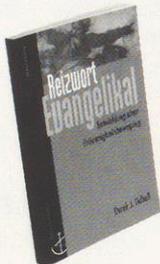
Halbleinen; DM/sFr 34,- ÖS 248,-

ISBN 3-7675-8902-8

kartonierte; DM/sFr 19,80 ÖS 145,-

ISBN 3-7675-8901-X

Wesley-Texte für jeden Tag. John Wesley (1703 - 1791), der Begründer der methodistischen Bewegung, gilt als eine der wichtigsten Gestalten der neueren Kirchengeschichte. Das John Wesley Brevier macht es möglich, diesen großen Evangelisten, Theologen und Sozialreformer für sich zu entdecken. Viele Texte aus Predigten, Tagebüchern und Briefen sind hier zum ersten Mal übersetzt.



Derek J. Tidball

Reizwort Evangelikal

Entwicklung einer

Frömmigkeitsbewegung

400 Seiten, Paperback

ISBN 3-7675-7058-0

DM/sFr 45,- ÖS 329,-

Evangelikal: Ein Reizwort? Der englische Theologe D. Tidball versucht in seinem fundierten Werk, den Ursprüngen dieses Schlagworts nachzugehen. Scharfsinnig definiert er die verschiedenen evangelikalen Überzeugungen. Er distanziert sich von den Fehlentwicklungen in humorvoller Selbsterkenntnis, ohne seine Überzeugung als „Evangelikaler“ in Frage zu stellen.

Edition Anker - Christliches Verlagshaus Stuttgart

Postfach 31 11 41, 70471 Stuttgart, Tel. 0711/830 00-45 Fax 0711/830 00-50

E-Mail: bestellung@ankerbuch.de

Wolf

D 50926

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Christian Wolf
Radikalität und Differenzialität in der Ethik der Bibel 39-56

Gerhard Hörster
**Begründung ethischer Maßstäbe
in der gegenwärtigen Diskussion** 57-69

EMERSON
2.1. Juni 2001
Univ. Bibl.

ISSN 1431-200X

EINGEGANGEN **2000 • Heft 2**

10. Mai 2000

24. JAHRGANG

Univ.-Bibl.

312

Editorial

Für die ermutigenden Reaktionen auf das erste Heft dieses Jahrgangs bedanken Herausgeber und Verlage sich herzlich! Mit ihrem 24. Jahrgang ist unsere Zeitschrift in eine neue Phase ihrer Geschichte eingetreten, weil sie jetzt von Seminarlehrern zweier Freikirchen gemeinsam herausgegeben wird. Sie ist nun das theologische Gesprächsforum sowohl für den Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden als auch für den Bund Freier evangelischer Gemeinden. Diese Zusammenarbeit ist bisher einhellig begrüßt worden und erfüllt uns mit großer Hoffnung für die Zukunft.

Für die äußere Form hatten wir freilich im ersten Heft noch nicht die optimale Lösung gefunden. Die Schrift war so klein, dass einige Leser beträchtliche Schwierigkeiten beim Lesen bekamen. Dafür bitten wir um Entschuldigung! Das Schriftbild in diesem zweiten Heft ist deutlich anders und hoffentlich besser, so dass der Beschäftigung mit den Inhalten nichts Äusseres mehr im Wege steht.

Auch in diesem zweiten Heft kommt wieder je ein Autor aus beiden beteiligten Freikirchen zu Wort, in diesem Fall zwei emeritierte Dozenten für Ethik: Christian Wolf hat viele Jahre Altes Testament und Ethik am evangelisch-freikirchlichen Seminar in Buckow (DDR) unterrichtet, Gerhard Hörster Neues Testament und Ethik am freien evangelischen Seminar Ewersbach. Die von ihnen entfalteten Aussagen werden gewiss zu der so dringend gesuchten ethischen Orientierung der christlichen Gemeinde innerhalb des gesellschaftlichen und theologischen Pluralismus beitragen.

Uwe Swarat

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH 2000 • Heft 2 24. Jahrgang ISSN 1431-200X

Herausgeber: Dr. Uwe Swarat und Dr. Stefan Stiegler, Dr. Johannes Demandt und Michael Schröder. **Redaktionsanschrift:** Johann-Gerhard-Oncken-Str. 7, 14627 Elstal, Telefon: (03 32 43) 74-1 04. **Gesamtredaktion:** Hinrich Schmidt, Oncken Verlag, Kassel.

Redaktionsassistent: Olga Nägler. **Erscheinungsweise:** vierteljährlich.

Bezugspreis: im Abo DM 31,60 jährlich, bei Direktbezug zzgl. Versandkosten, Einzelheft DM 9,50. **Verlag:** J. G. Oncken Nachf. GmbH, Postfach 20 01 52, 34080 Kassel, Telefon: (05 61) 5 20 05-0, Telefax: (05 61) 5 20 05-50, E-Mail: HSchmidt@Oncken.de; Internet: www.oncken.de **Geschäftsführer:** Heinz Sager. **Anzeigen:** Andrea Matthias, Telefon (0561) 5 20 05-15. Es gilt Preisliste 1. **Satz und Drucklegung:** KNOTH-Design, Am Waldstrauch 1, 34266 Niestetal-Heiligenrode.

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. **Beilagenhinweis:** Dieser Ausgabe liegt der Prospekt des R. Brockhaus Verlages „Bibeln 2000“ bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.



Christian Wolf

Radikalität und Differenzialität in der Ethik der Bibel

In unserer kompliziert gewordenen Welt nehmen die Differenzierungen verschiedener Art immer mehr zu. Nachdem sich die Aufteilung der Welt in ideologische Machtblöcke erübrigt hat, geben die politischen Umschichtungsprozesse dem Streben vieler, auch kleinster ethnischer Gruppen nach nationaler Selbstbestimmung Nahrung. In scheinbar fest gefügten staatlichen Einheiten spielen sich auf einmal Unterschiede und Eigenheiten sprachlicher, kultureller und religiöser Art – bisweilen kämpferisch – in den Vordergrund. Der Differenzierungsprozess hat auch in den Kirchen längst begonnen. Man schaue sich etwa auf einem „Markt der Möglichkeiten“ bei Kirchentagen um. Das Wort von der „Vielfalt in der Einheit“ wird deshalb gern verwendet. In den meisten Bereichen des Lebens führt die Explosion des Wissens und der Information zu immer differenzierteren Urteilen. Ethikkommissionen müssen bemüht werden, um in langwierigen Diskussionen tragfähige ethische Entscheidungen treffen zu helfen.

Was ist die Folge der vom Einzelnen nicht mehr zu durchschauenden Differenzierung? Einerseits beklagt man in Gesellschaft und Kirche eine diffuse Orientierungslosigkeit, andererseits erhebt der Radikalismus, Extremismus und Fanatismus unterschiedlicher Spielart sein Haupt und macht mit einfachen Antworten und glatten Lösungen den einen Angst und den anderen Hoffnung. Gemeinsames Handeln scheint auf allen Ebenen der menschlichen Gemeinschaft immer schwieriger zu werden, sei es im von Gorbatschow so genannten „europäischen Haus“ oder zwischen den sich zunehmend selbst behauptenden Kirchen bzw. den Gruppierungen innerhalb derselben.

Lassen sich die beiden Pole, eine nahezu unüberschaubare Differenzialität und die ersehnte, Klarheit schaffende Radikalität, überbrücken? Kann die *Entschiedenheit*, wie wir Radikalität einmal vorläufig fassen wollen, mit der *Unterschiedenheit*, den Abstufungen, Verfeinerungen, Ausnahmen und Abweichungen von der Norm, verbunden werden? Die Frage läuft letztlich auf das Verhältnis von ethischer Radikalität zum ethisch verantworteten Kompromiss hinaus.

Nun scheint die evangelische Theologie mitsamt ihrer Ethik eher zur Radikalität zu neigen, den Differenzierungen und damit dem Kompromiss abhold. Zwar muss dabei zwischen einzelnen Theologen und theologischen Richtungen unterschieden werden, aber die reformatorischen Grundsätze des *sola gratia, sola fide, solus Christus* oder LUTHERS Hervorhebung dessen, „was Christum treibt“ in der Auslegung der Bibel, scheint doch eine gewisse „Eindimensionalität“ der Ethik zu fördern. Diese Gefahr besteht in der Tat dort, wo die Prinzipien der Reformation zum Schlagwort verkommen sind, wo das, „was Christus treibt“, benutzt wird, um das auszublenden, was Christus

in die Welt und zu den Menschen treibt.

Wenn man jedoch etwas genauer hinsieht, dann schließt die Rechtfertigung aus Gnaden und allein durch den Glauben, die ja auf der Radikalität des Evangeliums beruht, keineswegs ein differenziertes Umgehen mit der komplexen Vielschichtigkeit des Lebens aus. Das Evangelium von Jesus Christus hält die beiden genannten Pole der Radikalität und Differenzialität in Spannung zusammen und bedenkt sowohl das uneingeschränkte Festhalten an den Forderungen Gottes als auch die Suche nach Verständigung in der Vielfalt der Erfahrungen, Erkenntnisse und Meinungen.

Der Differenzierungsprozess des Alltagslebens und der Gesellschaft ist heute weit fortgeschritten – wie wir glauben, in einem nie da gewesenen Ausmaß. Nun bringt aber vor allem die sozialgeschichtliche Erforschung der biblischen Texte an den Tag, dass auch Israel, das Bundesvolk Gottes im Alten Testament, und die Gemeinden der Christen im Neuen Testament sich unter den Bedingungen einer differenzierten Gesellschaft vorfanden. In ihr hatten sie sich als „Gemeinschaft der Gläubigen“ bzw. „eschatologische Kontrastgesellschaft“ zu bewähren.

Es sind immer die „gegebenen Umstände“, unter denen die Glaubenden versuchen, den Willen Gottes zu verwirklichen. Wir wollen hier einmal an ethisch relevanten Bibeltexten untersuchen, wie sich die radikale Bindung an das Wort Gottes im Evangelium von Jesus Christus mit der Vielfalt der Entscheidungsmöglichkeiten „unter den gegebenen Umständen“ verträgt oder nicht verträgt. Oder in Fragen gekleidet: Was ist ethische Radikalität in der Bibel, und lässt sich in ihr so etwas wie Bereitschaft zum ethischen Kompromiss finden?

Die ethische Radikalität des Evangeliums

Das Biblische wird hier aus zwei Gründen als Evangelium bezeichnet. Einmal aus inhaltlichen Gründen, weil „das (ewige) Evangelium Gottes“ (Röm 15, 16; 1. Thess 2, 2; Offb 14, 6) die Zuspitzung des Redens Gottes im Alten und Neuen Testament ist, zum anderen aus formalen Gründen, weil sich unsere Erörterung im Wesentlichen auf das Evangelium des Matthäus beschränkt. Doch vorab fragen wir:

Was ist Radikalität?

Ethische Radikalität darf nicht mit *Radikalismus* verwechselt werden. Radikalismus, Links- oder Rechts-, ist eins dieser modernen „Plastikwörter“, plakativ, aber ohne tieferen Sinn, jederzeit austauschbar mit Ausdrücken wie Extremismus und Fundamentalismus. Das Radikale ist für viele heute das Extreme, obwohl es dem Wortsinn nach mit Tiefe und Konzentration zu tun hat. Weil die komplexe Vielfalt der Welt Angst macht, differenziertes Betrachten oft nicht gelernt wurde und entsprechende Ausdrucksmittel deshalb fehlen, wird zum „Äußersten“ gegriffen. Diese extremen Ausdrucksmittel haben mit Radikalität nichts zu tun. Sie können aber Reaktion sein auf eine nichtssagende Ausdrucksweise und widersprüchliche Handlungsweise von Politikern und Kirchenleuten. Dann ist die Zunahme des extremistischen Fundamen-

talismus religiöser oder politischer Machart geradezu eine Folge mangelnder theologischer oder moralischer Radikalität.

Es gibt eine Menge *fehlgeleiteter Radikalität* in der modernen Gesellschaft, z. B. in der Wirtschaft. Da ist aus dem fairen Konkurrenzkampf doch häufig das Verdrängen und Ruinieren des anderen geworden. Wer sich als tüchtig erweisen will, kommt nicht umhin, so meint man, den Konkurrenten auszubremsen oder auf verbotene Weise zu überholen. Die Normen in diesem Spiel sind extrem: er oder ich, wir oder der Gegner. Es kann nur einer überleben, für differenziertere Normen scheint da kein Platz zu sein.

Wie fehlgeleitete Radikalität zum einseitigen Radikalismus wird, sei noch an zwei weiteren Beispielen verdeutlicht. Manche nennen jeden Fall von Schwangerschaftsabbruch unbekümmert Mord, aber das Töten im Krieg so zu bezeichnen, erscheint ihnen als höchst unanständig. Die umgekehrte Einstellung gibt es auch. Nach dem Auseinanderbrechen der diktatorisch zusammengehaltenen Vielvölkerstaaten Sowjetunion und Jugoslawien, wird nun das Verhältnis der Völker sozialdarwinistisch als Kampf ums Überleben dargestellt. Die ethnischen Gruppen glauben nur durch „nationale Selbstbestimmung“ und Staatwerdung überleben zu können. Das führt zur Selektion des Schwächeren, auch „ethnische Säuberung“ genannt. Statt die radikale Humanität durch differenzierte Regelungen internationalen Rechts zu fördern, hält der Radikalismus in Gestalt des Rassismus Einzug.

Von dieser fehlgeleiteten Radikalität, die sich im Radikalismus auswirkt, ist die ethische Radikalität in der Bibel zu unterscheiden. Worin besteht sie? Etwa in einer „Moral mit höchsten Ansprüchen“, von denen gelebt, die in der Gesellschaft Salz, Licht und Sauerteig sind? So hat es der junge BONHOEFFER gesehen¹, der seine Ethik ganz an der Verkündigung Jesu, speziell der Bergpredigt, festmachte. Für ihn ist die biblische Ethik radikal christologisch. Sie ist deshalb in ihrem Kern Bekenntnis und folglich kirchliche Ethik, allerdings nicht im Sinne einer Binnenethik, denn die „Kirche ist nicht bloß eine Religionsgemeinschaft, in welcher das christliche Glaubensgut gepflegt wird. Sie ist vielmehr der neue Wille Gottes mit den Menschen“², die „Kirche für andere“, die in vollster ethischer Konkretion, also radikal, verkündigen soll, was Gott für die Gegenwart gebietet.

Die radikal christologisch-ekkesiologisch begründete Ethik des frühen BONHOEFFER war notwendig angesichts einer Kirche, die im Zeichen einer postulierten „Schöpfungsordnung“ drauf und dran war, Volk, Staat, Blut und Boden zu ihrer ethischen Basis zu machen. Der spätere BONHOEFFER, dem es leider nicht vergönnt war, seine Ethik fertig zu stellen, hat gezeigt, dass er „radikal“ nicht im Sinne von „ausschließlich“ verstand, indem er nämlich das Schöpfungstheologische stärker in sein ethisches Konzept einbezog.

Wenn die Exegeten von den ethischen Weisungen Jesu sprechen, dann fällt gehäuft

¹ Vgl. H. E. TÖDT, Kirche und Ethik, Dietrich Bonhoeffers Entscheidungen in den Krisenjahren 1929-1933, in: Festschrift für Günter Bornkamm, 1980, 449-465.

² A. a. O., 462.

das Wort „radikal“. Radikal ist die Bergpredigt mit ihren Forderungen, radikal der geforderte Gehorsam, die Nachfolge, die Umkehr, der Wille Gottes u. v. a. m. Man benutzt das Wort auch komparativisch. Jesu Ethik sei „radikaler“ als andere Ethik, z. B. die des Alten Testaments. Was heißt aber „radikal“ in diesem Zusammenhang? Manche Theologen setzen es mit rigoros oder extrem gleich, aber meistens erhält man keine Erklärung, was denn mit der Radikalität des Evangeliums gemeint sei.

BRUNO SCHÜLLER³ hat diesen Erklärungsnotstand aufgegriffen und gefragt, was „radikal“ in Bezug auf das Ethische überhaupt für eine Bedeutung haben könne. Er kommt zu dem Schluss, dass es nicht im Sinne von „kategorisch“, d. h. unbedingt, absolut, ohne jede Ausnahme und Einschränkung unter bestimmten Umständen, zu verstehen ist. Seit KANTS kategorischem Imperativ sei es eine Binsenweisheit, dass die ethische Forderung kategorisch, d. h. unbedingt gültig sei. Radikal sei in diesem Sinne rein explikativ und erkläre nur den Unterschied zwischen ethischer und nichtethischer Forderung. D. h. wer sagt, dass Jesu Ethik radikal sei, wolle damit doch nicht sagen, dass *nur seine* Ethik wirklich ethisch sei, die des Alten Testaments z. B. dagegen nicht. Es solle auch nicht behauptet werden, dass die radikale Forderung die Erfüllung ohne Ausnahme meine. So zeige z. B. das Sabbatgebot, wie Jesus es ausgelegt hat, dass eine absolute Gebotserfüllung durchaus ambivalent sein kann. Ethische Radikalität ist also nicht Rigorosität, wie sie z. B. HERBERT BRAUN bei Jesus zu finden meint. Dieser sagt im Blick auf die Unzuchtsklausel als Einschränkung des Ehescheidungsverbots: „Der Standpunkt des Matthäus ist eine Erweichung gegenüber dem Rigorismus Jesu.“⁴ Paulus in 1. Kor 7 und die ersten Christengemeinden haben das offenbar nicht so verstanden. Sie wussten sich in Übereinstimmung mit der Forderung Jesu, wenn sie ihnen Ausnahmeregelungen zur Seite gaben. Denn „zum Frieden hat euch Gott berufen“ (1. Kor 7, 15).

Werfen wir noch einen Blick auf die Unterscheidung von apodiktisch und kasuistisch formulierten Rechtssätzen, wie wir sie aus dem Alten Testament kennen. Die apodiktischen Gebote wurden ja eine Zeit lang (nach ALBRECHT ALT) als die genuin israelitischen, von der Offenbarung herrührenden, eigentlichen Gottesgebote angesehen,⁵ während die kasuistischen als das von der Umwelt beeinflusste, von Menschen verfasste, veränderbare Recht galt. Dieser Unterschied war nicht zu halten. Auch apodiktisch formulierte alttestamentliche Rechtssätze sind nicht ohne Analogie in anderen Völkern. Es ist nun auch nicht so, dass die apodiktischen Sätze radikal und die kasuistischen nicht radikal sind, so dass es in Israel zum Kampf zwischen beiden Rechtsformen gekommen wäre. Diese Differenzierung kann sich höchstens auf die sprachliche Form der Gebote beziehen, nicht aber auf ihren Inhalt.

Apodiktische Gebote haben eine *paränetische* Zielsetzung, sie sollen zur Erfüllung

³ B. SCHÜLLER, S. J., Zur Rede von der radikalen sittlichen Forderung, in: Theologie und Philosophie, 1971, 321-341.

⁴ H. BRAUN, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus, Bd. 2, 110f., Anm. 4, Tübingen 1957.

⁵ A. ALT, Die Ursprünge des israelitischen Rechts (1934), in: ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, Berlin 1962, 183: „Alles in ihnen ist . . . volksgebunden israelitisch und gottgebunden jahwistisch.“

ethischer Grundsätze ermuntern, z. B. „Du sollst nicht morden“. Dabei ist Einigkeit über den Inhalt vorausgesetzt: Mord ist rechtswidrige Tötung. Wer mordet, verstößt gegen eine Grundnorm Gottes und damit gegen die Menschlichkeit. Es heißt also: „Du sollst keinen unschuldigen Menschen töten.“ Im Israel des Alten Testaments ist man sich darüber klar, dass nicht gemeint ist: Jede Tötung ist unberechtigt, ist Mord. Die kasuistischen Gebote haben dagegen eine *erklärende* Zielsetzung, sie definieren das Gebot für bestimmte Fälle, d. h. im Wortsinn, sie grenzen es ab, schränken es ein, bestimmen Ausnahmen. „Du sollst nicht töten“ – außer in Notwehrfällen, im gerechten Krieg oder bei der Todesstrafe. Die Erklärungen und Definitionen können sich geschichtlich bedingt in einer Gesellschaft verändern (und haben es auch in Israel getan), so z. B. zum Krieg oder zur Todesstrafe. Dennoch wurden die Gebote immer wieder deontologisch (miss)verstanden, nämlich als radikal im Sinne von bedingungslos und ohne Ausnahme.

Wenn nun die erste Antithese der Bergpredigt das Tötungsverbot dergestalt „radikalisiert“, wie man sagt, dass schon Wut und Beschimpfung als Mord gelten oder noch deutlicher: Wenn die zweite Antithese bereits den begehrlichen Blick als Ehebruch definiert, dann zeigt sich, dass Jesu Forderungen nicht als Rechtssätze gemeint sind, die ja nur das äußere Tun einklagen können. Die „radikale“ Ethik der Bergpredigt ist etwas grundlegend anderes. Sie nimmt den Menschen ganz in Anspruch, mit Tat und Gesinnung, mit Überzeugung und Verantwortung. Dem wollen wir nun weiter nachgehen.

Ethische Radikalität im Matthäusevangelium

Als These sei vorangestellt: *Ethische Radikalität ist im Matthäusevangelium die ganze, ungeteilte Erfüllung des Willens Gottes in der Nachfolge Jesu.*

Wir stellen zunächst fest, dass das Matthäusevangelium in seinem Aufbau dem Pentateuch, besonders dem Buch Exodus, ähnelt. In beiden Fällen besteht eine erzählende Grundstruktur, in welche die Bekanntgabe der Weisungen Gottes eingebettet ist. M. a. W. der *Imperativ*, die Gebote zu erfüllen, ist umgeben vom *Indikativ* der Erzählung der heilvollen Taten Gottes, die seelsorgerliche Ermahnung wird getragen von den rettenden Vorgaben. So folgt z. B. dem Summarium Mt 4, 23ff. von der totalen Zuwendung Gottes zu den Menschen durch Jesus die Bergpredigt mit der Aufforderung zur ganzheitlichen Erfüllung der von Jesus neu ausgelegten Tora, die von Paulus „das Gesetz des Christus“ genannt wird (Gal 6, 2). Die sich anschließenden Nachfolgegeschichten weisen darauf hin, dass diese Erfüllung nur in der engen Gemeinschaft mit Jesus möglich ist.

Die Bergpredigt ist voll von Sätzen, die „aufs Ganze gehen“, d. h. auf die ganzheitliche Erfüllung des Willens Gottes zielen. Setzen wir ein bei Mt 5, 48: „Seid nun ihr vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.“ Dieser Satz schließt die Klammer um die Antithesen, die durch den Satz von der „besseren Gerechtigkeit“ (Mt 5, 20) geöffnet wurde. Die Vollkommenheit im Sinne der besseren Gerechtigkeit

ist also die Perspektive der Antithesen.⁶ Sie wird mit dem griechischen Wort τέλειός (teleios) bezeichnet. Dieses meint nun nicht etwa das griechische Ideal der autarken Persönlichkeit, die ein Ausbund an Tugenden ist. So hat etwa PHILO den „gerechten, vollkommenen“ Noah in Gen 6, 9; Sir 44, 17 verstanden.⁷ Für Matthäus besteht die Vollkommenheit aber auch nicht in der möglichst perfekten Einhaltung der Einzelnen, vor allem kultischen Regeln wie sie von den orthodoxen Pharisäern oder der häretischen Qumrangemeinde gefordert wird. Er steht vielmehr in der Tradition alttestamentlicher Weisheitstexte oder des Heiligkeitsgesetzes (Lev 19, 2 u. ö.), wenn er die Vollkommenheit der Jünger Jesu so unmittelbar in Beziehung zur Vollkommenheit des Vaters im Himmel sieht. Vor allem aber ist das Matthäusevangelium auf dem Hintergrund der Bundestheologie des Deuteronomiums zu sehen, in der die geforderte Vollkommenheit Israels der Vollkommenheit der Gerechtigkeit Jahwes entspricht.⁸ Diese theologische Abhängigkeit schlägt sich denn auch sprachlich nieder, indem das griechische τέλειός von Mt 5, 48 dem hebräischen „tamim“ von Dtr 18, 13 entspricht: „Vollkommen sollst du sein mit Jahwe, deinem Gott.“⁹ Moderne Übersetzungen geben den Sinn von „tamim“ zutreffend wieder mit „ganz und gar“ bzw. „ganz und ungeteilt sollst du bei Jahwe, deinem Gott sein“. Das steht natürlich Dtr 6, 5 nahe, wo das Vollkommensein Israels darin besteht, dass es Jahwe „mit ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzer Kraft“ lieben soll.

In späteren Texten des AT¹⁰ ist der „vollkommene Weg“ bzw. „vollkommen vor Gott wandeln“ das vollständige Erfüllen der Tora. Das wird für die Mitglieder der Qumrangemeinschaft ausgebaut zum „vollkommen sein in allem, was offenbart ist aus dem ganzen Gesetz“ (1QS 8, 1). Auch im Matthäusevangelium steht das Vollkommensein im Kontext der Toraerfüllung. „Allerdings geht es bei ihm nun gerade nicht um eine rigoristisch verschärfte Gebotserfüllung wie in Qumran, sondern um die ungeteilte und ganzheitliche, sagen wir jetzt ruhig: um die radikale Erfüllung der Tora.“¹¹

Fragt man nun Matthäus, wie man denn das Gesetz Gottes auf diese Weise erfüllen kann, dann wird man zunächst aus dem näheren Kontext erfahren, dass dies durch die „bessere Gerechtigkeit“ geschieht, also nicht auf die perfektionistisch quantitative Weise der Pharisäer, sondern auf eine qualitativ neue Weise, wie sie im Modell der Antithesen dargestellt wird. Diese laufen auf das in der Feindesliebe aufs äußerste zugespitzte Gebot der Liebe zu. Dieses Doppelgebot (Mt 22, 34ff.) ist die „Mitte und kritische Norm des alttestamentlichen Gotteswillens“¹².

Ethische Radikalität als ganzheitliche Erfüllung des Willens Gottes ereignet sich nach Matthäus in der Nachfolge Jesu. Sie ist der ganzen Gemeinde geboten und nicht nur einzelnen Personen in ihr (gegen eine Stufen- oder Eliteethik!). Christsein heißt

⁶ Vgl. H. FRANKEMÖLLE, *Jahwebund und Kirche Christi*, Münster 1974, 291.

⁷ PHILO, *De Abr* 6, 34.

⁸ H. FRANKEMÖLLE, a. a. O., 286ff.

⁹ Vgl. auch Jos 24, 14; Ps 18, 24.26b u. a.

¹⁰ Z. B. 2. Sam 22, 33 identisch mit Ps 18, 33; Ps 101, 2.6; Ps 119, 1.

¹¹ G. LOHFINK, *Gesetzeserfüllung und Nachfolge. Zur Radikalität des Ethischen im Matthäusevangelium*, in: H. WEBER (Hg.), *Der ethische Kompromiss*, 1984, 22.

¹² U. LUZ, *Die Erfüllung des Gesetzes bei Mt* (Mt 5, 17-20), in: *ZThK* 75 (1978) 423.

Jüngersein mit der ganzen Gemeinde. Alle miteinander sollen das Gesetz auf neue Weise erfüllen und alle ganz. Das Vollkommensein ist nicht in ihr Belieben gestellt, es ist nicht bloß ein guter „evangelischer Rat“, sondern Gebot.

Ist diese totale Nachfolge dem Menschen überhaupt möglich oder ist sie nicht vielmehr eine Überforderung? Das Matthäusevangelium antwortet darauf mit der Erzählung von dem reichen jungen Mann, der statt in die Nachfolge Jesu einzutreten, zu seinem Reichtum zurückkehrt (Mt 19, 16-30). Es geht in dieser Geschichte erneut um die Vollkommenheit (V 21), die hier identisch ist mit dem ewigen Leben (V 16f.), das sich durch das Halten der Gebote im Modus der Nachfolge Jesu äußert. „Wenn du vollkommen sein willst“, sagt Jesus – im Sinne des Matthäusevangeliums also: wenn du ganz und gar Gottes Gesetz erfüllen willst – „dann verkaufe alles und gib's den Armen.“ Das ist kein Übersoll, das über die normale Gesetzeserfüllung hinausgeht, sondern meint genau das, was das Hauptgebot Dtr 6, 5 sagt: „Du sollst Gott lieben mit deinem ganzen *me'od*.“ Dieses Wort wurde von den Zeitgenossen Jesu u. a. als „Geldvermögen“ verstanden. Den Jüngern, den urchristlichen Hörern und den Lesern des Matthäusevangeliums war also klar, dass der Reiche noch nicht „mit seiner ganzen Kraft“ Gott liebte, solange er sein Vermögen davon ausnahm. Nachfolge und radikale Gebotserfüllung sind eins, das ist es, was Mt 5, 48 und Mt 19, 21 zur ethischen Radikalität im Matthäusevangelium beitragen.

Der junge Reiche geht traurig weg, er bringt solche Radikalität nicht auf. Das ist aber nicht ein Spezialproblem der reichen Leute, sondern genau die Situation aller Menschen, auf die dann auch die Reaktion der Jünger abhebt: „Wer kann denn dann noch gerettet werden?“ (V 25). Wer kann solche totale Erfüllung des Willens Gottes, solche ganzheitliche Nachfolge Jesu, wie sie dem Reich Gottes bzw. dem ewigen Leben entspricht, überhaupt leben? „Für Menschen ist das unmöglich“ (V 26), niemand ist zu wirklich ungeteilter und ungeheuchelter Nachfolge von sich aus fähig. Die ethische Radikalität ist nicht „machbar“. An den unerbittlichen Forderungen des menschlichen Moralismus zerbrechen wir immer wieder. Matthäus verdeutlicht das mit den „schweren Lasten“, die die Pharisäer „auf die Schultern der Menschen legen“ (Mt 23, 4). Damit ist nach jüdischen Aussagen¹³ das „Joch der Tora bzw. der Gebote“ gemeint. „Aber für Gott ist alles möglich.“ Das von Menschen unmöglich zu tragende Joch der Tora verändert sich unter dem Ruf in die Nachfolge Jesu: „Kommt alle zu mir, die ihr euch abmüht und schwere Lasten tragt, und ich werde euch Ruhe verschaffen. Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir, dass¹⁴ ich demütig und niedrig im Herzen¹⁵ bin, und ihr werdet Ruhe finden für euer Leben. Denn mein Joch ist angenehm und meine Last ist leicht“ (Mt 11, 28-30). Was bei Gott, und das heißt in der Nachfolge Jesu, möglich wird, ist dies: „Wenn man das Joch Jesu ... seine Weisung, wie sie in der Bergpredigt zusammengefasst ist, auf sich nimmt, braucht man gerade nicht mehr unter der Last eines legalistisch und moralistisch praktizierten Gesetzes zusammenzu-

¹³ Vgl. STRACK-BILLERBECK I, 608f.

¹⁴ Nach μάθετε leitet ὅτι immer einen Objektsatz ein. Vgl. T. ZAHN, Das Evangelium des Matthäus, 2. Aufl. 1905, 442, Anm. 53.

¹⁵ D. h. „vor Gott“, vgl. Mt 5, 3,8 (Lohfink, a. a. O., 30, Anm. 54).

brechen¹⁶. Die Erfüllung des Gesetzes auf neue Weise wird möglich, wenn man zu Jesus kommt und von ihm lernt. Nachfolge Jesu besteht aus Lernprozessen, das haben Paulus und die anderen Verfasser des Neuen Testaments, die bei Jesus in die Schule gegangen sind, in ihren Schriften gezeigt.

Wie ethische Radikalität in der Gestalt ganzheitlicher Nachfolge möglich wird, zeigt das Matthäusevangelium noch an einer anderen Stelle. Das Doppelgleichnis vom Schatz im Acker und der kostbaren Perle (Mt 13, 44-46) enthält das Motiv des „alles Verkaufens“, das wir aus Kapitel 19 kennen. Die Finder des Schatzes und der Perle sind überwältigt von dem Wert des Gefundenen. Deshalb fällt es ihnen leicht, alles dafür dranzugeben. Sie machen ja ein gutes Geschäft. Radikale Jüngerschaft ist also möglich auf Grund der Freude über die Gottesherrschaft.

Unter dieser Voraussetzung ist nun Jesu Neuinterpretation der Tora zu verstehen. Sie ist nicht *Toraverschärfung*, sondern die *Ablösung* der legalistischen durch die ganzheitliche Deutung der Gebote. Die Gemeinde, die von der Dynamik der Gottesherrschaft fasziniert ist, wird zur ethischen Entschiedenheit finden, d. h. sie wird die Weisungen Jesu ganz und nicht nur teilweise erfüllen wollen, sie wird sie nicht nur individualistisch, sondern auch gesellschaftlich relevant verstehen, und zwar zuerst und vor allem für den Auftrag der Gemeinde Jesu Christi, die das Reich Gottes „radikal“ als „Salz“ und „Licht der Welt“ repräsentiert.

Diese Radikalität bedeutet, um einige Themen der Bergpredigt zu nennen, die Menschen nicht einzuteilen in zu Liebende und nicht zu Liebende (Mt 5, 43-47); nicht dem Mammon gleichermaßen wie Gott dienen (Mt 6, 24); nicht mit zweierlei Maß messen (Mt 7, 3-5); nicht glauben und sich Sorgen machen (Mt 6, 25-34); Geben, Beten und Fasten nicht auch zur Anerkennung durch Menschen benutzen (Mt 6, 1-18); nicht das Bekenntnis vom Tun abzuspalten (Mt 7, 21-23). Die Antithesen fordern die uneingeschränkte Achtung des Menschenlebens, der ehelichen Liebe und der Wahrhaftigkeit. Die konzentrierteste Aussage radikaler Ganzheitlichkeit ist die Seligpreisung derer, „die reinen Herzens sind“ (Mt 5, 8). Damit sind nicht etwa perfekte Menschen gemeint, sondern solche, bei denen Inneres und Äußeres, Denken und Tun, Wissen und Sagen übereinstimmen, die Gott und Menschen ohne Vorbehalt und Einschränkung, ohne Bedingung und Rückversicherung dienen. Menschen mit reinem Herzen können sich irren und schuldig werden, aber sie können sich nicht teilen und heucheln.

Wenn wir die Radikalität im Matthäusevangelium als „ganze, ungeteilte Erfüllung des Willens Gottes in der Nachfolge Jesu“ definiert haben, dann muss auch noch darauf hingewiesen werden, dass der Wille Gottes nicht nur ethischer Natur ist. Die in der Mitte des Vaterunsers und der Bergpredigt stehende Bitte „Dein Wille geschehe“ kann vom Kontext und vom gesamten Vorkommen des „Willens Gottes“ bzw. „des Vaters“ im Matthäusevangelium her „nicht auf ethische Normen verkürzt werden“¹⁷. Während für die Synagoge das Tun des „Willens des Vaters im Himmel“ mit dem Halten der Tora identisch war, trifft das auf Matthäus nicht zu. Für ihn ist der Wille

¹⁶ LOHFINK, a. a. O., (Anm. 11), 31.

¹⁷ H. FRANKEMÖLLE, a. a. O., (Anm. 5), 278.

Gottes ein übergreifender Heilswille, in den Jesus im Garten Gethsemane einwilligte (Mt 26, 39.42) und in den auch die eintreten, die seine wahre Familie sind (Mt 12, 46-50). So ist denn im „Missionsbefehl“ (Mt 28, 18-20) das Tun des Willens Gottes als Hingehen, Jüngermachen, Taufen und Einschärfen aller Weisungen Jesu dargestellt. Letztlich bilden damit die ethische und die missionarische Radikalität eine Einheit, die – jedenfalls für Matthäus– nicht auflösbar ist.

Ergebnis

Zusammenfassend lässt sich sagen: Am Beispiel des auf alttestamentlichen Voraussetzungen aufbauenden Matthäusevangeliums konnte festgestellt werden, dass ethische Radikalität unabdingbar zu einem Leben in der Nachfolge Jesu gehört. Diese Radikalität beruht auf dem Erfasstsein des ganzen Menschen von der Herrschaft Gottes, die in der totalen Zuwendung Gottes zu den Menschen in Jesus Christus begründet ist.

Evangeliumsgemäße Radikalität ist nicht nur ethischer Art, sie erschöpft sich nicht in der freiwilligen ganzheitlichen Erfüllung der Gebote, sondern nimmt teil an der Sendung Jesu in die Welt, damit der Wille Gottes mit dieser Schöpfung vollendet werde.

Die Gemeinde Jesu Christi ist demnach keine moralische Anstalt, die zusammen mit anderen zur Verbesserung der Moral in der Gesellschaft gebraucht wird. Zwar hat eine von der Bibel angeleitete christliche Ethik die Aufgabe, eine gesunde sittliche Radikalität in die Gesellschaft hineinzutragen und die Gewissen mit den Geboten Gottes (auch im Sinne der Bergpredigt) zu schärfen, doch in erster Linie soll die Gemeinde mit ihrem Beispiel Wegbereiterin des Reiches Gottes sein. Bei dieser Aufgabe der Wegbereitung schließen sich Radikalität und Barmherzigkeit nicht aus. Das macht die Parallele des Bergpredigtwortes, von dem wir ausgegangen sind, deutlich. Lukas 6, 36 interpretiert Mt 5, 48 („Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“)¹⁸ so: „Seid barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist.“ Die ethische Radikalität der Nachfolge geht also mit der radikalen Barmherzigkeit Hand in Hand.¹⁹ Sie hat mit kasuistischer Gesetzmäßigkeit und fundamentalistischem Extremismus, mit unnachgiebiger Härte und Fanatismus nichts zu tun.

Nachdem nun geklärt ist, dass die ethische Radikalität zur *Wegbereitung des Reiches Gottes* durch die Gemeinde gehört, stellt sich die Frage, ob es im Zeichen der *Welterhaltung Gottes* ein differenzierteres Herangehen an ethische Probleme geben kann. Darüber ist nun im zweiten Teil nachzudenken.

¹⁸ Nach unserem Verständnis von τέλειοι ist es nicht ausgemacht, dass Lukas die ursprüngliche Fassung zuzuschreiben ist (vgl. LOHFINK, a. a. O., 53, BULTMANN, JESUS, 1984, 103).

¹⁹ Vgl. auch die fünfte Antithese und das Thema der Barmherzigkeit bei Matthäus sonst. Besonders deutlich ist Mt 23, 23 im Zusammenhang der rechten Toraerfüllung.

Differenzialität in der biblischen Ethik

Was ist darunter zu verstehen?

Auf keinen Fall sind Abstriche an der radikalen Bindung der Gemeinde an Jesus Christus und sein Evangelium gemeint. Die Forderung der ganzheitlichen Nachfolge darf nicht außer Kraft gesetzt werden. Es soll nicht eine „Moral zu ermäßigten Preisen“²⁰ gehandelt werden. Die klaren biblischen Alternativen verlangen eindeutige Entscheidungen. Man kann nicht zwei Herren dienen, eine Teilhingabe kommt nicht in Frage, wenn es um unsere Antwort auf den Ruf Gottes geht. Diese Grundentscheidung muss der Gemeinde immer wieder ins Bewusstsein gerufen werden: das Reich Gottes *oder* das Reich der Welt (Jak 4, 4), Gott *oder* der Mammon (Mt 6, 24), Sklave der Gerechtigkeit *oder* der Sünde (Röm 6, 21), Gast am Tisch des Herrn *oder* der Dämonen (1. Kor 10, 21). Immer wieder macht das NT auf die entscheidende Zäsur zwischen der Lebensweise im Einst und im Jetzt aufmerksam (z. B. Eph 2, 3.11.13). Dazu dient auch die Mehrzahl der sog. „Tob-Sprüche“, z. B. Mk 9, 42-50: Es ist „besser“, amputiert, gelähmt oder einäugig ins Leben bzw. Reich Gottes zu gehen als komplett ausgestattet in die Hölle.

Doch das Licht der Alternativen ist im Neuen Testament nicht so grell, dass es nicht unterschiedliche Schattierungen und Konturen erkennen ließe. Die Gemeinde, die „nicht von der Welt“ ist, muss noch damit rechnen, dass sie „in der Welt“ ist und mit den Menschen und Umständen leben muss, wie sie sind. Damit ist das ethische Grundproblem der urchristlichen Gemeinden angedeutet, das bis heute das gleiche geblieben ist: Wie kann das kompromisslos ganzheitliche Ethos der von Jesus verkündeten Gottesherrschaft vermittelt werden mit der Verantwortung für die geschaffene Welt und die bestehende Gesellschaft? Wie kann die Andersartigkeit der „Kontrastgesellschaft“ Gemeinde Jesu fruchtbar werden in einer Welt des Vorläufigen und Vorletzten? Oder auf den Einzelnen zugespitzt: Wie handhabt jemand, der sich der ganzheitlichen Erfüllung des Willens Gottes verpflichtet weiß, die tausend Gestaltungsmöglichkeiten und –notwendigkeiten des Alltagslebens unter den gegebenen Umständen unserer pluralistischen Welt?

Wenn Christen, Gemeinden und Kirchen über Konfliktsituationen hinaus zum gemeinsamen Handeln kommen wollen, dann setzt das den freien Austausch voraus. Auch wenn die Radikalität des Evangeliums anerkannte Basis ist, bleibt der ethische Diskurs notwendig, um zum Konsens zu gelangen. Wenn wir die Gemeinde als Leib Christi ernst nehmen, dann bleibt jede „Eindimensionalität von oben nach unten“ in ihr ausgeschlossen. Gerade die zum Ganzopfer Bereiten sind zur differenzierten Prüfung der Umstände befreit, ihr Ansatz bei der erneuerten Gesinnung zielt auf verantwortbare Entscheidungen im Sinne des gottgewollten Gottesdienstes, (Röm12, 1f.). Für die ethische Entscheidungsfindung bietet die Bibel also noch etwas anderes als das klare Entweder-Oder grundsätzlicher Entschiedenheit. Mir scheint, dass dieses Ande-

²⁰ H. WEBER (vgl. Anm. 11), 8.

er besonders im Zuge vermehrter Beschäftigung mit biblischen Weisheitstexten an Interesse gewonnen hat. Bezeichnen wir es zunächst mit dem übergreifenden Wort.

Gradualismus

Es handelt sich dabei nicht um eine moralische Einstufung der Menschen in „normale“ und „vollkommene“, wie sie z. B. die von LUTHER verworfenen mittelalterlichen „evangelischen Räte“ in Bezug auf die Forderungen der Bergpredigt vornahmen. Gemeint ist vielmehr, dass es Abstufungen innerhalb der Lebensvollzüge gibt: das *bessere* Verhalten gegenüber dem auch möglichen *guten*. Hier handelt es sich nicht um Ausschließlichkeit, sondern um den Vorrang einer Handlung, um die Überbietung bestehender Verhaltensweisen, um das Fortschreiten zu besseren Verhältnissen.

Um es an einem Beispiel aus der friedensethischen Debatte der 80er Jahre in den Kirchen Deutschlands zu verdeutlichen: Im Streit um den Friedensdienst mit oder ohne Waffen hatten sich die evangelischen Kirchen in der DDR dafür ausgesprochen, dass die Wehrdienstverweigerung bzw. der soziale Friedensdienst das „deutlichere Zeichen“ der Nachfolge Christi sei. Da wurde also im Rahmen ganzheitlicher Nachfolge ethisch differenzierend entschieden.

In der Ethik der Bibel wird dieser Gradualismus mit Hilfe des Komparativs ausgedrückt. Besonders im Sprichwort und in allgemeinen Lebensregeln begegnet uns der ethische Komparativ, wobei wieder die „Tob-“ bzw. „Besser-Sprüche“ auffallen. Als Beispiel diene Spr 16, 32: „Besser ein Langmütiger als ein Held und einer, der sich selbst beherrscht, als einer, der eine Stadt einnimmt.“ In diesen Vergleichen will die Steigerungsform die Ausgangsposition nicht entwerten, sondern überbieten. Natürlich kommen solche Weisheiten nicht nur in der Bibel vor, aber es ist doch darauf hinzuweisen, dass sie nicht einfach Binsenwahrheiten aussprechen, die unmittelbar einsichtig und überall anerkannt sind. Der unausgesprochene Maßstab des Besseren liegt in einer ganz bestimmten Sicht von Gott, Welt und Mensch. Innerhalb dieses „weltanschaulichen“ Rahmens gilt in den meisten Fällen, dass Priorität hat, was dem Leben und dem Zusammenleben der Menschen dient. Das ist auch heute noch aktuell: „Besser weniger mit Gerechtigkeit als viel Einkommen mit Unrecht“ (Spr 16, 8).

Nach Auffassung des Neuen Testaments haben die Gemeindeglieder grundsätzlich alle gleichermaßen den Geist Gottes und das ewige Leben empfangen. Trotzdem gibt es in diesem Rahmen der Gleichwertigkeit unterschiedliche Begabungen („einem jeden nach seinen Fähigkeiten“, Mt 25, 15), die unterschiedliche Aufgaben und abgestufte Verantwortung zur Folge haben. Es gibt Menschen, denen „viel gegeben und viel anvertraut“ worden ist (Lk 12, 48). Ihre Verantwortung ist höher als die anderer Menschen.

