

# THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

*Jürgen von Oorschot*

**Auslegung als theologisches Gespräch**

3-15

*Rezensionen*

*Wilfried Haubeck/Heinrich von Siebenthal:*

**Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen  
Neuen Testament (Winfried Glatz)**

16-20

*Ulrich Wendel: Gemeinde in Kraft  
(Roland Gebauer)*

21-26

*André Heinze: Johannesapokalypse und johanneische Schriften  
(Christoph Stenschke)*

27-31

ISSN 1431-200X

**2001 • Heft I**

25. JAHRGANG

EINGEG.

0

Feb. 2001

Univ.-Bibl.

Z A 4201

V 251

## Als ein theologisches Gespräch

sollte sich unsere Auslegung der Heiligen Schrift vollziehen, nicht zuletzt deshalb, weil ein solches Gespräch - in Aufnahme, Veränderung oder Zurückweisung vorgefundener Traditionen - bereits innerhalb der Entstehungsgeschichte der Bibel stattgefunden hat. In diesem Sinne greift Jürgen van Oorschot (Ordinarius für Altes Testament an der Universität Jena und als Pastor des Bundes Freier evangelischer Gemeinden einer der noch seltenen Freikirchler unter den Theologieprofessoren) in seinem Aufsatz den Titel unserer Zeitschrift auf.

Dem theologischen Gespräch in besonderer Weise gewidmet sind Buchbesprechungen, für die wir in diesem Heft etwas mehr Platz einräumen als in den Heften des vergangenen Jahres. Es gilt immer noch, was 1996 im Vorwort zum zweiten Heft des Jahrgangs stand: „Am direktesten dienen ... Buchrezensionen dem theologischen Gespräch; sie bringen ja die besprochene Publikation bei unseren Lesern ins Gespräch und führen zugleich ein Gespräch mit dem Autor, aus dem er entnehmen kann, wie sein Buch von einem kompetenten Leser aufgefasst wurde.“ In diesem Sinne bieten hoffentlich auch die hier vorgelegten Besprechungen beides: anregende Lektüre und Anregung zur Lektüre. Die Verfasser der besprochenen Bücher sind allesamt Freikirchler, und auch die Rezensionen sind nur von solchen verfasst: W. Glatz und Chr. Stenschke gehören zu den Baptisten und R. Gebauer zu den Methodisten. Dies ist eine Vielfalt, die uns erfreut und unsere Leser hoffentlich ebenso.

Dr. Uwe Swarat

---

### Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH 2001 • Heft 1 25. Jahrgang ISSN 1431-200X

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

**Redaktionsassistentz:** Olga Nägler. **Erscheinungsweise:** vierteljährlich.

**Bezugspreis:** im Abo DM 31,60 jährlich, bei Direktbezug zzgl. Versandkosten, Einzelheft

DM 9,50. **Verlage:** 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 und Bundes-Verlag GmbH, Postfach 40 65, 58426 Witten, Telefon: (0 23

02) 9 30 93-22; Telefax: (0 23 02) 9 30 93-60; E-Mail: info@bundes-verlag.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.



ZA 4201

Jürgen van Oorschot

# Auslegung als theologisches Gespräch - Psalm 44 und die Vermittlung des Evangeliums\*

## I

Der christliche Glaube steht von seinen Grundlagen her in einer notwendig engen Beziehung zur Geschichte. In seinem Zentrum findet sich die Lebensgeschichte des Juden Jesus von Nazareth, der von Römern hingerichtet und als der Auferstandene bezeugt wird. In diesem Abschnitt der Geschichte erkennt der Glaube die endgültige und maßgebende Offenbarung Gottes. Die Bezogenheit auf Geschichte stellt nun kein *novum* neutestamentlichen Zeugnisses dar, sondern gehört schon zu den Spezifika des alttestamentlichen.<sup>1</sup> Bereits die Grundlegung des Monotheismus in den Prophetien des zweiten Teils des Jesajabuches bindet die Gottheit Jahwes und jedes anderen, der beansprucht ein Gott zu sein, an die Macht über die Geschichte. Wer in ihr nichts bewirken kann, beweist seine Nichtigkeit (Jes 41, 24.28f.). Und umgekehrt erkennt Israel im Aufstieg der Perser zur Weltmacht und dem politischen Siegeszug des Königs Kyros im 6. vorchristlichen Jahrhundert, dass Jahwe allein Gott ist (Jes 43, 8-13). Die Weltgeschichte bewegend, befreite er sein Volk von der (neu)babylonischen Oberhoheit und ermöglichte die Rückkehr von Israeliten nach Judäa samt des Wiederaufbaus von Tempel und Gemeinde (Jes 45, 1-6.11-13).

Blickt man auf das nun entstehende Judentum, so zeigt sich, dass die histo-

\* In Dankbarkeit widme ich diese Überlegungen meinem ehemaligen Lehrer für Systematik und Philosophie KURT SEIDEL, der mich in das Gespräch über die denkende Verantwortung des christlichen Glaubens verwickelt hat.

1 Entgegen früheren Versuchen kann im Phänomen des Geschichtshandelns eines Gottes oder einer beginnenden Geschichtsschreibung an sich kein Kennzeichen gefunden werden, das die israelitische Religion von anderen altorientalischen unterscheidet. Die Textfunde des ausgehenden 19. Jhs, aber vor allem des 20. Jhs haben uns gelehrt, dass schon das alte Ägypten und Mesopotamien im 3. Jahrtausend v. Chr. ihre Götter als Beherrscher der Geschichte verstanden. Danach bedienten die Gottheiten sich der Könige, die als ihre irdischen Stellvertreter betrachtet wurden. Die Stellung des Königs kommt dabei etwa in seiner Bezeichnung als „Sohn Gottes“ zum Ausdruck. So heißt es in der Rede des Gottes Amun an König Amenophes III.: „Mein geliebter Sohn Nebma'rè, mein lebendes Ebenbild, den mein Leib geschaffen hat, den mir Mut, die Herrin von Eschre (Tempel der Göttin - Verf.) in Theben, die Herrin der neun Bogenvölker geboren hat - ich habe dich als den einzigen Herrn der Menschen aufgezogen. Mein Herz jauchzt sehr, wenn ich deine Schönheit sehe. Ich tue etwas Wunderbares für deine Majestät, so dass du (dauernd) dich verjüngst, da ich dich ja den beiden Ländern (Ober- und Unterägypten - Verf.) als Sonne gegeben habe.“ (Übersetzung nach P. RANKE, AOT<sup>2</sup>, 30). Die Gottheit segnet oder straft den König und greift so direkt in geschichtlichen Abläufe oder die regelmäßigen Naturzusammenhänge ein - vgl. dazu immer noch B. ALBREKTSON, *History and Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel*, CB.OT 1, Lund 1967, und H. LOYD-JONES, *The Justices of Zeus*, Sather Classical Lectures 4, Los Angeles, Berkeley und London 1971. Das Besondere der israelitischen Religion besteht somit allein darin, dass es Jahwe ist, der den Anspruch auf die Geschichtsmächtigkeit erhebt. Darin ist allerdings alles Wesentliche eingeschlossen. Vgl. mit Literatur zur Problematik insgesamt H.-D. PREUSS, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1, Stuttgart u. a. 1991, 238ff.

rischen Folgewirkungen der Zerstörung des jüdischen Königtums im Jahr 587 v. Chr. und das babylonische Exil von entscheidender Bedeutung für die Entstehung der hebräischen Bibel waren.<sup>2</sup> Der jüdischen Gemeinde blieb es bis heute aufgegeben, den Verlust des ersten und dann erneut des zweiten Tempels und den leeren Thron Davids religiös, theologisch und auch politisch zu erfassen. Das Exil im 6. Jh. v. Chr. und auch die Exilserfahrung, die noch lange nach dem Ende der babylonischen Herrschaft anhielt, spiegeln sich in allen Teilen der hebräischen Bibel und gingen über das Alte Testament auch in die Ursprungszeugnisse des christlichen Glaubens ein.

## II

Jüdischer und christlicher Glaube verbinden sich mit konkreten Geschehnissen, die als Ereignisse in Zeit und Raum für uns Menschen unweigerlich in eine abständige Vergangenheit entschwinden. Damit stellt sich das Problem des Zugangs. Die Vermittlung des Vergangenen in die Gegenwart hinein wurde und wird in der christlichen Theologie und Gemeinde auf unterschiedliche Weise gesucht.

Schon in der alten Kirche findet sich eine zweifache *Reduktion von Geschichte*, einerseits *auf die Tat* und andererseits *auf die Lehre*. Der erste Weg konzentriert sich etwa auf die vorbildlichen Handlungen Jesu und bietet in der *imitatio Christi* einen Zugang an. Daraus kann eine verinnerlichte Jesusfrömmigkeit ebenso erwachsen wie eine sozial-revolutionäre Jesulogie. Der zweite Weg erkennt in den unterschiedlichen Gestalten des biblischen Zeugnisses die eine, ewig-gültige, christliche Lehre. Hat er sie abstrahiert, so stellt sich die Aufgabe, in Verkündigung und Leben zu neuer Konkretisierung zu finden.

Versuche die bisher angeführten Lösungen über einen Reduktionismus das Bleibende von der einen auf die andere Seite des „garstigen Grabens“ der Geschichte zu bringen, so kann ein *dritter Weg* die ganze Vielfalt und Abständigkeit des Ursprungszeugnisses gelten lassen. Das Damalige kann nach dieser Auffassung in der Vergangenheit verbleiben, da die Existenz der Kirche die *wirkungsgeschichtliche Verbindung* gewährleistet. Die Übereinstimmung mit dem Ursprung und damit die Gültigkeit wird durch die apostolische Tradition und Sukzession und d. h. durch den in ihr greifbaren Heiligen Geist verbürgt.<sup>3</sup>

Alle drei Wege erscheinen ungenügend, auch wenn sie sich in Theologie und Gemeinde großer Beliebtheit erfreuen. Der erste gefährdet das Evangelium, indem er den Menschen mit einer geforderten Gerechtigkeit und dem toten Ideal eines Christus allein lässt. Der zweite scheidet an der Vielgestaltigkeit des biblischen Zeugnisses, das jede Engführung auf eine Lehreinheit als Einäugigkeit entlarvt. Zugleich wird auch dabei der belehrte Christ mit der Aufgabe der „Verlängerung ins Leben hinein“ entlassen. Allein soll er der saft- und kraftlos gewordenen Wahrheit neues

2 Vgl. J. VAN OORSCHOT, Altes Testament, in: U.T.WORUSCHKA (Hg.), Heilige Schriften, Darmstadt 2000, 29-56.

3 Vgl. H. KÜNG, Die Kirche, München 1977, 419ff., zur Apostolizität als Kennzeichen der Kirche. Dazu vgl. die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung der 8. Sitzung des II. Vaticanum (1965), in NEUNER-ROOS, Der Glaube der Kirche, (10. Aufl.) 1971, Nr. 145f. und weitere Hinweise auf S. 250.

Leben einhauchen, was weder ihm noch dem Theologen oder Pastoren recht zu gelingen scheint. Bleibt als drittes der Unterschlupf bei der Tradition der Kirche, womit jedoch der immer auch vorläufigen Gestalt der Herrschaft Jesu Christi in seiner Gemeinde eine Bürde aufgeladen wird, welche weder die Gesamtkirche noch das Lehramt allein zu tragen vermögen.<sup>4</sup>

Unsere Frage nach der Vermittlung und dem Zugang stellt sich damit um so drängender: Wie kann das Damalige für uns heute Bedeutung erlangen und Gültigkeit beanspruchen? Die protestantische Tradition verweist dazu auf die heilige Schrift als das äußere Wort Gottes, das durch das Wirken des Heiligen Geistes als inneres Wort Gottes gewiss wird. In diesem Geschehen vermittelt sich das damalige Zeugnis von Gottes Geschichte mit Israel, seines Handelns in Jesus Christus und mit der Gemeinde aus Juden und Heiden dem heutigen Hörer.<sup>5</sup> Dieses Schriftprinzip erlebte nicht nur in den Zeiten der protestantischen Orthodoxie unterschiedliche Ausgestaltungen. Die teilweise lebhaft diskutierte Diskussion um das Schriftverständnis dauert im Raum des Protestantismus bis in unsere Tage an. Von der theologischen Problematik her wird sie entscheidend durch den Freiraum hervorgerufen, den diese Grundvorstellung belässt. Sie verweigert in ihrer bei LUTHER und CALVIN begegnenden Fassung eine weitergehendere Beschreibung des Vermittlungsvorgangs, etwa in der Formulierung eines bestimmten Inspirationsverständnisses<sup>6</sup> oder gar in der Festlegung auf eine Unfehlbarkeit oder Irrtumslosigkeit der Schrift.<sup>7</sup> Ihre Stär-

4 Eine positiver zu bewertende Einbindung der wirkungsgeschichtlichen Betrachtung findet sich in H.-G. GADAMERS hermeneutischen Überlegungen, u. a. Vom Zirkel des Verstehens, in: Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Gesammelte Werke Bd. 2, Tübingen 1986, 63-65. Er lehrt, den zeitlichen Abstand als eine „positive und produktive Möglichkeit des Verstehens zu erkennen“ (63). Er schärft den Blick für die Überlieferung und treibt durch die Distanz zum Heute zugleich den Verstehensprozess an. Seine Überwindung des positivistischen Historismus mündet in den Satz: „Verstehen ist ein wirkungsgeschichtlicher Vorgang“ (65).

5 In dieser Auffassung treffen sich LUTHER und CALVIN und damit die zwei prägenden Gestalten protestantischer Tradition.  
 „So nu Gott sein heiliges Euangelion hat aus lassen gehen, handelt er mit uns auf zweierlei Weise. Einmal äußerlich, das andere Mal innerlich. Äußerlich handelt er mit uns durchs mündliche Wort des Euangelii und durch leibliche Zeichen ... Innerlich handelt er mit uns durch den heiligen Geist und Glauben samt deren Gaben. (...) Zuerst vor allen Werken und Dingen höret man das Wort Gottes, ... im selben Wort kommt der Geist und gibt den Glauben, wo und welchem er will.“ (M. LUTHER, Wider die himmlischen Propheten, 1525, WA XVIII, 136 und 139).  
 „Nun ergehen aber nicht alle Tage Offenbarungsworte vom Himmel, und es hat Gott gefallen, allein in der Schrift seine Wahrheit zu stetem Gedächtnis zu erhalten. (...) Dennoch ist es Torheit, wenn man meint, der Schrift auf dem Wege des Disputierens ihre Glaubwürdigkeit sichern zu können. (...) Weil die gottlosen Menschen meinen die Religion bestehe auf Menschengedanken, so wünschen und verlangen sie, um den Schein rührlicher Leichtgläubigkeit zu meiden, vernünftige Beweise dafür, dass Mose und die Propheten in Gottes Auftrag geredet haben. Ich aber entgegne: das Zeugnis des heiligen Geistes ist besser als alle Beweise. Denn wie Gott selbst in seinem Wort der einzige vollgültige Zeuge von sich selber ist, so wird auch dies Wort nicht eher im Menschenherzen Glauben finden, als es vom inneren Zeugnis des heiligen Geistes versiegelt worden ist“ (J. CALVIN, Institutio 1559, I, 7, 1 und 7, 4 - nach O. WEBER, Neukirchen-Vluyn 1984<sup>3</sup>).

6 Trotz der traditionellen Beibehaltung des mittelalterlichen Inspirationsverständnisses tritt dieses bei LUTHER und CALVIN in den Hintergrund, da ihnen die Schrift nicht von deren formaler *auctoritas*, sondern von ihrer inhaltlichen in den Blick kommt - vgl. R. SEEBERG, Lehrbuch der Dogmengeschichte IV, 1, (4. Aufl.) 1933, 337ff.

7 Auf die verheerenden Folgen eines Gegeneinanders von Inspirationsauffassung und Geschichte macht A. SCHLATTER wiederholt aufmerksam und wirft damit ein bezeichnendes Licht auf manche Elemente der heutigen Diskussion: „Aus der vom menschlichen Lebensakt abgeschiedenen Inspiration entstand die

ke besteht darin, dass sie äußeres und inneres Wort Gottes, Schrift und Heiligen Geist, und damit damaliges Zeugnis und heutiges Bezeugt-Werden zusammenbindet.<sup>8</sup> Über das „Wie“ dieser Vermittlung schweigt sie sich aus.

Der folgende Beitrag sieht darin eine angemessene Zurückhaltung, da die gesuchte Vermittlung nicht Werk des Menschen, sondern allein Werk Gottes sein kann. Somit entzieht sie sich der menschlichen Entschlüsselung und behält ihr Geheimnis. Gerade dann jedoch verbleibt uns die Aufgabe, die äußere Gestalt des Verstehens zu erfassen. Die folgenden Überlegungen beruhen auf der exegetischen Einsicht, dass die Bibel als Wort der Zeugen selbst bereits der Niederschlag eines Vermittlungsvorganges ist. Anhand von Ps 44 soll er exemplarisch beschrieben und in seiner Bedeutung für das Schriftverständnis und die Auslegung befragt werden. Als Rahmenvorstellung bietet sich dabei für das Verständnis von Schrift und Auslegung das Gespräch an. Diese Rahmenvorstellung scheint geeignet, sowohl die Vielfalt und Einheit der Schrift als auch den Prozess von Auslegung und Aneignung zu erfassen.