Diese Differenziertheit in den Gaben und Aufgaben wird speziell in der paulinischen Charismenbelehrung konkret. Jedem ist als Fundus sein unverwechselbar Eigenes gegeben (1. Kor 12, 11). Damit wird nicht Höherrangigkeit und Minderwertigkeit einzelner Gemeindeglieder eingeführt, sondern die Lebendigkeit des Organismus Gemeinde gefördert durch das Zusammenspiel der unterschiedlichen Funktionen. Wenn

das Streben nach den „größeren Gnadengaben“ (1. Kor 12, 31) empfohlen wird, dann sind solche Gaben gemeint, die dem Zusammenleben, dem Aufbau und der Dienstbereitschaft der Gemeinde dienen, also z. B. die Prophetie eher als die Glossolie (1. Kor 14, 1ff.). Mit dieser Empfehlung wird jedoch die Bedeutung der Glossolie nicht entwertet. Es werden also innerhalb der Existenzweise der Nachfolge Christi Einordnungen von Verhaltensweisen vorgenommen, die ethisch alle grundsätzlich gut sind, von denen aber die eine der anderen unter bestimmten Umständen vorzuziehen ist.

Paulus hat das im 1. Korintherbrief auch an konkreten ethischen Inhalten dargestellt, z. B. in den 1. Kor 7 erörterten Ehe- und Sexualproblemen. „Wer heiratet, handelt gut, wer nicht heiratet, handelt besser“ (V 38). Dieser erste Komparativ gibt dem Nichtheiraten den Vorzug, was mit der „anstehenden Not“ (V 26) und dem ungeteilten Sorgetragen „für die Sache des Herrn“ (V 32-35) begründet wird. Paulus sieht also in seinem Unverheiratetsein die bessere Möglichkeit der ganzheitlichen Nachfolge, und er wirbt dafür. Dennoch verabsolutiert er seine Haltung nicht. Auch in diesem profanen Bereich „hat jeder sein eigenes Charisma von Gott“ (V 7). Deshalb gibt ein zweiter Komparativ dem Heiraten den Vorzug: „Heiraten ist besser als Brennen“ (V 9). Das ist den asketischen Illusionen der korinthischen Enthusiasten ins Stammbuch geschrieben. Paulus sieht realistisch, dass nicht jeder unter sexuellem Druck Stehende sich in freier Willensentscheidung für die Ehelosigkeit entscheiden kann (V 37). Seine differenzierenden Erörterungen verantwortungsethisch resümierend, sagt Paulus (im Blick auf die Möglichkeit der Ehescheidung, aber ausdehnbar auf die gesamte Thematik): „Zum Frieden hat uns Gott berufen“ (V 15). Dieses übergeordnete Ziel führt uns wieder zurück zum Liebesgebot als dem alle Normen christlichen Handelns kritisch begleitenden Maßstab.

Dazu sei noch ein anderes Beispiel materialer Ethik im 1. Kor erwähnt. 1. Kor 6 geht auf Rechtsstreitigkeiten ein, eventuell Erbschaftsangelegenheiten, die Gemeindeglieder vor dem öffentlichen Gericht ausfechten. Mit dem eschatologischen Argument, „dass wir Engel richten werden“ (V 3), rät Paulus zur innergemeindlichen Schlichtung solcher Fälle. Die der nahe herangekommenen Gottesherrschaft verpflichtete Gemeinde sollte zur Regelung solcher Allerweltdifferenzen fähig sein, andernfalls böte sie eine Karikatur ganzheitlicher Nachfolge. Doch dann geht Paulus über die Norm der geschwisterlichen Schlichtung hinaus: „Warum lasst ihr euch nicht eher Unrecht tun? Warum lasst ihr euch nicht eher übervorteilen?“ (V 7). Mit diesen Fragen weist er den Weg des Verzichts auf das eigene Recht. Der Rechtsverzicht entspricht der Agape, der verzichtenden Liebe, die „nicht das Ihre sucht“ (1. Kor 13, 5). Er ist dem Maßstab der Nachfolge Jesu angemessener, auch wenn es unseren *homo oeconomicus* hart ankommt. Die kirchenrechtliche Regelung hat den Vorzug vor dem Zivilprozess, aber sie ist nur die zweitbeste Lösung. Gemessen am „Gesetz Christi“ ist dem Rechtsverzicht Priorität einzuräumen.

Hier wird deutlich, dass ein differenziertes ethisches Urteilen die Radikalität der Nachfolge nicht außer Kraft setzt. Auch das vorzuziehende „Bessere“ hat dem Leben und der Gemeinschaft zu dienen, dem Aufbau der Gemeinde und dem Wohl der Gesellschaft. Das „Bessere“ ist nicht für eine religiös-moralische Elite reserviert, es dient

nicht der Selbstvervollkommnung, sondern dem Wachsen und Vorankommen im Miteinander und Füreinander (Phil 1, 9ff.; 1.Thess 3, 12; 1. Thess 4, 10). Aber dieses gemeinsame Vorankommen darf nicht verwechselt werden mit einem humanistischen Fortschrittsbegriff, es wird vielmehr vom „Vorgriff auf das Eschaton“²¹ inspiriert. Deshalb lauert hinter dem ethischen Komparativ auch nicht die Gefahr der Werkgerechtigkeit. Das Tun des Besseren kann genauso wenig rechtfertigen wie das Tun des Guten. Wer das Bessere tut, ist genauso auf die Gnade angewiesen wie andere. Das Beste und Letzte wird von der Vollendung und Neuschöpfung durch Gott erwartet.

Die ethischen Komparative der Bibel bringen Bewegung ins Christenleben, sie setzen auf einen zukunftssträchtigen Weg. Im Zeichen des auf uns zukommenden Gottesreiches (Zukunft als Advent) helfen sie zur Veränderung des *status quo*, zum Mitwirken am Zukünftigen (Zukunft als Futurum).

Kompromiss

Der ethische Gradualismus spiegelt sich in den biblischen Komparativen wider, wie aber steht es um die Rede vom Kompromiss? Ist sie auch mit der Intention des Evangeliums vereinbar?

Der Kompromiss als Mittel zur Regelung von Konflikten hat in der theologischen Ethik weithin einen schlechten Geruch und gilt deshalb oft als „faul“. Und faul ist er in der Tat, wenn er nur als „Kompromiss der reziproken Unehrlichkeit“²² daherkommt, mit dem sich die Parteien gegenseitig überlisten wollen. Diese Raffinesse wird neuerdings wissenschaftlich bemäntelt mit dem Begriff „dilatatorischer Kompromiss“²³. Er wurde eingeführt zur Erläuterung ambivalenter Aussagen in Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils und besagt, dass unentscheidbare Streitfragen aufgeschoben werden, indem man mehrdeutige Formeln einführt, die allen Seiten Genüge tun. Das hat mit einem echten Sachkompromiss nichts mehr zu tun. Hier wird der „kontradiktorische Pluralismus“ als Kompromiss ausgegeben. Damit wird der theologische Pluralismus als das eigentliche Ziel der Kirche anerkannt, das die Suche nach ethischem Kompromiss und Konsens nicht mehr einschließt. Man beugt sich der moralisch prägenden „Macht des Faktischen“.

Das Problem liegt in unserem Umgang mit Konflikten. „Der ausgetragene Konflikt ist besser als der unterdrückte.“²⁴ Aber wir neigen dazu, Konflikte nicht zuzulassen, indem wir sie entweder unter den Teppich kehren oder an die große Glocke hängen. „Kein Konflikt in der Kirche ohne schlechtes Gewissen, Pharisäer und Fanatiker ausgenommen.“²⁵ Da kaum Methoden zur Konfliktbewältigung entwickelt werden, kommt es schnell zur Personalisierung der Konflikte. Der Widersprechende wird als boshaft oder dumm hingestellt. Man baut auf den Geist der Brüderlichkeit und ver-

²¹ W. SCHRAGE, Zum Komparativ in der urchristlichen Ethik, in: EvTh 48 (1988), 344.

²² M. SECKLER zit. b. H. WEBER (s. Anm. 11), 92.

²³ Vgl. H. WEBER (s. Anm. 11), 91-93.

²⁴ W. BREUNING, Konsensbildung in der kirchlichen Gemeinschaft, in: H. WEBER (s. Anm. 11), 81.

²⁵ M. SECKLER zit. von W. BREUNING (s. Anm. 24), 82.

richtet auf klare Verfahrensordnungen. Doch der Geist der Einmütigkeit braucht um seiner selbst willen eindeutige Verfahrensregeln, andernfalls wird er zur Karikatur. Schon das Neue Testament hat das in Mt 18, 15-18 erkannt. Jedoch, auch klare Regeln, die dem Schwächeren eine faire Chance bieten sollen, sind nicht vor Missbrauch geschützt. Mehrheitsabstimmungen in Glaubensfragen sind immer problematisch. Misstrauen und Enttäuschung können durch keinen Kompromiss überwunden werden, sondern nur durch die Bekehrung des Herzens. So ist der Konsens letztlich ein Wunder, wo er zu Stande kommt, hat er immer eine charismatische Komponente.

Für die Soziologie ist der Konflikt grundsätzlich kreativ. Er fördert den Prozess der Kommunikation, der über den Austausch von Argumenten zur rationalen Zustimmung zum Kompromiss führt. Der Kompromiss ist hier eine Übereinkunft, bei der beide Parteien Abstriche an ihrem vollen Programm vornehmen, das „unter den gegebenen Umständen“ momentan nicht erreichbar ist; ein Ausgleich von Interessen, Zielen und Wünschen, um gemeinsam (com-) für etwas (pro-) einzustehen.²⁶ Die Verständigung mittels Argumentation setzt voraus, dass Konflikte von ihrer positiven Seite genommen werden. Der kreative Konflikt führt also auf rationalem Wege zum Kompromiss, weil wir „uns um unserer Menschlichkeit willen verabreden“ müssen.²⁷ Diese optimistische Sicht der Soziologie ist zu korrigieren, wenn wir die anthropologische Komponente ins Spiel bringen. Der Mensch selbst beeinträchtigt den rationalen Zustimmungsprozess, da er seinen „aufrechten Gang“ immer als das „krumme Holz“ einübt. Wenn er Abstriche an seiner Sache machen oder geschehen lassen soll, also Verzicht üben soll, dann empfindet er das als Verlust. Die Zustimmung zu einer ausgleichenden Lösung versteht er als beschämendes Zugeständnis und damit auch als Einbuße.

Hier muss nun die Radikalität des Evangeliums wieder einsetzen. Denn es reicht nicht, den Leuten Verzicht und Askese als das reichere Leben schmackhaft zu machen. Verzicht, wie ihn Paulus in 1. Kor 6, 7 empfiehlt, Zugeständnisse, wie er sie von den „Starken“ im Glauben (Röm 14) erwartet, werden nicht mehr als Einbuße verstanden, wenn sie von der Erfahrung des radikalen Neuanfangs, der Vergebung und Versöhnung herkommen. Verzicht auf Selbstentfaltung wird von der radikalen Liebe her zur positiven Zuwendung zum anderen und trägt somit bei zu gelingenden menschlichen Beziehungen. Das Doppelgebot der Liebe fordert heraus zum „Zugeständnis derer, die eigentlich schon viel weiter sind“²⁸ (Röm 14). Man könnte hier geradezu von der Radikalität des Kompromisses sprechen.

Fragt man in der evangelischen Theologie nach, was sie über Sinn und Inhalt des Kompromisses zu sagen hat, so fühlt man sich verunsichert. Auf der einen Seite hat der Kompromiss einen hohen Stellenwert bei ERNST TROELTSCH, für den alles Irdische

²⁶ Dies ist der „interpersonale“ Kompromiss. Den „intrapersonalen“ Kompromiss, d. h. die innerpersönliche Abstimmung von Urteilen und Entscheidungen, lassen wir hier weg. Er hat für die Gesellschaft insofern Bedeutung, als er meine „Voreingenommenheit“ bestimmt, mit der ich an äußere Konflikte herangehe.

²⁷ V. Eid, Die gestörte Kommunikation über das Ethische. Fakten und Hintergründe, in: H. WEBER (s. Anm. 11), 74.

²⁸ V. Eid (s. Anm. 27), 75.

und die ganze Geschichte Kompromissnatur hat. Christliche Ethik ist ständige Suche nach dem Kompromiss (vor allem in den Großkirchen) und ständige Bekämpfung der Kompromissgesinnung (in den Bewegungen und Sekten). Durch HELMUT THIELICKE wurde der Begriff prägend für die evangelische Ethik. Für ihn ist der Kompromiss „der ethischen Weisheit letzter Schluss“ und kompromissloses Handeln zwischen der Eigengesetzlichkeit der gefallenen Welt und der göttlichen Forderung nicht möglich. Der Kompromiss als Tribut an diesen bösen Äon und Teilhabe an der überpersönlichen Schuld der Welt ist dem Christen geradezu aufgetragen. Er kann dabei nur auf die Vergebung hoffen, denn ein Berechnen des relativ Möglichen und Besseren, wie es in der katholischen Morallehre geschieht, ist illusionär. Die freie Entscheidung, das Ermessensurteil als „Sündigen-im-Kompromiss“ ist demgegenüber vorzuziehen. Das theologische Kriterium für dieses vergebungsbedürftige Kompromisshandeln ist Gottes Anpassung (Akkommodation) in der Gnade, ein „Kompromiss“ nicht nach dem menschlichen Gesetz des geringsten Widerstands, sondern nach dem Maß der göttlichen Geduld und Gnade.²⁹

Während der Kompromiss bei THIELICKE eine zentrale Stellung einnimmt, weil die negative Weltsicht als „Seinsform des sündigen Menschen“ und die Trennung der Bereiche nach dem Muster der Zwei-Reiche-Lehre das erfordert, hat er in der Ethik KARL BARTHS keinen Platz. Für BARTHS „theologischen Optimismus“³⁰ ist die Welt die Seinsform der Gnade, ihre Widerständigkeit wird relativiert und das Böse als das „Nichtige“ verstanden. In dieser einheitlichen Wirklichkeit ist der Kompromiss in der christlichen Existenz aufgehoben und wird gegenstandslos.

Auch DIETRICH BONHOEFFER lehnt den ethischen Kompromiss ab. Dieser setze in der resignierten Anpassung an die Welt das Bestehende absolut und sei eine Form des Hasses gegen das Letzte, sprich: die Rechtfertigung allein aus Gnade. Aber auch der Radikalismus bedeute Hass, nämlich Hass gegen die Welt. Für ihn ist alles Vorletzte, d. h. das der Rechtfertigung Voraufgehende, Feindschaft gegen Christus, das er zerstören wird. Gegen die falschen Absolutsetzungen wende sich die Einheit der Christusoffenbarung. Im Namen dieser Einheit der Wirklichkeit unter der Christusoffenbarung hält nun der Christ Wege vom Vorletzten zum Letzten offen. Er steht radikal unter dem Gebot Gottes, sein Tun ist Wegbereitung für das Kommen des Reiches Gottes. D. h. konkret z. B. erst den Hunger stillen, damit das Wort Gottes gehört werden kann. Es ist kaum möglich, dieses Verhalten als Kompromiss zu bezeichnen, es handelt sich vielmehr um ein abgestuftes Handeln, um Güterabwägung, um die Frage nach dem kleineren Übel oder der doppelten Wirkung einer Handlung. So ist z. B. die Abwertung des Wertes Wahrheit gegenüber dem Wert Leben vor einem Folterknecht, der kein Recht auf die Wahrheit hat, kein Kompromiss. Auch die verantwortungsethische Abwägung der voraussehbaren Folgen ist kein Kompromiss.

Im Rahmen einer Ethik der ganzheitlichen Nachfolge, wie sie uns im Neuen Testament entgegentritt, ist also die Rede vom Kompromiss kaum verwendbar. Wenn die

²⁹ Zum Ganzen vgl. H. RINGELING, in: HCE III (1982), 104-106.

³⁰ HCE III, 101.

Gemeinde Jesu Christi als Kontrastgesellschaft verstanden wird, dann ist ihr die Aufgabe gestellt, die vielfältigen gesellschaftlich-politischen Kompromisse (und in diesem Bereich hat der Begriff seinen praktischen Sitz im Leben) zu bewerten: ihre Motive und Ziele, ihr Zustandekommen, ihre Gestalt und ihre Ergebnisse. D. h. die Gemeinde hat die gesellschaftliche Moral aufzuarbeiten, indem sie sie der Radikalität des Evangeliums konfrontiert. In dieser Konfrontation von faktisch gelebter Moral und Nachfolge Jesu kann nicht der Kompromiss bestimmend sein, sondern der Impuls, über das Faktische der Kompromisse hinauszukommen.

Mir scheint die BONHOEFFERSCHE Rede von der Wegbereitung für das Reich Gottes dabei hilfreich zu sein. Die beiden Pole des Letzten und Vorletzten, zwischen denen unser Handeln geschieht, sind nicht gleich stark. Das Vorletzte bzw. Vorläufige ist im Neuen Testament auch das Vorübergehende (1. Kor 7, 31). Es ist nicht in gleicher Stärke zu berücksichtigen wie die kommende Gottesherrschaft.

Handeln im Zeichen der „Wegbereitung“ heißt also:

- a) Vom eschatologischen Ziel her der Gottesherrschaft schon so viel wie möglich Raum verschaffen.
- b) Dies geschieht unter den „vorläufigen“, d. h. geschichtlich gegebenen Umständen.
- c) Aus dieser Beschränkung durch die Bedingungen des „Vorübergehenden“ ergibt sich, dass wir in einer „offenen Ordnung“ handeln, in der „Wegbereitung“ nicht bedeutet, dass wir uns für die Einführung absolut guter und gerechter Systeme einsetzen, sondern für die Ersetzung schlechter bzw. guter Kompromisse durch bessere.

Das Ethos der Bibel leitet die Gemeinschaft der Christen somit an, in einer Welt der Kompromisse zur Überwindung des *status quo* beizutragen, indem sie der Radikalität des Evangeliums und seines Liebesgebots Raum geben, damit Personen und Umstände verändert werden.

Ein anderer Fall ist der Kompromiss als Mittel zur Überwindung innerkirchlicher Konflikte. Dafür bietet das sogenannte Apostelkonzil in Apg 15 in Verbindung mit Gal 2, 1-10 ein Beispiel. Ohne hier auf strukturelle und historische Probleme des Textes eingehen zu können, lässt sich doch sagen, dass er einige Impulse zur innerkirchlichen Verständigung enthält.

1. Die grundsätzliche Einmütigkeit muss nicht erst hergestellt werden, sie ist schon vorhanden im Evangelium vom Messias Jesus, das „Evangelium für Beschnittene und Unbeschnittene“ ist (Gal 2, 7).
2. Es handelt sich um die Aktualisierung der Einmütigkeit im konkreten Streitfall. Dass dieser Konsens nicht für die Ewigkeit ist, sondern immer wieder erneuert werden muss, zeigt der Vorgang Gal 2, 11ff. Er macht auch deutlich, dass der Kompromiss in das Stadium der Entscheidungsfindung gehört, nicht zur Praxis des Handelns. Was entschieden ist, muss kompromisslos ausgeführt werden. Alles andere wäre Inkonsequenz und mangelnde Ganzheit der Nachfolge. Eine Änderung der Handlungspraxis käme erst in Frage, wenn die Entscheidung infolge neu auftretender Umstände revidiert würde.

3. Die Konfliktregelung geschieht durch Austausch von Argumenten, nicht durch Machtausübung. In der späteren Kirchengeschichte wurden Konflikte manchmal durch heiße oder kalte Revolution gelöst, wobei letztere die schleichende Machtübernahme durch ökonomischen, psychischen oder sozialen Druck bedeutete. Jede Konfliktregelung durch Machtübernahme hat aber so oder so die Verletzung der Menschlichkeit, der Menschenwürde und –rechte zur Folge. Da ist das Nein und der Widerstand gefordert, nicht mehr der Kompromiss.

4. Der Kompromiss ist nicht eine vertragsmäßige Einigung auf dem kleinsten gemeinsamen Nenner. Der Handschlag der Verständigung (Gal 2, 9) und der Gemeindebeschluss (Apg 15, 28) hinterlassen eine unterlegene Partei, deren Maximalforderung (Ausdehnung des jüdischen Gesetzes auf die Heidenchristen) nicht erfüllt wurde. Die Zugeständnisse der anderen Seite in Gestalt der Jakobusklauseln wiegen das nicht auf. Der Kompromiss bedeutet also „Eintritt in die Einmütigkeit“. So hat es YVES CONGAR jedenfalls für die Praxis späterer Konzilien zusammengefasst: „Wenn die Bischöfe die (Konzils-)Entscheidungen unterzeichnen mit *consensi et subscripsi*, dann wollen sie nicht so sehr sagen: ich bin einverstanden, sondern ich nehme teil am consensus, d. h. ich trete in die Einmütigkeit ein.“³¹

Damit sind wir letztlich wieder bei der Liebe als dem „Gesetz Christi“. Von ihr sagt Paulus in 1. Kor 13, dass sie die eigenen Grenzen erkennt. Die Einsicht, dass wir immer nur aspekthaft erkennen und das Erkannte nur bruchstückhaft verwirklichen können, sollte uns in ethischen Fragen kompromissbereit machen, d. h. bereit zur Aufnahme von Korrekturen und Ergänzungen, bereit zum Lernen vom Konfliktgegner. WOLFGANG TRILLHAAS hat Mt 5, 25 die „Kompromissregel Jesu“ genannt: „Komme deinem Gegner schnell entgegen, während du mit ihm auf dem Wege bist.“ Dem Anderen entgegenkommen, versöhnungsbereit sein, auf sein Recht verzichten, Ärger vermeiden (1. Kor 10, 32), Rücksicht auf die Schwachen nehmen – das ist natürlich nicht die ursprüngliche Bedeutung des Kompromisses aus dem Römischen Recht. Da haben sich zwei Parteien zum fairen Ausgleich ihrer Interessen freiwillig dem Spruch eines Schiedsrichters unterworfen. Beim innerkirchlichen Kompromiss ist davon nur noch das Element der Freiwilligkeit geblieben. Der Richter, dem man sich unterwirft, ist das Evangelium mit seiner Forderung und Ermöglichung ganzheitlicher Nachfolge. Unter diesem Schiedsspruch ist die rationale Verständigung im Sachkompromiss möglich, kann aber nicht zum Gesetz werden. Emotionalisierung und Personalisierung der Sacherörterung erschweren die Aufdeckung möglichst vieler, auch gegensätzlicher Aspekte der Wirklichkeit. Angesichts dessen weisen Apg 15 und Röm 14 folgenden gangbaren Weg:

1. Der übergeordnete Gesichtspunkt des Einsseins in Glauben, Hoffnung und Liebe wird als höchster Wert festgehalten. „Denn das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im Heiligen Geist“

³¹ Zit. b. BREUNING (s. Anm. 24), 85.

(Röm 14, 17).

2. Die Streitfrage wird demgegenüber abgewertet. Sie gehört zum Vorübergehenden und stellt keinen „Grundwert“ des Reiches Gottes dar. Aus der christlichen Freiheit heraus kann deshalb ein „radikaler Kompromiss“ eingegangen werden in Form von Verzicht, Zugeständnis und Entgegenkommen.

3. Dieser Kompromiss soll das Reifen und Wachsen im Glauben fördern. Wird jedoch die Teilfrage zu einer Frage gemacht, an der sich das Ganze des Glaubens entscheidet, wird der Kompromiss unwirksam oder schlägt in neue Konfrontation um.

Zusammenfassung

Wie wir vor allem am Beispiel des Matthäusevangeliums feststellen konnten, meint ethische Radikalität im Sinne des Evangeliums die Ermöglichung und Forderung der ganzheitlichen Nachfolge Jesu. Diese Radikalität darf jedoch nicht mit Radikalismus und Rigorismus verwechselt werden. Ein differenziertes ethisches Urteilen ist geboten und auch vom biblischen Ethos gedeckt. Es zeigt sich im Abwägen der Werte und in der Möglichkeit abgestuften Handelns. Beides muss sich jedoch im Rahmen der radikalen Nachfolge bewegen, die ihren Maßstab im Doppelgebot der Liebe hat.

Es ist deshalb auch schwierig, innerhalb theologischer Ethik vom „Kompromiss“ zu reden. Die Welt der Kompromisse, in der der Christ lebt, kann nicht Antrieb und Ziel seines Handelns sein. Er wird zu unterscheiden haben zwischen dem Kompromiss im eigentlichen Sinne, wie er uns als Interessenausgleich im sozialen und politischen Leben begegnet, und dem Kompromiss, der den innerkirchlichen Konsens erneuern soll. Ersteren hat er von der Radikalität des Evangeliums her zu beurteilen und sich im Sinne der Wegbereitung für das Reich Gottes für das Bessere einzusetzen. Beim Konflikt innerhalb der christlichen Gemeinschaft kann vom Grundkonsens im Glauben und in der Liebe ausgegangen werden, so dass es zum „radikalen Kompromiss“ kommen kann, der unter dem radikalen Gebot der Liebe die Einheit der Gemeinde Jesu Christi in der Vielheit zusammenhält.

„Die Vielheit, die sich nicht zur Einheit zusammenschließt, ist Verwirrung, die Einheit, die nicht von der Vielheit abhängig ist, ist Tyrannei“ (BLAISE PASCAL).³²

Christian Wolf D. D.

Gazertstraße 11

21075 Hamburg

³² Über die Religion, Fr. 871, ed. WASMUTH, 410f.

Gerhard Hörster

Begründung ethischer Maßstäbe in der gegenwärtigen Diskussion

In den 70er Jahren haben die politischen Parteien der Bundesrepublik Deutschland nach den Grundwerten der Gesellschaft gefragt und sie im Wesentlichen in den Idealen der Französischen Revolution formuliert gesehen: Freiheit, Gleichheit und Solidarität. Der Anlass für diese Nachfragen war die Verschiebung im Sinn- und Wertgefüge durch den Prozess der Säkularisierung. Darunter verstehen wir die Loslösung der europäischen Gesellschaften von der Vorherrschaft der christlichen Kirchen. Manche führen diese Entwicklung auf die Renaissance oder die Reformation MARTIN LUTHERS zurück. Der Münchener Systematiker WOLFHART PANNENBERG nennt in seinem Buch „Christentum in einer säkularisierten Gesellschaft“ eine andere Ursache: In den Konfessionskriegen des 17. Jahrhunderts hätten sich die Kirchen in ihrem Führungsanspruch in Europa diskreditiert.

Wir haben das hier nicht weiter zu untersuchen. Unsere Aufgabe ist es, uns mit den ethischen und sozialen Folgen dieses Prozesses zu befassen. Zu diesem Zweck möchte ich drei Gedankenkreise aufzeichnen. Der erste befasst sich mit der Analyse unserer Situation. Inwiefern ist die ethische Neuorientierung, die wir erleben, eine Folge der Säkularisierung? In einem zweiten will ich darstellen, wie die christliche und insbesondere die protestantische Ethik auf den Säkularisierungsprozess reagiert hat. Dabei müssen wir uns mit einer Auswahl typischer Positionen begnügen. Ich stelle sie unter drei Stichworten dar: Anpassung, Ablehnung, Vermittlung. In einem dritten Gedankenkreis kommt die Aufgabe der Gemeinde Jesu Christi in einer säkularisierten Gesellschaft auf ethischem Gebiet zur Sprache. In welcher Weise kann sie einen überzeugenden Beitrag zur Begründung allgemeiner ethischer Normen leisten?

1. Analyse der ethischen Neuorientierung

1.1 Säkularisierung und ethische Neuorientierung

In einem anregenden und nachdenkenswertem Vortrag über „Christentum in der säkularisierten Gesellschaft“ hat der dänische Theologe Johannes Aagaard verschiedene ethische und soziale Folgen der Säkularisierung beschrieben. Weil die Kirchen nicht mehr das Wertgefüge bestimmen, ist es in vielen Ländern zu bedeutenden Gesetzesänderungen gekommen. Solange das Verständnis der Religionen von Moral die Grundlage der Gesetzgebung war, musste Sünde als ein kriminelles Delikt angesehen werden. Die Säkularisierung hat dazu geführt, dass moralische Angelegenheiten nicht mehr

länger eine Sache der Strafgesetze sind, sondern der persönlichen Entscheidung der einzelnen Bürger überlassen werden. Das hat seinen Niederschlag gefunden in der veränderten Strafgesetzgebung zu Pornographie, Prostitution, Abtreibung, Ehescheidung und Homosexualität. Den stärksten Einfluss hat nach AAGAARD die Säkularisierung auf die Situation der Familien gehabt. Die Liberalisierung der Ehescheidung hat zur Folge, dass viele Kinder nur mit einem Elternteil, in vielen Fällen der Mutter, aufwachsen. Sie gehören zur „vaterlosen Gesellschaft“ mit all ihren gegenwärtigen und zukünftigen Auswirkungen. Viele Jugendliche aus solchen Familiensituationen haben es schwer, für sich selber einen Sinn im Leben zu finden. Freilich stehen sie damit nicht allein.

1.2 Der Verlust eines verbindlichen Sinn- und Wertgefüges

Solange die Religion – in den westlichen Staaten das Christentum – die bestimmende Kraft der Gesellschaft war, ergab sich auch für den einzelnen Menschen ein verbindliches Sinn- und Wertgefüge. Es war im Einflussbereich des Christentums durch den Glauben an Gott und die Zehn Gebote bestimmt. Als sich im Gefolge der Religionskriege und im Zuge der Aufklärung diese Verbindung zwischen Christentum und Gesellschaft lockerte, blieb dennoch der Glaube an Gott die tragende Basis der Gesellschaft. Er erlaubte den Rückgriff auf das Naturrecht, das Gott angeblich jedem Menschen als Wertorientierung mitgegeben hatte. Das verbindliche Wertgefüge war noch nicht in Frage gestellt. Selbst nach dem Zweiten Weltkrieg beriefen sich die Anklagevertreter wie auch die Richter im Nürnberger Kriegsverbrecherprozess auf das Naturrecht, während die Angeklagten darauf beharrten, nach den im Dritten Reich geltenden Gesetzen gehandelt zu haben. Hier wurde zum ersten Mal durch die geschichtliche Erfahrung eines ganzen Volkes sichtbar, was konsequent zuende gedachte und in die Tat umgesetzte Säkularisierung bedeutet: den Verlust allgemein gültiger, für Menschen aller Schichten, Rassen und Nationen verbindlicher Normen. Der Nationalsozialismus hatte sie durch ein neues, allerdings verbrecherisches Sinn- und Wertgefüge ersetzt.

Die philosophischen Grundlagen waren allerdings schon im 19. Jahrhundert durch FEUERBACHS Religionskritik, FREUDS Psychoanalyse und NIETZSCHES These vom Übermenschen und vom Willen zur Macht gelegt worden. Der Nationalsozialismus hat sich vor allem der Gedanken NIETZSCHES bedient und sie in ein politisches Programm umgesetzt. Während FEUERBACH den Glauben an Gott als Projektion unerfüllter menschlicher Sehnsüchte interpretierte, nahm er der Ethik die Möglichkeit, sich auf von Gott geoffenbarte oder als Naturrecht dem Menschen anerschaffene Werte zu berufen. Indem FREUD den Menschen als triebbestimmtes – vor allem durch den Sexualtrieb bestimmtes – Wesen verstand, führte er ein neues Wertgefüge ein. Entscheidend war jetzt nicht mehr die Frage, ob ein bestimmtes Verhalten nach allgemeingültigen Werten gut oder böse sei. Viel wichtiger erschien, dass der Einzelne zur Lebenserfüllung durch optimalen Lustgewinn kam. Indem NIETZSCHE den Gekreuzigten wegen seiner Schwäche verachtete und den Machttrieb des Menschen als die maßgebende Größe verstand, schuf er die philosophischen Grundlagen für die Herrenmenschen-Ideologie

der Nazis, die in kürzester Zeit in den Jahren 1933 bis 1945 die ganze junge Generation unseres deutschen Volkes erfasste, Verderben über ganz Europa brachte und unser Volk in den Untergang trieb.

Wer diese Entwicklung bewusst verarbeitet hat, wird sensibel gegenüber dem Sinn- und Wertverlust, der mit der Säkularisierung verbunden ist. Lassen sich überhaupt noch ethische Maßstäbe begründen, die für alle Menschen gültig sind?

1.3 Der Begründungsversuch der Praktischen Ethik

Er geht zurück auf den australischen Philosophen und Bioethiker PETER SINGER, der durch seine aufsehenerregenden Thesen zum Lebensrecht der Menschen und der Tiere in Deutschland für heftige Proteste, Ausladungen und Pfeifkonzerte gesorgt hat. PETER SINGER ist seit 1977 Professor für Philosophie an der Monash University in Melbourne/Australien. Seit 1983 leitet er das Institut „Human-Bioethics“, das sich vor allem für die ethische Anerkennung der extrakorporalen Befruchtung einsetzt.¹ Im Sommer 1989 war SINGER an verschiedenen Universitäten in der Bundesrepublik zu Vorträgen eingeladen. In Marburg und Dortmund wurde er nach massiven Protesten von Behindertenorganisationen, kirchlichen und studentischen Gruppierungen wieder ausgeladen. In Saarbrücken wurde sein Vortrag von Pfeifkonzerten unterbrochen. SINGER war von dieser Reaktion völlig überrascht. Er sah darin einen Mangel an demokratischem Verhalten.² Die Ablehnung von SINGERS Thesen beschränkt sich freilich nicht auf Deutschland. In der FAZ vom 25.10.91 erwähnt NORBERT HOERSTER in einer Buchbesprechung, dass die Kampagne gegen SINGER und dessen sozialetische Reformvorstellungen eskaliert sei: Bei einem Vortrag über Tierethik in Zürich wurde der Philosoph niedergeschrien und tätlich angegriffen. Das 15. Wittgenstein-Symposium im österreichischen Kirchberg musste abgesagt werden, weil infolge massiver, gegen die Teilnahme Singers gerichteter Drohungen ein ordnungsgemäßer Ablauf nicht möglich war.³

Was hat die Menschen so aufgeregt? Welche Thesen hat SINGER vertreten? Auf welchen ethischen Grundlagen beruhen diese Thesen? Wie tragfähig sind ihre Begründungen? Wie ernst muss man sie nehmen?

SINGER ist zunächst als Tierschützer bekannt geworden und hat in seiner Praktischen Ethik seine ethischen Grundüberzeugungen auch auf die Abtreibung und auf die Euthanasie schwerstbehinderter Kinder, sowie durch Unfälle oder Krankheit und Alter schwer leidender Menschen übertragen.⁴ Dabei ist er zu provozierenden Einsichten gekommen, von denen hier zwei Beispiele wiedergegeben werden sollen. SINGER schreibt: „Wenn der Fötus nicht denselben Anspruch auf Leben wie eine Person hat, dann hat ihn das Neugeborene offensichtlich auch nicht, und das Leben eines Neugeborenen hat also weniger Wert als das Leben eines Schweins, eines Hundes oder eines

¹ H. GREWEL, *Recht auf Leben*, Göttingen, 1990, 35 A1.

² H. GREWEL, *Recht*, 15f.

³ N. HOERSTER, *Um Leben und Tod*, FAZ 25.12.1991.

⁴ P. SINGER, *Praktische Ethik*, deutsch Stuttgart 1984, *Practical ethics*, Cambridge 1979.

Schimpansen“ (S. 169). Die zweite Äußerung: „So scheint es, dass etwa die Tötung eines Schimpansen schlimmer ist als die Tötung eines schwer geistesgestörten Menschen, der keine Person ist“ (S. 135). Hat sich der Autor mit diesen Äußerungen nicht selber als Ethiker disqualifiziert? Lohnt es sich für uns, seinen Begründungen nachzugehen, wenn die Ergebnisse so schockierend sind? Nachdem ich SINGERS *Praktische Ethik* gelesen habe, bin ich davon überzeugt. Denn hier formuliert ein konsequent säkularisierter Mensch, was vielleicht viele andere Zeitgenossen ebenfalls denken, aber nicht auszusprechen wagen.

Welche Thesen vertritt SINGER?

In dem umstrittenen Bereich sind es die folgenden:

1. Rassismus ist ethisch nicht zu vertreten. Es widerspricht dem Gleichheitsgrundsatz, wenn Menschen aufgrund ihrer Rasse in ihren berechtigten Interessen benachteiligt werden.
2. Sexismus ist ethisch nicht zu verantworten. Es widerspricht ebenfalls dem Gleichheitsgrundsatz, wenn Menschen aufgrund ihres Geschlechtes in ihren berechtigten Interessen benachteiligt werden.
3. Speziesismus ist ethisch nicht berechtigt. Es widerspricht dem Gleichheitsgrundsatz für alle Lebewesen, wenn Menschen nur aufgrund ihrer Zugehörigkeit zur Gattung *Homo sapiens* Sonderrechte gegenüber anderen Gattungen geltend machen.
4. Das Wesen des Menschseins ist nicht durch die Zugehörigkeit zur Gattung *Homo sapiens* bestimmt, sondern durch die Indikatoren, für die Joseph Fletcher, Professor für Sozialethik an der Harvard-Universität (USA) und Begründer der Situationsethik, folgende Liste aufgestellt hat: Selbstbewusstsein, Selbstkontrolle, Sinn für Zukunft, Sinn für Vergangenheit, die Fähigkeit, mit anderen Beziehungen zu knüpfen, sich um andere zu kümmern, Kommunikation und Neugier (S. 104). Deswegen ist zu unterscheiden zwischen „Mitglied der Gattung *Homo sapiens*“ und „Person“, wobei für eine Person Rationalität und Selbstbewusstsein charakteristisch sind.
5. Nicht alle Mitglieder der Gattung *Homo sapiens* sind als Personen anzusprechen, z. B. Föten, Kleinkinder, auf Grund von Unfall, Krankheit und Alter schwerstbehinderte Menschen. Denn sie verfügen nicht über Rationalität und Selbstbewusstsein. Auch in anderen Gattungen gibt es Personen, z. B. Menschenaffen, Delphine, Wale, vielleicht auch Hunde und Katzen.
6. Einem Leben bloß deshalb den Vorzug zu geben, weil das Lebewesen unserer Gattung angehört, wäre Speziesismus und darum ethisch nicht zu vertreten (S. 107). Dagegen eine Person zu töten, die es vorzieht weiterzuleben, ist ethisch falsch (S. 112).
7. Die konservative Position gegen die Abtreibung wäre unwiderlegbar richtig, wenn menschliches Lebewesen gleichbedeutend wäre mit „Mitglied der Gattung *Homo sapiens*“ (S. 147-160). Da aber menschliches Lebewesen gleichbedeutend mit Person ist, kann gefolgert werden: „Da kein Fötus eine Person ist, hat kein Fötus denselben Anspruch auf Leben wie eine Person.“ [...] „Wenn das so ist,

dann beendet eine Abtreibung bis zu diesem Datum (18 Monate) eine Existenz, die überhaupt keinen Wert an sich hat“ (S. 162f.).

8. Eine Abtreibung in den ersten Monaten der Schwangerschaft (18 Monate) ist ethisch nicht bedenklich. Später bis zur Geburt sollte sie nicht leichtgenommen werden, ist aber auch nicht zu verwerfen (S. 163).

9. Da auch Kleinstkinder noch keine Personen sind, ist ihre Tötung bei schwerer körperlicher Missbildung (Spina bifida, Hämophilie, Down-Syndrom) ethisch zu vertreten.

10. Da Menschen durch Unfall, Krankheit oder Alter ihr Personsein verlieren können, ist gegen ihre Tötung kein ethischer Einspruch geltend zu machen, vor allem dann nicht, wenn sie dazu rechtzeitig ihre Zustimmung gegeben haben.

11. Personen, die unter Krankheiten schwer zu leiden haben, sollten auf Verlangen und unter Beachtung bestimmter Regeln, die einen Missbrauch verhindern, aktive Sterbehilfe erhalten.

In den beiden ersten Kapiteln seiner Praktischen Ethik erläutert SINGER seine Grundlagen. Danach beruht diese Ethik auf der Urteilsfähigkeit der menschlichen Vernunft. Mit ihrer Hilfe kommt SINGER zu zwei Grundsätzen: dem Prinzip der Universalisierbarkeit und dem Prinzip der Gleichheit der Interessen. Universalisierbarkeit meint, dass wir dann ethisch handeln, wenn wir über unsere eigenen Interessen hinaus denken und die uns umgebenden Lebewesen, die von unseren Entscheidungen betroffen sind, berücksichtigen. Unter anderem beruft er sich dafür auf die Goldene Regel (S. 21f.). Das wird unterstützt durch das zweite Prinzip der Gleichheit der Interessen. Die Zugehörigkeit zu einer Rasse, einem Geschlecht, einer Gattung begründet keinen Vorsprung der Interessen. Darum müssen die Konsequenzen für alle beteiligten Lebewesen und deren Interessen bei unseren Handlungen berücksichtigt werden. SINGER nennt das einen „konsequentialistischen Utilitarismus“ (S. 24).

Wie tragfähig sind die Begründungen? SINGER ist ein Meister der folgerichtigen Argumentation. An vielen Beispielen überprüft er das Für und Wider seiner Argumente. Die Schwäche seiner Argumentation liegt in den Prämissen, die er machen muss, nachdem er sich ausdrücklich von der jüdisch-christlichen Tradition verabschiedet hat. Er schreibt: „Während der jahrhundertlangen christlichen Vorherrschaft im europäischen Denken wurden die moralischen Auffassungen, die sich auf diese Lehren gründeten, Bestandteil der unangefochtenen moralischen Orthodoxie europäischer Zivilisation. Heute sind diese Lehren nicht mehr allgemein anerkannt, aber die moralische Haltung, die sie zur Folge hatten, passt nur zu gut zu der tief verwurzelten westlichen Überzeugung von der Einzigartigkeit und den besonderen Vorrechten unserer Gattung und lebt deshalb fort. Da wir nun allerdings unsere speziesistische Auffassung von der Natur überdenken, ist es auch an der Zeit, unseren Glauben zu revidieren, dass das Leben der Angehörigen unserer Gattung heilig sei“ (S. 108). Da er auf dieser Basis nicht mehr argumentieren kann, nimmt er seine Zuflucht zu der fragwürdigen Liste von Indikatoren für das Menschsein, die JOSEPH FLETCHER aufgestellt hat. Mit Recht bemerkt dazu der Hamburger Systematiker TRAUGOTT KOCH: „Man sieht, wenn man sehen will: Reine Willkür ist solch eine Liste. Immer ist eine solche Liste

objektiver Feststellbarkeit, nach der jemand Person ist oder dies ihm abgesprochen wird, reine Willkür.“⁵

KOCH schließt daraus: „1. Entweder es wird die Unbedingtheit des Lebensrechtes eines jeden geachtet und auch praktiziert – oder es gerät alles zum Freibrief für die Willkür und löst sich ins Beliebigste auf. 2. Empörung allein nutzt nichts. Wir sollten den ethischen Grundsatz, dass jeder Mensch, gleich wie er ist, ein unbedingtes Lebensrecht hat, als die vernünftige Überzeugung offensiv vertreten. Dieser Grundsatz ist vernünftig, denn er ist von jedem, der will, als wahr einsehbar. Er wiederholt übrigens nur in anderer Form das alte Gebot ‚Du sollst nicht töten‘. Wer sich nun diese Überzeugung gebildet hat, der erfährt bei sich selbst auch, wie befreiend sie ist; denn sie führt zur eigenen Klarheit.“⁶

1.4 Folgerungen

Man kann PETER SINGER als einen Außenseiter verstehen, den man weder in der Philosophie noch in der Theologie allzu ernst nehmen muss. Gewiss gibt es auch ganz andere ethische Entwürfe, die eine ernsthafte Würdigung verdienen, z. B. die Diskursethik von JÜRGEN HABERMAS oder die Verantwortungsethik von HANS JONAS. Sie versuchen Wege zu beschreiben, die in einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft gemeinsam beschritten werden können. Aber solche Entwürfe erfordern ein hohes Maß an Reflexion. Es ist zu bezweifeln, dass sie eine Breitenwirkung in der Gesellschaft erzielen. Das ist bei PETER SINGERS Praktischer Ethik anders: Ihr utilitaristischer Ansatz leuchtet vielen Menschen ein. Vielleicht hat SINGER nur ausgesprochen, was viele ohnehin denken. Es könnte sein, wenn sich die Aufregung gelegt hat, dass in manchen Gesetzgebungsverfahren und bei der Rechtsprechung die Grundsätze dieser praktischen Ethik angewandt werden. HANS GREWEL schreibt: „Es ist schon verständlich, dass ein in die Selbstbestimmung verliebtes Denken die Abschaffung der Religion postuliert, um eine menschen- oder ‚personen‘-gemäße Welt zu schaffen. Aber das Ergebnis solcher Abschaffung der Religion durch rationales Denken ist nach bisheriger geschichtlicher Erfahrung nicht die Herstellung des neuen Menschen und der neuen Weltgesellschaft, vielmehr die Freisetzung von Terror und Tötung im Namen der Menschenwürde.“⁷

Mich erinnert das an die Ausführungen des Apostels Paulus in Römer 1, 18ff. Eine Menschheit, die Gott als den Schöpfer nicht mehr ehrt, wird von Gott auf diesem Weg nicht aufgehalten. Er lässt sie diesen Weg konsequent zuende gehen und die Folgen der selbstgewählten Gottlosigkeit tragen. Die auf dieser Basis entwickelten ethischen Entwürfe liefern Begründungen für ein Handeln, das in seinen Konsequenzen schon jetzt als menschenfeindlich erkennbar ist. Trotzdem werden viele diesen Entwürfen folgen. Insofern kann man die Weltgeschichte als das Weltgericht verstehen.