### III

#### Psalm 44

- 1 Dem Chorleiter. Von den Söhnen Korachs. Ein maskil.
- 2 Gott, mit unseren Ohren haben wir gehört,  
unsere Väter haben uns erzählt  
das Werk, das du in ihren Tagen getan hast,  
in den früheren Tagen,
- 3 du, durch<sup>9</sup> deine Hand:  
Völker hast du vertrieben,  
aber sie hast du eingepflanzt;  
zerschlagen hast du Nationen,  
aber sie hast du ausgebreitet.
- 4 Denn sie gewannen das Land nicht durch ihr Schwert,  
und ihr Arm verhalf ihnen nicht zum Sieg,

---

Absonderung der Schrift von der Geschichte, die so für das Wirken des Geistes nicht nur als gleichgültig, sondern als hinderlich erscheint und darum nicht nur ignoriert, sondern bestritten wird. (...) Allein die Annahme eines Gegensatzes zwischen der Geschichte und dem Werk des Geistes ist ebenso falsch, wenn der Geschichte wegen der Geist bestritten, als wenn des Geistes wegen die Geschichte beseitigt wird. Vielmehr sind richtige Pneumatik und richtige Historik unlösbar beieinander. (...) Deshalb besteht auch die wirksame Macht der Schrift darin, dass sie, wie sie aus der Geschichte stammt, auch wieder Geschichte schafft und unseren Gedanken- und Willenslauf so an das dort Geschehene anheftet, dass unser eigenes Leben aus ihm seinen Grund und Inhalt bekommt.“ - Das christliche Dogma, Stuttgart (1923<sup>a</sup>) 1977<sup>3</sup>, 367f.

- 8 Dass auch der Gründer der ersten Freien evangelischen Gemeinde in Elberfeld-Barmen (heute: Wuppertal) in der Tradition der reformatorischen Unterscheidungen zwischen dem äußeren und inneren Wort als Gestalt der Offenbarung Gottes stand, sei hier nur angemerkt - vgl. H. LENHARD, Die Einheit der Kinder Gottes, Witten und Wuppertal 1977, 118f.
- 9 Lies mit BHS.

sondern deine Rechte und dein Arm  
und das Licht deines Angesichtes,  
denn du hattest Gefallen an ihnen.

- 5 Du bist mein König, Gott,  
entbiete Rettung (für) Jakob.
- 6 Mit dir stoßen wir unsere Feinde nieder,  
in deinem Namen zertreten wir unsere Widersacher.
- 7 Denn ich vertraue nicht auf meinen Bogen,  
und mein Schwert kann mich nicht retten.
- 8 Denn du rettetest uns von unseren Feinden  
und machst zuschanden, die uns hassen.
- 9 Gottes rühmen wir uns den ganzen Tag  
und deinen Namen preisen wir alle Zeit. [Sela.]
- 10 Doch du hast uns<sup>10</sup> verworfen und zuschanden gemacht,  
und du ziehst nicht aus mit unseren Heeren.
- 11 Du ließest uns vor unseren Feinden fliehen,  
und die uns hassen, plünderten uns.
- 12 Du gabst uns preis wie Schlachtvieh,  
und unter die Völker zerstreutest du uns.
- 13 Du verkauftest dein Volk um nichts,  
und hattest keinen Gewinn an ihrem Erlös.
- 14 Du machtest uns zur Schande bei unseren Nachbarn,  
zu Spott und Hohn in unserer Umgebung.
- 15 Du machtest uns zum Sprichwort unter den Völkern,  
dass alle Heiden den Kopf über uns schütteln.
- 16 Den ganzen Tag ist meine Schande vor mir,  
und Scham bedeckt mein Angesicht
- 17 wegen der Stimme des Spötters und Lästerers,  
angesichts der Feinde und Rachsüchtigen.
- 18 All dies kam über uns,  
obwohl wir dich nicht vergessen haben,  
obwohl wir deinen Bund nicht verraten haben.
- 19 Unser Herz ist nicht zurückgewichen  
und unser Schritt wich nicht von deinem Pfad,
- 20 sondern du hast uns verstoßen an den Ort der Schakale  
und hast uns mit Finsternis bedeckt.
- 21 Wenn wir den Namen unseres Gottes vergessen hätten  
und unsere Hände zu einem fremden Gott erhoben -

---

<sup>10</sup> Lies mit einigen Mss und der Peschitta.

- 22 hätte Gott dies nicht erforscht?  
Denn er kennt die Tiefen des Herzens.
- 23 Ja, um deinetwillen werden wir Tag für Tag getötet,  
wir werden geachtet wie Schlachtschafe.
- 24 Erwache! Warum schläfst du, Herr?  
Wach auf! Verstoße nicht für immer!
- 25 Warum verbirgst du dein Angesicht,  
vergisst unsere Not und Bedrängnis?
- 26 Denn unsere Seele ist in den Staub hinein aufgelöst,  
und unser Leib klebt an der Erde.
- 27 Steh auf und hilf uns!  
Und erlöse uns um deiner Gnade willen!

Der erste Blick lässt den Psalm als ein typisches Klagelied des Volkes erscheinen, wie es in Zeiten von Hungersnot oder der Bedrohung durch äußere Feinde immer wieder im Jerusalemer Tempel angestimmt wurde (2. Chr 20, 4ff.). So erinnert man sich im Eingangsteil (V 2-4) des heilvollen Handelns Gottes in der Zeit der Vorväter. Gott vertrieb die feindlichen Völker und verwurzelte die Väter im Land Kanaan. So hatte die jetzige Generation es von den Altvorderen gehört und deren Erzählen begründete das heutige Vertrauen, das sich in V 5-9, der zweiten Hälfte des Eingangsteils, ausspricht. Gott half damals und so hilft er auch heute. Deshalb wird das Lob Gottes nicht abreißen (V 9). Die Bewährung seiner Treue wird durch die gegenwärtige Notlage, wie sie der zweite Abschnitt mit seiner Klage in V 10-23 beredt schildert, herausgefordert. Die abschließende Bitte in V 24-27 dringt mit ihren kurzen Weckrufen auf Gottes Eingreifen.

Die geschilderte Not lässt sich deutlich als Kriegszug äußerer Feinde erkennen. Israels Heere erlitten eine Niederlage (V 10), so dass das Land geplündert wurde (V 11). Viele Tote sind zu beklagen (V 12f.). Das besiegte Volk hat sich obendrein des Spotts seiner Nachbarn zu erwehren. Sein Zustand wurde geradezu sprichwörtlich (V 15). So deutlich damit die Situation erscheint, so schwer fällt ihre historische Identifizierung.<sup>11</sup> Wie auch bei den individuellen Klagen erschwert die Formelsprache des Psalms die Verbindung mit einem einmaligen, geschichtlichen Ereignis. Verständlich wird dies, wenn man sich vor Augen hält, dass auch dieser Psalm nicht einen Geschichtsbericht liefern, sondern dem immer erneuten Beten des Volkes zur Sprache verhelfen will.

Betrachtet man nach dieser ersten Annäherung den Psalm etwas genauer, so macht der am Deuteronomium (5. Mose), den Geschichtserzählungen der Königszeit oder

11 Vgl. die Vorschläge in den Kommentaren, die von vorexilischen Kriegen wie im Jahr 701 v. Chr. über die Katastrophe des Jahres 586 v. Chr. bis hin zur Makkabäerzeit reichen - vgl. H.-J. KRAUS, Psalmen, BKAT XV/1, (5. Aufl.) 1978, 480f.

anderen Psalmen geschulte Leser eine erstaunliche Entdeckung. Das betende Israel präsentiert sich als völlig schuldlos an der gegenwärtigen Notlage:

- 18 All dies kam über uns,  
 obwohl wir dich nicht vergessen haben,  
 obwohl wir deinen Bund nicht verraten haben.  
 19 Unser Herz ist nicht zurückgewichen  
 und unser Schritt wich nicht von deinem Pfad,  
 20 sondern du hast uns verstoßen an den Ort der  
 Schakale und hast uns mit Finsternis bedeckt.