⁵ T. KOCH, Das unbedingte Lebensrecht eines jeden Menschen, in Ethik in der Medizin, 3/1990, 127.

⁶ T. KOCH, Das unbedingte Lebensrecht, 128.

⁷ H. GREWEL, Recht auf Leben, Göttingen 1990, 35.

2. Neuorientierung in der christlichen Ethik

Es hat im 20. Jahrhundert vielfältige Reaktionen christlicher Theologie auf den Prozess der Säkularisierung gegeben. Wir beschränken uns hier auf Reaktionen in der christlichen Ethik. Sie sollen unter drei Stichworten dargestellt werden, die ihrerseits bereits eine Wertung enthalten: Anpassung, Ablehnung, Vermittlung.

2.1 Anpassung

Die äußerste Form der Anpassung an den Prozess der Säkularisierung ist bei den Theologen zu finden, die in den 60-er Jahren versucht haben, eine *Theologie nach dem Tode Gottes* zu entwerfen.

Ich zähle dazu die Amerikaner HAMILTON und ALTIZER und mit gewissen Einschränkungen auch die deutsche Theologin DOROTHEE SÖLLE. HAMILTON und ALTIZER nehmen die These, dass diese Welt ohne Gott und ohne Transzendenz verstanden werden muss, voll auf und machen sie sich zu eigen. Für HAMILTON folgt daraus die positive Hinwendung zur Welt. Er traut dem Menschen zu, die Welt zu einer besseren Welt umzuformen. Die Kontinuität mit dem christlichen Glauben versucht er durch die Berufung auf die Gestalt Jesu zu sichern. An ihm werde erkennbar, was Zuwendung zur Welt bedeute. Insofern sei es die Aufgabe des Christen, Jesus zu werden. ALTIZER geht von der Grundthese aus, dass dem modernen Menschen jedes religiöse Bewusstsein fehle. Deswegen müsse die Theologie nach einer profanen Form der Christlichkeit suchen. Orientierung sucht ALTIZER bei NIETZSCHE, HEGEL und FREUD. Gott als das ewige und reine Sein hat sich in das Profane entäußert. Jesus Christus ist dieser sich entäußernde Gott. Er hat die Menschen zur Freiheit und Selbständigkeit erlöst. Die Ethik hat nach ALTIZER die Aufgabe, die Gestaltung dieser Welt ohne eine göttliche Hilfe von außen zu beschreiben.

Zwar hat DOROTHEE SÖLLE nicht in dieser radikalen Form vom Tode Gottes gesprochen. Wohl aber hat ihre Theologie als Mitte das Leiden an der Abwesenheit Gottes: Gott ist nicht sichtbar gegenwärtig; er hilft offenbar niemals; er greift in die innerweltlichen Abläufe nicht ein. In diesem Leiden an der Abwesenheit Gottes tritt Christus stellvertretend für uns ein. Er glaubt, hofft und liebt an unserer Stelle. Durch ihn sollen wir selber glauben, hoffen und lieben lernen. Als solche, die das gelernt haben, sollen wir die Verantwortung für die Welt selber in die Hand nehmen und die Grundwerte neu beschreiben.

Ähnliches, wenn auch nicht dasselbe, liegt in der *Situationsethik* vor, wie sie von JOHN A. T. ROBINSON entworfen und von JOSEPH FLETCHER ausgeführt worden ist. In seinem Buch „Gott ist anders“ (*Honest to God*) hat ROBINSON gefordert, angesichts der Säkularisierung neu und anders von Gott zu reden. Es sei nicht mehr möglich, von Gott als einem jenseitigen Wesen zu sprechen. Vielmehr müsse die christliche Theologie diesseitig von Gott reden. Dementsprechend sei Gott dann ein Name für den Urgrund alles Seins, für das, was uns unbedingt angeht, für den tragenden Grund unserer Existenz. Unter diesen Voraussetzungen nimmt die Ethik folgerichtig auch andere Formen

an. Es habe dann keinen Sinn mehr, von Gottes Offenbarung zu reden. Der Rückgriff auf Schöpfungsordnungen oder göttliche Gebote sei dann nicht mehr möglich. Geboten sei überhaupt nichts außer der Liebe, die mit Jesus von Nazareth in Erscheinung getreten sei. Was aber Liebe im Einzelnen heiÙe, müsse jeder Einzelne in jeder neuen Situation selbst entscheiden. Diesen Grundsatz hat FLETCHER ausgebaut durch die Ablehnung jeder Ethik, die sich auf bestimmte Gebote beruft. Was die Liebe gebiete, könne nicht durch Gebote beschrieben werden, sondern müsse sich jeweils aus der Situation ergeben. Geboten sei nichts außer Liebe.

Eine solche Ethik widerspricht den Schriften des Neuen Testaments, die durch das Liebesgebot die anderen Gebote nicht aufheben, sondern vielmehr das Liebesgebot durch die vielen Einzelgebote interpretieren. Abgesehen davon muss der Situationsethik auch aus anderen Gründen widersprochen werden. Sie überfordert den einzelnen Menschen in seiner psychischen Leistungsfähigkeit. Denn der Mensch braucht für seine ethischen Entscheidungen eine Orientierung. Der Mensch ist so sehr ein soziales Wesen, dass er nicht alle Entscheidungen von Grund auf selbst tragen kann. Darum lehnt er sich an Leitbilder, Idole, Ideologien an. Insofern überrascht es nicht, dass sich die säkulare Gesellschaft in jüngster Zeit für neue religiöse Bewegungen mit zum Teil rigorosen ethischen Forderungen öffnet.

Der Weg der Anpassung, der hier beschrieben wurde, ist für Christen nicht gangbar, für die die Bibel als Offenbarung Gottes Grundlage für Glauben, Lehre und Leben ist. Sie werden darum eher zu der zweiten möglichen Reaktion neigen.

2.2 Ablehnung

Wie können in einer säkularisierten Gesellschaft von der christlichen Kirche Grundwerte vertreten werden, wenn der Weg der Anpassung aus theologischen Gründen abgelehnt werden muss? Die katholische Moraltheologie hat ihre allgemeingültigen ethischen Vorstellungen bis zum heutigen Tag weitgehend mit dem Naturrecht begründet. Dementsprechend ergeben sich die konsequenten Forderungen der katholischen Kirche zum Schutz des ungeborenen Lebens, zum Schutz von Ehe und Familie, zur Ablehnung von Homosexualität usw. nicht aus einem Machtanspruch der Kirche in der säkularen Gesellschaft. Sie folgen aus der Grundüberzeugung, dass nach der Menschwerdung Christi Gott und Welt überhaupt nicht mehr getrennt werden können. Insofern ist die Säkularisierung im Sinne der Loslösung der Welt von Gott nur als abwegiger, in die Irre führender Versuch des Menschen zu verstehen. Nichts wäre falscher, als eine solche Entwicklung positiv aufzunehmen. Nach verbreiteter römisch-katholischer Auffassung ist es notwendig, sich dieser in die Irre führenden Entwicklung entgegenzustellen und sich auf die Werte zu berufen, die dem Menschen von seinem Schöpfer mitgegeben sind.

Die Schwierigkeiten beginnen freilich, wenn diese Werte näher beschrieben werden sollen. Ist es die Goldene Regel: „Alles, was ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, das tut ihnen auch!“? Ist es der Rechtsgrundsatz: „Jedem das Seine“ (*sum cuique*)? Sind es die Schöpfungsordnungen in Ehe, Familie, Arbeit, Gemeinschaft? Ist es der

zweite Teil der Zehn Gebote, der das Verhalten der Menschen zueinander beschreibt? Weil das Naturrecht eine schillernde Größe ist, hat sich die protestantische Ethik nie mit ihm anfreunden können.

Umso überraschender war, dass sich eine Studientagung des Arbeitskreises für evangelikale Theologie in Deutschland im September 1987 wesentlich mit einer naturrechtlichen Begründung der Ethik befasste. Das Tagungsthema lautete: „Begründung ethischer Normen“. Die einzelnen Beiträge liegen inzwischen in einem Sammelband vor. Sie sind bestimmt von dem Bemühen, die von der Säkularisierung bestimmte Gesellschaft nicht sich selbst zu überlassen, sondern dieser Entwicklung durch die Berufung auf das Naturrecht entgegenzutreten.

Diesem Anliegen stimmt auch KARL BARTH zu, hält aber die Berufung auf das Naturrecht für einen unverzeihlichen theologischen Fehler, weil bei dieser Begründung von der Peripherie statt vom Zentrum aus argumentiert werde. Nach ihm muss im Zentrum alles ethischen Denkens stehen, was durch Jesus Christus geschehen ist. Durch Christus ist die Welt mit Gott versöhnt. Deswegen sind Gott und Welt untrennbar miteinander verbunden. Die Versöhnung durch Christus hat alles verändert. Darum gelten die Weisungen des Evangeliums nicht nur den Christen; sie betreffen die versöhnte Welt. Zwar lassen sie sich nicht direkt auf alle Menschen übertragen oder sogar rechtlich einklagen. Sie müssen sinngemäß übertragen werden. Nach BARTH ist es grundfalsch, sich auf die Fragestellungen der Säkularisierung einzulassen, denn diese versuche, von der mit Gott versöhnten Welt abzusehen und die Welt an sich zu bewältigen. Das sei aber nach dem Christusereignis ein zum Scheitern verurteilter Versuch. Die Antwort der Theologie könne nur in einer radikalen Ablehnung dieser Fragestellung bestehen und in der Entfaltung dessen, was durch Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung Christi geschehen sei.

2.3 Vermittlung

Das Leben ist vielfältig und lässt sich sachgerecht nicht nur in den Farben schwarz und weiß darstellen. So überrascht es nicht, dass in der Frage der Reaktion christlicher Ethik auf die Säkularisierung nicht nur Anpassung und Ablehnung zu finden sind, sondern dass es auch Zwischentöne gibt, die ich unter dem Stichwort *Vermittlung* darstelle, weil dabei versucht wird, zwischen den Fragestellungen der Säkularisierung und der christlichen Botschaft eine Brücke zu schlagen.

Es ist vor allem HELMUT THIELICKE gewesen, dessen Lebenswerk von diesem Versuch bestimmt war. Er bemerkt in seiner Theologischen Ethik, dass KARL BARTH die Auseinandersetzung mit der Säkularisierung zu einfach haben will. So könne man nicht einer mehrhundertjährigen geschichtlichen Entwicklung gerecht werden. Fragen würden nicht dadurch erledigt, dass man sie einfach, wie KARL BARTH rät, ignoriere. Die Fragestellungen, die sich aus dem Prozess der Säkularisierung ergeben, seien für den modernen Menschen unverzichtbar. Es sei die Aufgabe der Theologie, sich diesen Fragen zu stellen und sie der biblischen Botschaft von Gesetz und Evangelium gegenüberzustellen. Wie das im Einzelnen gedacht ist, kann man in der Theologischen Ethik

von THIELICKE nachlesen. Jeden Einzelnen Abschnitt beginnt er mit einer sorgfältigen Analyse der neuzeitlichen ethischen Fragestellung und konfrontiert diese dann der biblischen Botschaft, um daraus die ethische Weisung für unsere Zeit abzuleiten. Freilich wird mancher dabei feststellen, dass THIELICKE sich gelegentlich weit von der biblischen Botschaft entfernt und sich zeitgenössischen ethischen Auffassungen anpasst (z. B. in der Frage der Homosexualität). Darum kann ich ihm auch nicht in allen seinen Ergebnissen folgen. Aber der Argumentationsweg ist wohl unverzichtbar.

3. Der Beitrag der Gemeinde Jesu Christi bei der Suche nach Grundwerten der Gesellschaft

Die Überlegungen in diesem Teil sind nach innen und nach außen gerichtet: Was muss die Gemeinde Jesu Christi in einer Zeit der Neuorientierung im Blick auf ihr inneres Gefüge und ihre Aufgabe beachten? Wie kann ihr Beitrag bei der Beschreibung von Grundwerten der Gesellschaft aussehen?

3.1 Die Bewahrung christlicher Identität

Wir haben im ersten Teil auf die apokalyptische Dimension der Säkularisierung hingewiesen. Was ist die Aufgabe der Gemeinde Jesu Christi angesichts dieser Entwicklung? Die Sendschreiben der Offenbarung mahnen: „Halte, was du hast, dass niemand deine Krone nehme!“ (Offb 3, 11). „Wer überwindet, dem will ich geben, mit mir auf meinem Thron zu sitzen, wie auch ich überwunden habe und mich gesetzt habe mit meinem Vater auf seinen Thron“ (Offb 3, 21).

Die Hauptsorge der christlichen Gemeinde muss sein, dass sie ihre Identität als Volk Gottes, als Leib Christi und als Tempel des Heiligen Geistes nicht verliert. Es ist ihre Aufgabe, das Bekenntnis zu dem dreieinigen Gott, Vater, Sohn und Heiliger Geist, Schöpfer, Versöhner und Erlöser durch Wort und Tat zu bezeugen. Dazu gehört, dass diese Welt trotz aller menschlichen Auflehnung dagegen Gottes Welt bleibt, von ihm erschaffen und von ihm zur Verantwortung gezogen. Dazu gehört auch die Erwartung des wiederkommenden Herrn Jesus Christus, des sichtbaren Anbruchs seines Reiches, in dem er alles neu machen wird und des letzten Gerichts.

In ihren ethischen Vorstellungen muss sie sich an diesem Gottesbekenntnis orientieren. Darum haben die Gebote Gottes und die Weisungen Jesu Christi in der Bergpredigt für sie unaufhebbares Gewicht. Zur Aufgabe der christlichen Gemeinde gehört auch, vom Menschen so zu reden, wie nach der Bibel von ihm gesprochen werden muss: Er ist Ebenbild Gottes und zugleich Gottes Rebell. Die Würde jedes Menschen hat ihre Grundlage in der Tatsache, dass er als Gegenüber Gottes geschaffen ist. Die biblische Anthropologie grenzt von dieser Menschenwürde keinen Menschen aus. Selbst die Ungeborenen sind durch diese Würde geädelt. Gleichzeitig ist der Mensch Sünder, der der Erlösung bedarf. Darum ist es eine Kernfrage, welcher Stellenwert der menschlichen Sünde in einem ethischen Konzept eingeräumt wird. Die Vorstellung von dem Menschen, der im Kern gut ist und dessen guter Kern nur zur Entfaltung gebracht wer-

den muss, hat bei einer solchen Bewahrung der christlichen Identität keinen Platz.

Konzepte der Anpassung an die Säkularisierung geben die christliche Identität auf, auch wenn sie sich auf Jesus berufen. Sie sind darum abzulehnen. Konzepte der Ablehnung der Säkularisierung sind am ehesten geeignet, die christliche Identität zu wahren, aber helfen sie auch zur Begegnung mit den säkularisierten Menschen? Am meisten hat mich bisher HELMUT THIELICKE mit seinem Begründungsgang überzeugt: Eingehen auf die Fragestellungen der Säkularisierung bei Wahrung der christlichen Identität. Das könnte die folgende konkrete Gestalt annehmen:

3.2 Die Begründung allgemeiner ethischer Normen auf der Grundlage des christlichen Gottesglaubens

Im Jahre 1979 haben die Deutsche Katholische Bischofskonferenz und der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland eine Denkschrift herausgegeben mit dem Titel „Grundwerte und Gottes Gebot“. Sie ist der Beitrag der beiden großen Kirchen zur Grundwerte-Diskussion in der Bundesrepublik Deutschland. In ihr wird im Einzelnen dargelegt, dass sich die Zehn Gebote nicht nur für die Kanzel, sondern auch für das Rathaus empfehlen, weil in ihnen Grundwerte des Menschseins ausgesprochen sind. Den Vätern des Grundgesetzes war das bewusst. Sie haben auf dieser Grundlage die Sicherung der Menschenwürde im Grundgesetz verankert. Wer diese Grundwerte nicht beachtet, gefährdet das Menschsein des Menschen und damit das gesamte Sozialgefüge. Einige Beispiele sollen das belegen:

Zum vierten Gebot „Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren ...“ heißt es in der Denkschrift: „Die heutige Diskussion um Generationenvertrag und Rentengewährleistung zeigt, dass Versorgung und Sicherung der Lebensmöglichkeiten der älteren Generation mit Unsicherheiten belastet sind. In dieser Situation ist daran zu erinnern, dass auch politisches Handeln die Wertvorstellungen beachten sollte, wie sie durch den Dekalog gesichert werden, nämlich Familienzusammenhalt sowie Achtung und Schutz der Familie“ (S. 31).

Zum fünften Gebot „Du sollst nicht töten“ führt die Denkschrift aus: „Mit gesteigerter Dringlichkeit gilt diese Verpflichtung für das Leben dort, wo immer es besonders schutzbedürftig ist, zum Beispiel bei den Ungeborenen, den unheilbar Kranken und bei den Sterbenden. Dass in unserer Gesellschaft eine große Zahl ungeborener Kinder unter Berufung auf soziale Gründe getötet wird, dass menschliches Sterben aus dem Bewusstsein und der Hilfsbereitschaft der Lebenden verdrängt wird, ist Schuld vor Gott ... Dieser aufgegebenen Schutz des Lebens fordert das Eintreten für Frieden zwischen den Völkern und für befriedende staatliche Ordnungen, die Tötungen im Kriege oder im Rechtswesen vermeiden helfen“ (S. 32.33).

Zum sechsten Gebot „Du sollst nicht ehebrechen“ bemerkt die Denkschrift: „In der gegenwärtigen Diskussion um die Institution der Ehe und angesichts des Steigens der Ehescheidungsquoten erinnert das Gebot daran, dass die Ehe als soziale Institution die Partner auf Lebenszeit in Freude und Leid verbindet ... Das Gebot intendiert Liebe, Partnerschaft, gegenseitige Annahme, Verlässlichkeit und Verantwortlichkeit. Die-

se Achtung des Menschen und seiner Würde bedarf angesichts einer heute vom Personalen abgespaltenen Einstellung zur Sexualität sowie der Kommerzialisierung des Sexuellen und des Verlustes des Schamgefühls einer erneuten Einschärfung. Die zu beobachtende Tendenz, die Sexualität und die Person zu einem Objekt zu machen, widerspricht der Gottesebenbildlichkeit des Menschen“ (S. 33.34).

Das siebte Gebot „Du sollst nicht stehlen“, so führt die Denkschrift unter anderem aus, „verlangt auch die Achtung vor dem öffentlichen Gut und untersagt nicht nur Diebstahl am Nächsten, sondern auch mutwillige Schädigung und Zerstörung von Gemeineigentum. Besondere Aufmerksamkeit ist auf die Erhaltung der Lebensmöglichkeiten und der beschränkten natürlichen Ressourcen künftiger Generationen zu richten“ (S. 35).

Diese wenigen Beispiele zeigen, in welchem weiten Horizont des Nachdenkens über Grundwerte der Gesellschaft die Zehn Gebote hineinführen. Die christlichen Kirchen haben gut daran getan, die Gebote Gottes in die Erinnerung zu rufen. In einem speziellen Bereich ist das aus aktuellem Anlass weitergeführt worden. Im Herbst 1989 erschien die Denkschrift „Gott ist ein Freund des Lebens“. Sie ist eine gemeinsame Erklärung der Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz in Verbindung mit den übrigen Mitglieds- und Gastkirchen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West). Sie nimmt Stellung zur Forschung an menschlichen Embryonen, zum Schutz des ungeborenen Lebens und des behinderten menschlichen Lebens, zur Organverpflanzung und zum Ende des menschlichen Lebens. Sie belegt, wie ein gemeinsamer Beitrag aller christlichen Kirchen zu gegenwärtigen Gesetzgebungsverfahren aussehen kann.

3.3 Das Leben christlicher Gemeinde als Alternative

Freilich wird die Berufung auf Gottes Gebote für alle Menschen wenig Gehör finden, wenn die Kirche selber nicht nach den Weisungen lebt, die ihr gelten. Es wird nicht ausreichen, Artikel zu schreiben, zu predigen und Denkschriften zu verfassen. Die bloßen Worte überzeugen nicht. JOHANNES CHRISTIAAN HOEKENDIJK hat in seinem Buch „Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft“ bereits 1964 darauf hingewiesen, dass in Zukunft der Schritt zum Glauben nicht nur durch aufrüttelnde Ansprachen und einen klaren Entscheidungsruf erreicht werden kann. Was nach ihm nötig ist, sind Zellen christlicher Gemeinschaft, in denen säkularisierte Menschen alternatives Leben kennen lernen können: Vertrauen, Geborgenheit, Liebe, Geduld, Demut, Freundlichkeit. Erfahrungen mit dem missionarischen Gemeindeaufbau bestätigen in vielfacher Weise diese These. In der Regel finden Menschen zur christlichen Gemeinde nicht aus dogmatischen Gründen, sondern weil sie, wie sie sagen, sich wohlfühlen. Sie haben ein Stück Heimat, eine neue Familie gefunden, ein Beziehungsfeld, das ihnen in ihrer bisherigen Umwelt nicht begegnet ist. Das ist Chance und Herausforderung für die christliche Gemeinde, nach den Weisungen ihres Herrn zu leben und in ihrer Mitte sichtbar werden zu lassen, wie Beziehungen durch Christus heil werden. Es geht nicht um eine ideale Form von Gemeinschaft, sondern um das aufrichtige Mit-

einanderleben von Menschen, die durch Christus miteinander versöhnt sind.

Freilich bedarf solches Leben der Übung. Die Briefe des Neuen Testaments sind bededte Zeugnisse davon. Sie zeigen, dass der Glaube an Jesus Christus nur in einem längeren Lernprozess das Verhalten von Menschen verändert. Dazu ist das Beziehungsfeld der christlichen Gemeinde unverzichtbar. Wenn der Glaube ins Leben kommen soll, braucht er die Konkretion in der Begegnung mit anderen Glaubenden. Jesus hat von seinen Jüngern gesagt, sie seien Salz der Erde und Licht der Welt, eine Stadt auf dem Berge, die man nicht übersehen könne (Mt 5, 13-16). Das ist das Wesen christlicher Gemeinde. Sie bewahrt ihre Identität, wo ihr Herr mit ihr zu seinem Ziel kommt. Weil Christus der Herr in ihrer Mitte ist, ist die Gemeinde Anbruch der Herrschaft Gottes. Darum kann an ihr auch erkennbar werden, wozu Gott alle Menschen einlädt. Die säkularisierte Gesellschaft reagiert empfindlich auf jeden Versuch der Repression. Darum kann die Aufgabe der christlichen Gemeinde nicht in der Klage über die Schlechtigkeit der Welt oder in der Forderung nach einem Leben in überkommenen Ordnungen bestehen. Sie muss durch ihr Leben einladen, alternativ zu leben, nicht mehr ohne Gott, sondern mit Gott.

Wenn wir die Säkularisierung als Anbruch des Gerichtes Gottes verstanden haben, so wollen wir nach dem jetzt Bedachten das Evangelium als Kraft zur Rettung aus dem Gericht verstehen. Es ist tatsächlich eine Kraft, die jeden rettet, der sich glaubend darauf einlässt. Nichts ist in dieser Zeit wichtiger, als dem Evangelium zu vertrauen, aufgrund des Evangeliums zu leben und das Evangelium zu bezeugen. Denn Jesus Christus ist der Retter aller Menschen.

Gerhard Hörster

Direktor em. des Theologischen Seminars

des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Ewersbach

Goethestraße 18

58553 Halver

Hinweis:

Die Vorträge der „Theologischen Woche 2000“ – Konvent der Pastorinnen und Pastoren des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden vom 28.2.-2.3.2000 in Kirchheim werden im

Beiheft 1 zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH „Gottes Wort und unsere Predigt“

erscheinen. Erscheinungstermin voraussichtlich 1. Juni 2000, Umfang und Preis zur Zeit noch unbekannt.

Folgende Beiträge sind vorgesehen:

Prof. Dr. Eberhard Winkler:	Gottes Wort und die Predigt (1)
Dr. Kim Strübind:	Gottes Wort und die Predigt (2)
Dr. Volker Spangenberg:	Der Pastor als Prediger
Adolf Pohl:	Der Pastor mit der Bibel vor den Leuten
Gerd Hildebrandt:	Berufungsverständnis und Anstellungsverhältnis
Hartmut Wahl:	Ehescheidung und Wiederheirat (Bibelarbeit über 1. Kor 7)

Achtung! Die Beihefte gehören nicht zum Abonnement und müssen extra bestellt werden. Pastorinnen und Pastoren des BEFG erhalten es gratis zugesandt! Bestellungen an: Oncken Verlag, Postfach 20 01 52, 34080 Kassel (Näheres siehe Impressum auf Seite 38).

neu :

Oncken

internet buchhandlung

www.oncken.de



ONCKEN:

Mit Kopf, Herz und Hand



Mit Kopf, Herz und Hand, 100 fertige Stundenentwürfe für den Gemeindeunterricht, hg. von Frank Fornaçon und Heike Beiderbeck-Haus, Oncken Verlag Kassel 1999.

Gemeindeunterricht stellt an den Lehrenden besondere Anforderungen. Die 12- bis 14-jährigen Jugendlichen, die biblische Inhalte, theologische Entwürfe und Modelle für das Leben in der Nachfolge Jesu lernen sollen, sind anspruchsvolle Gruppenteilnehmer.

„**M**it Kopf, Herz und Hand“ ein ganzheitlicher und kreativer Entwurf, mit dem Unterrichtende einen lebendigen Unterricht anbieten können. Die über 100 Entwürfe lassen viel Spielraum zur eigenen Gestaltung und zur Erweiterung des Stoffes. Trotzdem wird der Lehrende nicht allein gelassen.

Zahlreiche Gruppen haben das Material vor der Veröffentlichung getestet. Über 40 Autoren arbeiteten mit. Bereits 260 Gruppen verwenden das Material

Das durch Kopiervorlagen ergänzte Material erscheint in mehreren Teillieferungen. DM 360,- (incl. dem Recht der Vervielfältigung)

Oncken Verlag, Kassel, Postfach 20 01 52, 34080 Kassel, Telefon: 05 61/ 5 20 05-32 bis 34 Fax: 5 20 05-54. E-Mail: MDietz@oncken.de

BIBELWISSEN

FÜRS BIBELSTUDIUM



Reihe »Bibelwissen«

Die Geschichte Israels

Von Abraham bis Bar-Kochba

Überblick über fast zweitausend Jahre Geschichte Israels.

12 x 18 cm, 200 Seiten. Kartoniert

ISBN 3-438-06206-2

DM 22,00/öS 161,00/sFr 22,00

Die Schriften der Bibel

Entstehung und Botschaft

Der Band informiert für jede der biblischen Schriften über Entstehung, Botschaft und Verfasserschaft.

12 x 18 cm, 240 Seiten. Kartoniert

ISBN 3-438-06207-0

DM 22,00/öS 161,00/sFr 22,00

Bibelkunde im Überblick

Inhaltsangaben und Übersichten

Eine wertvolle Hilfe, um die Botschaft der biblischen Bücher zu erschließen und einzuprägen.

12 x 18 cm, 206 Seiten. Kartoniert

ISBN 3-438-06205-4

DM 22,00/öS 161,00/sFr 22,00



Deutsche Bibelgesellschaft

Postvertriebsstück D 50926
J. G. Oncken Nachf. GmbH
Postfach 20 01 52
34080 Kassel

Das Lexikon-Paket

Die CD-Rom zu Themen rund um die Theologie

Das Info-Paket bietet folgende
Nachschlagewerke:

- **Kompaktlexikon Religionen**

Mehr als 2000 Artikel über Sekten, Weltregionen, Kulte, Philosophien, Neue Religionen, Götter und Riten, Personen und Schriften, Ideen und Ideologien

- **Fachwörterbuch Theologie**

Theologische Fremdwörter und Fachausdrücke in leicht verständlicher Sprache erklärt

- **Wörterbuch Psychologie und Seelsorge**

Ein Nachschlagewerk, das nicht nur über 400 Begriffe erklärt, sondern auch immer die Brücke zur seelsorgerlichen Praxis schlägt.

Die CD-Rom ist selbstständig lauffähig, lässt sich aber auch mit Elbiwin 7.0 oder der Quadro-Bibel kombinieren.



Systemvoraussetzungen

- PC ab 486
- 4 MB Ram
- CD-Rom Laufwerk
- Windows 3.1
- Windows 95/98
- Windows NT 4.0

Bei Vollinstallation ca.
20 MB Festplattenplatz;
auch von CD-Rom lauffähig

Bestell.-Nr.
236.065

DM **49,90**



ONCKEN:

Oncken-Versandbuchhandlung

Postfach 20 01 52

Tel.: 05 61/5 20 05-32 bis 34, Fax: -54

E-Mail: MDietz@oncken.de

Internet Buchhandlung: www.oncken.de

D 50926

theol

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Thorwald Lorenzen

**Die Reformation und die Baptisten -
eine historische Analyse und systematische Folgerungen**

75-95

Johannes Schmidt

**Rückzug oder Einmischung? Gesellschaftliche
Situation und missionarischer Auftrag der Kirchen
an der Wende zum dritten Jahrtausend**

96-105

ISSN 1431-200X

EINGEGANGEN

16. Aug. 2000

Univ.-Bibl.

2000 • Heft 3

24. JAHRGANG

✓ 250

Der Standort der Freikirchen

im Verhältnis zu den anderen Kirchen in unserem Land, vor allem zu den evangelischen und katholischen Mehrheitskirchen, bildet den thematischen Schwerpunkt dieses Heftes. Dabei kommt wiederum, wie schon in den ersten beiden Heften des aktuellen Jahrgangs, sowohl ein baptistischer Theologe als auch ein Theologe aus dem Bund Freier evangelischer Gemeinden zu Wort.

THORWALD LORENZEN ist in Hamburg geboren, nach seiner Auswanderung nach Australien dort zum christlichen Glauben gekommen und Baptist geworden. Nach dem Studium der Theologie am International Baptist Theological Seminary in Rüschtikon/Schweiz und am Southwestern Baptist Seminary in den USA hat er bis 1995 als Dozent für Systematische Theologie in Rüschtikon gearbeitet. Seither ist er als Pastor der Canberra Baptist Church wieder in Australien tätig.

JOHANNES SCHMIDT ist in Thüringen geboren, studierte am Theologischen Seminar des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Ewersbach/Hessen, wirkte von 1953-1976 als Gemeindepastor in Borna, Radebeul und Berlin-Adlershof. Von 1974 bis 1990 war er Vorsteher des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in der DDR und von 1984 bis 1991 Vorstandsmitglied der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (AGCK) in der DDR.

Inzwischen ist ein erstes Beiheft zu unserer Zeitschrift erschienen. Es widmet sich dem Thema „Gottes Wort und unsere Predigt“ und enthält die Vorträge, die auf der Theologischen Woche 2000 des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden gehalten wurden. Da die Beihefte nicht Bestandteil des Abonnements sind, weisen wir unsere Leser hier auf diese Neuerscheinung hin und ermuntern sie, sich ein Exemplar zu bestellen (88 Seiten, DM 19,80), siehe Rückseite.

Dr. Uwe Swarat

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH 2000 • Heft 3 24. Jahrgang ISSN 1431-200X

Herausgeber: Dr. Uwe Swarat und Dr. Stefan Stiegler, Dr. Johannes Demandt und Michael Schröder. **Redaktionsanschrift:** Johann-Gerhard-Oncken-Str. 7, 14627 Elstal, Telefon: (03 32 34) 74-3 34. **Gesamtredaktion:** Hinrich Schmidt, Oncken Verlag, Kassel.

Redaktionsassistent: Olga Nägler. **Erscheinungsweise:** vierteljährlich.

Bezugspreis: im Abo DM 31,60 jährlich, bei Direktbezug zzgl. Versandkosten, Einzelheft DM 9,50. **Verlag:** J. G. Oncken Nachf. GmbH, Postfach 20 01 52, 34080 Kassel, Telefon:

(05 61) 5 20 05-0, Telefax: (05 61) 5 20 05-50, E-Mail: HSchmidt@Oncken.de; Internet: www.oncken.de **Geschäftsführer:** Heinz Sager. **Anzeigen:** Andrea Matthias, Telefon (05 61) 5 20 05-15. Es gilt Preisliste 1. **Satz und Drucklegung:** KNOTH-Design, Am Waldstrauch 1, 34266 Niestetal-Heiligenrode.

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.



Thorwald Lorenzen

Die Reformation und die Baptisten † eine historische Analyse und systematische Folgerungen

I. Einstimmung

1. Für Baptisten und für ihr heutiges Selbstverständnis ist es kaum umstritten, dass sie sich historisch wie auch theologisch als Reformationskirche oder als reformatorische Gemeindebewegung verstehen. Allerdings: Genau wie bei uns Baptisten die Meinung vertreten wird, dass wir das reformatorische Anliegen mindestens ebenso gewissenhaft zu verantworten suchen, wie es bei den anderen Reformationskirchen der Fall ist, so gibt es bei Lutheranern und Reformierten die Meinung, dass Baptisten sich mindestens durch ihre Ekklesiologie und die damit verbundene Taufpraxis, für viele aber auch durch die Rechtfertigungslehre¹, selbst ins Abseits von der Reformation gestellt haben.

2. Damit sind aber auch schon grundlegende hermeneutische Fragen aufgeworfen. Was meinen wir eigentlich, historisch und theologisch, wenn wir „Reformation“ oder „Protestantismus“ sagen? Welchen Status hat z. B. der zweite Reichstag zu Speyer (1529 - vor der Münster-Katastrophe [1534/35]!),² wo einerseits die Reformation - unter Berufung auf die Gewissensfreiheit! - gegen das Wormser Edikt (1521) verteidigt wurde, gleichzeitig aber die Täufer als Ketzer, Aufrührer und Gotteslästerer (MELANCHTHON) mit der Todesstrafe belegt wurden?³ Welches sind und wer bestimmt die Kriterien für das, was genuin reformatorisch ist? Die Lutheraner, die Reformierten oder diejenigen Täufer, die versucht haben, das lutherische und reformierte Gedankengut konsequent zu leben? Sind historische Kriterien wichtiger oder sind es theologische? Ist z. B. die theologische Kontinuität der heutigen Baptisten zu einigen wichtigen Anliegen der Täufer des 16. Jahrhunderts als ebenso wichtig oder gar als bedeutsamer zu beurteilen als die historische Kontinuität mit den englischen Baptisten des 17. Jahrhunderts? Gehören die englischen Separatisten und Independents zur reformatorischen Tradition oder nicht? Und wie steht es mit der anglikanischen Staats-

¹ Allerdings muss hier sofort gesagt werden, dass reformierte Theologen im Gefolge von KARL BARTH (z. B. JÜRGEN MOLTSMANN, HANS-JOACHIM KRAUS, JAN MILIC LOCHMANN) und dass das heutige internationale Luthertum mit dem Zusammendenken von Rechtfertigung und Gerechtigkeit eine Rechtfertigungslehre vertreten, die der baptistischen Tradition nahe steht.

² Ähnlich könnte man hinsichtlich der Mandate gegen die Täufer in Zürich (1526) und in der Schweiz (1527) fragen (HANS-JÜRGEN GOERTZ, Die Täufer. Geschichte und Deutung, C. H. Beck, München, 1980, S. 129-131).

³ Dazu: HANS-JÜRGEN GOERTZ, a. a. O., S. 127-143.

kirche; gehört sie in die Wirkungsgeschichte der Reformation,⁴ oder erfüllt sie eine Mittlerfunktion zwischen dem Protestantismus und der römisch-katholischen Kirche? Und wie ist die geographische Frage zu bewerten? Sollten Baptisten in lutherischen Ländern wie Deutschland und den skandinavischen Ländern gleich beurteilt werden wie Baptisten in reformierten Ländern wie Schottland und der Schweiz, im anglikanischen England oder gar in traditionell römisch-katholischen Ländern wie Spanien, Portugal und Italien, wo es keine Reformation gegeben hat?

Dazu kommen noch die grundsätzlichen Fragen, ob wir es schaffen, einerseits die Geschichte nicht unseren theologischen und ekklesiologischen Interessen und Ansprüchen unterzuordnen, andererseits die Geschichte nicht nur aus der Sicht der Sieger zu sehen und zu verstehen. Es ist also angebracht, eine *hermeneutic of suspicion* auch hier zu befürworten. Wir sollten uns unsere eigenen Interessen eingestehen, und unsere theologischen Kriterien, mit denen wir geschichtliche Ereignisse auswählen und bewerten, benennen. Diesen Fragen und Problemen dürfen wir nicht ausweichen, wenn wir unser Thema auch nur einigermaßen umfänglich bedenken wollen.

Vielleicht ist es provokativ, aber ich möchte es trotzdem fragen: Ist es im besten Interesse der reformatorischen Sache, wenn das Luthertum oder die Reformierten oder die Baptisten oder die Kirchen der Leuenberger Konkordie beanspruchen, das genuin Reformatorische zu bewahren, oder sollten wir uns nicht vielmehr *alle* fragen, wie wir mit unserer Existenz das in der Schrift bezeugte Evangelium in der heutigen Welt verantworten können?

3. Wenn man das „und“ in dem mir aufgetragenen Thema - „Die Reformation und die Baptisten“ - ernstnimmt, dann gäbe es schon einige Möglichkeiten, die Zugehörigkeit der Baptisten zu den Reformationskirchen in Frage zu stellen.

Die Erste wäre, dass man die englischen Separatisten und Independenten, aus denen die Baptisten des 17. Jahrhunderts hervorgegangen sind, nicht zur genuin reformatorischen Tradition zählt. Denn das Anliegen der Separatisten und Independenten war ja nicht in erster Linie Abgrenzung von der römisch-katholischen Kirche und die geistlich-theologische Entdeckung der *justificatio impii* (Rechtfertigung des Gottlosen), sondern Ablehnung der anglikanischen Staats- und Amtskirche und, damit verbunden, der Anspruch auf Gewissensfreiheit.

Die zweite Möglichkeit wäre, dass man die Täufer des 16. Jahrhunderts, die ja auch einen wie auch immer gearteten Traditionszweig der heutigen Baptisten darstellen, mit dem zweiten Reichstag zu Speyer (1529) als Häretiker, Aufrührer oder gar Gotteslästerer (MELANCHTHON) ausgrenzt und als Abfall vom reformatorischen Erbe beurteilt.

Eine dritte Möglichkeit wäre, dass sich die Baptisten selbst als Alternative nicht nur zur römisch-katholischen Kirche und zu den orthodoxen Kirchen, sondern auch zu den lutherischen und reformierten Volkskirchen verstehen.⁵ Aber wie wäre dann das

⁴ In Amerika haben sich Teile der englischen Staatskirche explizit zum Protestantismus („Protestant Episcopal Church in the USA“) und zur Reformation („Reformed Episcopal Church“) bekannt.

⁵ HANS-JÜRGEN GOERTZ und W. KLAASSEN behaupten dies z. B. für die Täufer: HANS-JÜRGEN GOERTZ, a. a. O., S. 11.23; W. KLAASSEN, *Anabaptism: Neither Catholic Nor Protestant*, Conrad Press, Waterloo, 1973.

Verhältnis der Baptisten zu den anderen Freikirchen und zur wachsenden charismatischen Bewegung zu bestimmen? Wir wollen diese Fragen nicht vergessen, wenn wir jetzt versuchen, uns unserem Thema zu nähern.

II. Geschichte und Theologie

Historische Anfänge des Baptismus

Es ist *unbestritten*, dass die Anfänge des Baptismus am Anfang des 17. Jahrhunderts in England und Holland liegen. *Umstritten* ist, was die „General“ und die „Particular“ Baptists in England mit den Täufern in der Schweiz, in Deutschland, in Österreich und in Holland von einem Jahrhundert vorher verbindet. Wenden wir uns also zuerst einmal dem zu, was unbestritten ist.

1. Die Anfänge in England und Holland

In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts bildeten sich, wahrscheinlich unabhängig voneinander, zwei baptistische Gemeindebewegungen: die *General Baptists* und die *Particular Baptists*.⁶ Erst vor hundert Jahren (1891) haben sich diese beiden Gruppen in England zu einer baptistischen Konfession zusammengefunden.

a. Die General Baptists.⁷ Die *General Baptists* sind aus der englischen Separatistenbewegung hervorgegangen. Die Anfänge sind mit Namen wie JOHN SMYTH (1570-1612) und THOMAS HELWYS (1556-1616) verbunden. Bewusste Trennung von der „Church of England“ und ihrer Taufpraxis, intensives Studium der Bibel und der Einfluss oder wenigstens die Kenntnisnahme der mennonitischen Gemeinden in Holland führten zu der Erkenntnis, dass sich christliche Gemeinde aus der Gemeinschaft gläubig getaufter Christen konstituiert. Die erste Baptistengemeinde entstand im Exil in Amsterdam. 1612 hat dann THOMAS HELWYS eine kleine Gruppe nach England zurückgeführt. Weitere Gemeinden wurden gegründet, und besonders auch in den Jahren der „Great Revolution“ (1642-1649) hatten diese viel Zulauf. Menschen, besonders in den unteren gesellschaftlichen Schichten, waren verunsichert in ihrem Verhältnis zu Krone und Staat, und sie fühlten sich von der etablierten Kirche un-

⁶ Einen guten Überblick vermitteln B. R. WHITE, *The English Baptists and the Seventeenth Century. A History of the English Baptists*, vol. 1, The Baptist Historical Society, London, 1983 und H. LEON MCBETH, *The Baptist Heritage*, Broadman, Nashville, 1987, S. 19-122.

Neben den *General* und den *Particular Baptists* gab es noch die *Seventh Day Baptists*, die um die Mitte des 17. Jahrhunderts entstanden, calvinistisch in ihrer Theologie waren und den „seventh day“ als gültig für Juden und Christen ansahen. Es war eine kleine Gruppe, die für die Entwicklung und das Selbstverständnis der Baptisten unbedeutend geblieben ist. Vgl. B. R. WHITE, a. a. O., S. 8.

⁷ B. R. WHITE, a. a. O., S. 21-57. Glaubensbekenntnisse der „General Baptists“ von 1660 („The Standard Confession“) und 1678 („Orthodox Creed“) in: WILLIAM L. LUMPKIN, *Baptist Confessions of Faith*, Judson Press, Valley Forge, rev. ed. 1969 [1959], S. 220-235, S. 295-334.

verstanden und allein gelassen. Viele suchten neue geistliche Orientierung und eine Anzahl fanden diese in Baptistengemeinden, wobei der Name „Baptisten“ diesen Gemeinden von ihren Gegnern zugelegt wurde, um die Baptisten zu desavouieren.

Die *General Baptists* vertraten die theologische Meinung, dass Jesus Christus für alle Menschen gestorben ist. Die Sühne ist also ein „general“ Angebot Gottes an alle Menschen, und die Menschen haben die Möglichkeit, also einen relativ freien Willen, um dieses Angebot anzunehmen bzw. abzulehnen. Man wollte bewusst christliche Gemeinde sein. Die Gemeinden sollten nicht zu groß sein, so dass die Leute sich gegenseitig kennen konnten. Die Leitung wurde von Ältesten für die geistliche Betreuung, von Diakonen für soziale und administrative Anliegen und von Predigern für die Verkündigung des Evangeliums und die Handhabung der Sakramente besorgt. Die Autorität war in der Gemeindeversammlung lokalisiert. Das Verhältnis zum Staat war positiv, sofern sich der Staat nicht in Gewissens- oder Gemeindeangelegenheiten einmischte.

b. Particular Baptists.⁸ Die erste *Particular (or Calvinistic) Baptist Church* entstand wohl um 1640 in London im Umkreis der „Independents“ („Congregationalists“), die sich von der Church of England gelöst hatten und durch ihr Studium der Schrift und wohl auch durch das Wissen von anderen Baptistengemeinden in England und Holland die Säuglingstaufe ablehnten und die Taufe durch Untertauchen bewusst glaubender Christen praktizierten. Die *Particular Baptists* vertraten ein partikulares Sühnetodverständnis. Christus ist demnach nicht für alle, sondern nur für die Auserwählten gestorben.

c. Gemeinsamkeiten. Es gab von Anfang an bedeutende Gemeinsamkeiten zwischen den *General* und den *Particular Baptists*, die einen späteren Zusammenschluss - allerdings erst 1891 - möglich machten. Beide Gruppen vertraten eine Ekklesiologie der „gathered community“ bewusst glaubender und auf ihren Glauben hin durch Untertauchen getaufter Christen. Letztgültige Autorität hatte die Gemeindeversammlung. Die Gemeinden schafften sich aber innergemeindliche und auch gemeindeverbindende Strukturen (*Associations*), um das Gemeindeleben zu gestalten. Älteste, Diakone und Prediger wurden berufen, wobei keine Dienste auf sie begrenzt waren. Die meisten Gemeinden praktizierten „closed membership“ und „closed communion“ - es durften also nur glaubende und getaufte Christen Mitglieder der Gemeinden werden und am Herrenmahl teilnehmen. Es gab aber einige Gemeinden der *Particular Baptists*, die eine „offene Mitgliedschaft“ und „open communion“ vertraten und praktizierten. Das „parish principle“, wonach jeder, der in einer jeweiligen „parish“ geboren wurde, automatisch zur Gemeinde gehört und als Säugling getauft wird, wurde abgelehnt. Innerhalb der Gemeinden wurde Gemeindedisziplin geübt in dem Bestreben, so gut wie möglich neutestamentliche Gemeinde zu verwirklichen.

Wichtig für alle Baptisten war von Anfang an das Bekenntnis zur unmittelbaren

⁸ B. R. WHITE, a. a. O., S. 58-92. Bekenntnisse der „Particular Baptists“ von 1644 („London Confession“, revised 1646) und 1677 („Second London Confession“, revised 1688), in: WILLIAM L. LUMPKIN, a. a. O., S. 144-171, S. 235-295.

und direkten Autorität der Bibel. Der Bibel sei mehr zu gehorchen als Tradition, Kirche, Staat, Krone und der guten Sitte. Und genau wie die „Independents“ und die „Separatists“ meinten, dass die Anglikanische Kirche im Namen der Bibel abgelehnt oder reformiert werden müsse, so meinten die Baptisten, dass aus gleicher Logik die Säuglingstaufe abgelehnt und die Gläubigentaufe eingeführt werden müsse. Hand in Hand mit diesen Überzeugungen ging natürlich eine bewusste Ablehnung der damaligen *Church of England* und mit ihr der römisch-katholischen Kirche, von der die anglikanische Kirche ihre bischöfliche Struktur und ihre Taufe übernommen hatte.

Im Gegensatz zu den kontinentalen Täufern hatten die englischen Baptisten keine grundsätzlich negative Haltung zu Staat, Krone und Gesellschaft. Allerdings machten ihre Erfahrungen auch sie kritisch. Es gab nicht nur die finanziellen Forderungen („tithing“), mit denen Staat und Kirche ihre Diener und ihre Kriege bezahlen wollten, sondern wegen ihrer Opposition zur etablierten Kirche kamen Baptisten auch unter politischen und sozialen Druck bis hin zu Verfolgung und Tod.⁹ Der Anspruch, mit ihrem Gewissen letztlich nur an das Wort Gottes gebunden zu sein, war grundlegend für den historischen Ursprung der Baptisten. Dies führte dazu, dass die vollständige Trennung von Staat und Kirche und verbunden damit das Insistieren auf Religions- und Gewissensfreiheit ein wichtiges Anliegen für alle Baptisten wurde.

d. Ausblick. Wenn man die Puritaner in England und die auf ihrem Boden gewachsenen Separatisten als Teil der Reformationsbewegung und des Protestantismus ansieht, dann muss das Gleiche auch für die Baptisten gelten; denn es war das Anliegen der Baptisten, das von dort her kommende Glaubens-, Schrift- und Gemeindeverständnis konsequent zu leben und zu verwirklichen.

2. Die Täufer des 16. Jahrhunderts

BARRY WHITE wird Recht haben mit seiner Feststellung, dass es unwahrscheinlich sei, dass die europäischen Täuferbewegungen des 16. Jahrhunderts den Ursprung der Baptisten im 17. Jahrhundert nicht beeinflusst haben sollten; dass man dies aber auch nicht beweisen könne, weil einerseits bei den englischen Baptisten kein Interesse bestand, irgendeine Verbindung oder gar historische Kontinuität mit den Täufern zu bekennen, denn die Täuferbewegung oder die von ihren Gegnern gezeichnete Karikatur hatte keinen guten Ruf in England;¹⁰ andererseits kann man den Ursprung der englischen Baptisten auch ohne Bezugnahme auf die Täufer überzeugend darstellen.¹¹ Ich meine, dass man die heutigen Baptisten schon aus dem Grunde nicht ohne die Täufer des 16. Jahrhunderts verstehen sollte, weil die freikirchliche Bewegung, die heute die

⁹ B. R. WHITE, a. a. O., S. 93-138.

¹⁰ Die „Particular Baptist Confession“ von 1644 und die „General Baptist Confession“ von 1660 bezeugen beide in ihrer Einleitung, dass sie nicht mit den „Anabaptists“ verwechselt werden wollen: „The Confession of Faith, of those Churches which are commonly (though *falsely*) called Anabaptist“ (LUMPKIN, S. 153, S. 156; Hervorhebung vom Autor); „A brief Confession or Declaration of Faith, set forth by many of us, who are (*falsely*) called Anabaptist“ (LUMPKIN, S. 224; Hervorhebung vom Autor).

¹¹ B. R. WHITE, a. a. O., S. 22f.

Welt umspannt, bei den Täufern ihren Anfang nahm.¹² Viele Baptisten, einschließlich führender englischer baptistischer Kirchengeschichtler (z. B. ERNEST A. PAYNE¹³), vertreten die Meinung, dass die kontinentalen Täufer die englischen Separatisten, aus denen die Baptisten hervorgingen, beeinflusst haben. Entscheidend ist jedoch die Tatsache, dass heutige Baptisten einige wichtige theologische Anliegen und Überzeugungen mit den Täufern gemeinsam haben.

Bei der Täuferbewegung des 16. Jahrhunderts handelt es sich keinesfalls um eine einheitliche Bewegung. Bis zum heutigen Tag wird die Täuferbewegung durch die Namen „MÜNTZER“ und „Münster“ desavouiert - wobei diese Namen zwar eine spektakuläre Seite der Täuferbewegung darstellen, aber keineswegs repräsentativ für diese Bewegung sind. Man muss heute mindestens drei Traditionszweige in der Täuferbewegung des 16. Jahrhunderts unterscheiden: die Täufer in der Schweiz, in Süddeutschland und in den Niederlanden.

a. Die Täufer in der Schweiz.¹⁴ Der Anfang der Täuferbewegung in der Schweiz kann nur im Kontext der Reformation ZWINGLIS und, zu einem geringeren Maße, LUTHERS verstanden werden. Viele der späteren Täufer wollten anfänglich zusammen mit und unter der Leitung ZWINGLIS die Kirche reformieren. Lange bevor die erste Gläubigkeitsaufnahme im Januar 1525 ausgeführt wurde, gab es jedoch Schwierigkeiten, wie weit und wie schnell Reformen durchgeführt werden sollten, welche Autorität dem Staat bei den Reformen zukäme und wie man Glaube und Taufe zusammendenken könne. Während ZWINGLI die nötigen Reformen durch die Zustimmung des Zürcher Rates immer wieder absichern wollte und auf die Hilfe des Staates zur Durchsetzung der Reformation großen Wert legte, wollten einige seiner Freunde, die späteren Täufer, dass die Reformen von den Kirchengemeinden beschlossen und durchgeführt werden. Sie fühlten sich nur dem Worte Gottes verpflichtet, und sie gaben dieser Verpflichtung Ausdruck, indem sie (teilweise zusammen mit ZWINGLI) die Fastenpraxis brachen, Predigten über Heiligenverehrung unterbrachen, nach einer Reformierung der Messe verlangten, und die Antiklerikalismen der Bauern und Landgemeinden unterstützten, indem sie diese ermutigten, die Zahlung des Zehnten zu verweigern und zu verlangen, eigene Priester einsetzen zu dürfen.

Als man nach einer Disputation über die Taufe merkte, dass es weder mit ZWINGLI

¹² Vgl. FRITZ BLANKE, *Brüder in Christo. Die Geschichte der ältesten Täufergemeinde (Zollikon 1525)* (TVZ Verlag, Zürich, 1975); FRANKLIN H. LITTELL, „The Anabaptist Concept of the Church,“, in: GUY F. HERSHBERGER, *The Recovery of the Anabaptist Vision. A Sixtieth Anniversary Tribute to Harold S. Bender*, Herald Press, Scottdale, 1957, S. 119-134.

¹³ ERNEST A. PAYNE, „The Anabaptist Impact on Western Christendom“, in: GUY F. HERSHBERGER, *The Recovery of the Anabaptist Vision. A Sixtieth Anniversary Tribute to Harold S. Bender*, Herald Press, Scottdale, 1957, S. 305-316, S. 311-314.

¹⁴ Einzelheiten in: J. DANNY WEAVER, *Becoming Anabaptist. The Origin and Significance of Sixteenth-Century Anabaptism*, Scottdale, Pennsylvania / Kitchener, Ontario, 1987, S. 25-51; HEINOLD FAST, Hg., *Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier. Klassiker des Protestantismus, Band IV. Sammlung Dieterich, Band 269*, Schönemann Verlag, Bremen, 1962, S. XIII-XXII; HANS-JÜRGEN GOERTZ, a. a. O., S. 14-23; FRITZ BLANKE, „Anabaptism and the Reformation“, in: GUY F. HERSHBERGER, *The Recovery of the Anabaptist Vision. A Sixtieth Anniversary Tribute to Harold S. Bender*, Herald Press, Scottdale, 1957, S. 57-68; FRITZ BLANKE, *Brüder in Christo. Die Geschichte der ältesten Täufergemeinde (Zollikon 1525)*, TVZ Verlag, Zürich, 1975.

noch mit dem Zürcher Rat eine Verständigung geben würde, wurde im Januar 1525 die erste Glaubenstaufe durchgeführt. Dies war *formal* der Anfang des Täuferturns. Der wirkliche Anfang kann wohl schon etwa drei Jahre früher datiert werden. In den theologischen Reflexionen und Erörterungen der „Schweizer Brüder“ waren die Schriften von ANDREAS KARLSTADT, anfänglich ein Anhänger LUTHERS, sehr einflussreich. Von Zürich aus verbreitete sich der Einfluss zu HUBMAIER in Waldshut, zu MICHAEL SATTLER in Straßburg und in viele weitere Städte und Dörfer in der Schweiz und in Süddeutschland.¹⁵ Theologisch fanden diese Anfänge einen ersten Niederschlag, aber auch schon eine Korrektur (hinsichtlich der Wehrlosigkeit), in der „*Schleithheimer Vereinbarung*“ von 1527,¹⁶ die zusammen mit einem Brief von KONRAD GREBEL an THOMAS MÜNTZER (1524)¹⁷ einen guten Einblick in die theologischen Überzeugungen der ersten Täufer verschafft.

Kontrovers zwischen den Täufnern und ZWINGLI waren nicht die Hauptlehren der Glaubensbekenntnisse wie Gotteslehre, Trinität, Christologie und die Rechtfertigung aus dem Glauben. Dass diese in der *Schleithheimer Vereinbarung* nicht explizit genannt werden, heißt natürlich nicht, dass sie für die Täufer nicht wichtig waren. Es bedeutet einfach, dass diese nicht kontrovers waren. Auch über die Feier des Herrenmahls und über die Autorität der Bibel war man sich grundsätzlich einig, wobei die Täufer das Neue Testament und Jesus Christus als hermeneutischen Schlüssel hervorhoben. Die Konfliktpunkte bezogen sich auf die ernsthafte Nachfolge im Glauben,¹⁸ auf die damit verbundene Ekklesiologie und die Taufe, auf das Verhältnis von Kirche und Staat und auf die theologische Bewertung, ob es einen christlichen Staat geben könne.

Als Teil ihres Schriftgehorsams und ihrer negativen Erfahrung mit Kirche, Staat und Gesellschaft, lernten die Täufer den Glauben als Nachfolge verstehen, die sich im Kreuz gründete und in der Nächstenliebe und Wehrlosigkeit ihre konkrete Ausprägung fand. Die wahre Kirche wurde als Gemeinde von Brüdern erfahren und verstanden, wobei das Priestertum aller Glaubenden hervorgehoben und Gemeindegerechtigkeit geübt wurde. Mit dieser Ekklesiologie war die Verschmelzung von Kirche und Staat, Gesellschaft und Christentum - also das *Corpus Christianum* - grundsätzlich in Frage gestellt. Die Welt wurde als heillos angesehen und musste daher missioniert werden. Für das innergemeindliche Selbstverständnis wurden die Sakramente im Relationsverhältnis Wort-Glaube-Gemeinde interpretiert. Damit wurde ein sakramentales Verständnis von Taufe und Herrenmahl abgelehnt, und man war bemüht, den Glauben und die Gemeinde nicht aus dem Sakramentsgeschehen zu verdrängen.

Besonders mit ihrer negativen Bewertung der Welt und ihren Strukturen und der

¹⁵ Den Einfluss auf die Anfänge des Täuferturns in Augsburg beschreibt HANS GUDERIAN, *Die Täufer in Augsburg. Ihre Geschichte und ihr Erbe. Ein Beitrag zur 2000-Jahr-Feier der Stadt Augsburg*, Ludwig Verlag, Pfaffenhofen, 1984, S. 20-33.

¹⁶ BEATRICE JENNY, *Das Schleithheimer Täuferbekenntnis 1527* (o. J.).

¹⁷ HEINOLD FAST, a. a. O., S. 12-27.

¹⁸ Wobei die „Nachfolge“ auch für ZWINGLI, wenigstens bis zum Täuferstreit, ein wichtiges Anliegen war (vgl. JOHN H. YODER, *Täuferturn und Reformation im Gespräch. Dogmengeschichtliche Untersuchungen der frühen Gespräche zwischen Schweizerischen Täufnern und Reformatoren. Basler Studien zur Historischen und Systematischen Theologie*, Band 13, EVZ-Verlag, Zürich, 1968, S. 187).

damit implizierten Absonderung von der Welt haben die ersten Täufer ein Gemeinde- und Weltverständnis vertreten, das in der baptistischen Tradition nur teilweise nachvollzogen und erheblich modifiziert wurde. Doch Freiwilligkeitskirche an Stelle von Volkskirche, das Bekenntnis zur unmittelbaren Autorität der Schrift, die Bereitschaft, den Glauben zu leben und wenn nötig, dafür zu leiden, die Trennung von Staat und Kirche und die Absicht, Gemeinde nach dem Neuen Testament zu bauen und zu leben, sind bleibende Anliegen der Baptisten geblieben.

b. Die Täufer in Süddeutschland.¹⁹ Unabhängig von den Schweizer „Brüdern“ - „Wiedertäufer“ wurden sie ja von ihren Gegnern genannt - bildeten sich verschiedene Täufergruppen in Süddeutschland, die sich dann von dort nach Mähren und Tirol hin ausbreiteten. Diese Gruppen waren teilweise sehr unterschiedlich in ihrer theologischen und praktischen Ausrichtung. Bekannt und berüchtigt wurden sie durch THOMAS MÜNTZER wegen seiner Verquickung von Theologie und Politik, einschließlich der Anwendung von Gewalt. Aber die Haltung von THOMAS MÜNTZER war keineswegs repräsentativ. In ihrer geschichtlichen Wirkung ist der Einfluss von Männern wie HANS HUT, PILGRAM MARPECK, JAKOB HUTER und HANS DENCK viel nachhaltiger. Diese Täufergruppen waren keine Gemeindebewegung im Sinne der Schweizer „Brüder“, obwohl die huterischen Brüderhöfe den Individualismus zu überwinden suchten, indem sie Kollektive mit Gütergemeinschaft strukturierten.²⁰ Doch im Großen und Ganzen war den süddeutschen Täufern die Berufung zum Auserwähltsein in Erwartung des baldigen Gerichtes wichtiger als Gemeinden mit Langzeitwirkung zu gründen. Die Taufe war dann auch eher die Versiegelung für das anstehende Gericht als der Eintritt in die Gemeinde und das Bekenntnis zur Christusnachfolge.

Auch diese Täufergruppen lassen sich nur im Kontext der Reformation verstehen. Anfänglich hatten viele der Täuferführer regen und engen Kontakt nicht nur mit reformatorischem Gedankengut, sondern auch mit führenden Reformatoren: MÜNTZER mit LUTHER, DENCK mit OECOLAMPAD, MARPECK mit BUCER und CAPITO. Auch hier lassen sich wichtige „baptistische“ Anliegen als Radikalisierung von reformatorischen Anliegen verstehen: Der Ruf in die Nachfolge als konkret gelebter Glaube, der Antiklerikalismus, anfänglich als Ablehnung der römisch-katholischen Kirche, der sich dann aber auch gegen die reformatorischen Landeskirchen wandte, die teilweise Unterstützung der Anliegen der Bauern und des Bauernkrieges als Ausdruck ihres sozialen Gewissens. In der Haltung zum Staat und in der Gewaltfrage war man unterschiedlicher Meinung. Die Tendenz ist jedoch klar. Man wollte bewusst Christ sein und dieses Christ-Sein vom Bürger-Sein unterscheiden. Die Glaubenstaufe war dafür der Ausdruck. Die Obrigkeit sollte sich nicht in Glaubensangelegenheiten einmischen.

¹⁹ Einzelheiten in: J. DANNY WEAVER, a. a. O., S. 52-70; HANS-JÜRGEN GOERTZ, a. a. O., S. 23-32; HANS GUDERIAN, a. a. O.

²⁰ Vgl. ROBERT FRIEDMANN, „The Hutterian Brethren and Community of Goods“, in: GUY F. HERSHBERGER, *The Recovery of the Anabaptist Vision. A Sixtieth Anniversary Tribute to Harold S. Bender*, Herald Press, Scottsdale, 1957, S. 83-90.

c. Die Täufer in Mitteleuropa und den Niederlanden.²¹ Neben der Schweiz und Süddeutschland muss man von einer dritten Täuferbewegung sprechen, die mit Namen wie MELCHIOR HOFFMAN und *Menno Simons*, aber auch mit der bedauernden Tragödie in *Münster* verbunden bleibt. Zwar waren Vernetzungen mit den Täufern in Süddeutschland, Straßburg und auch den Schweizer „Brüdern“ da, doch gab es auch wieder genügend Eigeninitiative und eigene Prägung, um von einem dritten Pfeiler der Täuferbewegung zu sprechen.

MELCHIOR HOFFMAN war Pfarrer in der lutherischen Kirche und offensichtlich beeinflusst von der Theologie LUTHERS und KARLSTADTS. Durch seine Verbindung mit Täufern, besonders in Straßburg, wurde er immer kritischer und schloss sich dann der Täuferbewegung an, die er auch bald zu prägen begann. HOFFMANS Einfluss ging in zwei entgegengesetzte Richtungen. Da war einmal die *Münster-Katastrophe*, wo man nicht nur versuchte, einen Gottesstaat auf Erden aufzurichten, sondern diesen auch mit Waffengewalt, Folter und Terror durchzusetzen. Während HOFFMAN die Revolution mit der Wiederkunft Christi von Gott erwartete, wollte sein Konvertit JAN MATTHIJS sie mit Waffengewalt herbeiführen und dabei auch das Gericht über alle Gottlosen in die eigenen Hände nehmen.

In Reaktion und Gegensatz zu „Münster“ hat sich MENNO SIMONS von jeder Gewaltanwendung distanziert und fühlte sich dem Pazifismus verpflichtet. Durch das Studium einiger Schriften Luthers, aber auch BUCERS und BULLINGERS, und durch sein eigenes Studium der Schrift wandte sich dieser römisch-katholische Priester von seiner Kirche ab und schloss sich der Täuferbewegung an. Er protestierte öffentlich gegen die Auswüchse in Münster und versuchte auch sonst, alle Verbindungen mit „Münster“ zu verdrängen oder zu verschweigen. Wichtig war ihm die Gemeinde von glaubenden und auf ihren Glauben hin getauften Gliedern, die versuchen wollten, in ihrer Situation neutestamentliche Gemeinde zu bauen und damit Analogien zum Reich Gottes zu schaffen. In den Niederlanden wurde die Reformation seit etwa 1530 von den Täufern angeführt. Erst später, ab 1550 oder 1560, wurde die Täuferreformation von der magistralen Reformation überholt.

Auch dieser Teil der Täuferbewegung, besonders MELCHIOR HOFFMAN und MENNO SIMONS, ist nicht ohne die Reformation zu verstehen. HOFFMAN und SIMONS stellten die Rechtfertigung aus Glauben nicht in Frage, übten aber gleichzeitig scharfe Kritik an Pfarrern und Priestern ihrer Kirche, deren Leben ihrer Lehre widersprach. HOFFMAN wurde durch Sonderlehren in der Eschatologie und in seinem Schriftverständnis und letztlich durch sein Herrnmahlsverständnis, das eher dem ZWINGLIS als dem LUTHERS entsprach, untragbar für die lutherische Kirche. Der Bruch mit ihren Kirchen wurde dann von beiden durch ihr Bekenntnis zur Glaubensstufe vollzogen.

Für heutige Baptisten spielt die Eschatologie und Christologie (Christus wurde Mensch, ohne das Fleisch Marias anzunehmen) HOFFMANS keine Rolle mehr und die

²¹ Einzelheiten in: J. DANNY WEAVER, a. a. O., S. 71-112; HANS-JÜRGEN GOERTZ, a. a. O., S. 32-39; N. VAN DER ZIJPP, „The Early Dutch Anabaptists“, in: GUY F. HERSHBERGER, *The Recovery of the Anabaptist Vision. A Sixtieth Anniversary Tribute to Harold S. Bender*, Herald Press, Scottdale, 1957, S. 69-82.

Anwendung von Gewalt, die zwar nicht von HOFFMAN selbst, aber doch von den Täufern in Münster vertreten wurde, wird von Baptisten abgelehnt. Ja, es ist sogar so, dass heutige Baptisten in Europa gerade wegen der Auswüchse in Münster dazu neigen, ihre Verbindung mit den Täufern unterzubewerten oder gar zu verneinen. Allerdings muss auch gesagt werden, dass es Baptisten außerhalb Europas gibt, die das Erbe der gewaltlosen und Gewalt verneinenden Täufer, der Schweizer „Brüder“, der Schleithheimer Vereinbarung und von MENNO SIMONS für sich in Anspruch nehmen und im Rahmen der ökumenischen Christenheit zusammen mit den Mennoniten bewahren und vertreten möchten.

d. Ausblick. Wir haben gesehen, das man keinesfalls von einem einheitlichen Ursprung der Täuferbewegung des 16. Jahrhunderts sprechen kann. Ganz falsch wäre es, wie es leider aber immer noch vorkommt, die Täuferbewegung mit Blick auf „Münster“ oder MÜNTZER zu betrachten und zu beurteilen. Wenn heutige Baptisten das täuferische Erbe positiv beurteilen und auch rezipieren, dann meinen sie gerade nicht „Münster“ und MÜNTZER. Sie meinen auch nicht die Eschatologie HOFFMANS oder die Christologie SIMONS. Sondern sie identifizieren sich hauptsächlich mit einem voluntären Glaubens- und einem daraus resultierendem Gemeinde- und Taufverständnis. Die Gemeinde als die *gathered community* glaubender und auf ihren Glauben hin getaufter Christen ist ihnen wichtig. Diese Gemeinde fühlt sich der Bibel verpflichtet und will Gemeinde nach dem Neuen Testament sein und bauen. Sie versteht ihren Glauben als Geschenk Gottes (Rechtfertigung!). Dieser Glaube will in der Nachfolge Jesu gelebt werden und ist daher bereit zu leiden. Staat und Welt werden von der Gemeinde und vom Reich Gottes streng unterschieden und müssen missioniert werden.

Alles dies kann, geschichtlich wie auch theologisch, nur im Kontext der Reformation verstanden werden.²² Natürlich haben auch andere Einflüsse (Humanisten, Spiritualisten, Dissidentenbewegungen des Mittelalters) eine Rolle gespielt. Aber es kam von der Reformation her, dass die Täufer die Freiheit erhielten, sich von der Autorität der Kirche ab- und der Autorität der Schrift zuzuwenden; der reformatorische Glaube schenkte ihnen die Freiheit, ohne Vermittlung der Kirche an Gott zu glauben. Von dort her wurden sie in ihrem Antiklerikalismus ermutigt. Von dorther kam die Einsicht und die Bedeutung für das Priestertum aller Gläubigen, und damit dann auch die Ermächtigung, christliche Gemeinde nach ihrer Erkenntnis der Schriften zu bauen und gleichzeitig Dogmen und Praktiken, die sie als nicht schriftgemäß bewerteten, zu relativieren oder gar abzulehnen.

Die entscheidende Frage ist jedoch die, ob der mit der Glaubenstaufe vollzogene Bruch mit den Reformationskirchen als Abkehr oder als Radikalisierung oder gar als Weiterführung der Sache der Reformation beurteilt wird. Wohl gemerkt, es geht hier

²² Was FRITZ BLANKE mit Blick auf die Zürcher Täufer sagt, hat eine gewisse Allgemeingültigkeit für das Verhältnis von vielen Täuferkreisen zur Reformation: „Dies darf als sicher gelten: Der Nährboden, auf dem das neue Denken der GREBEL, MANZ, BRÖTLI, BLAUROCK und ihrer Anhänger gewachsen ist, war nicht das Mittelalter, weder das römische noch das waldensische, sondern war ZWINGLIS reformatorische Lehre“, Brüder in Christo, S. 45 [vgl. S. 42-46].

nicht in erster Linie um die Taufe, sondern es geht darum, was Glaube und was die Gemeinschaftswirklichkeit des Glaubens (Kirche, Gemeinde) ist. Wir müssten uns also der Frage stellen, ob die Verurteilungen der Täufer als Häretiker, Aufrührer und Gotteslästerer aufrecht erhalten werden können, oder ob man wenigstens die gewaltlosen Täufer wie die Schweizer Brüder, PILGRAM MARPECK, MENNO SIMONS und die vielen namenlosen Täufer, die versucht haben, in der Nachfolge Jesu zu leben und verbindliche Gemeinden zu bilden, als christliche Märtyrer betrachten kann, die das reformatorische Erbe nicht verneint, sondern bejaht und mit ihrem Leben verantwortet haben. Wir würden es uns zu leicht machen und weder der baptistischen Tradition noch dem heutigen baptistischen Selbstverständnis entsprechen, wenn wir diesen Fragen ausweichen, indem wir die Verbindung der Baptisten mit den Täufern des 16. Jahrhunderts verneinten.

3. Johann Gerhard Oncken und die Anfänge des Baptismus in Deutschland²³

In Deutschland, und dann von dort her auch in anderen europäischen Ländern, ist der Baptismus mit der Person von JOHANN GERHARD ONCKEN (1800-1884) verbunden. Oncken war aktives Mitglied der lutherischen Kirche. Schon als Teenager ging er in den Dienst eines schottischen Kaufmanns und pendelte einige Jahre zwischen Hamburg, Schottland und England. In Schottland und England wurden ihm im Kontext zweier Freikirchen, der „Reformed Presbyterian Church“ und der „Independent Church“, reiche geistliche Eindrücke und eine Liebe für die Bibel vermittelt, die dann schließlich zu seiner Bekehrung in einer methodistischen Gemeinde in London führten. Er löste sich dann bald von seinen Kaufmannsdiensten und kehrte als Missionar nach Hamburg zurück, wo er anfänglich seine geistliche Heimat in der englisch-reformierten Gemeinde (*Independent Church*) in Hamburg fand. Er fing jedoch bald an, seine eigenen Versammlungen zu organisieren und an verschiedenen Orten zu predigen. Dies führte zu Opposition, Auseinandersetzungen und Gefängnis. Sein Schriftstudium, und wohl auch die Schriften von MENNO SIMONS, weckten und vertieften seine Zweifel an der Kindertaufe. 1834 ließ er sich zusammen mit einigen anderen von dem amerikanischen baptistischen Theologen BARNAS SEARS in der Elbe taufen, wonach dann die erste Baptistengemeinde neuerer Zeit in Deutschland gegründet wurde. Er musste Verfolgung und Verunglimpfung von den staatlichen Behörden erleiden, aber die von ihm ins Leben gerufene Gemeindebewegung ist bis zum heutigen Tag lebendig geblieben.

Der Anfang der kontinental-europäischen Baptisten im letzten Jahrhundert ist mit theologischen Überzeugungen verbunden, die für Baptisten und baptistische Gemeinden bis in die heutige Zeit, wenn auch mit unterschiedlicher Bewertung und Bedeutung, wichtig geblieben sind. Da ist zuerst einmal die lebendige Glaubenserfahrung (Bekehrung und Heiligung), die weder auf Moral noch auf theoretisches Fürwahrhalten bestimmter dogmatischer Aussagen reduziert werden darf. Damit ver-

²³ Einzelheiten in: GÜNTHER BALDERS, Theurer Bruder Oncken. Das Leben Johann Gerhard Onckens in Bildern und Dokumenten, Oncken Verlag, Wuppertal, 1978.

bunden ist ein verbindliches Gemeindeleben mit dem Bestreben, Gemeinde nach dem Neuen Testament zu bauen. In der Glaubenstaufe werden Bekehrung, Gemeindegliedschaft und Berufung in die Nachfolge öffentlich in der Gemeinde bekannt und gefeiert. Im Herrnmahl wird man sich der christologisch bestimmten Identität der Gemeinde bewusst. Wichtig ist, dass die Gemeinde nicht für sich selbst existiert, sondern ihren Glauben in der Mission verantwortet. Jeder Baptist sollte ein Missionar sein. Die Trennung von Staat und Kirche geht aus der genannten Ekklesiologie hervor. In allem wollte man als alleinige Autorität der Schrift folgen.

III. Theologie und Geschichte

Es ist offensichtlich: Die Anfänge des Baptismus in Europa sind sehr vielfältig. Man kann sich weder auf eine Gründergestalt noch auf eine integrierende Person und eine mit ihr zusammenhängenden Theologie berufen. Auch Glaubensbekenntnisse haben nur regionale und zeitbedingte Bedeutung und sind darum für Baptisten theologisch unbedeutend. Und doch gibt es identitätsformierende Elemente, die ihren strukturellen Ausdruck in Baptistengemeinden und in nationalen und internationalen Bündnissen gefunden haben.

Wir sollten uns jetzt über die Themen verständigen, die sich in der geschichtlichen Entwicklung für das heutige Selbstverständnis der Baptisten als wichtig erwiesen haben, und bei denen sich die Frage stellt, inwieweit die Baptisten bei diesen identitätsformierenden Elementen genuin reformatorische Einsichten vertreten. Wir dürfen also der Frage nicht ausweichen, ob Baptisten das reformatorische Erbe verantworten, radikalisieren oder verneinen. Wobei die Frage immer noch offen ist, was genau das „reformatorische Erbe“ ist, und wer es vertritt.

1. *Sola Scriptura*

Die Abwendung von der Autorität der römisch-katholischen Kirche und ihren Ämtern, Strukturen und Sakramenten und die Hinwendung zur Autorität der Schrift haben Baptisten mit der Reformation gemeinsam. Auch dass man *sola scriptura* nicht bibliozistisch, sondern im Sinne von *solus Christus* versteht, dürfte allgemein anerkannt sein.

Im Unterschied zu den lutherischen Kirchen kennen Baptisten keine verbindlichen *Glaubensbekenntnisse*. Wo Bekenntnisse formuliert wurden und werden - und es gibt viele baptistische Glaubensbekenntnisse - sind diese immer aus situativen Zwängen hervorgegangen, und ihre Autorität ist, wie auch bei den vielen reformierten Bekenntnissen, zeitlich und geographisch begrenzt geblieben. Allerdings ist die Autorität der Bekenntnisse bei allen Reformationskirchen wenigstens theoretisch durch die übergeordnete Autorität der Schrift relativiert.

Innerhalb der Schrift wird dem *Neuen Testament* eine besondere Rolle zuerkannt. Baptisten wollen neutestamentliche Gemeinde bauen. Das entspricht eher der lutherischen Theologie („was Christum treibet“) als der reformierten Bundestheologie, ob-

gleich die letztere besonders im britischen Baptismus eine zentrale Rolle spielt.

Auch christliche *Tradition* wird von Baptisten nicht generell abgelehnt. Aber sie stellen die *Wahrheitsfrage*. Sie unterscheiden zwischen wahrer, der biblischen Botschaft entsprechenden und falscher, der biblischen Botschaft widersprechenden Tradition. Der Maßstab für diese Unterscheidung ist eine christologisch gedeutete Schrift.

Wichtig ist auch, dass die Schrift den Laien zum Selber-Lesen oder Selber-Hören übergeben wurde. Das von LUTHER verkündigte Priestertum aller Gläubigen wurde und wird von Baptisten bis zum heutigen Tag sehr ernst genommen. Der damit verbundene Antiklerikalismus hat zwar während der Reformationszeit unglückliche Auswüchse gehabt,²⁴ ist aber im Prinzip immer Teil der baptistischen Tradition geblieben. Obgleich die meisten Baptistengemeinden ein Pastorenamt und, damit verbunden, eine theologische Ausbildung befürworten, so sind doch keine Amtshandlungen jemals auf das Pastorenamt begrenzt worden, sondern konnten immer auch von Laien ausgeführt werden.

Hinsichtlich des *sola scriptura* und den damit verbundenen Anliegen wird man feststellen dürfen, dass die Baptisten das reformatorische Erbe vertreten und auch radikalisiert haben, nicht aber davon abgewichen sind. Allerdings fragen sich Baptisten, ob LUTHER und ZWINGLI ihrer eigenen Überzeugung treu geblieben und keine theologischen Kompromisse eingegangen sind, nicht nur indem sie die Säuglingstaufe verteidigten, sondern auch, indem sie ihre Befürwortung der Kindertaufe und ihre Ablehnung der Glaubenstaufe nicht nur mit theologischen Argumenten und geistlichen Mitteln, sondern mit Hilfe des Staates durchzusetzen versuchten.

2. Der Glaube

Sola gratia und *sola fide* sind unabdingbar für das baptistische Selbstverständnis. Wichtig ist für Baptisten jedoch, dass die freiwillige, auf Gottes bedingungslose Gnade reagierende menschliche Antwort nicht aus dem Glaubensereignis verdrängt wird. Rechtfertigung aus Glauben, die befreiende Tatsache, dass wir unsere menschliche Würde nicht erarbeiten können und müssen, sondern von Gott ohne Vorleistungen und Bedingungen geschenkt und zugesprochen bekommen, ist unaufgebbare Erkenntnis der Reformation. Und doch wird der Mensch nicht als Christ geboren. Der Mensch ist aufgerufen, bewusst und freiwillig in das von Gott bereitete Heil einzustimmen.

Dieser Glaube ist für Baptisten so wichtig, dass er durch nichts ersetzt und aus nichts verdrängt werden darf. Er ist lebensbestimmend und Leben umgreifend. Zu ihm muss durch das Zeugnis und die Mission der Gemeinde eingeladen werden, er darf nicht aus den Sakramenten verdrängt werden, und er muss lebensgestaltend sein.

Exkurs: Eine kurze Anfrage zum theologischen Ort und zum theologischen Verständnis der Rechtfertigungslehre in der *Confessio Augustana* und der *Leuenberger Konkordie*:

²⁴ HANS-JÜRGEN GOERTZ, a. a. O., S. 40-66.

Ist es nicht interessant und sollte es nicht bedacht werden, dass die *Confessio Augustana* in ihrem entscheidenden und zentralen *Artikel 4* über die *Rechtfertigung* wohl den Glauben, aber nicht die Taufe erwähnt?! Dort steht, dass die Menschen „nicht gerechtfertigt werden“ können „durch eigene Kräfte, Verdienste oder Werke, sondern sie werden ohne ihr Zutun gerechtfertigt um Christi willen durch den Glauben“. Also: Rechtfertigung durch den Glauben. Die Taufe wird nicht erwähnt. Dem scheint in *Artikel 5* die Tatsache zu entsprechen, dass das Wirken des Geistes an das Hören des Evangeliums gebunden ist („... der Heilige Geist ... wirkt den Glauben ... in denjenigen, welche das Evangelium anhören“). Der Geist kann sich der Sakramente zwar bedienen als „Mittel, durch welche der Heilige Geist geschenkt wird“, aber in der Heilsvermittlung scheint das Wirken des Geistes in Wort und hörendem Glauben deutlich im Mittelpunkt zu stehen. Dem könnte sogar der *Taufartikel* entsprechen (§ 9). Denn obgleich dort deutlich steht, dass die Taufe „notwendig zum Heil“ ist, so wird die Gnade Gottes in der Taufe doch *nicht vermittelt*, sondern sie wird in der und durch die Taufe „*dargeboten*“. Entscheidend ist also, dass die Gnade Gottes im hörenden Glauben ihr Ziel erreicht. Könnte man dies, das freie Wirken des Geistes, der auf das Hören des Wortes zielt und damit Glauben schafft und somit den Sünder ohne sein Zutun rechtfertigt, als Mittelpunkt des Augsburger Bekenntnisses und damit als Sachkriterium für die anderen Aussagen ansehen?

Dann wären von diesem theologischen Zentrum her die Aussagen in *Artikel 2* über die *Erbsünde*, wonach alle Menschen verloren sind, die „nicht wiedergeboren werden durch die Taufe und den Heiligen Geist“, und die Aussage über die Heilsnotwendigkeit der Taufe im *Taufartikel 9* zu relativieren. Denn die Heilsnotwendigkeit der Taufe und das Abwaschen der Erbsünde durch die Taufe machen ja nicht das Spezifische des reformatorischen Neuanfangs aus. Neu war die Rechtfertigungslehre, und es wäre zu fragen, ob sie als theologisches Zentrum gelten könnte, von dem her der Taufe ein untergeordneter Ort zugesprochen werden müsste.

Ähnlich ist es mit der *Leuenberger Konkordie* (1973: „Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa“). Dort müsste gefragt werden, wie sich § 10 zu § 14 verhält. Im § 10 wird u. a. gesagt: „Gott ruft durch sein *Wort* im Heiligen Geist alle Menschen zu Umkehr und Glauben und *spricht* dem Sünder, der *glaubt*, seine Gerechtigkeit in Jesus Christus zu. Wer dem Evangelium vertraut, ist um Christi willen gerechtfertigt vor Gott ...“ (Hervorhebung von mir). § 14 handelt von der „Taufe“, und es wird dort *auch* von der Taufe gesagt, was vorher über das Wort gesagt wurde: „Die Kirche hat die Aufgabe, dieses Evangelium weiterzugeben durch das mündliche *Wort* der Predigt, durch den *Zuspruch* an den Einzelnen und durch *Taufe* und *Abendmahl*. In Verkündigung, Taufe und Abendmahl ist Jesus Christus durch den Heiligen Geist gegenwärtig. So wird den Menschen die Rechtfertigung in Christus zuteil ...“ (Hervorhebung von mir). Trifft es die Intention des Textes, dass die Taufe im Horizont der Rechtfertigungslehre verstanden werden muss und dass in der Rechtfertigungslehre die Korrelation von Wort und Glaube zentral ist?

Um die zentrale und lebensgestaltende Bedeutung des Glaubens deutlich zu machen, ziehen viele Baptisten es vor, den Glauben mit den Täufern als *Nachfolge* zu verstehen.²⁵ Schon in der Reformationszeit kritisierten die Täufer einen Glauben, der kei-

²⁵ Damit ist ein Anliegen angesprochen, welches besonders von DIETRICH BONHOEFFER, KARL BARTH und JÜRGEN MOLTSMANN als eminent wichtig für die Kirche oder Gemeinde der Zukunft erkannt worden ist.

ne Früchte hervorbringt. Sie forderten eine „Besserung des Lebens“:²⁶ Könnte man es heute so sagen, dass der Glaube durch Individualisierung, Verinnerlichung und Privatisierung eingeengt und verzerrt werden kann? Solcher möglichen Verzerrung des Glaubens versuchen Baptisten zu entgehen, indem sie erstens die Gemeinschaftswirklichkeit des Glaubens unterstreichen (Gemeinde als *gathered community*), zweitens die Auswirkung des Glaubens auf die ganze Lebensgestaltung betonen (Nachfolge), und drittens das sich verschenkende Element des Glaubens (Mission, Evangelisation) hervorheben.

Dabei darf man nicht vergessen, dass viele Baptisten bis in die heutige Zeit hinein dieses Glaubensverständnis angesichts antagonistischer Regierungen und Kirchen mit ihrem Leben verantworten mussten. Vielleicht können wir den Konfliktpunkt so lokalisieren: Ist eine dem Glauben entsprechende Lebenspraxis, wie z. B. das Leiden in der Nachfolge, dem Glauben inhärent, oder ist es eine Konsequenz des Glaubens? Anders ausgedrückt: Ist der Ruf in die Nachfolge ein theologisches und soteriologisches Anliegen, oder gehört es in den Bereich der Ethik?

Baptisten würden der *Barmer Theologischen Erklärung* (1934) zustimmen und meinen, dass der Entdeckung der Reformation in unserer Zeit entsprochen wird, wenn Jesus Christus bekannt wird als „Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ... und mit gleichem Ernst ist er auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben“ (§ 2). Damit wird der Glaube nicht moralisiert, sondern er wird erst als die Realität, die von Gott, der alles bestimmenden Wirklichkeit, kommt, und die in der Auferweckung des gekreuzigten Christus begründet ist, anerkannt. Ich meine, dass dies im besten Sinne reformatorisch ist, weil es einerseits freudig und dankbar in die Rechtfertigung aus Glauben einstimmt, andererseits aber auch ein reduziertes Glaubensverständnis ablehnt.²⁷

3. „Kirche“ oder „Gemeinde“

Obleich der Glaube zu jedem Einzelnen kommt, vereinzelt er den Menschen nicht. Kirche und Gemeinde sind die Gemeinschaftswirklichkeit des Glaubens. Der Glaube wiederbewirkt und wiederbelebt das durch die Sünde verformte gemeinschaftliche Sein des Menschen (Gen 1, 27). Gemeinschaft ist dem Glauben nicht sekundär. Gemeinschaft entspricht der Schöpfungswirklichkeit des Glaubens. In ihr stellt sich der Glaube dar, und in ihr wird der Glaube gelebt. Der Gemeinschaft des Glaubens gebührt daher theologische Würde. Dem Individualismus, der in unserer Kultur seit der Reformation und, in seiner säkularen Gestalt, seit der Aufklärung und besonders durch die industrielle Revolution unser Leben bestimmt, ist von dort her zu bewerten und zu kritisieren.

Aus den Auseinandersetzungen der Reformationszeit ging eine neue Form von Kir-

²⁶ HANS-JÜRGEN GOERTZ, a. a. O., S. 67-76.

²⁷ Mit der „Rechtfertigung aus Glauben“ soll also einerseits eine Moralisierung des Glaubens und eine damit verbundene Gesetzlichkeit abgelehnt werden, andererseits aber auch die Warnung BONHOEFFERS und BARTHS vor der „billigen Gnade“ ernst genommen werden.

che-Sein hervor: die *Freikirche*. Als die Täufer während der Reformationszeit oder die Separatisten, die Puritaner und die Independenten hundert Jahre später merkten, dass sie die etablierte Kirche nicht reformieren konnten, sonderten sie sich ab und gründeten Gemeinden mit zwei wichtigen Prinzipien: Beitritt durch die freiwillige Antwort auf Gottes Gnade in Jesus Christus und Ablehnung jeglichen Eingriffes der staatlichen Behörden in die Angelegenheiten des Gewissens und der Gemeinde.

Damit widersprachen sie einem Kirchentum, das ein wesentlicher Teil des *Corpus Christianum* war. Dies konnte von den weltlichen und kirchlichen Strukturen des *Corpus Christianum* nur als provokativ oder gar revolutionär gedeutet werden. In der Kirche wurden Menschen nicht durch freiwilligen Glauben, sondern durch Geburt oder Säuglingstaufe Mitglieder, und die Kirche benötigte und bemühte den Staat, um ihre Ablösung von der römisch-katholischen Kirche und ihre Abgrenzung von den sogenannten „Schwärmern“ durchzusetzen.

Das Freikirche-Sein hat Konsequenzen für alle Dimensionen einer freikirchlichen Ekklesiologie. Es ist die Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern, die ihre Belange gemäß dem Neuen Testament regeln wollen. Durch diesen Gemeinschaftscharakter wird die Gegenwart Christi im Herrnmahl auch nicht so sehr in den Elementen von Brot und Wein, sondern in der Gemeinschaft der feiernden Gemeinde gesehen. Die Taufe ist das freudige Bekenntnis zum Glauben und die ernsthafte Verpflichtung in die Nachfolge.