Christliche Ausleger reagierten darauf immer mit verwundertem Interesse: „Die Überlegungen zum wesentlichen Aussagegehalt des Ps 44 konzentrieren sich begrifflicherweise auf die Frage, ob denn das bedrängte, leidende Gottesvolk jemals in der Lage sein könne, den Gedanken an die eigene Schuld konsequent zurückzuweisen.“<sup>12</sup> Wie kann sich dieses Gebet gegen den breiten Strom der alttestamentlichen Tradition stellen, die gerade in und nach den Erfahrungen des Exils die Schuld Israels als die Ursache und im Schuldbekenntnis den einzigen Ausweg erkannte?<sup>13</sup> Spricht sich hier gar eine „pharisäische Selbstgerechtigkeit“ (H. GUNKEL) aus?

Will man dieses israelitische Gebet nicht zu rasch harmonisierend in eine alttestamentliche „Einheitstheologie“ einebnen oder gar christlich abqualifizieren, so empfiehlt sich die eingehendere Untersuchung des traditionsgeschichtlichen Befunds. Dabei wird sich zeigen, dass der Psalm aus einem intensiven Gespräch mit anderen alttestamentlichen Traditionen erwachsen ist.

#### IV

Nach dem bisher Gesagten überrascht es, dass der Eingangsteil in V 2-4.5-9, ohne irgendeinen Vorbehalt erkennen zu lassen, die durch das Deuteronomium geprägte Theologie aufnimmt. Was V 2 als den normalen Umgang mit der Tradition beschreibt, entspricht exakt den Anordnungen, die Dtn 6, 20ff. den Vätern gibt. Ihnen obliegt nach deuteronomisch-deuteronomistischem (dtn-dtr) Verständnis die Weitergabe, die *traditio*, der großen Taten Gottes und zwar im Kreis der Sippe und Familie.<sup>14</sup> Als grundlegendes Werk Jahwes (V 2b) führt der Geschichtsrückblick nun die Landgabe an und deutet damit die Not der betenden Gemeinde an. Mit der Vertreibung der Feinde Israels und der Verwurzelung seines Volks im Land schuf er die Fundamente ihrer Existenz. Beides erhält hier den Rang eines Ursprungsgeschehens in den Tagen der Vorzeit (V 2b). Die Art der Rede von der Landgabe in V 3-4 belegt erneut die Übernahme dtn-dtr Tradition. In scharfer Antithetik wird dabei Gottes Handeln mit der Passivität des Volkes kontrastiert. Nicht Israels Macht, sondern allein Jahwes „Arm“ verhalfen zum Sieg über die Feinde und ermöglichten

<sup>12</sup> KRAUS, a. a. O., 484f.

<sup>13</sup> Vgl. etwa Dtn 32, 1ff.; Ps 78 oder Esr 9 und Neh 9.

<sup>14</sup> Vgl. auch Dtn 4, 9; 6, 7; 31, 12f.; Jos 4, 20-24; Ri 6, 13 und Ps 78, 3f.; Ex 10, 1ff.; 12, 26ff.; 13, 8.14.

so die Ansiedlung des Volkes (V 4).<sup>15</sup> Allein durch die gnädige Zuwendung Gottes („Licht deines Angesichtes“ – vgl. Ps 4, 7; 89, 16; Jes 2, 5) „gewannen“ sie in wunderbarer Weise und jede militärische Beteiligung ausschließend das Land.<sup>16</sup>

Diesen rettenden Gott verehrt das betende Volk und bekennt ihn und nicht einen irdischen Herrscher als seinen König (V 5a).<sup>17</sup> So gedenken sie seines früheren Handelns und vertrauen auf seine Hilfe auch in der Gegenwart. Jeden Tag steht er ihnen im Lobpreis vor Augen (V 9 – Ps 86, 3; 89, 17). Und – so setzt das Gebet im schärfsten Kontrast fort – um so schwerer wiegt die tatsächliche Situation des Volkes. Hatte Jahwe nach dem Zeugnis des Dtn's nicht denen, die seiner gedenken, den Segen des Landes und den Schutz Gottes verheißen (Dtn 28)? Trotz des täglichen Lobes (V 9) steht ihnen den ganzen Tag die „Schande“ der Unterdrückung durch die obsiegenden Feinde vor Augen (V 16f.). Täglich sterben Israeliten, so dass es im Lande zugeht wie in einem Schlachthaus (V 23).<sup>18</sup> Hinter der Klage und Not-schilderung ist deutlich das Exil und dessen Folgen in nachexilischer Zeit zu erkennen.<sup>19</sup> In einer Anklage kontrastiert der Beter nun das vorbildliche Verhalten Israels mit dem Versagen Jahwes. Gott selbst verursachte die gegenwärtige Not. Damit missachtet er nicht nur die Treue Israels. Sein Tun erscheint auch in sich selbst als sinnlos (V 13).

In atemberaubender Weise wird vor allem ab V 18 jede Schuld des Volkes an diesem Geschehen zurückgewiesen:

„All dies kam über uns,  
obwohl wir dich nicht vergessen haben,  
obwohl wir deinen Bund nicht verraten haben“ (Ps 44, 18).

Wie kann sich das Gebet in dieser Weise gegen den breiten Strom der dtn-dtr Tradition stellen, welche nicht allein die exilisch-nachexilische Prophetie beeinflusst hat<sup>20</sup>, sondern auch in den Chronikbüchern und in Esra und Nehemia systematisch

15 Vgl. in Entsprechung zur Vorstellung von der völligen Entfernung der Völker als Voraussetzung zur Einwurzelung Israels die dtr Rede vom „Bann“ an allen Völkern Kanaans, aber eben nur an diesen - dazu siehe N. LOHFINK, Art. *heraerem*, THWAT III, 192-213, bes. 209-212.

16 Vgl. Dtn 9, 3; 11, 23; Jos 14, 12; 24, 12 (Ex 23, 28; Dtn 7, 20) und Ex 15, 17; 2. Sam 7, 10; 1. Chr 17, 9. Die Aufnahme der Vorstellung vom „Jahwe-Krieg“, der ausschließlich von Gott geführt wird, ist offensichtlich.

17 Vgl. die Auseinandersetzung um die Einführung eines irdischen Königs in Israel, wie sie sich in 1. Sam 8ff. spiegelt - besonders 1. Sam 8, 7-9.

18 Vgl. die klaren Stichwortverbindungen durch das dreifache „jeden Tag“ oder „den ganzen Tag“ in V 9, 16 und 23.

19 V 12b spricht von der Zerstreung unter die Völker - vgl. Jer 31, 10; 49, 32.36; 51, 2; Ez 5, 10.12; Ps 106, 27 u. ö. Die Verstoßung Israels in V 10 findet sich als Verstoßung Davids erneut in Ps 89, 39. Jeweils stehen die Ereignisse des Jahres 586 v. Chr. dahinter - ebenso wie in Ps 74, 1 oder Sach 10, 6. Vgl. weiter die Rede von der Plünderung in V 11b mit 2.Kön 17, 20; Jes 42, 22.24; Ps 89, 42. Weitere Belege finden sich in HOSSFELD/ZENGER, Die Psalmen I, Psalm 1-50, NEB 29, 1993, 276f.

20 Vgl. etwa die dtr Redaktion im Jer-Buch - dazu W. THIEL, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25, WMANT 41, Neukirchen-Vluyn 1973, und ders., Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45, WMANT 52, Neukirchen-Vluyn 1981.

ausgebaut wird?<sup>21</sup> Lehrte denn nicht der Blick in die Vergangenheit Israels, dass es eine Geschichte des Abfalls von Jahwe war?<sup>22</sup>

Festzuhalten bleibt zunächst, dass unser Psalm in dieser Weise kritisch auf die vorgefundenen Antworten Bezug nimmt. Er übergeht sie nicht einfach, sondern beginnt ein Gespräch mit ihnen und damit auch mit dem von ihnen her gelebten Glauben in Israel. Dabei handelt es sich nicht um einen unverbindlichen Dialog, der in einer falsch verstandenen Toleranz jeden nach seiner *façon* selig werden lässt. Die Gestalt der theologischen Reflexion als Gebet weist auf die fundamentale Voraussetzung dieses Gesprächs hin. Über Gott und Welt wird nachgedacht zuerst und vor allem *coram Deo* (vor Gott), ja, in direkter Rede Gottes. Die Notwendigkeit, das eigene Leben in den Worten einer Klage zur Sprache zu bringen, nötigt auch zur theologischen Klärung und zum Gespräch mit der Tradition. Der eine und gemeinsam angebetete Gott und die eine Wirklichkeit, die unablösbar von ihm her erfahren wird, machen dann allerdings ein solches Gespräch auch unumgänglich.<sup>23</sup> So führt gerade der Konsens in den Grundlagen zur Auseinandersetzung über das Strittige.