Eine Freikirche ist also nicht nur von der Volkskirche, sondern auch von der Amtskirche zu unterscheiden. Eine Reformationskirche sollte sich in heutiger Zeit ernsthaft fragen, ob das von LUTHER mit Berufung auf das Neue Testament proklamierte allgemeine Priestertum aller Glaubenden²⁸ nicht besser, oder mindestens ebenso gut, in einer Freikirche als in den Volkskirchen verwirklicht werden kann. Bei Baptisten wird versucht, das allgemeine Priestertum aller Glaubenden so zu leben, dass man zwar die Notwendigkeit von Strukturen anerkennt, dass man aber die Autorität weder in einem Amt noch in kirchlichen Strukturen, sondern ganz deutlich in der versammelten Ortsgemeinde lokalisiert. Demgegenüber haben Ämter oder übergemeindliche Strukturen deutlich weniger Gewicht.

Die Grundfrage ist wohl die: Inwieweit ist das *Corpus Christianum* notwendiger Teil des reformatorischen Erbes? Gehe ich fehl in der Annahme, dass dies auch in den großen Volkskirchen immer weniger behauptet wird? Und von daher müsste man sich wohl konkret der Frage stellen, ob nicht die Freikirche kreativere Möglichkeiten anbietet, um das reformatorische Erbe in unserer Zeit zu verantworten.

4. Die Taufe

Es ist wohl hauptsächlich die *Taufpraxis*, die bis zum heutigen Tag einen tiefen und scheinbar unüberbrückbaren Graben zwischen Baptisten und den anderen Reformati-

²⁸ Deutlich fassbar z. B. in der Schrift: „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“ (1520).

onskirchen schafft. Weder zwischen Lutheranern und Reformierten noch unter Baptisten, damals und auch heute, gibt es eine einheitliche *Tauftheologie*. Kirchentrennend wirkt hauptsächlich die *Taufpraxis*.

Ein interessantes Phänomen ist dies: Während für Baptisten die Taufe nicht im Mittelpunkt ihrer theologischen Überzeugungen steht, sondern nur in Konsequenz dieser Überzeugungen als Glaubenstaufe vollzogen wird, ist für die anderen Reformationkirchen die Säuglingstaufe theologisch grundlegend, ja heilsnotwendig. Das ist für Baptisten schwer verständlich. Sie vermuten dahinter die Nachwirkungen des *Corpus Christianum*, und theologisch gesehen fürchten sie, dass mit der Säuglingstaufe der Glaube aus dem Taufgeschehen verdrängt wird. Um das zu verhindern, also um auch hier das *solus Christus* und das *sola fide* aufleuchten zu lassen, insistieren Baptisten, dass die Taufe nicht vom Glauben getrennt werden darf und dem Glauben folgen muss. Sie ist das Sichtbarwerden des Glaubens. In der Taufe offenbart sich der Glaube als eine den Einzelnen transzendierende Wirklichkeit. Sie gliedert den Einzelnen in die Gemeinde ein und verleiht dem Glauben Öffentlichkeits- und Bekenntnischarakter. Der an Jesus Christus Glaubende feiert seinen Glauben im Kontext der Gemeinde und bekennt sich damit zur Nachfolge Christi und zur verantwortlichen Gemeindegliedschaft. Nicht die Taufe begründet und bewirkt das Heil, sondern Jesus Christus und der ihm entsprechende Glaube. Gegen ein individualistisches Glaubensverständnis findet die Taufe im Kontext der Gemeinde statt, und der Glaubende wird in den Leib Christi hineingetauft. Gegen ein sakramentales Verständnis wird der Glaube des Täuflings betont, und gegen ein verinnerlichtes Glaubensverständnis wird der Öffentlichkeits- und der Bekenntnischarakter der Taufe hervorgehoben.

Welche Tauftheologie und welche Taufpraxis entspricht dem Evangelium in *unserer* Zeit? Wie kann die Sache der Reformation - in unserer Zeit - in der und durch die Taufe am besten verantwortet werden? Die Großkirchen meinen, mit der Säuglingstaufe das *sola gratia* am besten zur Geltung zu bringen, nehmen damit aber bewusst in Kauf, dass es Millionen getaufter Christen gibt, die sich weder mit dem Glauben noch mit der Kirche identifizieren.²⁹ Baptisten meinen, dass das *sola fide* und das *sola scriptura* nach der Glaubenstaufe verlangen und setzen sich damit der Kritik aus, die Geschichte Gottes mit anderen Kirchen und ihren Mitgliedern zu verleugnen. Wer hat Recht? Ich sehe zur Zeit die einzige Möglichkeit, einen Schritt weiterzukommen, darin, dass man die Taufe aus dem Zentrum der Überlegungen herausnimmt, sie sozusagen durch die Christologie und den ihr entsprechenden Glauben relativiert und damit Möglichkeiten für eine neue Verständigung schafft. Könnte man nicht KARL BARTH zustimmen, wenn er meint: „Der *articulus stantis et cadentis ecclesiae* ist nicht die Rechtfertigungslehre als solche, sondern ihr Grund und ihre Spitze: das Bekenntnis zu *Jesus Christus*, in welchem alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen liegen“ (Kol 2, 3): die

²⁹ Es ist für Baptisten schwer verständlich, dass es für lutherische und reformierte Kirchen ein größeres theologisches Ärgernis zu sein scheint, dass ein paar ihrer Mitglieder nach ihrem Verständnis „wiederge tauft“ werden, um so bewusst und öffentlich ihren Glauben an Jesus Christus zu bekennen und zu feiern, als die Tatsache, dass Millionen ihrer getauften Mitglieder nicht nur kein Verhältnis zu ihrer Kirche haben, sondern nach eigenem Bekenntnis auch nicht an Gott glauben.

Erkenntnis *seines* Seins, *seines* Tuns für uns, an uns und mit uns.³⁰

Ich muss allerdings bekennen, dass meine ökumenischen Begegnungen mich hier nicht optimistisch stimmen. Soweit ich das beurteilen kann, wird die *justificatio impii* bei den Reformationskirchen mehr mit Bezug auf die Säuglingstaufe als auf das Christusereignis interpretiert. Und ich habe es in ökumenischen Gesprächen immer wieder erlebt, wie renommierte Neutestamentler lutherischer Herkunft von Taufe sprachen, wo im Neuen Testament *pisteu/ein* steht.

5. Trennung von Staat und Kirche

Das Verhältnis zu Staat und Obrigkeit ist bei Baptisten von leidvollen Erfahrungen geprägt. Wie schon die Täufer in der Schweiz³¹, in Deutschland und in Österreich, Baptisten in England und Amerika, Oncken in Hamburg, so sind baptistische Christen und Gemeinden bis in unsere Zeit hinein von kirchlichen und staatlichen Organen benachteiligt und verfolgt worden. Sie haben diese Konfrontation kaum je gesucht, aber ihre konsequente Art des Christseins und die neue Art des Gemeindeseins haben den Widerstand und die Opposition von Staat und Kirche provoziert. Diese leidvollen Erfahrungen haben negative Eindrücke von Amtskirchen und vom Staat hinterlassen. Die Notwendigkeit und Legitimität des Staates wurde und wird zwar allgemein anerkannt, aber mit der wichtigen Einschränkung, dass der Staat keine Autorität über das menschliche Gewissen hat und dass er neben der Gewissensfreiheit auch Religionsfreiheit garantieren muss und nicht in die inneren Angelegenheiten der Gemeinden eingreifen darf. Daraus ergibt sich der Wunsch nach Trennung von Staat und Kirche, der von Baptisten mit mehr und auch weniger Überzeugung vertreten wird.

Diese Trennung sollte aber nicht als Absonderung von der Welt oder als Rückzug aus der Verantwortung für die Welt interpretiert werden,³² sondern es ist die deutliche Konsequenz einer Freikirche, die sich vom *Corpus Christianum* gelöst hat und ihre Identität nur im Verhältnis zu Christus und zum Wort Gottes sucht. Aus dieser Identität heraus sollte natürlich Verantwortung für Gesellschaft, Welt und Umwelt wahrgenommen werden; ja, diese Trennung erlaubt es der Gemeinde erst, etwas *Anderes* und *Neues* zu hören und dies dann der Gesellschaft zu sagen und vorzuleben.

Auch hier meine ich, dass diese Haltung der Trennung von Staat und Kirche

³⁰ Die Kirchliche Dogmatik IV/1 (1953), S. 588.

Sollte es letztlich die Säuglingstaufpraxis und die sie rechtfertigende Theologie sein, die darüber entscheiden, wo das reformatorische Herz am intensivsten schlägt, dann wären damit nicht nur KARL BARTH, sondern auch andere prominente Theologen der lutherischen und reformierten Tradition marginalisiert: FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Reimer, Berlin, 2. umgearbeitete Ausgabe 1831, § 138; EBERHARD JÜNGEL, JÜRGEN MOLTSMANN

³¹ Dazu: ROBERT KREIDER, „The Anabaptists and the State“, in: GUY F. HERSHBERGER, *The Recovery of the Anabaptist Vision. A Sixtieth Anniversary Tribute to Harold S. Bender*, Herald Press, Scottdale, 1957, S. 180-193.

³² Auch wenn man dies den Täufern des 16. Jahrhunderts immer wieder vorwirft, so sollte man sich doch auch einmal der Frage stellen, welche anderen Möglichkeiten die Täufer denn konkret hatten, um ihre Überzeugung zum Ausdruck zu bringen, dass Kirche und Welt, Christ und Bürger, Reich Gottes und Gesellschaft, nicht das Gleiche sind.

dem reformatorischen Erbe entspricht, denn die reformierte Vorstellung von der Königsherrschaft Christi, vielleicht aber auch eine recht interpretierte lutherische Zwei-Reiche-Lehre haben das *Corpus Christianum* theologisch schon in Frage gestellt und überwunden. Allerdings hat diese theologische Überwindung sich in der Praxis noch nicht ganz vollzogen.

6. Evangelisation und Mission

Dies von anderen Reformatoren vernachlässigte Anliegen ist für Täufer und Baptisten von Anfang an wichtig gewesen.³³ Der biblische Imperativ zu Mission und Evangelisation ist deutlich (*sola scriptura*), und er wurde und wird gehört, weil baptistische Gemeinden eben nur Menschen aufnehmen, die bewusst glauben (*sola gratia, sola fide*) und sich auf das Bekenntnis des Glaubens hin haben taufen lassen. Diese Verbindung von biblischem Imperativ und eigenem Überleben haben bis zum heutigen Tag Mission und Evangelisation in das Zentrum baptistischer Lebenspraxis gerückt.

Es wäre zu fragen, ob in einem pluralistischen und säkularen Europa - und das wird sich nicht ändern! - nicht Wege gefunden werden müssen, um das Evangelium als ein Angebot zur Sinnfrage und Lebensgestaltung unter vielen anderen zu verkünden und Menschen zum Glauben an Jesus Christus als *ultimate concern* einzuladen. Das würde m. E. dem reformatorischen Erbe in unserer Zeit entsprechen. Es würde aber gleichzeitig bedeuten, dass man sowohl die Idee eines *Corpus Christianum* hinter sich lässt, als auch die ausschließliche und zentrale Rolle und Praxis der Säuglingstaufe problematisiert.

IV. Ausblick

1. Innerhalb der heutigen Christenheit fühlen sich Baptisten der Wirkungsgeschichte des Protestantismus und der Reformation zugehörig. In wichtigen Punkten wie der Gotteslehre, der Christologie und der Rechtfertigungslehre gab und gibt es weitgehend Übereinstimmung oder wenigstens keine größeren Unterschiede als sie zwischen Lutheranern und Reformierten bestanden und bestehen. Die altkirchlichen Bekenntnisse wurden und werden nicht in Frage gestellt. Die hauptsächlichen Reibungs- und Konfliktpunkte lassen sich vielleicht wie folgt zusammenfassen:

Wir in Europa leben in einer pluralistischen Welt. Das *Corpus Christianum*, welches von der baptistischen Tradition seit der Reformationszeit abgelehnt wird, hat kaum noch Zukunft. In der modernen pluralistischen Gesellschaft ist das Evangelium ein Angebot unter vielen. Es entspricht dem Wesen des Evangeliums, das es nicht mit Zwang durchgesetzt oder gar geschützt werden kann. Die Kirchen sollten daher auch

³³ Vgl. FRANKLIN H. LITTELL, *The Anabaptist View of the Church. A Study in the Origins of Sectarian Protestantism*, Star King Press, Beacon Hill, 2nd ed., rev. and enlarged 1958 [1952], Kap. IV (S. 109-137); J. D. GRABER, „Anabaptism expressed in Missions and Social Service“, in: GUY F. HERSHBERGER, *The Recovery of the Anabaptist Vision. A Sixtieth Anniversary Tribute to Harold S. Bender*, Herald Press, Scottsdale, 1957, S. 152-166.

nicht mehr den Schutz und die Protektion des Staates in Anspruch nehmen, sondern ihren Glauben mit einem bewussten Leben in Gemeinde und Gesellschaft verantworten. Die Trennung zwischen Staat und Kirche wird sich auf allen Ebenen vollziehen. Der Glaube an Jesus Christus muss als bewusste individuelle und gemeindliche Lebenswirklichkeit erkannt und anerkannt werden, und alle sakramentale Theologie und Praxis, die diese Lebenswirklichkeit des Glaubens begrenzt oder gar unterbewertet, sollte in Frage gestellt werden. Der Glaube will gelebt, gefeiert und verantwortet werden.

2. Kommen wir auf die Frage zurück, ob Baptisten, in ihrem eigenem Selbstverständnis und in der Meinung anderer, genuin reformatorische Einsichten verantworten. Über die Meinung anderer kann ich hier nicht urteilen. Für Baptisten selbst gibt es wohl kaum eine andere Alternative.

Geschichtlich wie auch theologisch sollten wir uns, zusammen mit den anderen Reformationskirchen, dem Erbe und dem Anspruch des *sola scriptura* (*solus Christus*), *sola gratia* und *sola fide* stellen. Wir tun das in der Überzeugung, dass das Evangelium auch in unserer Zeit Heil und Hoffnung vermitteln kann. Kriterien für eine theologische und geistliche Selbstreflexion sollten aber nicht in erster Linie unsere konfessionelle Identität und sakramentale Praxis sein, sondern Jesus Christus und unser glaubwürdiges Zeugnis von ihm in der Welt. Damit wäre die Reformation keine abgeschlossene Epoche, sondern ein Prozess, in den wir uns einordnen dürfen, oder ein Prinzip, welches nach geschichtlicher Gestaltung sucht und gleichzeitig Maßstab jeglicher Gestaltung bleibt.³⁴ Es wären dann nicht nur LUTHER, MELANCHTHON, CALVIN, FAREL, BEZA, ZWINGLI, BULLINGER, OEKOLAMPAD, BUCER und CAPITO, sondern auch GREBEL, HUBMAIER, MARPECK, SATTLER, SIMONS, HELWYS, SMYTH, WESLEY und ONCKEN und die vielen namenlosen Frauen und Männer, die an Jesus geglaubt haben, ihm gefolgt sind, ihn in der Gemeinde gefeiert und in der Welt verantwortet haben, die wichtige Teile des Mosaiks der reformatorischen Einsicht und Wirkungsgeschichte bilden. Die Gnade Gottes ist unverfügbar und dennoch wirklich. Sie lädt zum Hören und Gehorchen ein und schafft damit eine Gemeinde, die auf das Hören des Wortes Gottes ausgerichtet ist und sich damit ständig in Bewegung befindet (*ecclesia reformata semper reformanda*).

Innerhalb der Wirkungsgeschichte der Reformation wird es Aufgabe der Baptisten sein, daran zu erinnern und vorzuleben, dass Freikirche-Sein möglich ist, dass Kirche-Sein letztlich nicht durch Strukturen, Ämter und Sakramente, sondern durch die Gemeinschaft der Glaubenden, die auf das Wort hören und ihm gehorchen, bestimmt ist; dass Glaube keine private oder individualistische Angelegenheit ist, sondern als Nachfolge konkret gelebt werden will; dass diese Nachfolge in der Welt Analogien zur

³⁴ Vgl. PAUL TILlich, „Die Protestantische Ära“, in: Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I., Gesammelte Werke, Band VII, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1962, S. 11-28, „Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip“, in: a. a. O., S. 29-53, „Protestantische Gestaltung“, in: a. a. O., S. 54-69. W. MAURER bezeichnet die Reformation als „geheime Triebkraft und Korrektiv zugleich für die abendländische Geschichte der letzten 700 Jahre“, „Reformation“, RGG V 3. Auflage 1961, Sp. 858-873, Sp. 873.

Auferstehung des gekreuzigten Christus schaffen will.

Vielleicht trifft FRITZ BLANKES Urteil über die Täufer in Zürich und ihr Verhältnis zu ZWINGLI auch für das Verhältnis der Baptisten zur Reformation zu. Die Idee einer Freikirche als Glaubensgemeinschaft und die damit implizierte Trennung von Staat und Kirche ist genuin reformatorisch - aber sie wurde zu früh verwirklicht.³⁵

3. Ganz wichtig scheint mir, ob wir die Frage nach dem, was Reformation oder Protestantismus oder evangelisch ist, in erster Linie *institutionell* zu beantworten suchen. Natürlich neigen wir alle dazu, unsere institutionellen Interessen theologisch zu legitimieren. Aber gerade weil wir dies wissen, sollten wir unsere eigene Situation problematisieren, und das können wir nur, indem wir konsequent immer wieder nach Jesus Christus, wie er in der Bibel bezeugt ist, fragen. Wenn wir bei der *Leuenberger Konkordie* beginnen, dann wird stillschweigend vorausgesetzt, dass die Lutheraner und die Reformierten das reformatorische Erbe am besten verwalten, und die Freikirchen werden dann am Maßstab der *Leuenberger Konkordie* gemessen und bewertet. Beginnen wir bei der *Christologie* und fragen in einem genuin ökumenischen Geist, dann sollten weder die *Confessio Augustana* noch die *Leuenberger Konkordie* als hermeneutische Filter für das Verständnis der biblischen Botschaft in Anspruch genommen werden, sondern wir würden immer wieder von vorne anfangen und fragen, was es in unserer Zeit bedeuten müsste, an Jesus Christus, wie er in der biblischen Botschaft bezeugt ist, zu glauben.

Dr. Thorwald Lorenzen
Canberra Baptist Church
PO Box 4055
Kingston ACT 2604
Australien

³⁵ FRITZ BLANKE, *Brüder in Christo*, a. a. O., S. 82.

Johannes Schmidt

Rückzug oder Einmischung?

Gesellschaftliche Situation und missionarischer Auftrag der Kirchen an der Wende zum dritten Jahrtausend¹

1. Standortbestimmung: Was ist evangelisch freikirchlich?

EDUARD SCHÜTZ schreibt in einem Lexikonartikel: „Die Freikirchen betrachten sich als legitime Kinder der Reformation. Der christliche Glaube an den dreieinigen Gott und der ihm entsprechende Gottesdienst sind nur dann Gott wohlgefällig, wenn sie freiwillig und ohne Zwang geschehen. Deshalb wurden kirchliche und obrigkeitliche Zwangsmaßnahmen zur Herstellung des rechten Glaubens entschieden abgelehnt. Der Glaubensgehorsam, den aufzurichten Paulus als seine Aufgabe ansah (Röm 1, 5; Röm 16, 26), durfte nicht erzwungen werden, sondern konnte nur vom Heiligen Geist geschenkt werden. - Mit dieser Glaubens- und Gemeindeauffassung haben die Freikirchen [...] die Deckungsgleichheit von Christengemeinde und Bürgergemeinde bestritten. [...] Von allem Anfang haben deshalb z. B. die Täufer auch Freiheit für den Unglauben gefordert, und seitdem sind die Freikirchen Vorkämpfer für Glaubensfreiheit (Religionsfreiheit) und Toleranz. Sie haben sich mit ihrer Glaubensüberzeugung in Gegensatz zu allem Staatskirchentum setzen müssen. [...] Strikt theologisch gesprochen haben die Freikirchler die aus dem NT erhobene kritische Norm der Reformation, die Rechtfertigung mit ihren Bestimmungen ‚allein um Christi willen‘, ‚allein aus Gnaden‘ und ‚allein durch den Glauben‘ erstreckt auf die Konstituierung der Kirche: Christliche Gemeinde ist Gemeinde der Glaubenden. [...]“²

Rechtlich und organisatorisch vertreten Freikirchen heute dem Staat gegenüber das Prinzip der Selbstfinanzierung und Selbstverwaltung, sie verzichten auf Besteuerung. Freikirchen verstehen sich nicht als die allein wahre Gestalt von Kirche. Sie verstehen den Ruf zum Glauben an Jesus Christus (Mission) als ihre vordringliche Aufgabe in der Gesellschaft und damit Diakonie als Dienst an der Gesellschaft. Ihre Gemeindeglieder und Ortsgemeinden bemühen sich um die Verkündigung des Evangeliums in Mission und Evangelisation, durch Diakonie und Seelsorge. Die Hoffnung auf den wiederkommenden Herrn Jesus Christus „gibt uns Grund, an der Verbesserung dieser Welt mitzuarbeiten“, heißt es in einem Faltblatt der Vereinigung Evan-

¹ Der Aufsatz geht auf ein Referat anlässlich einer Studientagung der ACK Sachsen-Anhalt und ACK Niedersachsen im Oktober 1997 zurück. [Anm. der Herausgeber: Der Verfasser war von 1974 bis 1990 Vorsteher des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in der DDR und von 1984 bis 1991 Vorstandsmitglied der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (AGCK) in der DDR.]

² E. SCHÜTZ, Art. Freikirchen. In: Ökumene Lexikon. Hg. v. H. KRÜGER, W. LÖSER und W. MÜLLER-RÖMHELD. Frankfurt a. M. 1983, Sp. 393.

gelischer Freikirchen.³ Wenn die in diesem Faltblatt aufgeführten Freikirchen in ihrem Selbstverständnis als Arbeitsgemeinschaft oder Bund oder Gemeinschaftsverband oder Kirche oder Unität beschrieben werden, fällt auf, dass nur ganz wenige Freikirchen eine zentrale Kirchenleitung haben, die Verantwortung für Lehre und Leben der Ortsgemeinden wahrnimmt. Die von den einzelnen Mitgliedskirchen bewusst gewählten Vereinigungs- oder Kirchenbezeichnungen geben zu erkennen, dass es kein einheitliches „Kirchen“-Verständnis dieser Freikirchen gibt. Sie verstehen sich als „Unität“, „Kirche“, „Arbeitsgemeinschaft“ oder „Bund“ etc.

Der Bund Freier evangelischer Gemeinden versteht sich als „geistliche Lebens- und Dienstgemeinschaft selbständiger Gemeinden“; ihre Zusammengehörigkeit im Bund verstehen diese als „verpflichtende Gemeinschaft“, in der „durch Zusammenfassung geistlicher, persönlicher und wirtschaftlicher Kräfte“ die Botschaft der Bibel ausgerichtet werden soll.⁴ Die Verantwortung für Lehre und Leben in den Ortsgemeinden wird diesen durch den Bund nicht abgenommen.

Dies hervorzuheben ist notwendig, damit deutlich wird, dass ich in diesem Aufsatz nicht für die Freikirchen in ihrer Gesamtheit spreche, sondern bestenfalls für den Bund Freier evangelischer Gemeinden. Gesondert müssten die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche und die Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen im Blick auf ihr Kirchenverständnis bzw. Freikirchenverständnis besehen werden; im Adressenwerk der Evangelischen Kirchen⁵ sind sie den „Freikirchen“ zugeordnet, verstehen sich aber in ihrem Selbstverständnis nicht als „Freikirche“.

2. Das Verständnis von Gesellschaft

Artikel 2 der Verfassung des Bundes Freier evangelischer Gemeinden beschreibt „Aufgaben, Arbeitsweise und Zweck“. In Abs. 1 heißt es: „Die wesentlichen Aufgaben des Bundes sind: Pflege der Gemeinschaft der Gemeinden durch Konferenzen und Tagungen, Förderung und Beratung der Gemeinden, Mission im Inland und Ausland, Gründung neuer Gemeinden, Diakonie und gesellschaftliche Verantwortung, Aus- und Fortbildung von Verkündigern, Schulung von Mitarbeitern [...]“.⁶ Der Reihenfolge nach steht „gesellschaftliche Mitverantwortung“ innerhalb des ersten Drittels von Artikel 2 und wird mit der zuvor genannten Diakonie eng verknüpft. Mögliche Interpretationen lauten: Gesellschaftliche Mitverantwortung steht gleichwertig und gleichrangig neben der Diakonie. Oder: Gesellschaftliche Mitverantwortung *ist* Diakonie, die sich aus der Bindung an den ersten „Diakon“, Jesus Christus, ableitet.

In der Musterordnung für Freie evangelische Gemeinden wird in Artikel 2.2 festgeschrieben: „Die Gemeinde hat den Auftrag, [...] dem Nächsten in missionarisch-

³ Faltblatt VEF Vereinigung Evangelischer Freikirchen, Stuttgart, o. D.

⁴ So in der Präambel der Verfassung des Bundes, die vom Bundestag der Freien evangelischen Gemeinden am 16.9.1995 in Lüdenscheid beschlossen wurde. Sie ist abgedruckt u. a. in: P. STRAUCH, Typisch FeG. Freie evangelische Gemeinden unterwegs ins neue Jahrtausend, Witten 1997, S. 245-254.

⁵ Adressenwerk der evangelischen Kirchen 1990, Frankfurt a. M. 1990, S. 824 und 832.

⁶ P. STRAUCH, a. a. O., S. 247.

diakonischer Verantwortung zu dienen.“⁴⁷ Der ausdrückliche Bezug zur Gesellschaft fehlt hier. Eine mögliche Interpretation könnte sein: Inhaltlich wird in dem Bezug zum „Nächsten“ die Verbindung zur Gesellschaft mitgesehen. Der „Nächste“ ist nicht oder nicht ohne weiteres Christ, sondern Mensch, ganz gleich welcher Hautfarbe, Rasse, Nationalität, sozialer Stellung etc.

Es ist festzuhalten: Nach der Bundesverfassung stehen „Diakonie“ und „gesellschaftliche Mitverantwortung“ gleichwertig auf einer Ebene. „Gesellschaft“ ist auch die Bürgergemeinde, zu der der Christ gehört, damit auch der Staat, unabhängig von seiner Regierungsform, und die vielfache Verflechtung, in die jeder Mensch eingebunden ist, in Volk und internationale Gemeinschaft genauso wie in jede Stadt oder jedes Dorf, in dem er lebt.

Damit ist den Ortsgemeinden und ihren Gliedern eine Beschränkung auf Glaubensinnerlichkeit und ein Rückzug in Weltabgeschiedenheit oder frommes Stillleben verwehrt. Dabei ist festzustellen, dass in Deutschland die Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts und die durch sie geprägten Frömmigkeitsstile die „Absonderung von der Welt“ gefördert haben und in der Folge noch heute die Stellung der Christen unserer Prägung zu Gesellschaft und Staat sich oftmals negativ oder naiv harmlos gestaltet.

Trotz dieser Einschätzung muss festgehalten werden, dass in Freien evangelischen Gemeinden das Verhältnis zur Gesellschaft sinngemäß folgendermaßen beschrieben werden kann: „Gerade in der vergehenden Welt sehnen sich Menschen nach guten Werken und nach Zeichen der Hoffnung, an denen sie sich orientieren können. Mit ihrer Existenz und mit ihrem Wirken lässt die Gemeinde Streiflichter und Hoffnungszeichen des Reiches Gottes mitten in unserer Welt aufleuchten. Sie nimmt damit teil an der Sorge Gottes um Gerechtigkeit, Frieden, Freiheit, Versöhnung, Liebe, Brüderlichkeit, Freude, Solidarität und Geborgenheit in der ganzen menschlichen Gesellschaft. Sie hat damit noch nicht den Himmel auf die Erde geholt, aber sie gibt damit der Vaterunserbitte, dass sein Reich komme und sein Wille auf der Erde wie im Himmel geschehen möge, tatkräftigen Ausdruck. Sie greift damit unablässig den bestehenden Zustand der Welt an, der vom alten Äon gekennzeichnet ist, deren Herr aber Christus ist. Darin dient sie den Menschen und nimmt ihre gesellschaftliche Mitverantwortung wahr.“⁴⁸

Mitglieder Freier evangelischer Gemeinden bejahen die Wertvorstellungen, die als Grundwerte der abendländischen Geschichte unter anderem erfasst werden: „Die Freiheit und Würde des Menschen; Solidarität; Toleranz und die Achtung des Andersdenkenden; der Wert der Arbeit; die friedliche Beilegung von Konflikten.“⁴⁹ Dabei fragen sie kritisch: Ist „der Mensch der Träger, Schöpfer und das Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen“,¹⁰ oder ist Gott der oberste Herr über Schöpfung und Gesell-

⁷ Musterordnung für Freie evangelische Gemeinden, a. a. O., S. 255.

⁸ H. WEYEL, So stell' ich mir Gemeinde vor. Kennzeichen der Gemeinde Jesu Christi. Biblische Strukturen und modernes Profil, Gießen 1997, S. 212.

⁹ M. HONECKER, Art. Gesellschaft I, evangelische Sicht. In: Ökumene Lexikon, hg. v. H. KRÜGER, W. LÖSER und W. MÜLLER-RÖMHELD, Frankfurt a. M. 1983, Sp. 452f.

¹⁰ W. KERBER mit Bezug auf ein Wort Johannes XXIII. in: W. KERBER, Art. Gesellschaft II, kath. Sicht, a. a. O., Sp. 458.

schaft? Weil Christus selber in der Gesellschaft wirkt, kann es auch keinen Rückzug der christlichen Kirche aus ihr geben. Das Anderssein der Kirche durch die Wirkung des dreieinigen Gottes wird immer als Einmischung empfunden werden und entsprechende Reaktionen - positiv oder negativ - auslösen.

3. Das Verständnis von Evangelisation und Mission

Nach dem Verständnis Freier evangelischer Gemeinden wird der Mensch nicht als Christ geboren. Er wird auch nicht durch eine sakrale Handlung in die Kirche eingegliedert. „Die Bedingungen zur Aufnahme in das Reich Gottes sind dieselben wie die zur Aufnahme in die Gemeinde, nämlich Umkehr und Glaube aufgrund des Evangeliums (Mk 1, 15; Apg 2, 38-41). Die der Gemeinde aufgetragene Verkündigung ist keine andere als die Predigt vom Reich Gottes (Apg 8, 12). [...] Sie wird abgelehnt oder gläubend angenommen. Sie trifft auf empfänglichen, guten Boden oder auf harten Widerstand.“¹¹

Für einen Menschen ist seine persönliche Hinwendung zu Jesus Christus entscheidend. Ohne den persönlichen Glauben an ihn, den Herrn und Retter, scheidet er letztlich vor Gott. Dieses grundlegende Verständnis motiviert die Glieder der Freien evangelischen Gemeinden zu Evangelisation und Mission. Die Aussage Jesu, dass mit ihm das Reich Gottes gekommen ist, sein Kreuzestod und seine Auferstehung von den Toten durch Gott gewirkt ist, wird zum Inhalt der Frohen Botschaft für die Menschen aller Völker. Weil Gott das Heil an seinen Sohn gebunden hat, hat die Gemeinde Jesu den Auftrag, diesen Jesus Christus öffentlich zu verkündigen, bis er wiederkommt. Zugespitzt gesagt: Da mit jeder Geburt eines Menschen auf dieser Erde eben auch ein Sünder geboren wird, ändert sich der Missionsbefehl Jesu auch mit dem Übergang vom zweiten in das dritte Jahrtausend nicht. Es mag in Zukunft noch ein drittes oder viertes Jahrtausend geben - dieser Auftrag bleibt unverändert. Er ist im Sinne des Evangeliums gesellschaftsfähig und auch gesellschaftsbezogen. Diesem Auftrag wissen sich Freie evangelische Gemeinden verpflichtet. Damit meinen sie nicht, dass die Menschen durch das Evangelium von Jesus Christus zu Freien evangelischen Gemeinden gerufen werden, sondern zu Jesus, dem Haupt seiner Gemeinde. Ob die Menschen dann in der Kirche bleiben, der sie durch Tradition angehören, oder sich einer anderen Kirche anschließen, wird nicht an das verkündigte Evangelium gebunden.

Dies bedeutet aber auch, dass Freie evangelische Gemeinden in der Konsequenz des Missionsauftrages keine kulturellen, ideologischen, religiösen, völkischen, staatlichen oder auch kirchlichen Grenzen anerkennen können, vor denen die Verkündigung der Botschaft des erhöhten Herrn Jesus Christus Halt machen müsste.

Damit wird eine Herausforderung erkennbar, die sich in Zukunft auch im Verbund einer Europäischen Union und im Verband der Völkerfamilien zuspitzen und auch Gegensätze verschärfen kann. Dies gilt besonders im Blick auf Noch-Staats- bzw. Volkskirchen, die durch ihre organisatorische Einbindung in eine völkische und staat-

¹¹ H. WEYEL, a. a. O., S. 83.

liche Struktur eine Vorrangstellung für sich einfordern.

Beachten wir: Auf der einen Seite steht ein klares Bekenntnis zur Toleranz, die keinen Menschen zu einer Religions- oder Weltanschauungszugehörigkeit gleich welcher Art zwingen darf, auf der anderen Seite steht die uns von Gott gegebene Erkenntnis der Einmaligkeit und Einzigartigkeit Jesu Christi, der den Christen den Auftrag gab, ihn als alleinigen Weg des Heils öffentlich auszurufen. Es gibt keinen anderen Weg zum Heil der Menschen, zu dem „Schalom Gottes“, als durch Jesus Christus. Einzig durch Jesus Christus, ohne jeden Neben- oder Mitwirker, führt der Weg zum Heil Gottes. Dabei haben wir von Jesus Christus und seinen Aposteln zu lernen, jedem Fanatismus abzusagen - um dieses Evangeliums willen! Bei der Dringlichkeit der Botschaft und der Radikalität der Botschaft an Andersdenkende und Andersglaubende wollen Mitglieder der Freien evangelischen Gemeinden jeglichem Fanatismus, Zwang und jeder Ausübung von Macht wehren. Das bedeutet auch, die Ablehnung des Angebotes Jesu und seines Anspruches zu respektieren. Wir haben Evangelium zu verkündigen und keinerlei drängerische, reißerische, gewalttätige oder drohende Mittel anzuwenden, um Menschen zum Glauben an Jesus zu rufen.

Evangelium hat damit zu tun, den Menschen mit Sprache und mit Händen und Füßen das Froheste anzubieten. Dabei werden die beiden Begriffe „Mission“ und „Evangelisation“ häufig als Parallel-Begriffe verstanden. Eingebettet in die Bewegung, deren Triebkräfte in der Erweckungszeit des ausgehenden 18. und des 19. Jahrhunderts liegen, bezeichneten Kirchen und Gemeinschaften im deutschen Raum die auf Bekehrung zielende Verkündigung als „Evangelisation“. Die Sendung zu den Menschen in außereuropäischen Völkern, Kulturen und Religionen wurde „Mission“ genannt. Da Deutschland mittlerweile sehr „heidnisch“ geworden ist, sprechen wir heute in der Regel auch bei inländischen Aktionen von „Mission“. (Von „Re-Evangelisation“ wird absichtlich nicht gesprochen.) Es ist die Proklamation des Jesus Christus als Herr und damit verbunden der Ruf, verbindlich in die Nachfolge Jesu zu treten, ihm, diesem Jesus, zu glauben. Ob dies bei den deutschen „Heiden“ geschieht oder z. B. in Nepal, unterscheidet sich nur in der geographischen Höhenlage. Was diesen Auftrag und diese Tätigkeit der Mission und Evangelisation betrifft, kann es auch im nächsten Jahrtausend keinen „Rückzug“ geben, doch könnte dies - je nach Verständnis von Kirche und anderen Religionen und Ideologien - als „Einmischung“ verstanden werden. Je nach dem ist das Evangelium auch eine ernstzunehmende Einmischung. Das wird sich auch im nächsten Jahrtausend nicht ändern

4. Das Verständnis von Diakonie

HARTMUT WEYEL beschreibt in seinem Buch „So stell' ich mir Gemeinde vor“ das Diakonieverständnis in Freien evangelischen Gemeinden folgendermaßen: „Die Gemeinde, wie sie das Neue Testament beschreibt, hat eine diakonische Struktur. Die *diakonia* gehört zu ihrem Wesen. Man könnte geradezu ihre Existenzberechtigung aus ihrer *diakonia* ableiten. Die Gemeinde lebt, weil sie nicht für sich lebt, sondern ‚für den, der für sie starb und auferweckt wurde‘ (2. Kor 5, 15). Lebt sie nicht mehr ‚für

den, für Christus, so hat sie auch ihr Eigenleben verloren. Lebt sie aber für Christus, so lebt sie für die, für die Christus gestorben und auferstanden ist. Solches Leben ‚für‘ die Menschen, innerhalb und außerhalb der Gemeinde, bezeichnet das Neue Testament mit dem Wort *diakonia*.¹²

Dieses Gemeindediakonie-Verständnis gehört für Freie evangelische Gemeinden nicht der Vergangenheit an, sondern muss in Gegenwart und Zukunft gelebt werden. Dabei müssen Ausdrucksformen der Diakonie immer wieder Veränderungen unterworfen werden, so wie menschliche und soziale Nöte, kriegerische Auseinandersetzungen, Naturkatastrophen, Hunger und Seuchen immer neue Reaktionen nötig machen. Die Kirche wird in Zukunft im Blick auf Diakonie ihr Profil immer wieder neu gestalten müssen, weil Notlagen, Unrecht, Besitzgier u. a. das Leitbild der Diakonie Jesu neu herausfordern und den Herzensglauben zu einem Glauben formen, der in den Händen und Füßen der Christen Gestalt gewinnen will und auch den Besitzstand der Christen als Gabe Gottes sehen lehrt, über den wir nicht eigenmächtig verfügen dürfen. Von diesem diakonischen Auftrag gibt es auch im nächsten Jahrtausend keinen Rückzug. „Einmischen“ in die Denk- und Lebensweisen der Moderne bzw. Postmoderne könnte sich die gelebte Christusbefolgung, indem sie das am Geld und Besitzstand orientierte Denken von Christen und Nichtchristen radikal in Frage stellt, in dem sie das lebt, was vor den Augen des göttlichen Richters Bestand hat.

Da sich das Heil Jesu am einzelnen Menschen auswirkt und in der Ortsgemeinde, in der Gemeinschaft der an Jesus Glaubenden, Gestalt gewinnt, ist hier auch die primäre Lebensgestalt der Diakonie zu suchen. Sie wird nicht in erster Linie eine „institutionelle“ Diakonie sein können, sondern eine in der Gemeinde gelebte und in die Gesellschaft hineinwirkende Aufgabe bleiben, die sich den Herausforderungen des täglichen Lebens in seiner Vielfalt stellt. Dabei können wir aus den Evangelien und aus der Apostelgeschichte konkret lernen, dass die Nöte in der Regel größer und die Gelegenheiten zu helfen mehr sind, als die Kräfte des Einzelnen, der Ortsgemeinde, eines Gemeindebundes oder einer institutionellen diakonischen Einrichtung bewältigen können. Hier haben wir vom Neuen Testament zu lernen, dass Jesus und die Apostel ihre Welt und Zeit nicht revolutionierten oder reformierten. Sie wirkten punktuell Heilung, um den Anbruch der Königsherrschaft Gottes zu bekunden und in die Richtung zu weisen, aus der eine „heile Schöpfung“ in der Vollendung des Heils, in der Neuschöpfung Gottes kommen wird. Eine solche Sicht behindert nicht das diakonische Zeugnis, es erinnert uns an unsere Grenzen und leitet uns an, das diakonische Zeugnis auch weiter mit Leben zu füllen. Wir setzen Zeichen im Blick auf das Sichtbarwerden der Herrschaft Gottes, die Wiederkunft Jesu, das gerechte Gericht und die neue Schöpfung Gottes, die wir im beginnenden Jahrtausend ebenso erwarten, wie wir das im vergangenen erwartet haben.

Unser diakonisches Handeln kann sehr wohl als Einmischung verstanden werden, weil die geistlichen Wurzeln nicht in den Prinzipien unserer Zeit liegen, sondern in der *diakonia* unseres Herrn Jesus Christus an und in dieser Welt. Deshalb bleibt uns

¹² H. WEYEL, a. a. O., S. 181.

auch im nächsten Jahrtausend, von diesem Diakon Jesus zu lernen, was in seinem Sinn Nachfolge in der modernen Gesellschaft heißt.

Vom diakonischen Auftrag der einzelnen Ortsgemeinde unterscheiden sollten wir die institutionelle Diakonie, die sich im Laufe der neueren Kirchengeschichte herausgebildet hat. Hier müssen wir feststellen, dass die diakonischen Werke und Einrichtungen sich heute zwar noch einer christlichen Ethik verpflichtet wissen, jedoch weithin ihrer organischen Verbindung mit Ortsgemeinden entwachsen sind, sich zu unabhängigen „Betrieben“ entwickelt haben und oft stark einem mittelständischem Unternehmen gleichen. Christliche Ortsgemeinden sind - überspitzt ausgedrückt - nur noch „Zulieferer“ kirchlich gebundener, christlich motivierter Mitarbeiter. Ohne diese Mitarbeiter wäre das „christlich“ oder „evangelisch“ oder „evangelisch-freikirchlich“ im Namensschild diakonischer Einrichtungen eine Farce. Diese institutionelle Diakonie ist in unserem deutschen Bereich längst in das gesellschaftliche System als eine humanistische Hilfstruppe eingeplant, ohne die das gesellschaftlich-soziale Gefüge nur schwer funktionieren würde.

Dabei sehen wir realistisch, dass die Einmischung wechselseitig geschieht, nicht in jeder Weise zum Vorteil des diakonischen Auftrages Jesu. Wir werden uns der Beobachtung nicht verschließen können, dass die säkulare Gesetzgebung, Wirtschaftsführung, Sachzwänge (Stellenplan, Arbeitszeitregelung, Festlegung der Dienstzeit für einen Menschen im Pflegefall, Finanzierung und Erhaltung von Gebäuden und ihre ständige Modernisierung etc.) eine Einmischung in die Diakonie fördert, welche die ursprünglichen Leitlinien der Diakonie immer fremder werden lässt, Diakonie wird „weltlich“.

Dies ist eine zentrale Herausforderung der deutschen institutionellen kirchlichen Diakonie. Die sogenannte „Mutterhaus-Diakonie“ scheint ein Auslaufmodell zu sein. Der durch die Einrichtungen der Diakonie bestehende qualifizierte Arbeitskräftebedarf wird an Grundfragen der Diakonie rütteln. Zum Beispiel ist der Christ als Fachkraft nicht unbedingt auch immer die für eine Leitungstätigkeit befähigte Person. Mehr und mehr werden deshalb nicht-christliche oder nicht unbedingt christlich motivierte Fachkräfte in den Einrichtungen tätig werden. Gehörte es bisher zur Ordnung freikirchlicher Diakonie, dass (möglichst nur) praktizierende Christen in den freikirchlichen Einrichtungen arbeiten, um der Einheit des Zeugnisses von persönlich gelebtem Glauben und tätigem Christsein willen, so mühen sich die Verantwortlichen der freikirchlichen Diakoniewerke darum, dass heute wenigstens mehrheitlich die Mitarbeiter Kirchenmitglieder sind. Das ursprünglich wichtige freikirchliche Profil der „Berufung zum Dienst“ ist zusätzlich bedroht durch die katastrophale Arbeitslosensituation, die uns auch in das kommende Jahrtausend begleiten wird. Wer Arbeit hat, will sie (in der Regel) erhalten, und wer sie sucht, macht oft auch Kompromisse im Blick auf sein eigenes christliches Profil. Wenn die Mitarbeiter in den diakonischen Einrichtungen der Freikirchen sich nicht mehr mehrheitlich zum christlichen Glauben bekennen, haben wir die Basis unseres Diakonieverständnisses verlassen.

Hier stellt sich die Frage ganz anders: Wie müsste ein „Rückzug“ aussehen - ein geordneter Rückzug - um die institutionelle Diakonie noch als „evangelisch“ oder

„evangelisch-freikirchlich“ bezeichnen zu können? Muss sich hier Gott „einmischen“? Können und sollen wir den gewordenen und gewachsenen Weg der institutionellen Diakonie beenden? Darf es einen „Rückzug“ geben? Oder müssen wir den beschrittenen Weg eines mittleren Wirtschaftsunternehmens mit allen Sachzwängen, die die Wirtschaft, die Gesellschaft, der Staat erfordern, einfach weitergehen in eine ungewisse, auch für uns nicht mehr „christlich“ zu gestaltende Zukunft? Wenn wir bedenken, wie viele Diakoniewerke sich in ihrer Geschichte einfach aus Mangel an qualifizierten Kräften aus Krankenhäusern, Diakoniestationen etc. zurückgezogen und Tätigkeiten eingestellt haben, so läuft ja seit etwa der Mitte des 20. Jahrhunderts parallel zu diesem Rückzug auf anderen Ebenen ein Aufbau und eine Einmischung in konkurrierende Unternehmen. Heute werden Diakoniewerke mit ihren Einrichtungen in Konkurrenzkämpfe einbezogen. Was ist hier noch „evangelisch“? Ist die Vermutung richtig, dass im nächsten Jahrzehnt die institutionelle Diakonie der evangelischen Freikirchen in eine Krise - eine Sinnkrise - kommen wird? Das wird nicht das „Aus“ sein! Aber wenn stärker denn je marktwirtschaftliche Gesichtspunkte und Konkurrenz den pflegerischen Markt bestimmen, werden „Einmischungen“ von außen stärker das Bild der Diakonie prägen. Das bedeutet für uns die Notwendigkeit einer eindeutigen Rückbesinnung auf das Evangelische unseres Dienstes oder - unter Umständen - vielleicht ehrlicherweise, den Verzicht auf das „Evangelische“ zu erklären und als säkularer Betrieb um Menschen zu bitten, die um des Evangeliums willen mitten unter säkularen, nicht kirchlich gebundenen Menschen ihren Beruf im Sinne des Diakons Jesus ausüben.

5. Die gesellschaftliche Situation in den kommenden Jahren

Hierzu gehört eine prophetische Sicht. Finden wir sie in unseren Ortsgemeinden! Zur Zeit ereignen sich erneut gewaltige Umbrüche. Dafür können folgende Stichworte stehen:

5.1 Globalisierung

Finanzpolitisch, technisch-wirtschaftlich, religiös, kirchlich, militärisch, forschungsmäßig - um nur einige Gebiete zu nennen - erfahren wir eine weltumfassende Ausrichtung und Durchdringung in einem noch nicht dagewesenen Ausmaß. Kirchlicherseits gibt es bereits verwandte Strukturen: Die römisch-katholische Kirche war bereits global organisiert, längst bevor andere Organisationen weltumfassend dachten. Die evangelischen Kirchen haben neben ihren Strukturen als Landeskirchen auch globale Strukturen, z. B. als „Lutherischer Weltbund“ oder „Reformierter Weltbund“. Die evangelisch-freikirchlichen Kirchen und Bünde haben teils globale (EmK; BWA), teils nur nationale oder regionale Strukturen. Da generell für Größe und Gewicht „Zahlen“ gelten, finanzielle Kraft, ein wissenschaftliches Potential, charismatische Führerpersönlichkeiten, werden die sog. Großkirchen entsprechend andere Möglichkeiten der Einmischung haben und wird ein Rückzug einer solchen Kirche

anderes Gewicht haben als derjenige freikirchlich geprägter Kirchen, besonders dann, wenn sie nicht global organisiert sind. Herausforderungen, die den Kirchen durch die Globalisierung auch für Evangelisation/Mission und Diakonie abverlangt werden, bedürfen dringend einer besonderen Untersuchung, wenn der zentrale Auftrag Jesu Christi nicht aufgegeben werden soll.

5.2 Europäisierung

Die sich im politischen Raum durchsetzende Europäisierung tangiert mit Sicherheit auch die Kirchen. Aufgrund ganz anderer Mitgliederzahlen gleichen Schwesterkirchen deutscher evangelischer Landeskirchen in Polen, Frankreich oder Spanien eher Freikirchen, in jedem Falle sind sie Minderheitskirchen. Die Kirchensteuer könnte als deutsches Spezifikum in Europa einen Sonderstatus erhalten - oder abgeschafft werden.

Welche Möglichkeiten haben die Kirchen in ihrer Gesamtheit oder als Einzelne im Blick auf „Einmischung“, wenn es um europäische Belange geht? Wenn z. B. orthodoxe Kirchen in einzelnen Ländern den staatskirchlichen Status haben und andere Kirchen mit ihrem reformatorischen oder freikirchlichen Verständnis gleichberechtigte Partnerschaft einfordern, wird dann „Einmischung“ anders verstanden, als „Einmischung“ in das eigene Kirchenverständnis und die eigene Einfluss-Sphäre? Wird dann „Rückzug“ gefordert?

Wenn einzelne Kirchen bei ihren Regierungen „Vertretungen“ haben, um über die politischen Entscheidungsprozesse rechtzeitig informiert zu sein und Einflussnahme nicht nur für die einzelne Kirche, sondern auch für den christlichen Bürger zu ermöglichen, muss nicht an dieser Stelle die ACK bzw. die Kirchen in Europa einen Zugang in das europäische Parlament suchen? Von einigen Kirchen wird dies bereits wahrgenommen. Bleiben andere außen vor und warum?

Das historisch berühmt gewordene „Teile und Herrsche!“ wird nicht nur die trickreiche Methode einiger Diktaturen im 20. Jahrhundert gewesen sein, sondern wird zum Wesen weltlicher Macht gehören, gleich welche Regierungsform ein Volk hat. Werden sich hier die Kirchen über volks- oder freikirchliches Verständnis hinweg zusammenfinden, um mit einer Stimme für die Armen, Zurückgesetzten, Unterprivilegierten eintreten zu können? Noch mehr: um Evangelisation im Sinne des Neuen Testaments auszuführen? Wenn wir im deutschen Bereich eine Form kirchlichen Einmischens seitens der römisch-katholischen Kirche und der Evangelischen Landeskirchen darin sehen, gelegentlich ein gemeinsames Wort zu gesellschaftlich wichtigen Problemen zu sagen, stellt sich die Frage, ob es nicht des öfteren „Worte“ gibt, die von den Mitgliedskirchen der ACK gemeinsam gesagt werden müssten. Bereits in der DDR-Vergangenheit haben Mitgliedskirchen der AGCK (DDR) versucht, für alle Kirchen verbindliche Worte zu finden und sie den Regierenden gegenüber zu vertreten. Dies wurde damals von den Vertretern der Landeskirchen mit einsichtigen und nicht einsichtigen Gründen abgelehnt. Ähnliches erleben wir manchmal auch in der Bundesrepublik.

Als Beispiel für ein Gebiet, auf dem die Kirchen gemeinsam handeln müssen, sei

nur der Bereich Wehrdienst und Wehrdienstverweigerung genannt. Damit sind ethische Fragen der europäischen Völkerfamilie verbunden, die den Kirchen und Freikirchen keinen Rückzug erlauben, er wäre verantwortungslos. Hier ist Einmischung gefragt, nämlich öffentliches Eintreten für den Schutz des Gewissens und zugleich verantwortliches Begleiten der Einzelnen in der Bildung ihrer Gewissensentscheidung, ganz gleich wie sie ausfällt.

„Rückzug oder Einmischung“ im Blick auf missionarischen Auftrag und Diakonie bedarf im Blick auf das beginnende dritte Jahrtausend einer Klarstellung. Der baptistische Theologe ADOLF POHL äußert sich zur Frage des Christus-Zeugnisses unter Juden in einer Weise, die auch für den missionarischen Auftrag unter allen Völkern Verbindlichkeit beanspruchen darf und die m. E. auch der Auffassung im Bund Freier evangelischer Gemeinden entspricht: „Mission ist Weitergabe der Guten Nachricht. Eine solche Botschaft kann jedoch nicht nur Inhalt sein, sondern will auch die missionarische Praxis bestimmen. Darum wird der Missionar jedermann, aus welchem Volk auch immer, achtungsvoll begegnen und ihn nach 2. Kor 5, 20 in wahrer Menschenfreundlichkeit ‚bitten‘, ersuchen, einladen, seine Kandidatur für das wunderbar Große und Neue anzunehmen. Jede andere Art und Weise wäre ein Widerspruch in sich selbst, wäre nicht Mission. Völker, die das Evangelium empfangen haben, wie man Schläge empfängt, können auch nicht als christlich gelten.“¹³

Diese von unserer Freikirche vertretene Sicht, die m. E. biblisch begründet ist, wird auch im anbrechenden Jahrhundert Gegensätze sichtbar werden lassen, die keinen Rückzug erlauben und mit Sicherheit als Einmischung empfunden werden. Werden wir gemeinsam die Toleranz finden, die trotz des nicht auflösbaren Gegensatzes ein Miteinander in Deutschland, in Europa und global möglich sein lässt, ohne erneut zu tätlichen Auseinandersetzungen zu führen?

Auch wenn als Preis für mögliche Dialoge mit anderen Religionen und Kulturen nicht selten der Verzicht auf den Anspruch der universalen Christusherrschaft gefordert wird, kann es für uns keinen Rückzug von dem Auftrag geben, das Evangelium von Jesus Christus zu verkündigen und seine Diakonie für die Menschen allen Völkern und Rassen vorzuleben. Dialoge sind nötig, um einander besser zu verstehen. Unsererseits haben wir deutlich zu machen, weshalb wir als Zeugen des gekreuzigten und auferstandenen Christus hinsichtlich der Bedeutung unseres Herrn so beharrlich „intolerant“ sind. Die gesellschaftliche Situation und der missionarische Auftrag werden auch im nächsten Jahrtausend in einer nicht auflösbaren Spannung bleiben.

Pastor i. R. Johannes Schmidt

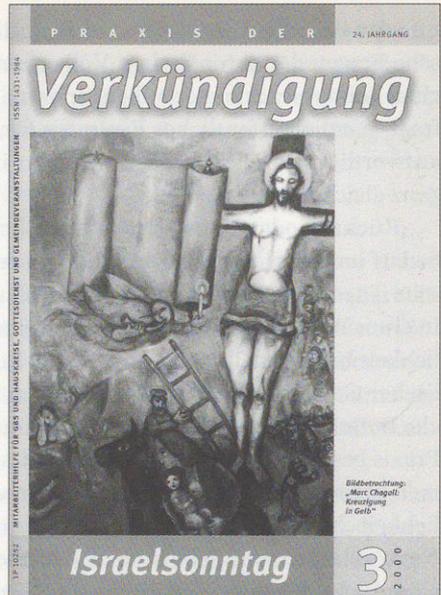
Aufderhöherstr. 169-175

42699 Solingen

¹³ A. POHL, Der Brief des Paulus an die Römer, Wuppertal 1998, S. 217.

PRAXIS DER VERKÜNDIGUNG

*Mitarbeiterhilfe für GBS
und Hauskreise,
Gottesdienst und
Gemeindeveranstaltungen*



- Veranstaltungsvorschläge zu den Festen des Kirchenjahres und darüber hinaus
- Familiengottesdienste, Andachten, Predigtentwürfe, Beiträge zur Jahreslosung, neue Verkündigungsformen
- Lieder, Materialhinweise, Buchempfehlungen und vieles mehr
- Für Gesprächsleiter/-innen in GBS-Gruppen und Hauskreisen
- Grundlegende Artikel zur Schulung für Gesprächsleiter/-innen in der Gemeindebibelschule und in Hauskreisen

Pro GBS-Lektion auf zwei Druckseiten Entwurf für ein Gruppentreffen mit den Teilen:

A Eisbrecher; B Anbetung; C Bibelgespräch über den Lektionstext; D Gemeinschaft.

Bausteine zur Motivation, Spontanphase, Erarbeitung, Bündelung, Übertragung, Abschluss des Bibelgesprächs und je einem **Stundenvorschlag** für Ältere und Jüngere.

Insgesamt 48 Seiten; Format DIN A5; Erscheinungsweise vierteljährlich; Einzelheft DM 9,50; im Jahresabonnement DM 33,60 (bei Einzelbezug zuzüglich Versandkosten). Bestelladresse siehe Rückseite.

Bibel ***visuell***

In mehr als hundert, zum größten Teil farbigen Abbildungen werden Kultur und Geschichte der biblischen Zeit anschaulich. Der zeitliche Bogen spannt sich von der Vorgeschichte Israels über die Geschichte der Königreiche Israels und Juda bis in die Zeit des Apostels Paulus.

Biblische Welten

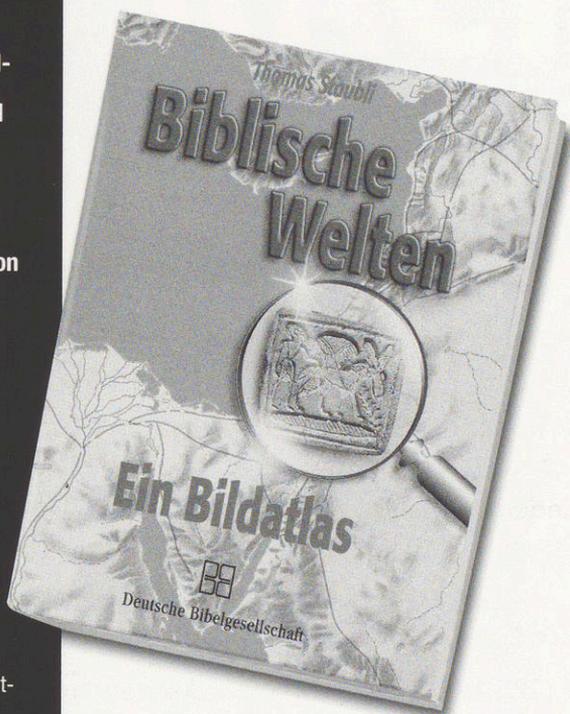
Ein Bildatlas

Autor: Thomas Staubli (unter Mitarbeit von Othmar Keel, Max Küchler und Christoph Uehlinger)

22,5 x 29,7 cm, 48 Seiten,
Farbeinband

Bestell-Nr. 6035-3

DM/sFr 29,80/öS 218,00/€ 15,23



Deutsche Bibelgesellschaft

Postfach 81 03 40, 70520 Stuttgart, Tel. 07 11/71 81-0, Fax 07 11/71 81-126

Postvertriebsstück D 50926
J. G. Oncken Nachf. GmbH
Postfach 20 01 52
34080 Kassel

Soeben erschienen

**Gottes Wort
und unsere Predigt**
mit den Vorträgen der
THEOLOGISCHEN WOCHE
Kirchheim 2000

Eberhard Winkler:
Gottes Wort und die Predigt

Kim Strübind:
**Was hat der Text mit der Predigt
zu tun?**
Eine Problemskizze

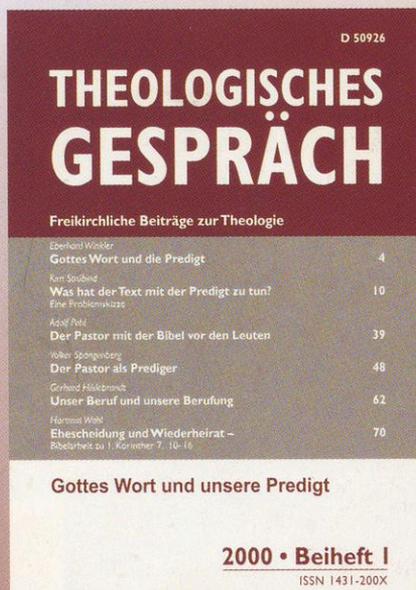
Adolf Pohl:
**Der Pastor mit der Bibel vor
den Leuten**

Volker Spangenberg:
Der Pastor als Prediger

Gerhard Hildebrandt:
Unser Beruf und unsere Berufung

Hartmut Wahl:
**Ehescheidung und Wiederheirat -
Bibelarbeit zu 1. Korinther 7, 10-16**

Beiheft 1 zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH



88 Seiten

DM 19,80

Oncken-Zeitschriften

Postfach 20 01 52
34080 Kassel



Heid

D 50926

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Franz Graf-Stuhlhofer

Martin Luthers Bibelgebrauch quantitativ betrachtet 111-120

Olaf Kuhr

Separation und Identität

121-131

Der mühsame Weg der „Evangelisch Taufgesinnten“ aus dem Schatten Samuel Heinrich Fröhlichs und die Suche nach einer freikirchlichen Identität

Rezensionen zum Freikirchentum

August Jung: Vom Kampf der Väter (Wolfgang Müller)

132-134

Joost Reinke: Deutsche Pfingstmissionen (Paul Schmidgall)

135-140

ISSN 1431-200X

2000 • Heft 4

24. JAHRGANG

15. NOV. 2000

Univ.-Bibl.

V850

Bibel und Gemeinde

bilden den thematischen Schwerpunkt dieses Heftes. Der österreichische Baptist Franz Graf-Stuhlhofer untersucht im ersten Beitrag Martin Luthers tatsächlichen Bibelgebrauch mittels der Statistik und führt damit Untersuchungen weiter, die er mit einer Monographie „Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb“ (erschienen im R. Brockhaus Verlag Wuppertal) begonnen hat.

Im zweiten Beitrag kommentiert der deutsche Baptistenpastor Olaf Kuhr anhand einer neu erschienenen Untersuchung den bisherigen Weg der „Evangelisch Taufgesinnten“, einer täuferischen Gruppe in Deutschland und der Schweiz, die im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts entstand und aufgrund der Theologie ihres Gründers Samuel Heinrich Fröhlich einen Sonderweg ging. 1984 schlossen sich diese Gruppen zum „Bund der evangelischen Täufergemeinden“ zusammen.

Auch die Rezensionen greifen das Thema Freikirchentum auf, indem sie neuere Literatur über die Freien evangelischen Gemeinden, die Pfingstbewegung und die Täufer der Reformationszeit besprechen.

Dr. Uwe Swarat

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH 2000 • Heft 4 24. Jahrgang ISSN 1431-200X

Herausgeber: Dr. Uwe Swarat und Dr. Stefan Stiegler, Dr. Johannes Demandt und Michael Schröder. **Schriftleitung:** Dr. U. Swarat, Johann-Gerhard-Oncken-Str. 7, 14627 Elstal, Telefon: (03 32 34) 74-3 34. **Gesamtreaktion:** Hinrich Schmidt, Oncken Verlag, Kassel.

Redaktionsassistent: Olga Nägler. **Erscheinungsweise:** vierteljährlich.

Bezugspreis: im Abo DM 31,60 jährlich, bei Direktbezug zzgl. Versandkosten, Einzelheft DM 9,50. **Verlag:** J. G. Oncken Nachf. GmbH, Postfach 20 01 52, 34080 Kassel, Telefon:

(05 61) 5 20 05-0, Telefax: (05 61) 5 20 05-50, E-Mail: HSchmidt@Oncken.de; Internet: www.oncken.de **Vertrieb:** J. G. Oncken Nachf. GmbH, Kassel, und Bundes-Verlag GmbH, Witten.

Anzeigen: Andrea Matthias, Telefon (05 61) 5 20 05-15. Es gilt Preisliste 1.

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

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.

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegt der Prospekt „Medienwerk der Evangelisch-methodistischen Kirche“ bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.



Franz Graf-Stuhlhofer

Martin Luthers Bibelgebrauch in quantitativer Betrachtung¹

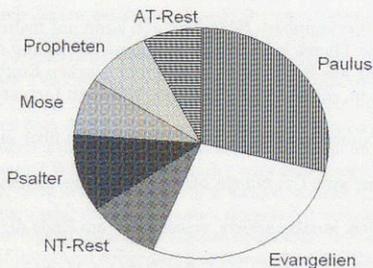
Das Johannesevangelium sei das „Hauptevangelium und den andern dreien weit, weit vorzuziehen“, meinte MARTIN LUTHER in seiner *Vorrede auf das Neue Testament*.² Betrachtet man nun LUTHERS eigenen Bibelgebrauch, so stellt sich überraschenderweise heraus, dass diese ausdrückliche Höherbewertung des Joh mit seiner eigenen Praxis nicht übereinstimmt: Das Gewicht liegt bei LUTHER nämlich stärker auf der Seite der Synoptiker, als das bei seinen Zeitgenossen der Fall ist. Hier wird bereits eine erste Funktion einer solchen Untersuchung von LUTHERS tatsächlichem Bibelgebrauch sichtbar: Sie kann uns dazu verhelfen, seine Aussagen über die Bedeutung einzelner biblischer Bücher besser einschätzen zu können.

Die hier präsentierte Untersuchung soll gleichzeitig die bei der Untersuchung des Bibelgebrauchs verschiedener Theologen zu beachtenden methodischen Prinzipien illustrieren.

Verteilung von Luthers Bezugnahmen auf die Teile der Bibel

Das folgende Diagramm soll einen Gesamteindruck von der Verteilung von Luthers Bibelbezügen auf die einzelnen Teile der Bibel geben. Hierbei fällt auf, dass die Paulusbriefe sowie die Evangelien die dominantesten Bibelteile sind. Mehr als die Hälfte aller Bezüge entfallen auf sie.

Die Bibelteile in Luthers Gebrauch



¹ Dieser Artikel ist ein Ergebnis meines vom österreichischen *Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung* (FWF) unterstützten Projektes „Die Verwendungs-Intensität der biblischen Bücher“.

² Zitiert nach HEINRICH BORNKAMM (Hg.): *Luthers Vorreden zur Bibel*, 1983, S. 173 (im folgenden abg. mit „BORNKAMM“); in WA DB 6; 10, 26. – Eine Zusammenfassung von LUTHERS Bewertung der einzelnen Teile der Bibel bietet HANS SCHWARZ: *Martin Luther. Einführung in Leben und Werk*, Stuttgart 1995, S. 149–163.

Register zu Luthers Schriften

Bei einer solchen Untersuchung sind große Zahlen als Grundlage wichtig.³ Je niedriger die Zahl der Bibelbezüge eines Autors ist, desto größer wird die Gefahr, dass das Ergebnis auf andere Faktoren zurückgeht, nicht auf die persönliche Vorliebe des Autors.⁴ Das bedeutet, dass Bibelstellenregister (abg. BSR) eine große Arbeitserleichterung darstellen. Betrachten wir nun die Ausgaben der Schriften Luthers im Hinblick auf geeignete BSR.

Briefe

In WA Br 16 (1980) ist ein BSR enthalten, das die von LUTHER geschriebenen Briefe in einem eigenen Register auswertet⁵ (in einem weiteren Register folgen die Briefe anderer an LUTHER).⁶ Gemäß meiner Auszählung enthält das BSR zu LUTHERS Briefen insgesamt 1 374 AT- und 2 955 NT-Zitate. Von der Größenordnung her handelt es sich also um gute statistische Grundlagen.

Kommentare

Die BSR in WA 56 und 57 beziehen sich auf Vorlesungen zu neutestamentlichen Briefen. Es empfiehlt sich, exegetische Schriften (zu denen auch die Nachschriften von Textpredigten zu rechnen sind) einerseits und systematisch-theologische andererseits getrennt zu bewerten.⁷

Abhandlungen

Zu KURT ALANDS zehn Bänden *Luther Deutsch* gibt es ein Register, dessen biblischer Teil neben biblischen Namen und Orten auch die Bibelstellen enthält. Ich habe aus diesem Register die Bände 2, 3, 4 und 7 betreffenden Bezüge „herausgefiltert“; diese Bände enthalten die umfangreicheren Abhandlungen LUTHERS. Sie beinhalten 823 alttestamentliche und 1 547 neutestamentliche Bezüge. Der Kürze halber beziehe ich mich auf den Inhalt dieser Bände mit dem Stichwort „LUTHERS Abhandlungen“; d. h. ich behandle den Inhalt dieser Bände als repräsentativ für LUTHERS thematische (dogmatische, ethische und katechetische) Abhandlungen.⁸

-
- 3 Die Gesamtzahl der neutestamentlichen Zitate sollte etwa 300 oder mehr betragen, und Gleiches gilt für die alttestamentlichen Zitate.
 - 4 Der in einer bestimmten Schrift erkennbare Bibelgebrauch kann auf mehrere Komponenten zurückgehen. Es spielt u. a. auch das jeweilige Thema mit. So geht z. B. eine Darlegung der Trinität zumeist mit einer intensiven Benutzung des Joh-Ev einher. Um einen zu starken Einfluss des jeweiligen Themas auf den Bibelgebrauch auszuschalten, sollten möglichst viele Schriften LUTHERS zu möglichst verschiedenen Themen betrachtet werden.
 - 5 Jeden Beleg habe ich als eine Einheit gerechnet, auch wenn er sich über mehrere Seiten hinweg erstreckt (durch f oder ff ausgedrückt).
 - 6 Ein Briefcorpus ist insofern eine gute Grundlage, als hierin im allgemeinen eine Vielfalt von Themen behandelt wird.
 - 7 Welche biblischen Bücher LUTHER kommentierte, werden wir am Ende dieses Artikels noch genauer betrachten.
 - 8 ALANDS Register gibt die Bandzahl jeweils in römischer Zahl an. Dadurch ist ein Heraussuchen einzelner Bände einigermaßen leicht möglich. Anders ist es beim BSR zur Ausgabe von JOHANN GEORG WALCH (enthalten in Bd. 23). Die Bandzahlen sind dort ebenso wie Seitenzahlen in arabischen Ziffern angegeben. Das würde ein Heraussuchen der Bibelstellen etwa von Bd. 10 (Katechetische Schriften) oder 22 (Tischreden) extrem erschweren, so dass ich das unterlassen habe. Und eine *Gesamtauswertung* aller Bände WALCHS würde kein treffendes Bild von LUTHERS Neigungen vermitteln, denn zum einen umfasst ein Großteil der Bände LUTHERS Bibelauslegung (Bd. 1–9, 11–14), zum anderen enthalten einige Bände auch Schriften von Zeitgenossen LUTHERS (Bd. 15–21), ohne dass deren Bibelbezug im BSR gesondert wiedergegeben wäre. Daher präsentiere ich keine Gesamtauswertung aller Bände WALCHS.

Die nun folgenden Auswertungen beruhen also vor allem auf WA Br sowie auf *Luther Deutsch* (Bände 2, 3, 4 und 7).⁹

„Verwendungs-Intensität“ biblischer Bücher

Eine Bemerkung zu meiner Terminologie: Unter *Intensität* verstehe ich das Verhältnis zwischen der Häufigkeit, in der auf ein bestimmtes biblisches Buch Bezug genommen wird, und dem Umfang dieses Buches. Wenn der Anteil der *Apostelgeschichte*-Bezüge an allen neutestamentlichen Bezügen der Briefe LUTHERS 4 % beträgt, so ist das wenig für die Apg (die 13,6 % des NT-Umfanges ausmacht). Für den *Galaterbrief* (der 1,6 % des NT-Umfanges ausmacht) ist ein solcher Anteil sehr gut.¹⁰

Der Begriff „Verwendungs-Intensität“ bedeutet *Häufigkeit dividiert durch Buchumfang*, genauer: Der Anteil eines neutestamentlichen Buches an der Gesamtzahl der neutestamentlichen Bezugnahmen wird dividiert durch den Anteil dieses Buches am Umfang des NTs. Der *Hebräerbrief* macht 4 % des NT-Umfanges aus. Wenn wie bei LUTHER 1,9 % der neutestamentlichen Bezugnahmen auf Hebr entfallen, so ergibt unsere Division (1,9:4) eine *Verhältniszahl* von 0,5.¹¹

Verhältnis AT zu NT bei Luther

Legt man die griechische Übersetzung des AT, die LXX sowie den röm.-kath. Kanon der Bibel zugrunde, so macht das AT etwa 79 % des Umfanges der Bibel aus. Doch obwohl das AT wesentlich umfangreicher als das NT ist, findet man in aller Regel

9 Die in diesen Registern verzeichneten Bibelbezüge sind im allgemeinen eindeutig. Das ist wichtig, denn eine zu große Zahl bloßer Anklänge könnte das Ergebnis verwässern. Wichtig ist die *Eindeutigkeit* der Bezugnahmen, nicht unbedingt, dass es sich um wörtliche Zitate handelt oder dass die Bezugnahmen ausdrücklich erfolgen.

10 Die Angaben über den Umfang der neutestamentlichen Bücher sind nachzuschlagen bei ROBERT MORGENTHAUER: Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes, Zürich 1982, S. 21 (der Umfang ist dort in Form der Anzahl der Wörter der einzelnen Bücher angegeben) oder bei FRANZ STUHLHOFER: Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis EUSEB. Eine statistische Untersuchung zur Kanongeschichte, Wuppertal 1988, S. 38 (dort ist der Umfang nach Zeilen gezählt und auch der prozentuale Anteil der einzelnen Bücher angegeben). Der Umfang der *alttestamentlichen* Bücher ist in *Gebrauch* 58f. angeführt, sowie in FRANZ STUHLHOFER: Der Ertrag von Bibelstellenregistern für die Kanongeschichte, in: ZAW 100 (1988) S. 249.

11 Dem Aufsatz von HEINZ BLUHM: The Biblical Quotations in Luther's German Writings. A Preliminary Statistical Report, in: ARG 44 (1953) 103–113, liegen sehr hohe Zahlen zugrunde: mehr als 6 400 AT- sowie mehr als 10 000 NT-Zitate. Aus dem Aufsatz geht jedoch nicht klar hervor, welche Schriften LUTHERS in die Auswertung miteinbezogen wurden. Wie kommt es, dass fast ein Drittel von LUTHERS NT-Zitaten alleine aus dem Jahr 1522 stammt? Wie umfassend ist der zugrundegelegte Zitat-Begriff? Aufgrund solcher offener Fragen wollte ich mich nicht einfach auf BLUHMS Zahlen verlassen. Aber ich habe seine Zahlen ausgewertet (BLUHM selbst hatte weder die prozentualen Anteile der einzelnen biblischen Bücher angegeben, noch ein Verhältnis zu dem jeweiligen Umfang der Bücher hergestellt. So kommt er mitunter zu voreiligen Schlussfolgerungen: „The most important single fact that stands out from these data is the definite pre-eminence of Psalms and the Gospel according to St. Matthew. This means that Martin LUTHER is fully within the medieval tradition which, so far as we know now, also preferred Psalms and Matthew. LUTHER'S personal preference and tradition completely coincided“ (S. 110).) Das Herausragen von Mt trifft jedoch nur bei der Betrachtung der absoluten Zahlen zu. Verglichen mit dem jeweiligen Umfang wird Mt in der Verwendungs-Intensität (zu diesem Begriff siehe die Erläuterung im folgenden Abschnitt) von mehreren Paulusbriefen sowie vom 1. Petr übertroffen. Dass LUTHER Mt gegenüber allen anderen neutestamentlichen Büchern bevorzugt hätte, stimmt also nicht. Jedenfalls ergab meine Auswertung von BLUHMS Zahlen im Großen und Ganzen eine Übereinstimmung mit meinen auf WA Br sowie einem Teil der Aland-Ausgabe begründeten Resultaten.

mehr NT-Bezüge als AT-Bezüge. Unter LUTHERS Zeitgenossen entfallen auf das AT höchstens knapp die Hälfte der Bezüge (so bei THOMAS MÜNTZER). Bei LUTHER machen die AT-Bezüge etwa ein Drittel seiner Bibelbezüge aus.

Einzelne alttestamentliche Bücher gebrauchte LUTHER in einer der Verwendung neutestamentlicher Bücher vergleichbaren Intensität. Der *Psalter* etwa liegt hinsichtlich der Verwendungsintensität zwar hinter der Mehrheit der Paulusbriefe sowie dem *1. Petrusbrief*, aber noch vor den Evangelien und den übrigen neutestamentlichen Büchern. Dazu passt, dass LUTHER sowohl hinsichtlich des Ps¹² als auch in bezug auf die „rechten und edelsten Bücher“ des NT (Joh, Paulusbriefe, 1. Petr) tägliche Lektüre empfiehlt. Ein anderes intensiv gebrauchtes alttestamentliches Buch ist *Jesaja*; er übertrifft die schwächsten neutestamentlichen Bücher und lässt sich etwa mit Hebr oder Apg vergleichen.

Theorie und Praxis Luthers beim Gebrauch alttestamentlicher Bücher

Wie schon erwähnt, ist das von LUTHER weitaus am meisten gebrauchte alttestamentliche Buch der *Psalter*. Ein knappes Drittel seiner alttestamentlichen Bezugnahmen gehen darauf. Hierin ähnelt er AUGUSTINUS. Wenngleich der Ps in der ganzen Kirchengeschichte sehr geschätzt wurde, ist eine solche Konzentration auf ihn doch selten (unter LUTHERS Zeitgenossen finden wir eine ähnliche auch bei MÜNTZER). LUTHERS diesbezügliche ausdrückliche Aussagen werden also bestätigt. Denn er lobte den Ps mehr als andere alttestamentliche Bücher und nannte ihn u. a. „eine kurze Bibel“.¹³ Wie sonst nur den Röm¹⁴, empfiehlt er ebenso den Ps fürs Auswendiglernen¹⁵ – auch hierin drückt sich seine besondere Wertschätzung aus.¹⁶

Die nächst intensiv gebrauchten Bücher liegen weit hinter dem Ps: Jes, Gen und Spr. Der Pentateuch sowie die Propheten werden bei LUTHER etwa dem Umfang entsprechend verwendet, die Geschichtsbücher deutlich schwächer. Unter den Propheten ragt Jes heraus und übertrifft Jer und Hes bei weitem. Diese Schwerpunkte und überhaupt LUTHERS AT-Gebrauchsmuster sind weiter nicht auffällig, sondern entsprechen durchaus dem „kirchenhistorischen Bibelgebrauchsgrundmuster“, also dem auch sonst in der Kirchengeschichte zumeist Praktizierten (abgesehen vom Ausmaß seiner Ps-Verwendung).

Die von LUTHER als „*Apokryphen*“ bezeichneten Bücher verwendete er tatsächlich nur schwach – als Ganzes gesehen noch schwächer als die alttestamentlichen Geschichtsbücher. Am ehesten griff er noch auf Jesus Sirach und Weisheit Salomos zurück. Dieser Befund gilt bereits für seine frühen Vorlesungen: zu Röm, Gal und

12 BORNKAMM 72 = WA DB 10 (2); 155, 2.

13 BORNKAMM 65 = WA DB 10 (1); 98, 25f. oder 99, 28.

14 BORNKAMM 177 = WA DB 7; 3.

15 BORNKAMM 72 = WA DB 10 (2); 155, 4.

16 Dazu passt RAEDERS Eindruck: „Von allen Schriften des Alten Testaments bestimmen LUTHERS Glaubens- und Gebetsleben wohl die Psalmen am stärksten.“ (SIEGFRIED RAEDER: LUTHER als Ausleger und Übersetzer der Heiligen Schrift, in: HELMAR JUNGHANS (Hg.): Leben und Werk MARTIN LUTHERS von 1526 bis 1546, Bd. 1. Göttingen 1983, S. 253–278, dort 263.)

Hebr.;¹⁷ in quantitativer Hinsicht lässt sich also keine Entwicklung hin zu einer größeren Zurückhaltung gegenüber den Deuterokanonika erkennen.¹⁸

Der NT-Kern in Luthers Vorreden sowie in seinem Gebrauch

Gemäß seinen Vorreden scheint LUTHER von Joh, Paulusbriefe sowie 1. Petr besonders viel gehalten zu haben. Ragen diese Bücher auch in seiner Verwendung heraus?

Das *Johannesevangelium* gebrauchte er kaum intensiver als die Synoptiker. Da die Syn untereinander viele Wiederholungen haben („synoptisches Gut“), ist es kaum zu erwarten, dass ein Bibelleser die Syn 3,4 mal so häufig verwendet wie das Joh-Ev (wie es dem Umfang-Vergleich entsprechen würde: 35,5 % dividiert durch 10,4 %). Denn ein alle Evv gleichermaßen schätzender guter Bibelkenner ist mit den in den Syn nur jeweils einmal vorkommenden Aussagen ebenso gut vertraut wie mit den mehrfach vorkommenden; das synoptische Gut wird er nicht unbedingt öfter heranziehen als Sondergut. So finden wir den Wert von knapp 3,4 unter LUTHERS Zeitgenossen lediglich bei ERASMUS, der damit bereits ein Extrem darstellt. Mit dem Wert 3 liegt LUTHER am Rande des Spektrums: Er gehört zu jenen, bei denen die Syn gegenüber Joh am stärksten betont werden. Am anderen Ende des Spektrums finden wir den Spiritualisten SCHWENCKFELD, der Joh ungefähr genauso oft heranzieht wie alle Syn zusammen. Eine quantitative Höherbewertung des Joh gegenüber den Syn werden wir vermutlich generell eher bei spiritualistisch/esoterisch ausgerichteten Autoren finden. Ein solcher war aber Luther nicht.¹⁹

LUTHERS Praxis deckt sich also nicht mit seiner bereits oben zitierten Aussage, dass das Joh-Ev den andern dreien „weit, weit vorzuziehen und höher zu heben“ sei. Diese Äußerung findet sich in dem Abschnitt „Welches die rechten und edelsten Bücher des Neuen Testaments sind“²⁰ (im folgenden abgekürzt mit „edelste Bücher“). Entsprechend LUTHERS Äußerung gilt Joh in der Theologie als LUTHERS „Hauptevangelium“.²¹ In quantitativer Hinsicht stimmt das jedenfalls nicht.

Zum „rechten Kern und Mark unter allen Büchern“ rechnet er ebd. auch die *Paulusbriefe* sowie den *1. Petrusbrief*. Tatsächlich dominieren *die Paulusbriefe*, sie kommen auf eine Verhältniszahl von etwa 2. Ihr Anteil an LUTHERS neutestamentlichen Zitaten beträgt ca. 46 %, das ist fast doppelt so viel wie ihr Anteil am Umfang des

17 Die BSR dazu sind in WA 56 und 57 enthalten. Im Gal-Kommentar entfallen auf die Vergleichsbücher 22 Bezüge, in der Vorlesungs-Nachschrift zu Röm 56, im Hebr-Komm. 123 und in LUTHERS eigenem Ms. zu Röm 178. Gewichtet man dementsprechend, so erhält man als Durchschnittswert, dass die Protokanonika 6mal so intensiv wie die Deuterokanonika verwendet wurden.

18 Dazu meinte auch BERNHARD LOHSE: *Evangelium und Geschichte. Studien zu LUTHER und der Reformation*, Göttingen 1988, S. 218: „Man mag finden, dass etwa in der Römerbriefvorlesung von 1515/16 die alttestamentlichen Apokryphen in wesentlich geringerem Umfang zitiert werden als andere Stellen aus dem Alten Testament.“

19 JEAN CALVIN liegt am Joh zuneigenden Ende des Spektrums, mit einem Wert von 1,65 (also mit deutlichem Abstand zu SCHWENCKFELD). Da wirkt es paradox, wenn laut KARL BARTH die Christologie CALVINS dem synoptischen Typus entspricht, die Christologie LUTHERS dagegen dem johanneischen (KD I/2, S. 27). Vgl. auch CARL STANGE: *Der johanneische Typus der Heilslehre LUTHERS*, Gütersloh 1949.

20 Bei BORNKAMM S. 173f.; in WA DB 6; 10f.

21 So nennt es z. B. HANS SCHWARZ: *Jenseits von Utopie und Resignation. Einführung in die christliche Eschatologie*, Wuppertal 1991, S. 66.

NT. Dass Paulus „der einflussreichste Autor des Neuen Testaments“²² ist, gilt also bei LUTHER auch in rein mengenmäßiger Hinsicht (selbst dann, wenn man einige Paulusbriefe als unecht betrachtet und daher wegrechnet). Damit steht LUTHER jedoch nicht allein; eine starke Betonung auf Paulus finden wir bei den Reformatoren im allgemeinen, besonders ausgeprägt bei BUCER und CALVIN.

Unter den Paulusbriefen hebt er zuerst (am Beginn von „edelste Bücher“) den *Römerbrief* hervor. In der Vorrede zum Röm erteilt er ihm dann ein einzigartiges Lob.²³ In LUTHERS *Abhandlungen* ist Röm tatsächlich das intensivst gebrauchte neutestamentliche Buch überhaupt. Bei LUTHERS *Briefen* jedoch entspricht Röm nur dem Durchschnitt der Paulusbriefe! Dort ragen Philipper sowie 1. Timotheus heraus. Das lässt darauf schließen, dass Röm für LUTHER insbesondere im Rahmen dogmatischer Darlegungen wichtig war. Ein konsequenter Schüler LUTHERS hierin war übrigens MELANCHTHON, der in seinem *Corpus doctrinae christianae* 20 % (!), also ein Fünftel, seiner neutestamentlichen Bezugnahmen dem Röm entnimmt. Der *Philippenerbrief* verdankt seine intensive Verwendung in LUTHERS Briefen vor allem einem einzigen Vers, nämlich 1, 6: „...der in euch das gute Werk angefangen hat, der wird es auch vollenden.“ Diesen Vers hat LUTHER in seinen Briefen sehr oft, in seinen Abhandlungen jedoch kaum verwendet. An diesem Beispiel wird besonders gut erkennbar, dass es günstig ist, einzelne Teile des Werkes LUTHERS jeweils für sich quantitativ auszuwerten, anstatt einfach alle seine Schriften (inklusive Kommentare) in einen Topf zu werfen und nur eine Gesamtberechnung durchzuführen.

Am Ende von „edelste Bücher“, als „Summa“, hebt er drei Paulusbriefe besonders hervor, neben Röm noch Gal und Eph. In LUTHERS Gebrauch weichen diese beiden Briefe jedoch nicht wesentlich vom Durchschnitt der Paulusbriefe ab.

Ähnlich groß wie seine Verwendungs-Intensität der Paulusbriefe ist auch die des *1. Petrusbriefes*.

Am Ende von „edelste Bücher“ führt er neben den schon genannten Büchern noch den *1. Johannesbrief* an. Dieser entspricht in seiner Verwendungs-Intensität jedoch lediglich dem NT-Durchschnitt. LUTHERS Praxis deckt sich also nur zum Teil mit seiner ausdrücklichen Bevorzugung.

Luthers NT-Rand

Wie LUTHER einige neutestamentliche Bücher positiv hervorhebt, so andere negativ. Neben 23 „Hauptbüchern“ des NT stehen für ihn noch vier weitere: Hebr, Jak, Jud und Offb. Diese könnte man im Sinne LUTHERS als „neutestamentliche Nebenbücher“ bezeichnen, auch wenn LUTHER diesen Ausdruck nicht gebraucht.

Die Paulusbriefe werden etwa 4,5 mal so intensiv verwendet wie der *Hebräerbrief* – ein praktischer Ausdruck dafür, dass dieser nach LUTHERS Ansicht nicht paulinisch

²² ebd. 71.

²³ BORNKAMM 177 = WA DB 7; 3, 3–8.

ist. Denn dort, wo der Hebr dem Paulus zugeschrieben wird, verwendet man ihn im allgemeinen ähnlich intensiv.²⁴ ERASMUS und LUTHER verwendeten den Hebr, da sie ihn nicht für einen Paulusbrief hielten, entsprechend seltener. Für diese geringe Verwendung haben sie jedoch kaum Nachfolger gefunden: Besonders krass – noch weit über ERASMUS und LUTHER hinausgehend – hat das lediglich THOMAS MÜNTZER praktiziert. BUCER folgte seinen beiden Lehrern *in der Praxis*, nicht jedoch in der Theorie: Er hielt Hebr für paulinisch. Bei LUTHERS Zeitgenossen finden wir den Hebr zwar durchweg etwas schwächer verwendet als den Durchschnitt der Paulusbriefe, doch nicht so deutlich abgesetzt wie bei LUTHER oder ERASMUS.

Zum *Jakobusbrief* äußert sich LUTHER sehr kritisch.²⁵ Er enthalte jedoch „viele gute Sprüche“. Luther verwendet ihn nicht ganz seinem Umfang entsprechend. Mehrere seiner Schüler waren hierin radikaler und haben ihn nur noch selten benutzt – etwa BUCER.

Bereits mehrere Male habe ich nun MARTIN BUCER als einen LUTHER-Schüler erwähnt, der LUTHERS Bibelbücherbewertung manchmal radikaler in die Praxis umgesetzt hat als dieser selbst. Wir sehen hier, dass die Untersuchung des Bibelgebrauchs mithelfen kann dabei, Einflusskanäle zu lokalisieren bzw. in ihrer Stärke einzuschätzen. Es ergibt sich also auch ein Beitrag zur *Lutherrezeption*.²⁶

Beim *Judasbrief* meint Luther, dass er eine Abschrift aus dem 2. Petrusbrief darstellt und eine zeitliche Distanz zum apostolischen Zeitalter erkennen lässt.²⁷ Er verwendet Jud tatsächlich kaum jemals. Die *Offenbarung des Johannes* hielt er weder für apostolisch noch für prophetisch bzw. – in seiner späteren Vorrede – zumindest für eine bisher nicht befriedigend gedeutete Prophetie.²⁸ In seinen Briefen griff er allerdings mehrmals auf sie zurück, vor allem auf ihre Aussagen über den Satan, um sie auf Zeiterscheinungen anzuwenden.²⁹

LUTHER hielt nie eine Vorlesung über die Offb. „Das allerdings brauchte er auch nicht, denn das letzte Buch der Bibel ist in allen seinen Vorlesungen, Predigten und Liedern gegenwärtig.“ Das meint jedenfalls OBERMAN.³⁰ Gemäß meinen Untersuchungen war die Offb in LUTHERS Schriften nur selten präsent. Allerdings betreffen meine Untersuchungen nicht so sehr die von OBERMAN genannten literarischen Gattungen, sondern LUTHERS Abhandlungen (Verhältnis-Zahl für Offb 0,11) sowie seine Briefe (Verhältnis-Zahl 0,25). Verwendete LUTHER die Offb bei anderen Gelegenheiten vielleicht wirklich intensiver? Das ist nicht der Fall. Auf den ersten Blick

24 Vgl. Gebrauch 106 zu Kirchenschriftstellern des Altertums.

25 Am Ende von „edelste Bücher“ sowie in der Vorrede zu Jak. Siehe BORNKAMM 215 = WA DB 7; 384, 3–7 oder 385, 3–7. Die schärfsten kritischen Äußerungen hat LUTHER zwar seit 1530 fortgelassen, seine Beurteilung hat sich jedoch nicht geändert – wie auch PAUL ALTHAUS: *Die Theologie MARTIN LUTHERS*, Gütersloh 1962, S. 82 meint.