Die Beter des 44. Psalms vermögen ihre gegenwärtige Erfahrung nicht mehr in den Kategorien der dtr-nachexilischen Sünden- und Bußtheologie zu fassen. Obwohl Israel, wie es V 2-9 geradezu idealtypisch darstellt, die Forderungen dieser Theologie erfüllt, leidet es unter seinen Feinden und den Folgen des Exilsgeschicks. Dass Israel sich damit keiner besonderen Frömmigkeits- oder Gesetzesleistungen rühmt, wurde von verschiedensten Auslegern bereits angemerkt. Das hieße, den Psalm moralisch misszuverstehen.<sup>24</sup> Die Not entsteht vielmehr daraus, dass das Volk die von Gott geschenkte Beziehung als solche annimmt und Gottes beständig gedenkend in ihr lebt. Trotz Israels Treue fehlt allerdings die Erfahrung des Heils.<sup>25</sup> Israel öffnet sich für Gottes heilvolle Zuwendung und erlebt sich mitten im Unheil.

Daraus erwächst auf der existentiellen Ebene die Anklage Gottes und auf der Reflexionsebene die Infragestellung der dtr-nachexilischen Sünden- und Bußtheologie. Der Psalm reagiert auf diese Herausforderung mit einer doppelten Antwort. Einerseits erkennt er in der Treue Israels zu seinem Gott die Ursache für das gegenwärtige Leid:

21 Vgl. M. SÆBØ, *Chronistische Theologie/Chronistisches Geschichtswerk*, TRE 7, 74-87, und Th. Willi, *Die Chronik als Auslegung*, FRLANT 106, Göttingen 1972.

22 Vgl. die großen Geschichtssummarien in Ps 78, Esr 9 und Neh 9 oder die prophetische Zusammenfassung der Vergangenheit Israels in Jes 48, 8 oder 43, 27f.

23 Der Monotheismus, der sich in Israel eindeutig seit dem 6. Jh. v. Chr. nachweisen lässt (vgl. Jes 43, 8-13; 45, 20-25 oder Dtn 4 - zur neueren Diskussion vgl. H.-D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1, Stuttgart u. a. 1991, 124-132 [Lit.]), kann die Widersprüchlichkeit der Welterfahrung nicht mehr durch den Verweis auf verschiedene Gottheiten erklären. Nunmehr gibt es keine Grenzen mehr für die Macht und Verantwortung des einen und einzigen Gottes, so dass sich sachnotwendig die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes angesichts des Übels und des Bösen stellt.

24 Vgl. u. a. Kraus, a. a. O., z. St.

25 Die Parallelen zum Schicksal des Individuums Hiob sind offensichtlich. Als vorbildlich Gerechter begegnet ihm nicht der Segen Gottes, den er nach den Grundsätzen der Erfahrungsweisheit eigentlich erleben müsste. Warum und weshalb muss ein Gerechter leiden?

„Ja, um deinetwillen werden wir Tag für Tag getötet, wir werden geachtet wie Schlachtschafe“ (V 23).

Israel leidet stellvertretend für Jahwe. Die Anfeindungen, die es treffen, zielen auf ihn. In ähnlicher Weise redet auch das vierte Gottesknechtslied in Jes 52, 13 bis 53, 12<sup>26</sup> und die Rahmenerzählung des Hiobbuches vom Leiden des Gottesfürchtigen.<sup>27</sup> Damit erwächst aus dem Gespräch mit der dtn-dtr Tradition eine neue und vertiefende Antwort, welche die Wirklichkeit eines Lebens mit dem Gott Israels verstehen hilft.

Andererseits wendet sich der Psalm unter Rückgriff auf eine gemeinorientalische Vorstellung direkt an Jahwe. Scheint Gott ausweislich der eigenen Erfahrungen „zu schlafen“, so will das Volk ihn durch sein Gebet aufwecken (V 24-27). Auch an anderer Stellen scheuen die alttestamentlichen Zeugen nicht davor zurück, sich dieser recht anthropomorphen Redeweise zu bedienen.<sup>28</sup> Direkt und unverblümt appelliert das Volk an Gottes Treue. Von ihm her ist allein Rettung zu erwarten.

## V

Welche Bedeutung kommt dem skizzierten exegetischen Befund für die *theologische* Erfassung der oben beschriebenen *Vermittlung* zu? Wir könnten genauso gut nach der *Eigenart der heiligen Schrift als der vermittelnden Größe* fragen.

Am Beispiel des 44. Psalms wird zunächst deutlich, dass die Schrift am Geschichtsbezug des jüdischen und christlichen Glaubens Anteil hat. Aus der Relation zu konkreten geschichtlichen Situationen ergibt sich eine Vielgestaltigkeit und Vielstimmigkeit der Rede von Gott und seinem Handeln. Somit verweigert die Schrift selbst uns eine dogmatische Lehreinheit, die als solche schlicht nachzusprechen wäre.<sup>29</sup> Die exemplarisch vorgeführte Aufnahme, Veränderung oder Zurückweisung vorgefundener Traditionen lässt sich am ehesten in der Rahmenvorstellung eines Gesprächsvorgangs fassen. In ihr können *Vielfalt und Einheit* der Schrift sowie der *personale, verbindliche* und zugleich *offene Charakter des Vermittlungsgeschehens* ausgesagt werden. Damit wird die Außenseite des Vermittlungsvorgangs beschrieben, dessen Innenseite sich als Werk des Heiligen Geistes menschlicher Erfassung entzieht.

*Vielfalt und Einheit*: Lässt sich jemand in ein Gespräch mit einem anderen verwickeln, so ist damit ein Mindestmaß an Gemeinsamkeit signalisiert. Andernfalls fände das Gespräch nicht statt.<sup>30</sup> Dass der Grundkonsens innerhalb der Heiligen

26 Vgl. dazu J. VAN OORSCHOT, Von Babel zum Zion, BZAW 207, Berlin und New York 1993, u. a. 192ff.

27 In Hi 1, 1 bis 2, 20 findet sich Hiob als Zeuge für Gottes Ehre. Unwissend, für den Leser jedoch durchsichtig, ist mit seinem Leiden die Frage verbunden, ob es eine selbstlose Gottesfurcht gibt oder ob jede Frömmigkeit nur berechnend auf den Segen Gottes schießt.

28 Vgl. etwa Jes 51, 17.19 oder Ps 7, 7.

29 Vgl. dazu W. JOEST, Dogmatik, Bd. 1, Die Wirklichkeit Gottes, Göttingen 1984, 62-68, oder A. SCHLATTER, Das christliche Dogma, 1977, 369-372. H. DIEM zeichnet im zweiten Band seiner Dogmatik, München 1960<sup>3</sup>, 196-200, den Schritt von der Verkündigungseinheit der Reformatoren zur Lehreinheit der protestantischen Orthodoxie nach.

30 H.-G. GADAMER hat an verschiedenen Stellen Erhellendes zum Gespräch geäußert - vgl. u. a. Wahrheit und Methode, Tübingen (4. Aufl.) 1975, 349ff. und 361ff., und Hermeneutik II, Wahrheit und Methode, Ergänzungen, Tübingen 1986, Nr. 16, Die Unfähigkeit zum Gespräch (1972), 207-215.

Schrift bei aller Vielfalt der biblischen Zeugen gerade aus heutiger Perspektive recht weitgehend ist, zeigte auch unser Beispiel. So verbindet die alttestamentlichen Schriften über die Jahrhunderte hin der Bezug auf den einen Gott Jahwe, der als Israels Gott durch Israel als Gottes Volk verehrt wurde. Die eigene Lebenswirklichkeit wird von diesem Gott bestimmt. Schenkend und fordernd begegnet er in ihr.<sup>31</sup>

Der Bezug auf den einen Gott Jahwe, den die neutestamentliche Gemeinde als den Vater Jesu Christi bekennt, verbindet das Gespräch der biblischen Zeugen. Und recht verstanden stiftet dieser Gott selbst die Einheit, der um ihn und die Gotterkenntnis Ringenden.<sup>32</sup> So gehört die Einheit der Zeugen zu den *credenda* („die zu glaubenden“ [Aussagen]), die als Gabe Gottes angenommen werden will. Die Gestalt dieser Annahme besteht auch im Vollzug des Gesprächs über Gott und sein Handeln. Darin kann harmonisch zusammenklingen, was allein wie ein schriller Ton erschien. Hier wird jedoch auch der neue Akkord entstehen, der der bisherigen Melodik unbekannt war. Und dieses Gespräch kann selbst das Wagnis des Missklangs eingehen, weil es als menschliche Bemühung um das rechte Zeugnis von der vorgängigen Einheit herkommt. Den Zeugen bleibt es aufgegeben, in aller Bruchstückhaftigkeit um die Darstellung der Einheit zu ringen.