26 Vgl. BERND MOELLER: *Die Rezeption LUTHERS in der frühen Reformation*, in: *LUTHER-Jahrbuch* 57 (1990) 57–71.

27 BORNKAMM 218 = WA DB 7; 386, 22–25 oder 287, 22–25.

28 BORNKAMM 218–220 = WA DB 7; 404–409.

29 Auch wenn LUTHER in der Vorrede zur Apk „von dem Zweck der Tröstung der bedrückten Christenheit“ spricht, so gilt doch: „Die Apokalypse dient jedoch zuerst als polemische Waffe, zum Schutz und zur Abwehr der Bedrohung des Evangeliums.“ Siehe GERHARD MAIER: *Die Johannesoffenbarung und die Kirche* (= WUNT 25), Tübingen 1981, S. 296.

30 HEIKO A. OBERMAN: *Die Reformation*. Von Wittenberg nach Genf, Göttingen 1986, S.197.

könnte es zwar so scheinen, aber der Betrachter muss sich immer den großen Umfang der Offb vor Augen halten – Anteil am NT-Umfang 7,3 %. Eine dem Umfang entsprechende Verwendung der Offb müsste also in einer großen Zahl von Bezugnahmen sichtbar werden. Betrachten wir den Befund im Einzelnen. Abgesehen davon, dass LUTHER nie über die Offb gelesen hat – was ja auch für die Evv gilt –, hat er auch nie über einen Offb-Text gepredigt. Schon darin drückt sich eine niedrigere Schätzung aus. In seiner ersten Vorlesung über den Galaterbrief kommt die Offb – unter mehr als 200 NT-Bezügen – kein einziges Mal vor.³¹ In seiner Vorlesung über den Hebräerbrief nahm er einige Male auf die Offb Bezug (Verhältnis-Zahl 0,24), ebenso in seiner Vorlesung über den Römerbrief (Verhältnis-Zahl gemäß Luthers Ms. 0,26, gemäß der Nachschrift 0,27). Die Verwendungs-Intensität der Offb in diesen drei Vorlesungen entspricht also durchaus unseren auf der Grundlage von Abhandlungen sowie Briefen LUTHERS erzielten Ergebnissen. Ob die Offb in LUTHERS Predigten intensiver vorkommt? Mangels geeigneter BSR lässt sich das nicht mit Sicherheit sagen. Aber in ALANDS Auswahl³² kommt – auf über 400 Seiten – in mehr als 70 Predigten kein einziger Offb-Bezug vor. Was LUTHERS Lieder betrifft, so beruht das *Lied von der heiligen christlichen Kirche* auf Offb 12. Ansonsten gibt es höchstens vereinzelte Anspielungen, etwa im Kinderlied „Erhalt uns ...“ das auf Offb 17, 14 anspielende „Herr aller Herren“³³. Das alles spricht gegen OBERMANS Einschätzung.³⁴ Es ist also doch GERHARD MAIER zuzustimmen, der in seinem Buch über *Die Johannesoffenbarung und die Kirche* über LUTHER sagt, es „spielt die Apokalypse in seiner Exegese und Theologie eine untergeordnete Rolle“³⁵.

Auch bezüglich der Offb lässt sich beobachten, dass die Mehrzahl der anderen Reformatoren die Distanz zur bzw. gar Ablehnung der Offb noch radikaler praktizierte, besonders deutlich BUCER. (BUCER scheint auf klare Verhältnisse hingearbeitet zu haben; er wollte wohl die sich aus LUTHERS zwiespältiger Beurteilung der neutestamentlichen Nebenbücher ergebende Unklarheit beseitigen.)

Insgesamt kann man sagen, dass LUTHER seine „neutestamentlichen Nebenbücher“ tatsächlich weniger intensiv verwendet. Dabei gibt es allerdings deutliche Un-

31 Die Nachschriften zu seinen 1515–18 gehaltenen Vorlesungen über Gal, Hebr und Röm findet man in WA 57, sein eigenes Ms. zur Röm-Vorlesung in WA 56. Diese beiden Bände enthalten jeweils am Beginn auch BSR. Da ein Kommentar zu einem bestimmten biblischen Buch zwangsläufig sehr häufig auf dieses Buch Bezug nimmt, habe ich die Bezugnahmen auf das kommentierte Buch nicht mitgezählt. Dementsprechend muss auch der als Basis genommene NT-Umfang um den Umfang des jeweils kommentierten Buches verringert werden.

32 In *Luther Deutsch* Bd. 8, Göttingen 1983 oder 1965.

33 WA 35; 340ff.

34 Im BSR der Walch-Ausgabe (in Bd. 23), die ja zu einem großen Teil aus Vorlesungen und Predigten LUTHERS besteht, werden nur wenige Offb-Stellen genannt. Auch das spricht gegen OBERMANS Eindruck.

35 MAIER (wie Anm. 43) S. 293. – Dem Thema „LUTHER und die Johannes-Apokalypse“ hat HANS-ULRICH HOFMANN eine umfangreiche Dissertation gewidmet (erschienen als Bd. 24 der Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, Tübingen 1982). Vgl. insb. die Tabellen 7 und 8 (S. 734f.). Es klingt jedoch irreführend, wenn HOFMANN sagt: „Unter den biblischen Büchern, die LUTHER zur Auslegung heranzieht, benützt er die Apk in durchschnittlicher Häufigkeit ohne besondere Vorliebe oder Ablehnung.“ HOFMANN hat zwar – und darin liegt ein Fortschritt gegenüber BLUHM – bei seinen Berechnungen die jeweiligen Gesamtzahlen berücksichtigt und die jeweils auf die Apk entfallenden prozentualen Anteile angegeben. Aber er hat den relativ großen Umfang der Apk nicht mitbedacht. Bei einem Umfang-Anteil von über 7 % ist ein Zitat-Anteil von 1 oder 2 % (was einem Verhältnis von ca. 0,2 entspricht) eben nicht „durchschnittlich“.

terschiede. Vom einigermaßen verwendeten Jak über den gelegentlich verwendeten Hebr zu den kaum verwendeten Büchern Offb und Jud.³⁶ Vergleicht man diese vier Bücher mit den anderen neutestamentlichen Büchern, so ergibt sich, dass Offb und Jud tatsächlich das Schlusslicht bilden – abgesehen vom nie verwendeten 3. Joh. Der Hebr liegt beispielsweise noch etwas vor der Apg und Jak kann (insgesamt gesehen) beinahe mit den Evangelien mithalten. Jak und Hebr, obwohl in LUTHERS Augen keine „Hauptbücher“, verwendete er also doch intensiver als einige der „Hauptbücher“. Darin muss nicht unbedingt ein Widerspruch zu LUTHERS Vorreden gesehen werden. Denn dort erkennt LUTHER sowohl bei Hebr („redet vom Priestertum Christi meisterlich“)³⁷ als auch bei Jak („enthält viele gute Sprüche“)³⁸ ausdrücklich an, dass sie wertvolle Abschnitte enthalten. Insofern konnte er auf beide Bücher auch wiederholt und gerne zurückgreifen. Dass LUTHER sie nicht zu den „Hauptbüchern“ zählte, beruht eben nur darauf, dass sie auch problematische Aussagen enthalten. (Wir sehen hier, wie die Betrachtung des tatsächlichen Bibelgebrauchs helfen kann, direkte Äußerungen LUTHERS richtig einzuordnen.)

Nicht immer kommentierte Luther die von ihm meistgeschätzten Bücher

„Schon die Wahl der biblischen Bücher, welche Luther auslegte, ist bedeutsam“, meinte BERNHARD LOHSE.³⁹ Doch *welche* Bedeutung hat diese Wahl? Dürfen wir aus der Tatsache, dass LUTHER ein bestimmtes Buch kommentiert hat, schließen, dass er dieses Buch besonders schätzte?

In seinen Vorlesungen behandelte LUTHER wesentlich öfter alttestamentliche Bücher als neutestamentliche. In seinen Abhandlungen sowie in seinen Briefen entfällt jedoch nur ein Drittel seiner Bibelbezüge auf das AT. Er stützte sich also auf neutestamentliche Texte stärker als auf alttestamentliche. Wenn er dennoch das AT in seiner Vorlesungstätigkeit – gegenüber dem NT – bevorzugt behandelte, so muss es dafür andere Gründe gegeben haben.⁴⁰ Hier haben wir einen Hinweis darauf, dass kein strenger Zusammenhang zwischen LUTHERS Entscheidung zum Kommentieren bestimmter Bücher einerseits und seiner Wertschätzung andererseits besteht. Einen weiteren Hinweis finden wir, wenn wir die Verwendungsintensität der Bücher betrachten, über die LUTHER Vorlesungen hielt. Beginnen wir mit dem AT. Hier las LUTHER über Bücher, die er im allgemeinen eher intensiv verwendet hat – in Klammern gebe ich die Verhältniszahlen an: Ps (etwa 5), Koh und Jes (1,9), Gen (1,5),

36 Insofern widerspricht eine Betrachtung von LUTHERS Praxis der Einschätzung LEIPOLDTS: „Nur von dem Jakobusbrief und der Offenbarung des Johannes mochte er gar nichts wissen. Dagegen konnte er sich mit dem Hebräerbrief und dem Judasbrief einigermaßen befreunden.“ (JOHANNES LEIPOLDT: Geschichte des neutestamentlichen Kanons, 2. Teil Leipzig 1908, S. 77).

37 BORNKAMM 214f. (= WA DB 7; 344, 20–28 oder 345, 20–28).

38 BORNKAMM 218 (= WA DB 7; 386, 19 oder 387, 17f.).

39 BERNHARD LOHSE: MARTIN LUTHER. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, München 31997, S. 44.

40 GERHARD EBELING: LUTHER. Einführung in sein Denken, Tübingen 41981, S. 47: „Das hat u. a. sprachliche Gründe. LUTHER fühlte sich im Hebräischen wesentlich mehr als Fachmann als neben dem Gräzisten MELANCHTHON im Griechischen.“

Hld (1,4), Dtn (1,1), 12 kl. Propheten (0,8). Daneben gibt es allerdings andere intensiv gebrauchte Bücher, über die er nicht gelesen hat, etwa Spr (2,1) oder Dan (1,4). Von den neutestamentlichen Büchern las er nur über Briefe; zu deren Verwendung lässt sich folgendes sagen: Röm, Gal, 1.Tim und Tit sind – auch im Vergleich mit den anderen Paulusbriefen – überdurchschnittlich viel gebraucht; 1. Joh entspricht lediglich dem NT-Durchschnitt, Hebr und Phlm liegen deutlich darunter. Insgesamt lässt sich also sagen, dass LUTHER über Bücher las, die er zum Großteil auch sonst intensiv viel verwendete. Doch es besteht kein strenger Zusammenhang: Er las mitunter auch über Bücher, die er sonst nur unterdurchschnittlich viel verwendete, und manchen sehr intensiv verwendeten Büchern widmete er nie eine Vorlesung.

Nach MARTIN BRECHT konnte eine Mehrzahl von Motiven dazu führen, dass LUTHER ein biblisches Buch für eine Vorlesung auswählte: *Deuteronomium*, weil es durch eine einseitige Fixierung auf das Evangelium zu einer Geringschätzung Moses kommen konnte; *Dodekapropheten*, weil es LUTHER durch MÜNTZER missbraucht schien; *Kohelet*, weil es dafür noch keine brauchbaren Kommentare gab ...⁴¹

So ergibt sich durch die Betrachtung von LUTHERS tatsächlichem Bibelgebrauch sowohl Ergänzung als auch Korrektur zu dem Eindruck, den wir aus seiner Bibelauslegung⁴² sowie aus seinen ausdrücklichen Bewertungen von biblischen Büchern erhalten.⁴³

Dr. F. Graf-Stuhlhofer
Krottenbachstr. 122/20/5
A-1190 Wien

41 MARTIN BRECHT: MARTIN LUTHER, Bd. 2 (1521–1532). Stuttgart 1986 (= 1994), S. 240–243.

42 Siehe dazu HENNING GRAF REVENTLOW: Epochen der Bibelauslegung, Bd. III: Renaissance, Reformation, Humanismus, München 1997.

43 In einer eigenen Untersuchung behandelte ich „Die Kernstellen der Lutherbibel von 1543 bis 1984. Verschiebungen in der Verteilung auf die einzelnen biblischen Bücher“, in: Lutherische Theologie und Kirche 18 (1994), S. 164–174.

Olaf Kuhr

Separation und Identität

Der mühsame Weg der „Evangelisch Taufgesinnten“ aus dem Schatten SAMUEL HEINRICH FRÖHLICHS und die Suche nach einer freikirchlichen Identität

Das Bestreben, die mit LUTHER und ZWINGLI begonnene Erneuerung der Kirche konsequent fortzuführen und zu vollenden, was jene zu tun übrig ließen, ist so alt wie die Reformation selbst. Schon zu Lebzeiten der führenden Reformatoren gab es auf dem sogenannten „linken Flügel“ zahlreiche Versuche, einen Schritt als diese weiterzugehen und ohne politische Rücksichtnahme die Kirche zu ihren biblisch-urchristlichen Ursprüngen zurückzuführen. In vielen Fällen erwies sich dabei jener weitere Schritt als ein Schritt über die Rechtfertigung *sola fide* hinaus und entpuppte sich schließlich als Schritt zurück in die Enge und Gesetzlichkeit, die man gewöhnlich mit der vor-reformatorischen Kirche verbindet. Diesen Weg gingen vor allem viele täuferische Gemeinden, welche den Weg in die Separation wählten und für welche die radikale Trennung von Kirche und Welt zum Identität stiftenden Merkmal ihrer Gemeinschaft wurde. Absonderung und eine strikte Gemeindedisziplin, wie sie für viele Mennonitengemeinden in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts kennzeichnend waren, erfüllten dabei eine doppelte Aufgabe: Zum einen sicherten sie nach außen hin die Existenz der „reinen Gemeinde“ und bewahrten diese vor den als verderblich empfundenen Einflüssen der „Welt“, zum anderen stärkten sie nach innen die Identität der Gemeinschaft und ermöglichten die Entfaltung eines intensiven Gemeindelebens. Das freilich hatte seinen Preis. Den Täufergemeinden der zweiten und dritten Generation fehlten meist die Dynamik und Ausstrahlung einer populären Bewegung, wie es für die Anfänge des Täuferniums durchaus typisch war. Hinzu kommt, dass bei nachlassendem äußerem Verfolgungsdruck sich in der Separation der Druck oftmals zunehmend nach innen richtete, was in einer entsprechend rigorosen Gemeindezuchtpraxis seinen Niederschlag fand. Kaum etwas erinnert heute noch in einer Mennonitengemeinde an jene Zeiten.

Manches in der Geschichte der neutäuferischen Gemeinschaft der „Evangelisch Taufgesinnten“, welche sich 1984 im „Bund der Evangelischen Täufergemeinden“ zusammenschlossen, erinnert an Erfahrungen, welche zuvor viele der direkt auf die Reformationszeit zurückgehenden Altäufer gemacht hatten. Diese wenig bekannte, auf den Schweizer Pfarrer SAMUEL HEINRICH FRÖHLICH (1803-1857) zurückgehende Gruppe führte bis weit in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein ein streng von der „Welt“ und allen Kirchen abgeschiedenes Dasein einer theologisch zum Programm erhobenen Selbstisolation. Um so bemerkenswerter ist der Wandel, der seit dem Ende des 2. Weltkrieges vor allem in den Schweizer Gemeinden dieser weltweit nur wenige Tausende zählende Gemeinschaft eingesetzt hat. Es ist das Ver-

dienst BERNHARD OTTS, in seiner Einführung in die Geschichte und Gegenwart der Evangelischen Täufergemeinden¹ diesen immer noch nicht abgeschlossenen Wandel in überzeugender Weise dargestellt zu haben.²

Die „Familiengeschichte“ einer kleinen Freikirche

Der Verfasser, der selbst dieser Freikirche entstammt und theologischer Lehrer an der Europäischen Mennonitischen Bibelschule Bienenberg bei Basel ist, will „die kirchliche Familiengeschichte einer kleinen evangelischen Freikirche“³ erzählen. Dabei hat er vor allem die heutigen Evangelischen Täufergemeinden im Blick, denen er mit seiner Geschichte dieser Freikirche zu einem kritischen Umgang mit der eigenen Geschichte verhelfen möchte. Zugleich soll es aber auch neuen Mitgliedern als Orientierung dienen sowie kirchenkundlich Interessierte mit Geschichte und Gegenwart der Evangelischen Täufergemeinden bekannt machen.⁴ Das Buch ist keine eigentliche wissenschaftliche Monographie, erhebt jedoch durchaus den Anspruch, wissenschaftlichen Kriterien zu entsprechen und gründlich recherchiert zu sein. Im Hinblick auf die Hauptleserschaft und die beabsichtigte Binnenwirkung liegt jedoch das Hauptgewicht darauf, allgemeinverständlich und lesbar zu bleiben, was OTT – um dies gleich vorwegzunehmen – durchaus gelungen ist.

Das Buch ist übersichtlich aufgebaut. Es gliedert sich in vier Hauptteile, deren ersten drei die Geschichte dieser Freikirche chronologisch entfalten, während der letzte Teil die gegenwärtige Erscheinungsform und das theologische Profil der Evangelischen Täufergemeinden beschreibt. In einem persönlichen Nachwort skizziert der Autor dann abschließend sein Ideal einer „missionarischen Gemeinde an der Schwelle zum 21. Jahrhundert“, das große Ziel, zu dem er die Täufergemeinden unterwegs zu sehen hofft. Überhaupt zieht sich das Thema „Mission“ – verstanden als *Präsenz* der Gemeinde in der Welt, *Diakonie* und *Evangelisation* – durch die gesamte Darstellung und ist OTTS zentrales theologisches Anliegen⁵, wie schon der Titel seines Werkes geradezu programmatisch formuliert: „Missionarische Gemeinde werden“.

1 BERNHARD OTT, *Missionarische Gemeinde werden: Der Weg der Evangelischen Täufergemeinden*, Uster: Verlag ETG, 1996, 332 S., ISBN 3-9520929-0-8.

2 Einen kurzen Überblick in Geschichte und Eigenart der wenig bekannten Gemeinschaft findet sich bei: KURT HUTTEN, *Seher, Grübler, Enthusiasten: Das Buch der traditionellen Sekten und religiösen Sonderbewegungen*, 12. Aufl. (vollständig revidierte und wesentlich erweiterte Neuausgabe), Stuttgart 1982, 265f.; ferner: GEORG O. SCHMID, „Von den Fröhlichianern zu den Evangelischen Täufergemeinden (ETG)“, Manuskript, Zürich: Evangelische Informationsstelle Kirchen – Sekten – Religionen, 1998. – Die Tatsache der Erwähnung der Taufgesinnten bei Hutten deutet bereits an, aus welchem Milieu heraus sich die Evangelischen Täufergemeinden zu einer Freikirche entwickelt haben – eine Entwicklung, die das hier besprochene Buch im Einzelnen klar nachzeichnet und verständlich macht.

3 OTT, 10.

4 OTT, 11.

5 OTTS Geschichte der Evangelischen Missionsdienster war ursprünglich gedacht als Geschichte zum Jubiläum des „Evangelischen Missionsdienstes“, dem Missionswerk der Taufgesinnten, welches 1995/96 sein vierzigjähriges Bestehen feierte. Sowohl das Nachwort des Verfassers als auch das kurze, programmatische Kapitel „Mission oder Tod“ (18–20), mit dem der erste Hauptteil („Vorgeschichte und Anfänge“) beginnt, zeigen jedoch, dass es OTT um weit mehr geht als eine kirchenkundliche Beschreibung der Geschichte und des Weges der Taufgesinnten.

Samuel Heinrich Fröhlich und die Anfänge der „Evangelisch Taufgesinnten“

Im Hinblick auf eine missionarische Ausrichtung der Gemeinde standen die Anfänge dieser kleinen Freikirchen⁶ indes unter keinem positiven Vorzeichen – ein Umstand, der mit der ungewöhnlichen Gestalt ihres Gründervaters, dem reformierten Pfarrer und Erweckungsprediger SAMUEL HEINRICH FRÖHLICH, eng verbunden ist. Während des Theologiestudiums in Basel kam FRÖHLICH unter Einfluss der Erweckungsbewegung und erlebte 1825 infolge einer tiefen inneren Krise eine Bekehrung. Noch im selben Jahr fiel er durchs Examen, vermutlich auch wegen des frömelnden Tons seiner Predigten.⁷ Ein Jahr später gelang es ihm schließlich im zweiten Anlauf. FRÖHLICH scheint nicht unbedingt sehr belastbar gewesen zu sein, denn in diesen Jahren war er häufiger krank.

Erst 1828 wurde der junge Aargauer Theologe in den kirchlichen Dienst übernommen. Er erhielt zunächst eine Vikariatsstelle im Thurgau, wurde jedoch schon wenige Monate später zum Pfarrverweser in Leutwil bestellt, wo er bis zu seiner frühen Abberufung durch die Aargauer Regierung im Oktober 1830 verblieb. Seine Erfahrungen im kirchlichen Dienst ließen ihn vermehrt am volkskirchlichen Modell zweifeln. Hinzu kam, dass seine erweckliche Verkündigung ihm nicht nur Zulauf brachte, sondern er zunehmend in Konflikt mit seiner Kirchenleitung geriet. FRÖHLICHS Kritik an der Volkskirche ließ ihn auch die Taufe überdenken. Er entwickelte ein Taufverständnis, welches zwangsläufig zum Bruch mit seiner Kirche führen musste. Für FRÖHLICH löscht die Taufe nicht nur alle bisher begangenen Sünden, sondern vor allem auch die innewohnende Sünde. Ein sündloses Leben ist somit möglich. Dieser soteriologische Perfektionismus führt FRÖHLICH konsequent zur Ablehnung der Kindertaufe und zur Forderung der „reinen Gemeinde“.⁸

Nach seinem Ausscheiden aus dem landeskirchlichen Dienst, zog FRÖHLICH als freier Erweckungsprediger durch die Lande. Im November 1831 trat er dann in den Dienst der britischen *Continental Society*. Diese nichtkonfessionelle, erweckliche Missionsgesellschaft, welche sich die Ausbreitung des christlichen Glaubens auf dem europäischen Festland, vornehmlich durch Literaturverbreitung einheimischer „Agenten“, zur Aufgabe gemacht hatte, unterstützte den Schweizer Erwe-

6 Der „Bund der Evangelischen Täufergemeinden“ besteht aus insgesamt 55 Gemeinden, von denen 22 Gemeinden in der Schweiz sind (weitere 21 Gemeinden in Deutschland, 4 in Österreich, 6 in Frankreich und 2 in Schweden), s. OTT, 263. Weltweit sind es insgesamt zwischen 15.000 und 20.000 Mitglieder (Hutten, S. 266), die meisten von ihnen in den USA.

7 OTT, 36. – Über Herkunft, Kindheit und Familie Fröhlichs erfährt man bei OTT leider so gut wie nichts. So bleibt die Gestalt Fröhlichs eigentümlich im Halbdunkel.

8 Die Bedeutung des fröhlichianischen Perfektionismus für FRÖHLICH und seine von ihm begründete Gemeinschaft wird in OTTS Darstellung leider nicht ausreichend berücksichtigt.

ckungsprediger etwa zwei Jahre lang. Dann endete auch diese Zusammenarbeit.⁹ In Genf kam FRÖHLICH Anfang 1832 in Kontakt mit dem Genfer Réveil, insbesondere mit AMI BOST, der ihn durch Besprengung taufte. Dennoch kam es schon bald zum Bruch mit den Predigern des Réveil, bezeichnenderweise in der Tauffrage. Bereits jetzt beginnt sich abzuzeichnen, dass FRÖHLICHS Perfektionismus ihn in den Separatismus, der konsequenten Trennung von jeder als nicht „rein“ angesehenen Lehre und Gemeinschaft führt.

Auch die Begegnung im Sommer 1832 mit den Mennoniten im Emmental führte nicht zur Gemeinschaft, sondern zur Trennung. Ein Teil der Emmentaler Mennoniten gingen 1834 in das fröhlichianische Lager über und bildeten eine eigene Gemeinde. In diesen Jahren entfaltete FRÖHLICH eine umfangreiche Reise- und Predigt-tätigkeit, die ihn durch weite Teile der Schweiz führte und in deren Folge zahlreiche neue Gemeinden entstanden. Dabei setzte der Erweckungsprediger durchweg innerhalb bereits bestehender erwecklicher Kreise an,¹⁰ die er für sein Verständnis der Taufe und der „reinen Gemeinde“ zu gewinnen suchte. Regelmäßig kam es dabei zu Trennungen, wobei er die ihm folgenden Gläubigen in neuen Gemeinden sammelte.

Schon bald musste FRÖHLICH am eigenen Leibe erfahren, wie sich der von ihm betriebene Separatismus auch gegen ihn selbst richtete. Es kam im fröhlichianischen Lager zu zahlreichen Spaltungen. Die Erfahrung, dass sich ein sündloses Leben und damit die „reine Gemeinde“ offensichtlich doch nicht so einfach verwirklichen ließen, führte zu Zweifeln an der von FRÖHLICH geübten Taufpraxis und zur Bestreitung ihrer Gültigkeit. Da der soteriologische Perfektionismus nicht hinterfragt wurde, kam es folgerichtig zu erneuten Taufen und damit zur Trennung.¹¹

In den Jahren ab 1832 ist FRÖHLICH mit der Organisation der von ihm begründeten Gemeinschaften beschäftigt. Durch Besuche und Korrespondenz baut er ein Netzwerk von formal unabhängigen Gemeinden auf, welche durch die Person ihres Gründers und damit auch das ihnen eigentümliche Tauf- und Gemeindeverständnis zusammengehalten werden. Für die Verkündigung setzt FRÖHLICH in den Gemeinden sogenannte „Lehrbrüder“ ein sowie Älteste, denen die Gemeindelei-

9 Die Dauer seines Dienstes im Auftrag der *Continental Society* und die näheren Umstände seiner Beendigung sind nicht geklärt (s. OTT, 43). Wie es scheint, wurde FRÖHLICH daraufhin von den *Strict Baptists* unterstützt – ein Sachverhalt, der allerdings neue Fragen aufwirft, da sein Verhältnis zu sämtlichen kirchlichen und freikirchlichen Traditionen, einschließlich der baptistischen, alsbald zu Trennungen führte. In diesem Zusammenhang sei angemerkt, dass das Verhältnis FRÖHLICHS zu JOHANN GERHARD ONCKEN ein überaus problematisches und von gegenseitiger Rivalität geprägtes gewesen zu sein scheint. Vor allem in der Schweiz waren die Anfänge des Baptismus' eng mit den Gemeinden FRÖHLICHS verbunden (ebd., 67). Aber auch in Ostpreußen, Süddeutschland und im Elsass versuchte ONCKEN Einfluss auf Fröhlichianer zu nehmen und sie für seine Gemeinden zu gewinnen. Dabei war er durchaus erfolgreich, so dass es regelmäßig zu heute befremdlich anmutenden Wiedertaufen kam, da ONCKEN die Glaubenstaufe FRÖHLICHS nicht akzeptierte. Das Verhältnis ONCKENS zu FRÖHLICH und den Fröhlichianern, dem LUCKEY in seiner Oncken-Biographie nahezu keine Beachtung schenkte, lässt den „Vater“ des deutschen Baptismus' in keinem allzu positiven Licht erscheinen. Dieser Aspekt verdiente eine sorgfältige historische und biographische Aufarbeitung. Zu ONCKEN und zum Verhältnis der Taufgesinnten zum Baptismus. Siehe: OTT, 58f., 63, 67, 72f., 85, 94, 255.

10 OTT, 42.

11 Zu diesem Abschnitt im Leben FRÖHLICHS siehe OTT, 44–60. – Die innere Konsequenz dieser Entwicklung, die schon in der Theologie FRÖHLICHS angelegt ist, wird leider aus der Darstellung OTTS nicht wirklich erkennbar.

tion obliegt, wobei eine feste Ämterstruktur zunächst nicht erkennbar ist.¹² Überregional wird der Zusammenhalt der Gemeinden untereinander durch sogenannte „Lehrbrüderversammlungen“ und „Ältestenversammlungen“ gewährleistet, deren Entschließungen großes Gewicht für die einzelnen Gemeinden besitzen.

Obgleich selbst ausgebildeter Theologe ließ sich FRÖHLICH bei der Organisation seiner Gemeinden leiten von seiner Ablehnung alles Landeskirchlichen sowie von einer ausgeprägten Bildungsfeindlichkeit. In seinen Gemeinden sollte aus der Eingebung des Geistes ohne Vorbereitung direkt aus der Bibel gepredigt werden. Diese Geistesunmittelbarkeit ließ alle Bildung und Schulung von vornherein als überflüssig oder gar schädlich erscheinen. Theologie wurde genauso abgelehnt wie der vollzeitliche Gemeindedienst.

Nachdem FRÖHLICH bei seiner ausgedehnten Reise- und Predigtstätigkeit wiederholt mit Predigtverbot belegt worden war und vielerorts gegen ihn Orts- und Kantonsausweisungen verhängt wurden, musste er schließlich 1843 ins Exil. So kam er 1844 nach Straßburg, von wo aus er bis zu seinem Tod 1857 durch eine umfangreiche Korrespondenz sowie gelegentliche Besuche in seiner Heimat seine Gemeinden betreute. Aber auch ins Elsass und in den süddeutschen Raum hinein wirkte FRÖHLICH, so dass es auch dort vereinzelt zur Bildung fröhlichianischer Gemeinden kam. Auch in andere Länder breitete sich seine Gemeinschaft weiter aus. Als 1854 die Schweinfurter Fröhlichianer nach Nordamerika auswanderten, um dem Verfolgungsdruck in ihrer Heimat zu entgehen, kam es zur Gründung der ersten Gemeinde in der Neuen Welt, der noch weitere folgen sollten.

Ein problematisches Erbe

Als SAMUEL HEINRICH FRÖHLICH 1857 starb, hinterließ er ein Netzwerk von kleinen Gemeinden, die er durch seine Person, vor allem aber durch seine ihm eigentümliche Theologie, namentlich sein perfektionistisches Tauf- und Gemeindeverständnis, entscheidend geprägt hatte. Die Taufgesinnten lebten in vom übrigen Christentum isolierten Gemeinden. Die Fröhlichianer sahen sich als die einzig wahre, weil „reine“ Gemeinde und pflegten ein Leben in strenger Absonderung. Sowohl der Besuch anderer Gottesdienste als auch die Teilnahme am gesellschaftlich und kulturellen Leben war ihnen untersagt. Die „Reinheit“ der Gemeinde und die Einhaltung der Verbote sollte die Gemeindezucht gewährleisten.

Aus all dem wird deutlich, dass das Erbe SAMUEL HEINRICH FRÖHLICHS ein höchst problematisches war. Etwas hilflos wirkt darum das Bemühen OTTS, bei seiner kritischen Würdigung dem Vermächtnis FRÖHLICHS positive Aspekte zu entnehmen. Lässt sich auch im Hinblick auf Gewaltlosigkeit und Ekklesiologie mit einem gewissen Recht auf eine Nähe zur täuferischen Tradition verweisen, was für die Gegenwart durchaus positive Anknüpfungsmöglichkeiten eröffnet, so mutet es nahezu

12 OTT, 45. – Eine genaue Bestimmung der beiden genannten Ämter sowie ihre gegenseitige Abgrenzung scheint mir bis heute nicht wirklich eindeutig zu sein. Es ist ein Schwachpunkt von OTTS Darstellung, dass der Leser und die Leserin insgesamt nur wenig und eher beiläufig etwas über die Struktur und den Aufbau der Gemeinden der „Taufgesinnten“, ihre Verfassung und Ämter erfährt.

hagiographisch an, wenn OTT den Separatisten FRÖHLICH und Sammler der Frommen als einen „von Gott gebrauchten Evangelisten und Missionar“ bezeichnet, ja sogar ihn einen „großen Kämpfer Gottes“ nennt.¹³ Eine derartige Prädizierung erklärt sich wohl eher als Konzession an die Leserschaft, als dass es aus dem vorangegangenen geschichtlichen Abriss der Anfänge ersichtlich wird.

Gewiss war FRÖHLICH, zutiefst überzeugt und beseelt von der Richtigkeit seiner theologischen Ideale, ein unermüdlicher Kämpfer, der am Ende seines Lebens eine verhältnismäßig große Schar von Konvertiten in meist sehr kleinen, geschlossenen Gemeinschaften gesammelt hatte. Das allein macht ihn jedoch noch lange nicht zum Gottesmann, dessen „erwecklich-missionarische Kraft“ und „Pioniergeist“ es für OTT heute neu wiederzugewinnen gilt. Zutreffender dürfte es dagegen sein, wenn der Verfasser ihn als „theologischen Sonderling“, „Einzelgänger“ oder als „auch nur ein Mensch“ bezeichnet. Denn FRÖHLICHS Theologie lässt sich in ihrem soteriologischen Kern nur als zutiefst unevangelisch, legalistisch und zwanghaft charakterisieren, was sich mit seiner anscheinend ebenso zwanghaften, wenn nicht gar neurotisch veranlagten Persönlichkeit verbunden zu haben scheint. Insgesamt bleibt daher der Eindruck einer problematischen Gründergestalt, dessen Erbe für seine Gemeinden nur eine schwere Bürde bedeuten konnte.

Die weitere Entwicklung der „Evangelisch Taufgesinnten“ vom Tod Fröhlichs bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts

Es sollte in der Tat noch lange dauern, bis die Fröhlichianer sich vom Erbe ihres Gründers befreien würden. Diese Geschichte erzählt OTT in den folgenden beiden Hauptteilen, von denen der erste unter der Überschrift „Ausbreitung und Rückzug“ die Entwicklung bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts nachzeichnet. Charakteristisch für diese Phase in der Geschichte der Taufgesinnten ist zum einen die weitere geographische Ausbreitung der Gemeinschaft, vor allem in Ungarn und in den USA, zum anderen die Fortsetzung des schon bei FRÖHLICH begonnenen Rückzugs in die Separation. In Ungarn entfalteten die dort sich „Nazarener“ nennenden Taufgesinnten eine rege Missionstätigkeit und erlebten dabei ein durchaus beachtliches Gemeindegewachstum. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts stagnierten die Gemeinden allerdings auch dort. Wie schon in der Schweiz waren auch in Ungarn die Anfänge des ‚Baptismus‘ in unschöner Weise mit den Taufgesinnten verbunden.¹⁴

Der für diese Phase charakteristische weitere Rückzug in die Separation, der Absonderung von der „Welt“, verlief keineswegs geradlinig. Im Hinblick auf das konkrete Wie dieser Absonderung kam es zwischen 1890 und 1910 unter den Taufgesinnten zu einer schweren inneren Krise. Der Konflikt entzündete sich an der Frage, ob es den männlichen Gemeindegliedern erlaubt sei, einen Lippenbart zu tragen. In der Folge spalteten sich weltweit die Gemeinden in zwei Lager, das

¹³ OTT, 76f.

¹⁴ Wiederum kann es heute nur befremden, wenn OTT feststellt, dass die ersten von baptistischen Missionaren in Ungarn getauften Personen (ebenfalls getaufte!) Nazarener waren, von denen in der Folgezeit viele zu den Baptisten übertraten (OTT, 94).

der rigoristischeren „Unvertragsamen“, die den Lippenbart ablehnten, und das der gemäßigeren „Vertragsamen“.¹⁵

In den Jahren nach der Trennung zu Beginn des 20. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg erreichten die taufgesinnten Gemeinden eine große innere Stabilität. Es kam zur Bildung erster formeller Institutionen der Fröhlichianer. Eine wichtige Rolle spielten hierbei während des Ersten Weltkrieges und in der Zeit danach die Hilfsaktionen der nordamerikanischen Gemeinden für ihre unter Krieg und materieller Not leidenden Glaubensgeschwister in Europa. Um die Hilfsmittel und Gelder besser zu koordinieren, wurde zunächst der „Kriegsnotfonds“ eingerichtet, aus dem nach dem Krieg dann das Hilfswerk „Hilfe“ wurde, die erste formelle Institution der Taufgesinnten. Neben der Verteilung von Hilfsgütern an die notleidenden Gemeinden wurde der Bau von Versammlungshäusern, vereinzelt auch die Evangelisation gefördert. Die Hilfsaktionen, die ausschließlich auf die eigenen Gemeinden beschränkt blieben, förderten einerseits das Bewusstsein der weltweiten Zusammengehörigkeit der Gemeinden, verstärkte andererseits jedoch, wie Ott zurecht bemerkt, den Gedanken einer geschlossenen Gemeinschaft.¹⁶

Während sich so die Taufgesinnten konsequent in Richtung eines abgeschlossenen sozialen Systems weiterentwickelten, welches auf der Kehrseite zugleich nach innen hin ein intensives Gemeindeleben ermöglichte, zeichneten sich grundlegende Probleme immer deutlicher ab. Diese betrafen insbesondere die Qualität der Verkündigung, die nach wie vor spontan und ohne jede Vorbereitung sowie unter Verzicht jeglicher theologischer Schulung der Verkündiger zu geschehen hatte. Der zeitweise starke Einfluss der „Bibelforscher“ (Zeugen Jehovas) auf die Taufgesinnten ließ zugleich die enormen theologischen Defizite deutlich werden. Auch zeigte sich, dass es immer schwerer wurde, die junge Generation für den Glauben und die eigene Gemeinde zu gewinnen. Feste Formen der Kinder- und Jugendarbeit scheint es nicht gegeben zu haben.¹⁷

Die Öffnung der Taufgesinnten und die Bildung des „Bundes Evangelischer Täufergemeinden“

Der Quellenlage entsprechend, die sowohl für die Zeit FRÖHLICHS, als auch für die Zeit bis in die Mitte des vergangenen Jahrhunderts zum Teil erhebliche Lücken aufweist, nimmt die Darstellung der jüngsten Zeit bei OTT einen deutlich breiteren Raum ein. Unter der Überschrift „Aufbruch und Veränderung“ schildert der vierte Hauptteil den Prozess einer grundlegenden Öffnung und Umgestaltung der Gemeinschaft, welcher in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts einsetzte. Am Ende dieser Entwicklung ist aus der einstigen separatistischen Sondergemeinschaft eine evangelikale Freikirche geworden.

15 Der Name „Evangelisch Taufgesinnte“ wurde dabei von beiden Gruppen für sich reklamiert. Ein Kontakt zwischen den beiden Richtungen war insbesondere im deutschsprachigen Raum fortan nicht mehr möglich. Die heutigen „Evangelischen Täufergemeinden“ gehen zurück auf die „Vertragsame“ Richtung, während die „Unvertragsame“ in der Folge zu immer kleineren Gemeinschaften zusammenschumpfte und in der Bedeutungslosigkeit versank.

16 OTT, 110.

17 OTT, 124–132.

Den in den fünfziger Jahren einsetzenden Umbruch sieht OTT durch vier Kräfte markiert. Es waren dies: (1.) das neu gegründete „Evangelisationskomitee“, welches die Bildung neuer Gemeinden in Deutschland und Österreich förderte sowie den Gedanken der Mission ins Bewusstsein der Gemeinden rückte; (2.) die seit 1949 unter dem Namen „Credo“ stattfindenden Jugend- und Kinderfreizeiten; (3.) die Herausgabe einer eigenen Zeitschrift („Freuet Euch“, ab 1949), von welcher ebenfalls Impulse zur Erneuerung ausgingen; und schließlich (4.) der „Evangelische Missionsdienst“, ein weiteres Komitee, welches 1955 gebildet wurde, um die finanziellen Mittel zu koordinieren, welche aus den Kreisen der Taufgesinnten flossen, um den Dienst von Missionaren bei verschiedenen evangelikalen Missionen zu unterstützen. Sämtliche neue Projekte kamen dabei von der Basis und mussten sich in einem langen Prozess mühsam gegen die Ältestenschaft durchsetzen, die den Neuerungen weitgehend skeptisch bis ablehnend gegenüberstand und lange Widerstand leistete.¹⁸ Am Ende war jedoch „die Grundlage zu einer tiefgreifenden und alle Bereiche umfassenden Veränderung gelegt“, ein Wandel der geradezu einem Dammbbruch gleichkommt.¹⁹

Entscheidende Impulse zur Öffnung kamen dabei von außerhalb der Taufgesinnten-Gemeinden, welche von einzelnen Personen an der Basis aufgenommen wurden und sich von dort langsam in den Gemeinden weitverbreiteten. Es zeigte sich, dass sich die „reine Gemeinde“ nicht hermetisch gegen Einflüsse von außen abriegeln ließ. An mehreren Orten durchbrachen Gemeindemitglieder die strikte Absonderung und nahmen an Evangelisationen jenseits der eigenen Gemeindegrenze teil. Dabei erfuhren sie persönlich eine Horizonterweiterung oder erlebten für sich eine Erneuerung ihres Glaubens. Vor allem zahlreiche junge Menschen aus den Gemeinden der Taufgesinnten fanden durch den Besuch fremder Evangelisationen zum Glauben und erfuhren eine Bekehrung. Dies förderte zum einen das missionarische Bewusstsein in den Gemeinden, zum anderen öffnete es auch den Blick für die Weite der Gemeinde Christi, die sich – entgegen dem überkommenen Selbstverständnis – nun nicht mehr auf die eigene Tradition begrenzen ließ.²⁰

Hatten die Taufgesinnten bislang jegliche Zusammenarbeit mit anderen Gemeinden, selbst im Rahmen der Evangelischen Allianz, strikt abgelehnt, so begann man, sich verstärkt dem Allianzgedanken zu öffnen und auf Ebene der Evangelischen Allianz den Kontakt zu Christen anderer Gemeinden zu pflegen. Mitglieder der Taufgesinnten-Gemeinden arbeiteten in übergemeindlichen, nicht-konfessionellen Werken wie den „Gideons“ oder der „Internationalen Vereinigung Christlicher Geschäftsleute“ (IVCG) mit, unterstützten nicht-konfessionelle evangelikale Missionswerke oder traten gar als vollzeitliche Mitarbeiter in ihren Dienst. Alles dies führte dazu, dass die Taufgesinnten-Gemeinden das Thema Mission für sich entdeckten. In den Jahren von 1956 bis 1996 erlebte die durch den „Evangelischen Missionsdienst“ koordinierte finanzielle Förderung der Außenmission einen enor-

18 OTT, 146–159.

19 OTT, 173.

20 OTT, 215.

men Aufschwung, so dass durch die Taufgesinnten-Gemeinden über 100 Missionare und Missionarinnen unterstützt werden konnten. Aber auch die Gemeinden selbst unternahmen verstärkt evangelistische Anstrengungen mit dem Ziel eines missionarischen Gemeindegewachstums. Zu einem nennenswerten Wachstum oder zur Gründung neuer Gemeinden kam es jedoch kaum. In der Schweiz kam es sogar zu einer Reihe von Gemeindegeschließungen, so dass die Taufgesinnten zwischen 1950 und 1990 etwa 40 Prozent ihrer Präsenzorte verloren.²¹

Auch in der Frage der theologischen Ausbildung kam es zu einer teilweisen Abkehr vom Erbe FRÖHLICHs. Das veränderte gesellschaftliche Umfeld, insbesondere der gewachsene Bildungsstand in der Gesellschaft wie in der Gemeinde, machte die Schulung der „Lehrbrüder“ genannten, Laienprediger unumgänglich. Ende der Siebziger Jahre setzte sich schließlich die Erkenntnis durch, dass für die Vorbereitung der Predigt die Offenheit für den Heiligen Geist allein nicht genügt. Seit 1980 gibt es verschiedene Kursangebote zur Weiterbildung der Laienprediger. Mit der Anstellung vollzeitlicher Mitarbeiter für den Gemeindedienst tat man sich dennoch weiter schwer. Etlichen Mitgliedern, die sich an verschiedenen evangelikalen Bibelschulen oder theologischen Seminaren für den vollzeitlichen Dienst in Mission oder Gemeinde ausbilden ließen, konnte man kaum eine Perspektive in den eigenen Gemeinden anbieten. Erst in jüngster Zeit sind einige Gemeinden dazu übergegangen, hauptberufliche Mitarbeiter einzustellen, ohne sich jedoch vom Laienpredigertum grundsätzlich zu verabschieden.