Die Schrift erweist sich, ohne Vergleich gesprochen, als ein lebendiger Prozess vielstimmiger Zeugen, in dem geschichtlich konkrete Menschen sich zu Wort melden und sich in ein Gespräch mit ihren Vätern und Brüdern, ihren Müttern und Schwestern begeben. Diese Außenseite der Bibel darf nicht aus Sorge um ihren Charakter als Heilige Schrift verdeckt werden. Damit geriete der Vermittlungsvorgang in Gefahr, der – wie wir unten noch sehen werden – auf das Wagnis und Vertrauen des unverfügbar wirkenden Geistes Gottes ebenso angewiesen ist, wie auf die akribische Bemühung um das äußere Wort der Zeugen.

*Personales Geschehen:* Der vielgestaltige Überlieferungsvorgang der alt- und neutestamentlichen Schriften kann sachgemäß als personales Geschehen gefasst werden. Dies gilt im Blick auf die äußere Seite des Traditions- und Vermittlungsgeschehens und zugleich im Blick auf das Wirken des Heiligen Geistes als Reden des trinitarischen Gottes. Ersteres allein vermögen wir zu beschreiben.

Die Auslegung zielt auf die Erhellung der Lebensvorgänge, die mit den biblischen Texten verbunden waren. In ihnen wurde Gott als die bestimmende Wirklichkeit dankbar bekannt oder leidend beklagt. Daher geht es in der theologischen Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen Stimmen des biblischen Zeugnisses auch nicht allein um eine theoretische Durchdringung des Glaubens. Vielmehr ringen verschiedene Lebenskonzepte, gegenläufige Erfahrungen oder widerstreitende Interessen miteinander. All dies geht ein in den lebendigen und geschichtlich kon-

31 Zur Diskussion um eine „Mitte des Alten Testaments“ vgl. die zusammenfassende Orientierung bei M. Oeming, *Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart*, Stuttgart 1987<sup>2</sup>, 182f. (Lit.), und den neuesten Versuch einer sowohl historisch begründeten als auch systematisch verantworteten Bestimmung der Thora als Mitte der Schrift bei O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT 1: Grundlegung*, UTB 1747, Göttingen 1993, 349-352.

32 Vgl. im neutestamentlichen Kontext etwa 1.Kor 12, besonders 12, 13, oder Joh 17, besonders 17, 20-23.

kret zu denkenden Gesprächsvorgang, aus dem die Bibel hervorgegangen ist und den sie widerspiegelt.

*Verbindliches Gespräch:* Die enge Verbindung der biblischen Zeugnisse mit der jeweiligen Lebenswirklichkeit schließt ein belangloses Reden aus. Dies gilt erst recht, wenn man sich die Grundvoraussetzung der damaligen Verfasser vor Augen hält, die von sich und ihrer Welt nicht reden konnten, ohne direkt auch von Gott und seinem Handeln zu sprechen. Und so bezeugen sie nicht allein ihre Erfahrungen, sondern in ihnen und sie übersteigend zugleich Gott. Mit diesem Anspruch treten sie auf und ringen miteinander um die rechte und wahre Bezeugung. Die Wahrheit des Bezeugten hat sich zuletzt erneut an der Treue Jahwes und damit in der Geschichte bzw. an deren Ziel und Ende zu bewähren. Aufgrund der Tatsache, dass dies in der Geschichte Israels und der Gemeinde Jesu Christi bis heute hin immer erneut geschehen ist, gründet die Autorität der Heiligen Schrift als eine, unserem Gespräch vorgegebene und normierende Größe.<sup>33</sup>

*Offenes Gespräch:* Entsprechend hat sich im Vermittlungs- und Gesprächsvorgang das Gewicht der Stimmen im Vollzug des offenen und sich wagenden Hörens und Redens zu erweisen. Die Autorität der Zeugnisse kann und wird angemessenerweise zwar *apriori* beansprucht werden. Die Vermittlung des Bezeugten vom Damals ins Heute ist allerdings erst dann gelungen, wenn dieser Anspruch sich neu im Gesprächsvorgang ereignet hat. Um der Vermittlung willen ist dieser Vorgang als offener und risikoreicher zu belassen.

Die damit umrissene Rahmenvorstellung eines Gesprächsvorgangs scheint mir sowohl den lebenden Traditionsprozess innerhalb der Bibel, d. h. den Charakter der Heiligen Schrift angemessen zu beschreiben, als auch ihre Auslegung, die sich ihrem Gegenstand gemäß am Charakter der Schrift selbst auszurichten hat.<sup>34</sup>

## VI

Erweist die Heilige Schrift selbst sich als lebendiger Gesprächsvorgang und verwickelte sie über die Jahrhunderte hinweg immer erneut Menschen in ein Gespräch mit ihren Zeugnissen, so bleibt abschließend nach dem Stand unseres Dialogs mit der Schrift zu fragen.

*Das protestantische sola scriptura zwischen Anspruch und Wirklichkeit:* Nach dem entschiedenen Votum der Reformatoren lebt die Gemeinde Jesu Christi zuerst und

33 KARL BARTH präzisiert das Verhältnis zwischen den verschiedenen Gestalten des Wortes Gottes mit seiner Lehre von der „dreifachen Gestalt des Wortes Gottes“ - vgl. KD I, 1, § 4, S. 89-128. Darin erfasst er Unterschiedenheit, Bezogenheit und Einheit des Geschehenen, geschriebenen und verkündigten Wortes Gottes, die zugleich versucht, eine Verhältnisbestimmung zwischen der Christologie und Pneumatologie vorzunehmen.

34 H. DIEM versteht in seiner bis heute lesenswerten Schrift „Was heißt schriftgemäß?“, Neukirchen-Vluyn 1958, die Aufgabe schriftgemäßer Bibelauslegung als „Weiterführung der theologischen Selbstinterpretation des Textes auf dem Boden der Gemeinde im Dienst der Verkündigung“ (36). In der Diskussionslage der 50er Jahre weist er auf das Wagnis und die Lebendigkeit des Interpretationsprozesses hin, der weder rein wiederholend bei den Schriftaussagen stehen bleiben kann noch hinter sie zurückgehen darf (u. a. 9f.; 36f.). „Wir brauchen diese Interpretation um der gegenwärtig zu geschehenden Verkündigung willen“ (37)!

vor allem aus dem Gespräch mit der Heiligen Schrift. Auf diesem Weg vermittelt sich Gottes Wort als ein Reden des in allen Zeiten gegenwärtigen Gottes, das uns über allen Abstand hinweg jetzt und hier unmittelbar angeht. In den unterschiedlichsten Auseinandersetzungen beruft sich evangelische Theologie und Gemeinde auf dieses Schriftprinzip.<sup>35</sup> Von ihm her legitimiert sie nach protestantischer Lehre ihr Reden und Handeln.

Die theologische und gemeindliche Wirklichkeit gibt allerdings genügend Anlass, die Normenfrage evangelischen Glaubens erneut zu stellen: Mit wem ist Theologie und Gemeinde im Gespräch? An welchen Stellen lassen sich Dozenten, Pastoren und evangelische Christen und Christinnen in ein Gespräch mit den alt- und neutestamentlichen Zeugen verwickeln? Welchen Rang hat dieses Gespräch? Geht von ihm Faszination und Wirkung aus?

Im *Bereich der theologischen Forschung und Lehre* wird damit nach dem Verhältnis der einzelnen Fachgebiete zueinander gefragt. Der klassische Fächerkanon mit seiner Unterteilung des theologischen Prozesses in alt- und neutestamentliche Exegese, Kirchen- und Dogmengeschichte, Dogmatik, Ethik und Praktische Theologie setzt sachnotwendig eine Kooperation der Disziplinen voraus, die im Alltag der theologischen Fakultäten und Seminare eher die Ausnahme als die Regel ist. So kann man in der neueren Diskussion zur Gestaltung der theologischen Ausbildung zwar lesen: „Das Gewicht der Arbeit an den biblischen Texten signalisiert im Theologiestudium die grundsätzliche Vorordnung des Alten und Neuen Testaments vor der Lehre und der Lebensgestaltung der Kirche. Im Zusammenhang damit bleiben die biblischen Sprachen unverzichtbar. (...) Entziehen sich die theologischen Disziplinen, besonders die exegetischen und die systematischen, im Bereich des Theologiestudiums der sachlich gebotenen Kooperation, so wird die Realisierung der geschilderten umfassenden Textauslegungsarbeit verhindert. Ebenso kommt diese Auslegungsarbeit zum Erliegen oder wird in ihrem Ansatz nivelliert, wenn nicht die dem Studium folgenden Ausbildungsphasen wie auch der kirchliche Dienst weiterhin von der Textauslegung in ihrer Vielschichtigkeit geprägt ist.“<sup>36</sup> Die zunehmende Spezialisierung in Exegese, Kirchengeschichte und Praktische Theologie sowie die Pluralität der systematischen Ansätze erschweren jedoch ein solches Gespräch erheblich. Dazu kommen die von unterschiedlichsten Seiten, nicht zuletzt von den Kirchen- oder Bundesleitungen immer wieder erhobenen Forderungen nach zusätzlichen Ausbildungsbestandteilen. Mit Blick auf die praktischen Arbeitserfordernisse soll dadurch den Herausforderungen spezieller Arbeitszweige, der Seelsorge, der Gemeindeleitung insgesamt oder der Mission und Evangelisation besser begegnet werden.<sup>37</sup> Die Zahl der Partikularansprüche scheint hier eher zu stei-

35 Vgl. zu seiner erneuten Begründung im Kontext der heutigen Diskussion etwa W. JOEST, *Dogmatik*, Bd. 1, *Die Wirklichkeit Gottes*, UTB 1336, Göttingen 1984, 49-62.

36 H. BALZ, in: *Grundlagen der Theologischen Ausbildung und Fortbildung im Gespräch*, W. HASSIEN und E. HERMS (Hg.), Stuttgart 1993, 173f

37 Einen Einblick in die landeskirchliche Diskussion zur Ausbildung des Pfarrers gibt aus seiner Sicht M. JOSUTTIS in dem gleichnamigen Kapitel seines Buches „Der Pfarrer ist anders. Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie“, München 1982, 211-229.

gen als abzunehmen. Im Ergebnis vermindert sich damit die Zeit für den grundlegenden Erwerb der exegetischen und theologischen Kompetenz. Damit steht eine evangelische Theologie und Pastorenschaft allerdings vor einer fundamentalen Infragestellung, da ihr allein durch das permanente Gespräch mit der Schrift und durch die Einbeziehung heutiger Fragestellungen in eben dieses Gespräch die Grundlage und Legitimation erhalten bleibt. Dies gilt verstärkt für evangelische Freikirchen, die um der Einheit der Gemeinde Jesu Christi willen auf jede Bekenntnisbildung verzichten. Sie nötigen sich damit zum permanenten Dialog mit der Schrift, ohne die Hilfe eines Konsensus der Väter in Anspruch zu nehmen.<sup>38</sup> Dazu werden Freiräume in Forschung und Lehre benötigt, wenn das Vermittlungsgeschehen qua Heiliger Schrift nicht zum bloßen Postulat verkümmern soll, dem in einem solchen Fall natürlich jede Anziehungskraft und Wirkung fehlen wird.

Vergleichbare Überlegungen ergeben sich auch für die *gemeindliche Praxis*, die sich wiederum in der Leitfrage zusammenfassen lassen: Mit wem sind wir im Gespräch? Inwieweit gelingt es Pastoren, Mitarbeitern, den Christen und Christinnen, die *gegenwärtigen* Fragen in ein Gespräch mit den Zeugen der Bibel einzubringen? Welche Stimmen melden sich mit welchen Argumenten zu Wort, wenn wir über das Verhältnis von Seelsorge und Humanwissenschaften, über die „Gemeinde für Gemeindefremde“ oder über den Heiligen Geist und die Charismen diskutieren?

*Das Gespräch mit der Heiligen Schrift:* Im Rahmen eines freikirchlichen Gemeindebundes spricht man mit dem Stichwort „Gespräch über der Bibel“ Gewohntes an. Es gibt seit den Anfängen eine Tradition, die in wechselnden Formen die Christin und den Christen im persönlichen Bibelstudium und im gemeindlichen Austausch über der Bibel kennt. Und doch begegnet gerade in diesen Traditionen manche Ermüdung und die immer wieder zu hörende Ansicht, dass man ja bereits alles wisse, und es allein an der konsequenten Übertragung ins Leben mangle. Bereits oben habe ich angedeutet, dass dahinter im Kern eine reduktionistische Vermittlungsvorstellung steht, die ihre verheerenden Auswirkungen durch jenes lebensfremde und rationalistische Denken entfaltet, dass dem erkennenden Subjekt die erneute „Verwirklichung“ des gedanklich erfassten Erkenntnisgegenstands aufträgt. Neben anderem, was es hier zu bedenken gäbe<sup>39</sup>, scheint mir das oben entfaltete Verständnis der Heiligen Schrift und ihrer Auslegung an dieser Stelle hilfreich.

Die Chance originär freikirchlicher und damit auch protestantischer Tradition läge gerade angesichts des protestantischen Profilverlustes in der konsequenten Anwendung des reformatorischen Schrift- und Vermittlungsverständnisses. Dazu gäl-

38 An dieser Stelle kann nur abgekürzt - aber muss in einem Beitrag zu Ehren eines Systematikers auch deutlich - auf die Notwendigkeit expliziter dogmatischer Reflexion hingewiesen werden, die wohl vor allem aufgrund der traditions- und bekenntniskritischen Haltung unserer Theologie spürbar unterentwickelt ist. Die historische Dimension der dogmatischen Arbeit schärft jedoch das Auge für das Ausgelegt-Sein der biblischen Überlieferung, auch in den eigenen Gemeinden, und damit für das Vorverständnis heutiger Interpretation. Zugleich fordert die Schrift in ihrem Zeugnischarakter selbst zu heutiger Reflexion und im Gespräch mit den Zeitgenossen neu verantworteter Bezeugung. Sie kann sich nicht in der exegetischen Erhebung des Literalsinns erschöpfen.

39 Die Situation wird an dieser Stelle sicher auch durch grundlegende geistesgeschichtliche Veränderungen im ausgehenden 20. Jh. beeinflusst, die mit sicherem Spürsinn bisherige Defizite eines rationalistischen

te es als ein Proprium, den lebendigen Bezug zur Schrift inmitten eines verbindlichen Gemeindelebens erneut zu entdecken. Als Leitbild bietet sich dazu das verbindliche und doch zugleich offene, sich wagende Gespräch der biblischen Zeugen selbst an. Ihren einzelnen Stimmen zu lauschen, ihre Kontroversen und ihren Zusammenklang wahrzunehmen – dies wird auch die heutigen Hörer mitsamt ihren Erfahrungen und ihrem Glauben oder Unglauben in dieses Gespräch verwickeln. Darin erst können sie die lebensbestimmende Wahrheit hören. Dieses Gespräch mit der Bibel ist theologisch und im praktischen Vollzug deutlich verschieden von der Weitergabe einer „ewigen Heilslehre“, die wir als Schatz der Kirche (römisch-katholisch) oder als irrtumslos kodifizierten Schatz der Schrift (protestantische Orthodoxie) besitzen. Der Vermittlungsvorgang als Gespräch ist im Gefälle von Schrift, heutiger Auslegung und Predigt spannungsreich *und* gewissmachend, ein Wagnis *und* die Geborgenheit des Glaubens vermittelnd, beschäftigt mit Texten, Gedanken, abständiger Geschichte *und* darin bezogen auf Erfahrungen mit dem lebendigen Gott Israels, dem Vater Jesu Christi. So vermag er der theologischen Forschung und Lehre sowie dem Leben der Gemeinde seinen Stempel aufzudrücken.

*Prof. Dr. Jürgen van Oorschot*

*Theologische Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena*

*Lehrstuhl für Altes Testament*

*Fürstengraben 1*

*07743 Jena*

---

und darin cartesianischen Welt- und Menschenverständnisses aufdecken. Dessen theologische Problematik stellt CHR. LINK im Rahmen seines Werks „Subjektivität und Wahrheit. Die Grundlegung der neuzeitlichen Metaphysik durch Descartes“, Stuttgart 1978, dar. Zum „Wetterleuchten“ eines oft als nachcartesianisch bezeichneten Zeitalters gehören sicher auch die Diskussionen zu erfahrungs- oder anwendungsorientierten Methoden in der Exegese, wie einer tiefenpsychologischen, interaktionalen, ursprungsgeschichtlichen, feministischen oder befreiungstheologischen Auslegung (vgl. etwa H. K. BERG, Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung, München und Stuttgart 1991).