Das Modell einer geschlossenen, „reinen Gemeinde“ wurde somit von den Taufgesinnten-Gemeinden weitgehend zugunsten einer missionarisch ausgerichteten evangelikalen Freikirche aufgegeben. Die geschlossene Gemeinschaft, welche man mit allen Mitteln zu bewahren suchte, hatte sich weitgehend aufgelöst.²² Diese Wandlung der Fröhlichianer von einer Sondergemeinschaft zu einer evangelikalen Freikirche kam 1984 mit der formellen Gründung des „Bundes Evangelischer Täufergemeinden“ zu einem gewissen Abschluss. Der weitaus größte Teil der Taufgesinnten-Gemeinden schloss sich in diesem Bund zusammen, mit dem man sich eine verbindliche Struktur mit konkreten Organen wie „Bundeskonzferenz“ und „Bundesleitung“ gab.²³ Mit diesem Wandel zeigen sich aber zugleich auch vereinzelt Ansätze zu einer Zersplitterung der missionarischen Bestrebungen und einer Auflösung der täuferisch-freikirchlichen Identität.²⁴ Dies macht deutlich, dass sich den Evangelischen Täufergemeinden als evangelikale Freikirche ganz neu die Frage nach der ihnen eigenen Identität stellt und nach dem besonderen Profil, welches sie von den anderen Freikirchen unterscheidet.

21 OTT, 216–217.

22 OTT, 242f.

23 Die strukturelle Neuformierung und theologische Neuorientierung schildert OTT im letzten Hauptteil („Orientierung und Festigung“). Die Neuorientierung in der Lehre sowie das gewandelte Selbstverständnis der Taufgesinnten fanden einen ersten Ausdruck in einem neuformulierten Glaubensbekenntnis (abgedruckt bei OTT, 280–282) und einem neuen Leitbild (ebd., 284–292). – Leider erfährt man bei OTT nichts genaueres über den näheren Aufbau der genannten Organe des Bundes. Nach der Verfassung des Bundes sind Delegierte der Bundeskonferenz: (a) die Ältesten der Gemeinden (ex officio); (b) jeweils ein Vertreter oder eine Vertreterin pro 50 Mitglieder der Gemeinde. Die Bundesleitung soll zu mindestens 50 % aus Ältesten bestehen.

24 Vgl. OTT, 233.

„Missionarische Gemeinde werden“. Einige Anmerkungen zum Schluss

BERNHARD OTTS Einführung in Geschichte und Gegenwart der Evangelischen Täufergemeinden stellt eine beachtliche Leistung dar. Es ist dem Verfasser gelungen, eine allgemeinverständliche, gut lesbare „Familiengeschichte“ zu schreiben, welche durch einen modernen Anmerkungsapparat im allgemeinen gut dokumentiert ist und wissenschaftlichen Standards entspricht.²⁵ Dabei ist das Buch vor allem für den „Binnenmarkt“, für die Mitglieder und Freunde der Evangelischen Täufergemeinden geschrieben. Auch für die außenstehende, kirchenkundlich interessierte Leserschaft ist diese Einführung von Wert, wenn auch eingeschränkt.²⁶

Die Lektüre dieser Einführung wirft zahlreiche neue Fragen auf, die in einem Werk wie diesem gar nicht beantwortet werden können, zumal vieles in der Geschichte der Taufgesinnten, insbesondere die Biographie SAMUEL HEINRICH FRÖHLICHS, noch der eingehenden historischen Erforschung bedarf.²⁷ OTTS Arbeit bedeutet aber insgesamt einen enormen Fortschritt in der Aufarbeitung der Geschichte der Fröhlichianer und einen ersten Schritt in Richtung einer kritischen Neubewertung eines durchaus problematischen historischen und theologischen Erbes. Ein erster Schritt ist getan, dem weitere folgen müssen. Denn die Evangelischen Täufergemeinden haben sich weit vom Erbe FRÖHLICHS entfernt und sich von ihrem Gründervater in den zentralen theologischen Positionen, welche einst den Weg in die kirchliche Sonderexistenz begründeten, klar verabschiedet. Dieser Bruch mit der eigenen Tradition wird zwar auch von OTT gesehen, gleichwohl leidet seine Darstellung zuweilen unter einer latenten Tendenz, das problematische Erbe FRÖHLICHS im Sinne eines erst in jüngster Zeit gewonnenen post-fröhlichianischen Selbstverständnisses umzudeuten.

Zugespitzt formuliert: Für das Unternehmen einer „missionarischen Gemeinde“ lässt sich das theologische Erbe FRÖHLICHS denkbar schlecht reklamieren. Dessen

25 Störend ist es allerdings, dass die Anmerkungen nicht einheitlich auf der gleichen Seite abgedruckt sind, auf der sie stehen, sondern mal am rechten Rand der folgenden, mal am linken Rand derselben Seite. Einige Seiten sind m. E. mit Anmerkungen unnötig überfrachtet (z. B. Teil I, Kapitel 2), während man sich andern Orts erklärende Anmerkungen wünschen würde oder auch Quellenbelege eher spärlich gegeben werden. Auch über einige Quellen, insbesondere die Schriften FRÖHLICHS, welche „übersetzt“ und bearbeitet wurden (von wem?), hätte man gerne etwas mehr erfahren.

26 Akribisch verzeichnet OTT die sukzessive geographische Ausbreitung der Gemeinden, nennt Orte und Personen, Kommissionsvorsitzende oder listet ausführlich von den Gemeinden unterstützte Missionare auf. Das dürfte vor allem bei den Mitgliedern und in den betreffenden Gemeinden auf Interesse stoßen, ist jedoch für Außenstehende eher uninteressant. Eine Reihe wichtiger Details über die Taufgesinnten, für „Insider“ vermutlich eine Selbstverständlichkeit, werden für den Uneingeweihten zunächst nicht wirklich deutlich, bleiben unklar oder man erfährt sie en passant: Wer oder was waren z. B. die Brüderversammlungen, die Ältestenversammlungen oder die Lehrbrüderversammlungen, und welche Bedeutung kam ihnen jeweils zu? Wer setzte die Lehrbrüder, wer die Ältesten ein? Was waren ihre Aufgaben? Sind die Taufgesinnten-Gemeinden kongregationalistisch verfasst? Wie viele Älteste hatte eine Gemeinde? Gab oder gibt es auch weibliche Älteste, und welche Rolle haben Frauen in den Gemeinden? Dass die Lehrbrüder ohne große Vorbereitung predigten, erfährt man erst relativ spät (S. 124).

27 Über den Menschen FRÖHLICH, etwa seine Kindheit und Jugend, welche bei OTT völlig ausgespart bleibt, erfährt man nicht sehr viel. Neben den theologischen Gründen, die FRÖHLICH und seine Anhänger in die Separation führten, sind die nicht-theologischen – vielleicht auch in der Biographie liegenden – Aspekte dieser Trennungsgeschichte noch unerforscht. Auch die Geschichte der Trennung zwischen „Vertragsamen“ und „Unvertragsamen“ ist m. E. noch nicht genügend erhellt.

Projekt einer „reinen Gemeinde“, getragen von einem soteriologischen, unevangelischen Perfektionismus und mündend in Legalismus und eine rigide Absonderung von der „Welt“, ist das genaue Gegenteil einer „missionarischen Gemeinde“, wie sie OTT beschreibt. Als Sammler der Frommen lässt sich FRÖHLICH auch nicht im eigentlichen Sinn als Missionar bezeichnen. Die Entwicklung der Sondergemeinschaft der Taufgesinnten zur evangelikalen Freikirche vollzog sich nicht wegen, sondern – was das eigentlich Bemerkenswerte ist – trotz SAMUEL HEINRICH FRÖHLICHS. Dieser Wandel, der gar nicht genug betont werden kann, hat in der Tat erst die Grundlage dafür geschaffen, missionarische Gemeinde zu werden – ein Ziel, das die Evangelischen Täufergemeinden, gemessen am numerischen Wachstum der Gemeinschaft, wie viele andere Freikirchen jedoch längst noch nicht erreicht haben.

Die weitgehende Lösung vom fröhlichianischen Erbe und die Öffnung gegenüber der evangelikalen Bewegung hat die Evangelischen Täufergemeinden vor die Aufgabe gestellt, neu ihre Identität und ihren Platz im täuferisch-freikirchlichen Christentum zu bestimmen. Der Bruch mit zentralen Lehrpunkten der eigenen Tradition ist dabei von derart fundamentaler Natur, dass dies den Weg in die kirchliche Sonderexistenz rückblickend nur als Irrweg erscheinen lassen kann. Da die theologischen Lehren, die FRÖHLICH und seine Anhänger zum Sonderweg außerhalb der übrigen täuferisch-freikirchlichen Tradition führten, längst als überwunden gelten, sollte auch hier das Verhältnis neu überdacht werden.

Will man wirklich missionarische Gemeinde werden, so ist es meines Erachtens unverzichtbar, sowohl die eigene gemeindliche Existenz, als auch die Existenz und Struktur konfessioneller Gemeindebünde immer wieder auf ihren Nutzen und ihre Leistungsfähigkeit zu überprüfen. Es kann nicht darum gehen, wie auch immer gewordene Traditionen um ihrer selbst willen ad infinitum fortzuschreiben. Das allerdings gilt nicht nur für einen so kleinen Bund wie den der Evangelischen Täufergemeinden, sondern auch für viele evangelische Freikirchen, deren Potential und Möglichkeiten im Miteinander sicherlich stärker zur Entfaltung kommen könnten als im Nebeneinander.

Pastor Dr. Olaf Kuhr
Wolfshof 6
37154 Northeim

August Jung

Vom Kampf der Väter. Schwärmerische Bewegungen im ausgehenden 19. Jahrhundert (Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden, Band 5, 1), 303 S., Paperback, Bundes-Verlag, Witten 1995, Best.-Nr. 208 727, DM 29,80.

Inhalt

In eine „der aufregendsten Zeiten der jüngsten Kirchengeschichte“ (S. 16) führt uns dieser Band. Ihren Anfang kann man in etwa auf den Beginn der Oxford-Bewegung und vor allem auf die „Triumphreise“ von ROBERT PEARSALL SMITH durch Deutschland und die Schweiz 1875 datieren.¹ Ihren vorläufigen Abschluss findet sie mit der Abkehr der Allianzkreise von der Pfingstbewegung („Berliner Erklärung“) 1909. Der Verfasser arbeitet diese Periode nicht nur aus historischem Interesse auf. Er will vielmehr zeigen, dass die Weise, wie die „Väter“ mit den damaligen schwärmerischen Strömungen fertig wurden, für die Beurteilung ähnlicher Bewegungen in der Gegenwart hilfreich sein kann.

Die verschiedenen Ausprägungen der „Schwärmerei“ macht der Verfasser an Bewegungen fest, die zeitlich aufeinander folgten, jedoch inhaltlich ineinander griffen und sich z. T. bedingten: die Heiligungs-, die Heilungs- und die Pfingst- (oder Zungen-)Bewegung. Dabei ist die Heiligungsbewegung im Grunde eine Art Klammer, manifestiert sich aber in verschiedenen Ausprägungen und mit unterschiedlichen Akzenten. Die drei ersten Kapitel verbindet der Verfasser mit den Namen von Männern, die diese Akzente setzten und, aus unterschiedlichem kirchlichen oder freikirchlichen Hintergrund stammend, in die Kreise der Gläubigen und damit auch der Freien evangelischen Gemeinden (FeG) hineinwirkten.

Im ersten Kapitel ist es der aus der FeG kommende Evangelist PETER SAMANNS, der zusammen mit anderen für immer turbulenter werdende Heilungsversammlungen verantwortlich war, die schließlich in der „Merscheider Schwärmerei“ einen traurigen Höhepunkt erreichten, wobei es nicht nur um physische Heilung, sondern auch um Dämonenaustreibung ging. Diese Vorgänge führten schließlich zum Eingreifen der Obrigkeit.

Das zweite Kapitel heißt „FREDRIK FRANSON und seine Missionsmethoden“. FRANSON, schwedischstämmiger Amerikaner und baptistisch getaufter Moody-Schüler, verband eigene Evangelisationsarbeit, an der vor allem die drängerischen Nachversammlungen gerügt werden, mit dem Einsatz für den deutschen Zweig der China-Inland-Mission, die er zusammen mit CARL POLNICK gründete.

Im dritten Kapitel geht es um den später seines Amtes enthobenen evangelischen Pfarrer „CARL IDEL und seine Lehre von der Sündenfreiheit“. Er verstrickte sich zu-

1 Vgl. hierzu: KARL HEINZ VOIGT, Die Heilungsbewegung zwischen Methodistischer Kirche und Landeskirchlicher Gemeinschaft.

nehmend in abstruse pseudo-theologische Ideen, eine Verbindung von Perfektionismus und immanenter Wiederkunftserwartung, die ihn schließlich den gescheiterten Versuch unternehmen lies, eine eigene „Geistes-Kirche“ zu gründen.

Lediglich das vierte Kapitel wird nicht mehr an einem bestimmten Namen festgemacht. „Als schließlich die ‚Zungen‘ redeten“, ist eine Darstellung der aufbrechenden Pfingstbewegung, der anfänglichen Begeisterung der Allianz-Kreise für sie und deren späteren Abkehr von ihr.

Dem Verfasser geht es darum, aufzuzeigen, dass „Väter“ der FeG, allen voran HEINRICH NEVIANDT in Barmen, später aber auch KONRAD BUSSEMER, OTTO SCHOPF und andere, durch klare biblische Lehre die Gemeinden nicht nur damals vor Auswüchsen bewahrten, sondern sie auch für spätere ähnliche Auseinandersetzungen – bis in die Gegenwart hinein – wappneten.

Eine wichtige Rolle spielten dabei auch die Veröffentlichungen im „Gärtner“, der Zeitschrift der FeG. Die Zitate im Text selbst sind zahl- und umfangreich und werden ergänzt durch einige wichtige „Dokumente“ (als Kap. 5) und ein sehr wertvolles „Register“ (Kap. 6), das im Lexikonstil biographische Angaben zu relevanten Persönlichkeiten macht.

Anmerkungen

Wenn es auch der Absicht des Verfassers entspricht, sich auf Personen und Ereignisse im Umfeld der FeG zu konzentrieren, kommen natürlich auch andere Kirchen und Gemeinden vor. So gibt es einige Hinweise auf Baptisten, deren Gemeinden jedoch weniger – die allem Schwärmerischen abholden Brüderversammlungen wohl gar nicht – direkt betroffen gewesen zu sein scheinen, und auf einen „gescheiterten Baptistenprediger“ J. H. WALLFISCH, den Täufer IDELS.

Aufgefallen ist mir folgendes:

1. Geographisch konzentrieren sich die geschilderten Bewegungen auf die Gegend zwischen dem Niederrhein und dem Siegerland mit dem Schwerpunkt Elberfeld-Barmen (heute Wuppertal), also auf die „Stammlande“ der FeG.
2. Einige der Hauptvertreter schwärmerischer Ideen (z. B. SAMANNS) kehrten sich, wenn auch spät, von diesen ab und fanden in die Gemeinden zurück.
3. Groß war die Integrationskraft der Freien evangelischen Gemeinden. Sie absorbierten z. B. die auf das Wirken von FRANSON und POLNICK zurückgehende Gemeinde in der Barmer Seifenstraße, aber auch Reste der Idelschen Gemeinde. Vor allem wurde der ehemals von den beiden Erstgenannten gegründete „Allianz-Missions-Verein“ bzw. die „China-Allianz-Mission“ später als „Allianz-Mission-Barmen“ die offizielle Außenmission des BFeG. Das ist deswegen interessant, weil dieser Bund bis heute seinen Zuwachs teilweise dieser Integrationskraft verdankt.
4. So sehr die kritischen Stellungnahmen von Männern wie NEVIANDT über die unmittelbaren Anlässe hinausweisen, so sehr sind sie doch von den Denkweisen ihrer Zeit geprägt.

Von daher sind sie eben nicht unmittelbar in die Gegenwart zu übertragen. HEINRICH NEVIANDT etwa widmet in seiner Auseinandersetzung mit FRANSON und der Heils-

armee (!) gut die Hälfte seiner Ausführungen dem Problem des „Auftretens der Frauen vor einem gemischten Publikum“ (S. 247-255) und bedient sich dabei eines Vokabulares, das heute auch von Frauen, die sich nicht unbedingt auf die feministische Seite schlagen würden, als beleidigend empfunden würde. (Amüsiert hat mich der letzte Satz: „Sieht man etwa keine Gefahr darin, wenn junge oft hübsche Mädchen in christlichen Versammlungen vor einem gemischten Publikum redend auftreten?!“ – S. 255. Frage: Wie, wenn sie singend auftreten?)

5. Von freikirchlicher Solidarität konnte damals kaum die Rede sein. „Methodismus“ und „Heilsarmee“ werden bei aller Anerkennung ihrer Verdienste doch insgesamt sehr kritisch beurteilt.

Alles in allem ein anregendes Buch, einmal im Blick auf apologetisches Verhalten der „Väter“ und auf die Ausdrucksformen ihrer Frömmigkeit, aber auch auf gegenwärtige zumindest semi-schwärmerische Erscheinungen.

Wolfgang Müller
Wallensteinstrasse 3
34132 Kassel

Joost Reinke

Deutsche Pfingstmissionen. Geschichte – Theologie – Praxis. With an English summary, (Edition afem. Mission scripts, Bd. 11), Verlag für Kultur und Wissenschaft, Bonn, 1997, 90 Seiten, DM 24,—.

Autor

JOOST REINKE, Pastor im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, der im Moment in Leuven (Heverlee) an der Evangelischen Theologischen Fakultät unter KLAUS FIEDLER an einer Dissertation über die Geschichte der charismatischen Missionen arbeitet, hat mit seinem Buch einen bedeutenden Beitrag zur Erforschung der deutschen Pfingstmissionen geleistet. Es erscheint mir wichtig, dass der Verfasser als Angehöriger einer Freikirche auf der einen Seite die nötige Nähe zur freikirchlichen pfingstlichen Tradition besitzt, um ihre vielfältigen und oft verwirrenden Ausprägungen zu verstehen, auf der anderen Seite selbst aber nicht zur Pfingstbewegung gehört und dadurch den nötigen Abstand besitzt, dieselbe kritisch zu beurteilen. Diese Mittelposition der kritischen Nähe zu einer zu beschreibenden Tradition ist m. E. hilfreich, um zu einem von Verständnis gekennzeichneten, aber gleichzeitig auch kritischen Urteil zu gelangen. Es ist offensichtlich, dass Pastor REINKE der Pfingstbewegung wohlwollend gegenübersteht.

Inhalt

Im ersten Teil (S. 10-29) handelt das Buch von der Geschichte der Pfingstmissionen sowie den Wachstumsfaktoren, die in ihrer Missionstheologie und den Methoden begründet liegen. Der zweite Teil (S. 30-66) beginnt mit einer Auflistung der deutschen Pfingstmissionen. Im Anschluss daran werden drei deutsche pfingstliche Missionsgesellschaften, die Vereinigten Missionsfreunde (S. 35-48), die Velberter Mission (S. 49-58) und das Missionswerk „Glaube, Hoffnung, Liebe“ (S. 59-66) genauer untersucht. Der Verfasser kommt zu dem Schluss (S. 67-71), dass die Bedeutung der Pfingstmissionen unter anderem darin liegt, dass sie Menschen sozialer Schichten erreichen, die in den traditionellen Kirchen seit Jahrzehnten keine geistliche Heimat mehr finden. Wie treffend JOOST REINKE das Anliegen der pfingstlichen Mission erkannt hat, zeigt ein Vergleich mit dem Urteil des von ihm oftmals zitierten DAVID B. BARRETT. Nach BARRETT stellt sich die weltweite Pfingstbewegung folgendermaßen dar: „... (It) is more urban than rural, more female than male, more Third World than Western world, more impoverished than affluent, more family oriented than individualistic and, on the average younger than eighteen.“⁴¹

1 DAVID B. BARRETT: „Statistics, Global“, Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements, STANLEY M. BURGESS and GARY B. MCGEE, Hg. (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1988), S. 811.

Anmerkungen

Der erste Teil der Arbeit gibt einen kurzen Abriss der weltweiten Mission der Pfingstbewegung. Im zweiten, dem auf eigenen Forschungen beruhenden weit wichtigeren Teil, werden drei deutsche Pfingstmissionen abgehandelt. Zu jedem Hauptteil möchte ich eine grundsätzliche Anmerkung anbringen, die vielleicht hilfreich sein könnte für eine eventuelle Weiterforschung zum obigen Thema.

1. Als Schüler KLAUS FIEDLERS arbeitet JOOST REINKE konsequent mit dem Sortierungsschema desselben, das die verschiedenen evangelischen missionarischen Bewegungen spezifischen Aufbrüchen in der Kirchengeschichte zuordnet.² Dies ist ein sehr wichtiger Ansatzpunkt auch für die pfingstlichen Missionen. Er könnte aber durch weitere Aspekte komplementiert werden. Was bei einem Studium der pfingstlichen (und auch anderen) Missionen in der Regel sehr aufschlussreich ist, ist eine Beachtung des spezifischen missiologischen Propriums des Herkunftslandes. Für die Pfingstmissionen wäre hier natürlich von größter Wichtigkeit vor allem eine Berücksichtigung des spezifisch amerikanischen missiologischen Ansatzes (Optimismus, Pragmatismus, „Frontier Principle“), da Amerika das Ursprungsland der Pfingstkirchen ist und dieselben weltweit in jeder Hinsicht stark geprägt hat.³ Danach sollten natürlich für Deutschland der spezifisch deutsche missiologische Ansatz sowie die Einflüsse Englands, Skandinaviens, Hollands u. a. m. berücksichtigt werden.⁴

2. Beim Studium der deutschen pfingstlichen Missionen bietet es sich an, entweder vom Forum Freikirchlicher Pfingstgemeinden (FFP-10 Gliedkirchen) oder vom Arbeitskreis Pfingstlich-Charismatischer Missionen (APCM-20 Gruppierungen) her zu arbeiten.⁵ Ausgehend vom FFP könnten in einem ersten Teil die FFP-Gliedkirchen, die Außenmission betreiben, abgehandelt werden (alle acht Vollmit-

-
- 2 KLAUS FIEDLER, *Ganz auf Vertrauen. Geschichte und Kirchenverständnis der Glaubensmissionen* (Brunnen-Verlag, Giessen 1992), S. 13.
- 3 K. S. LATOURETTE, *A History of the Expansion of Christianity*. 7 Vol. (Harper Brothers Publishers, New York, 1945), insb. Vol. 4; F. J. TURNER, „The Significance of the Frontier in American History“ in P. A. CARTER, *Revolvs Against Destiny. An Intellectual History of the United States* (Columbia University Press, New York, 1989); W.P. WEBB, *The Great Frontier* (University of Texas Press, Austin, 1964); WILLIAM R. HUTCHISON, *Errand to the World: American Protestant Thought and Foreign Missions* (University of Chicago, Chicago, 1987); CARPENTER, JOEL A. and SHENK WILBERT R., Hg. *Earthern Vessels. American Evangelicals and Foreign Missions, 1880–1980* (Wm. E. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1990).
- 4 WALTER HOLLENWEGER, *Priorities in Pentecostal Research: Historiography, Missiolog, Hermeneutics and Pneumatology*, in *Conference on Pentecostal and Charismatic Research in Europe*. 28th June - 1st July 1989. Rijksuniversiteit Utrecht, The Netherlands; Cornelius van der Laan, *Pentecostal Missionary to China: ELIZE SCHARTEN (1876–1965)* in 25th Meeting of the Society for Pentecostal Studies and the The European Pentecostal and Charismatic Research Association, 10–14 July, 1995, AoG College, Mattersey Hall, England; DAVID BUNDY, *Swedish Pentecostal Mission Theory and Practice to 1930; Foundational Values in Conflict*, in 25th Meeting of the Society for Pentecostal Studies and the European Pentecostal and Charismatic Research Association, 10–14 July, 1995, AoG College, Mattersey Hall, England.
- 5 Für den FFP siehe PAUL SCHMIDGALL, *90 Jahre deutsche Pfingstbewegung* (Leuchter-Verlag Erzhausen, 1997), S. 87–122. Für die APCM siehe *Das Erntefeld* (2/96): „Im März 1996 gründeten 20 pfingstkirchliche und charismatische Missionswerke einen missionarischen Dachverband Arbeitsgemeinschaft Pfingstlich-Charismatischer Missionen (APCM). Die 20 Missionsorganisationen haben 100 deutsche Mitarbeiter im Einsatz, außerdem beschäftigen sie zusammen rund 1700 einheimische Missionare. Die Missionswerke sind weltweit in 50 Staaten tätig. Im Rahmen des APCM unterhalte man 17 Bibelschulen, 18 Kurzzeit-Trainings-Zentren sowie Schulen, Suppenküchen, Kliniken und diakonische Dienste. Die Mitgliedswerke verfügen über ein jährliches Spendenaufkommen von 30 Millionen Mark. 2000 Tonnen Hilfsgüter werden jährlich ins Ausland gebracht.“

glieder des FFP betreiben Außenmission) und dann in einem zweiten Teil die Missionen einiger unabhängiger Pfingstkirchen beschrieben werden. Bei einem Ansatz, der vom APCM ausgeht, müssten auf der einen Seite ebenfalls einige freie Werke, die nicht im APCM vertreten sind, berücksichtigt werden, auf der anderen Seite die charismatischen Missionen aber ausgeklammert werden, wenn in der Tat konsequent zwischen den „klassischen“ Pfingstlern und den Charismatikern unterschieden werden soll. Solch eine Unterscheidung ist aber einmal schwierig und zum anderen auch der heutigen Annäherung zwischen Pfingstlern und Charismatikern gegenläufig. Die auf Seite 33, Fußnote 19, erwähnte Abgrenzung ist nur noch bedingt richtig. Seit Herbst 1994 hat z. B. der Zusammenschluss der amerikanischen Pfingstler (PFNA) ein C, für charismatisch, in seinen Namen mitaufgenommen, um den Anschluss charismatischer Kreise zu ermöglichen.⁶ Der gleiche Gedanke stand auch Pate bei der Gründung der APCM in Deutschland, und auch der FFP hat als erstes Ziel die „Förderung der Einheit der Pfingst- und charismatischen Gemeinden zur Erbauung des Leibes Christi und zur Verherrlichung unseres Herrn Jesus Christus“.⁷ Dieses Ziel ist auch reflektiert in der gleichzeitigen Mitgliedschaft wichtiger pfingstlicher und charismatischer Leiter im Forum Freikirchlicher Pfingstgemeinden (FFP) auf der einen Seite und dem Kreis Charismatischer Leiter (KCL) auf der anderen.

Bei einem Studium der deutschen Pfingstmissionen, das, wie oben vorgeschlagen, vom FFP her angegangen wird, sollte die Behandlung der einzelnen Gliedkirchen des FFP, dann alle zu dieser Gliedkirche gehörenden Missionsorganisationen einschließlich der Lokalgemeinden, die eigene Mission betreiben, umfassen. Dabei ist zu beachten, dass heute schon ca. 10 % der Lokalgemeinden der einzelnen Gliedkirchen bisweilen völlig unabhängig oder nur in loser Absprache mit dem Missionskomitee der einzelnen Gliedkirchen ihre eigenständige Mission betreiben. Die Mission dieser Lokalgemeinden sollte aber nicht gesondert, sondern als ein Teil der Mission der Gliedkirchen, der sie angehören, abgehandelt werden. Andernfalls wird das Bild noch verworrener als es tatsächlich ist. In diesem Sinne sollten z. B. die „Christengemeinde Elim“ und die „Arche“ auf Seite 33 unter dem Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP), dem beide Gemeinden angehören, abgehandelt werden.

Freie Gemeinden könnten dann nach der Besprechung (oder vorher, nur eben gesondert) vom FFP oder APCM abgehandelt werden. Hierbei ist zu beachten, dass z. B. die auf Seite 33 erwähnte BGG Stuttgart und die Missionsgemeinde Weinstadt Beziehungen zum BFP bzw. JMS unterhalten und nur das Christus-Zentrum Weinstadt völlig unabhängig ist. Ob diese drei Gemeinden nun pfingstlich oder charismatisch sind – wer will das entscheiden?

6 WALTER J. HOLLENWEGER, *Charismatisch-pfingstliches Christentum* (Göttingen, 1997), S. 51f.

7 Forum Freikirchlicher Pfingstgemeinden, (Hg.) *90 Jahre Pfingstgemeinden in Deutschland* (Urbach, 1997), S. 7.

Eine Gliederung zum Thema „Deutsche Pfingstmissionen“ könnte demnach folgendermaßen aussehen:

1. FFP-Missionen
 - 1.1 BFP-Missionen
 - 1.1.1 Velberter Mission
 - 1.1.2 AVC
 - 1.1.3 Nehemia-Hilfsdienst
 - 1.1.4 Weitere assoziierte Missionen
 - 1.1.5 Mission von Lokalgemeinden
 - 1.2–1.8 CGV, VMF, etc.
2. Unabhängige pfingstliche Missionen

Berichtigungen

S. 11. Nicht alle Churches of God vertreten die Dreistufenlehre. Für die beiden in Deutschland vertretenen „Gemeinden Gottes“ (Urbach, Fritzlar) trifft dies allerdings zu, da sie beide aus der Heiligungsbewegung (Church of God, Anderson, 1880; Church of God, Cleveland, 1886) hervorgegangen sind.

S. 11, Fußnote 10: Die Anfänge der pfingstlichen apostolischen Kirche gehen zurück in das Jahr 1911.⁸

S. 11, Fußnote 11: Die Abspaltung der „Jesus-Allein“-Pfingstler war im Jahre 1916. Vgl. Seite 22, wo diese Information richtig wiedergegeben wird.

S. 22: Die Mission der Church of God, Cleveland (nicht Churches of God), begann 1910 in den Bahamas. Es dauerte dann in der Tat bis 1926, bis ein ordentliches Missionskomitee gegründet wurde. Ungeachtet dieser Tatsache wurden aber ab 1910 ohne Unterbrechung in viele Länder der Erde Missionare ausgesandt (Ägypten, Palästina, Kuba, Chile, Argentinien, China u. a. m.).⁹

S. 33: Folgende im FFP vertretene Gliedkirchen haben eine eigene Außenmission:

- Apostolische Kirche – Urchristliche Mission.¹⁰
- Christlicher Gemeinschaftsverband (CGV).¹¹
- Gemeinde Gottes. Das Jahresbudget der Gemeinde Gottes für Mission betrug in den 90er Jahren ca. 1,5–2 Millionen DM. Ihre Missionsarbeit war verantwortlich für die Gründung vieler Gemeinden in Europa und darüber hinaus.¹²

8 JAMES VORSFOLD, *The Origins of the Apostolic Church in Great Britain* (Wellington: Julian, 1991).

9 CHARLES CONN, *Where the Saints Have Trod. A History of Church of God Missions* (Cleveland: Pathway, 1959), CHARLES CONN, *Like a Mighty Army, Moves the Church of God* (Cleveland, 1955).

10 Forum Freikirchlicher Pfingstgemeinden, (Hg.) *90 Jahre Pfingstgemeinden in Deutschland* (Urbach, 1997), S. 32–35.

11 *Ibid.*, S. 12.

12 *Ibid.*, S. 8, 9; BRYAN K. REED, *The Origin and Impact of the German Church of God. M.A. Thesis*, East Tennessee State University, 1994; KARL-OTTO BÖHRINGER, *Auf dem Vormarsch. Eine kurze Zusammenfassung der Geschichte der Gemeinde Gottes*. Unv. Ms. Urbach, o. J.

Aktualisierungen

S. 37, Fußnote 19: Der Wechsel des Vorstehers im Jahre 1950 war identisch mit der Verlegung des Sitzes der Mission nach Weidenau.¹³

S. 39, Fußnote 36: Aus Gesundheits- und Altersgründen musste der bisherige Kassenverwalter, PAUL SCHNELL, 1997 sein Amt niederlegen. An seine Stelle trat BERTHOLD SCHMIDT als Nachfolger.¹⁴

S. 40: PETER SCHNEIDER wirkte mit 2-jähriger Unterbrechung anlässlich des Todes seiner ersten Frau bis 1994. Die Familie kehrte zurück. Er selbst ist bis heute in Kurzeinsätzen im Wechsel mit BERND SCHEVEN tätig, dessen Familie ebenfalls Mitte 1995 nach Deutschland zurückgekehrt ist.¹⁵

S. 42: Im September 1994 reiste das Ehepaar HELMUT und MARION KÜHN der Ecclesia-Gemeinde Hildesheim nach Chile aus. Zuvor hatte HELMUT KÜHN zwei Jahre lang in Mexiko erste Missionserfahrungen auf der Station Chilpancingo gesammelt. So konnten sie langsam in das Werk in Chile hineinwachsen und waren imstande, die Nachfolge des Ehepaares KEMPNY anzutreten, die nach 21 Jahren Bautätigkeit in Chile in die Heimat zurückkehrten.¹⁶

S. 43, Fußnote 68: Die Rückkehr der VAN LEUVENS war nicht endgültig nach Holland, sondern in die Nähe Göttingens. Dort dienen sie in einer Ecclesia-Gemeinde.¹⁷

S. 44, Fußnote 74: Der Leiter der Full-Gospel-Mission Kamerun, DAVID NJEMO, erklärte am 14.9.96 anlässlich einer Sitzung des erweiterten VMF-Vorstandes: „Derzeit ist das Wachstum der FGM auf 353 Gemeinden sowie 291 Hauskreise und Zellen angestiegen. 115 vollzeitliche Pastoren stehen zur Verfügung. Ohne Kinder unter 15 Jahren ist die FGM auf etwa 25.000 Mitglieder angewachsen. Wir haben die Vision, dass die Zahl der Gemeinden bis zum Jahre 2000 auf über 800 mit ca. 60.000 Mitgliedern wachsen werden.“¹⁸

S. 46, Fußnote 95: Zur Zeit sind im Außendienst sieben Ehepaare und vier Ledige tätig.¹⁹

S. 48, Fußnote 112: Leider sind die Verbindungen zur Schweizer Pfingstmission abgebrochen.²⁰

Englische Zusammenfassung, Bibliographie und Index

Hilfreich sind die englische Zusammenfassung und der Index. Die Diskussion auf Seite 22 bezieht sich allerdings nicht auf die Churches of God allgemein, sondern auf die Church of God, Cleveland.

13 Korrespondenz PAUL SCHNELL, Juni 1997.

14 Das Erntefeld (3/97).

15 Das Erntefeld (2/97).

16 Korrespondenz PAUL SCHNELL, Juni 1997.

17 lbd.

18 Das Erntefeld (4/96).

19 lbd.

20 Korrespondenz PAUL SCHNELL, Juni 1997.

Weitere hilfreiche Sekundärliteratur zum Thema, die nicht schon in den Fußnoten erwähnt wurde:

- DIETZE, REIMER, Der BFP und seine Vorläufer – ein historischer Überblick. Ms. Rüdersberg, 25.4.1987.
- Ders. „Schwimmgnade“, nicht „Knöchelgnade“! Ms. Erzhausen, 1993.
- DITTHARDT, HANS und TH. KOCH, Velbert. 50 Jahre mit vollem Evangelium. Vom Bergsichen Land bis an die Grenzen Tibets, Erzhausen, 1960.
- FRANZ, ROBERT, Die Geschichte der deutschen Freikirchlichen Pfingstbewegung, Univ. Ms., 1996. LECKEBUSCH, I. C., Geistliche Lehr- und Wanderjahre, Velbert 1914–1930, Gelsenkirchen-Buer, 1948.
- MORRIS, PHILLIP, (Hg.), Die Geschichte der neuzeitlichen Pfingstbewegung, Rüdersberg, 1995.
- SCHÖPGENS, REGINA, Entstehung und Entwicklung der Pfingstbewegung in Deutschland, Univ. Ms. Uni Wuppertal, 1986.
- 30 Jahre Arbeitsgemeinschaft der Christengemeinden in Deutschland, Erzhausen, Schönbach, 1977.
- 75 Jahre freikirchliche Pfingstbewegung in Deutschland, BFP, Hg. Erzhausen, 1983.

Zusammenfassung

Die Pfingstler machen heute gemeinsam mit den charismatischen Christen bereits über 20 % der weltweiten Christenheit aus – und sie wachsen weiter. Dennoch blieben ihre missionarischen Erfolge speziell in der deutschen wissenschaftlichen Literatur lange Zeit unbeachtet. Es ist Pastor JOOST REINKE vorzüglich gelungen, diesem Mangel erste Abhilfe zu verschaffen. Es bleibt zu hoffen, dass angespornt durch sein Beispiel in der Zukunft auch noch andere mithelfen werden, diese Forschungslücke zu schließen.

Paul Schmidgall
 Rüdersberger Str. 6
 73614 Schorndorf

Noch lieferbar

**Gottes Wort
und unsere Predigt**
mit den Vorträgen der
THEOLOGISCHEN WOCHEN
Kirchheim 2000

Eberhard Winkler:
Gottes Wort und die Predigt

Kim Strübind:
**Was hat der Text mit der Predigt
zu tun?**
Eine Problemskizze

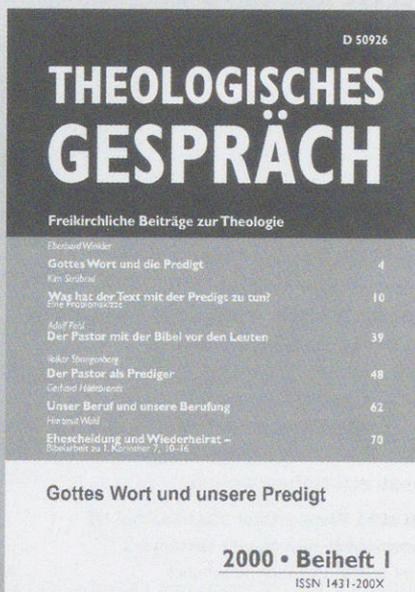
Adolf Pohl:
**Der Pastor mit der Bibel vor
den Leuten**

Volker Spangenberg:
Der Pastor als Prediger

Gerhard Hildebrandt:
Unser Beruf und unsere Berufung

Hartmut Wahl:
**Ehescheidung und Wiederheirat -
Bibelarbeit zu 1. Korinther 7, 10-16**

Beiheft 1 zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH



88 Seiten

DM 19,80

Oncken-Zeitschriften

Postfach 20 01 52

34080 Kassel



Beiheft 1 zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH gehört nicht zum Abonnement. Bitte extra beim Oncken Verlag, Kassel, oder Bundes-Verlag, Witten, bestellen.

Auslegungssache

**Der Bestseller unter den biblischen Auslegungsreihen
– Jetzt neu als preisgünstige Ausgabe im attraktiven Schuber**

Verschenken Sie zu Weihnachten den Bestseller unter den biblischen Auslegungsreihen – oder wünschen Sie ihn sich einfach selbst. Erstmals gibt es nun die Bände zum Neuen Testament als aktualisierte Gesamtausgabe: Die bisherigen Ergänzungsbände treten an die Stelle der alten Auslegungen.

Die neue preisgünstige Ausgabe im attraktiven Schuber ist ein Muss für alle, die die Bibel genau erforschen wollen.

**Die neue Wuppertaler Studienbibel NT
Kommentar zum Neuen Testament**

6604 Seiten, 15 Bände im Schuber
Einführungspreis bis 31.12.2000:
DM/SFr **198,-** / öS 1445,-

Ab 01.01.2001:
DM/SFr **248,-** / öS 1810,-
Best.-Nr. 225.066



**Tauschen Sie Alt gegen Neu und sparen Sie DM 50,-
Die Umtauschaktion ist bis zum 31.12.2000 befristet.**

Sie bekommen einen Büchergutschein im Wert von 50,- DM, wenn Sie die Neue Wuppertaler Studienbibel kaufen und Ihre alte Ausgabe* an den R. Brockhaus Verlag schicken. Den Gutschein können Sie in jeder Buchhandlung einlösen. Die so gesammelten alten Ausgaben werden über die Heimatmission des Bundes Evangelisch Freikirchlicher Gemeinden weitergeleitet. Sie helfen damit jungen deutschsprachigen Christen in Estland und Kasachstan!

* Berechtig zur Rückgabe sind folgende Ausgaben:

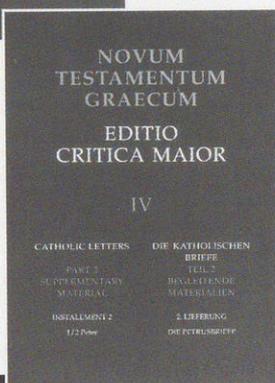
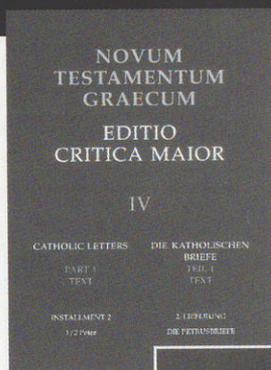
- Sonderausgabe NT (21 Bände) Best.-Nr. 225.050
- Sonderausgabe NT (6 Bände) Best.-Nr. 225.140
- Originalausgaben in Paperback oder gebunden (mindestens elf Bände)

Jetzt bestellen bei:

Oncken Versandbuchhandlung · Postfach 20 01 52 · 34080 Kassel
Telefon: 05 61/5 20 05-0 · Fax: 54
E-Mail: Mdietz@oncken.de · Internet: www.oncken.de

RB
R. BROCKHAUS

Das neue Grundlagenwerk für die neutestamentliche Textkritik



NEU

2. Lieferung: Die Petrusbriefe

Novum Testamentum Graecum

Editio Critica Maior

Herausgeber: Institut für neu-
testamentliche Textforschung,
Münster

Band IV

Die katholischen Briefe

NEU! 2. Lieferung: Die Petrusbriefe

Teil 1: Text

Teil 2: Begleitende Materialien

21 x 29,7 cm, 170 Seiten

Textband, 55 Seiten Begleitheft

Kartoniert

ISBN 3-438-05601-1

DM/sFr 48,00/öS 350,00/€ 24,54

Die Editio Critica Maior des Neuen Testaments dokumentiert die gesamte griechische Textgeschichte des 1. Jahrtausends. Sie stellt der Exegese und Textkritik das gesamte Material an griechischen Handschriften, patristischen Zitaten und Versionen zur Verfügung.

Bereits erschienen:

Band IV, Lieferung 1: Jakobusbrief
(Text und Begleitheft)

ISBN 3-438-05600-3

DM/sFr 28,00/öS 205,00/€ 14,32

**Bitte fordern Sie unseren
ausführlichen Sonderprospekt
Best.-Nr. 6438 an.**

 Deutsche
Bibelgesellschaft
Postfach 81 03 40 • 70520 Stuttgart

Postvertriebstück D 50926
 J. G. Oncken Nachf. GmbH
 Postfach 20 01 52
 34080 Kassel



Der optimale Schutz!
BUCHHÜLLEN
 mit Reißverschluss

für Bibeln,
 Gesangbücher, ...
Jero 1166 Tel. (0911) 9043 04

Neue Materialien, neue Designs:

Leder-, Kunstleder- und Stoffhüllen für alle Größen:

- bei Leder-/Kunstlederhüllen bis zu 12 Farben und vier verschiedene Materialien zur Auswahl, auch mit Einsteckfächern lieferbar
- die „Prisma“-Kollektion: Stoffhüllen in fünf versch. Farben: ozeanblau, anthrazit, grau-grün, sierra, mexico
- die „Picasso“-Serie: Vollrindlederhüllen mit Künstlerprägung; in drei Lederfarben: royalblau, waldgrün, timber



Motiv-Hüllen: aus Buchleinen mit bunt aufgedrucktem Motiv „Johannes“ (Bibeltext in Latein), „Menora“, „verwurzelt“, „Jahreslosung 2000“; auch mit Ihrem eigenen Fotomotiv erhältlich!

Klarsicht-Hüllen: aus transparentem Kunststoff, der Buchdeckel bleibt sichtbar

Lederfaser: aus Öko-Soft[®] die „Natur-Hülle“, kunststofffrei, besonders preiswert

„Travel“-Serie: strapazierfähiges Koffermaterial, robust, wasserabweisend



Erhältlich in Ihrer Buchhandlung oder direkt bei uns:
 KALOS Lederwaren - Kuno Preßl KG
 Postfach 1446 · 95104 Rehau · Tel.: (0 92 83) 1214 · Fax: 3401
 E-Mail: kalos-lederwaren@t-online.de · www.kalos-lederwaren.de

75 Jahre Qualität