---

## Wilfrid Haubeck/Heinrich von Siebenthal

Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament, Gießen, TVG - Brunnen, Zwei Bände, Bd. I: Matthäus - Apostelgeschichte, 1997, XXXVI. 896 S., DM 89,-; Bd. II: Römer - Offenbarung, 1994, XXXIV. 507 S., DM 79,-.

---

Der „Neue sprachliche Schlüssel“ ist ein Hilfsmittel zur Arbeit mit dem griechischen NT. Er bietet Vers für Vers entlang am Text des Neuen Testaments alles, was bei regelmäßigem Gebrauch der Sprache parat bzw. zügig zu finden sein sollte, also Wortbedeutungen, Formbestimmungen und syntaktische Erläuterungen. Das „neu“ im Titel bezieht sich auf den „Sprachlichen Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament“ von FRITZ RIENECKER (1. Auflage 1938, 19. Auflage 1992 ebenfalls im Brunnen Verlag). Der „Neue sprachliche Schlüssel“ ist – ursprünglich als Überarbeitung des „Rienecker-Schlüssels“ gedacht – von Grund auf neu erarbeitet worden in Zusammenarbeit eines Philologen (VON SIEBENTHAL) mit einem Neutestamentler (HAUBECK). VON SIEBENTHAL ist Dozent für biblische Sprachen und Textforschung an der Freien theologischen Akademie Gießen, HAUBECK ist Direktor des Theologischen Seminars des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Dietzhöztal-Ewersbach. Bei den Erscheinungsjahren ist zu beachten, dass der zweite Band in der Tat drei Jahre vor dem ersten erschienen ist.

### A. Aufbau

Nach einer ausführlichen und übersichtlichen Einführung in die Benutzung folgt eine Liste der 389 Wörter, die im NT mindestens 40mal vorkommen. Dann folgen als Hauptteil die fortlaufenden Erläuterungen zum Grundtext und am Schluss des zweiten Bandes ein grammatischer Anhang (VON SIEBENTHAL) mit Tabellen zur Formenlehre, Stammformenreihen und einem Abriss der Syntax.

Der letztgenannte *Abriss der Syntax* verdient besonders hervorgehoben zu werden. Er ist in etwa eine Kurzfassung des Syntaxteils der ausführlichen „Griechischen Grammatik zum Neuen Testament“ von ERNST G. HOFFMANN und HEINRICH VON SIEBENTHAL. Von daher handelt es sich um eine zwar knappe (zum Erstlernen zu knappe), aber gerade dadurch sehr übersichtliche und erstaunlich vollständige Darstellung der neutestamentlichen Syntax (bis hin zur Erläuterung etlicher Stilfiguren). Trotz der Kürze sind alle Erscheinungen mit neutestamentlichen Beispielen belegt. In diesem Umfang gibt es meines Wissens nichts Vergleichbares.

Das Werk weist eine überlegte und sehr übersichtliche Typografie auf. Nur im syntaktischen Anhang wurden auf Kosten der Übersichtlichkeit Aufzählungen als Fließtext gesetzt. In der Vokabelliste erschweren teilweise viele Bedeutungen die Benutzung als Lerngrundlage. Hier wäre es sinnvoll, die nicht zu lernenden Bedeutungen, die aber zum Nachschlagen beibehalten werden sollen, typografisch abzuheben.

## B. Inhalt der fortlaufenden Erläuterungen

Der Hauptteil des Werks enthält folgende Bestandteile:

1. *Wortbedeutungen*: Angegeben werden Bedeutungen der Wörter, die seltener als 40mal im NT vorkommen (die häufigeren dann, wenn die von den Angaben des vorangestellten Grundwortschatzes abweichen). Dabei werden in der Regel mehrere Bedeutungen aufgeführt (gelegentlich mehr als im PREUSCHEN, z. B. zu ὑποτύπωσις in 1.Tim 1, 16), so dass durchaus das Bedeutungsspektrum eines Wortes deutlich wird. Öfter werden etymologische Angaben zur Herleitung eines Wortes hinzugefügt, die selbst im BAUER-ALAND (und bei selteneren Wörtern auch im ThWNT) nicht zu finden sind (Beispiele: Ἰσκαριώτης in Mt 10, 4; κολλυβιστής in Mt 21, 12; βέβηλος in 1.Tim 1, 9). Weiter wird bei Wörtern mit einem großen Bedeutungsspektrum oft auf den BAUER-ALAND verwiesen, unter genauer Angabe des genauen Unter-unter-Abschnittes (z. B. II9d), so dass die im BAUER angegebene Bedeutung bei umfangreichen Artikeln schnell zu finden ist.

2. *Formen* werden bei Verben abgesehen von Person und Numerus vollständig angegeben. Die Menge der Angaben wird erheblich reduziert, indem die in jeder Kategorie häufigste Variante nicht genannt wird (so beim Verb: Präs. Ind. Akt.). Eine hochgestellte Ziffer verweist bei unregelmäßigen Verbformen auf die vollständige Stammformenreihe und bei Nomina auf die je zutreffende Flexionstabelle im Anhang. Auf diese Weise wird neben Platzersparnis ein einfaches Übernehmen der Ergebnisse vermieden, und nachgeschlagene Formen werden im Zusammenhang des jeweiligen Paradigmas wahrgenommen und gefestigt.

3. *Syntax*: Hier liegt die ausgeprägteste Stärke des „Neuen sprachlichen Schlüssels“ und hier unterscheidet er sich eminent vom RIENECKER und entsprechenden englischsprachigen Hilfsmitteln sowie von jeglichen PC-Bibelprogrammen, die ja im Bereich der Wortbedeutungen und Formen zumindest ansatzweise ähnliches bieten (allerdings in einer Form, die sehr viel stärker zum geistlosen Ge- bzw. Missbrauch verführt). Der Schlüssel bietet hier eine durchgehende Kommentierung der syntaktischen Erscheinungen, vom Grundlegenden (wie z. B. Kasusfunktionen, Verwendung und logischer Bezug der Partizipien, syntaktische Konstruktionen, Aspektnuancen im Gebrauch der Tempora) bis hin zu spezielleren Hinweisen etwa auf Stilfiguren. Da gegebenenfalls mehrere Varianten angegeben werden, wird man beim Gebrauch nicht auf eine Möglichkeit festgelegt (z. B. Lk 1, 51). Wie bei den Formen wird jeweils direkt auf den entsprechenden Abschnitt im grammatischen Anhang verwiesen, so dass schnell und unkompliziert eine Erklärung der jeweiligen Erscheinung zugänglich ist. Gerade dieser Umstand dürfte dazu beitragen, dass auch bei wenig Zeit trotzdem nachgeschlagen wird. Auf diese Weise wird die jeweilige syntaktische Erscheinung in ihrem systematischen Umfeld sichtbar.

Bei sprachlich schwierigen Stellen werden die verschiedenen Möglichkeiten ausführlich diskutiert (z. B. Joh 8, 25; Apg 26, 3). An solchen Stellen geht die sprachliche Kommentierung deutlich über das hinaus, was in den meisten Kommentaren zu finden ist und kann daher einen Ausgleich bieten für die philologische Zurückhaltung der meisten neueren Kommentare. Neben den Verweisen auf den gramma-

tischen Anhang wird oft auf die großen Grammatiken (BLASS-DEBRUNNER-REHKOPF, HOFFMANN-VON SIEBENTHAL) verwiesen und gegebenenfalls auch auf Unterschiede in der Interpretation aufmerksam gemacht. Gerade im Hinblick auf die Syntax ist das Werk also eine Art philologischer Kommentar zum ganzen NT.

Leider werden an einigen Stellen ungewöhnlichere sprachliche Möglichkeiten nicht mitgenannt (Beispiele: in Jak 1, 19 kann die als Imperativ angegebene Form ἵστε auch die attische Form des Indikativ sein [so Elberfelder, BAUER-ALAND gibt beide Möglichkeiten an]; in Hebr 1, 1 wird auf die π-Alliteration, in Hebr 8, 11 auf die constructio ad sensum [διδάξωσιν ἕκαστος] nicht hingewiesen in 1. Kor 7, 21 auf den Konzessivsatz [εἰ καὶ]).

4. Weiterhin werden (oft auch mehrere) Übersetzungsvorschläge von ganzen Wendungen und Satzteilen (die allerdings u. U. dazu verführen können, sie direkt zu übernehmen) sowie über das Sprachliche hinausgehende Kommentierungen verschiedener Art angeboten – beides erheblich häufiger und umfangreicher im später erschienenen ersten Band „Matthäus – Apostelgeschichte“. Es handelt sich im Einzelnen um ausführliche Angaben der konkreten inhaltlichen Bedeutung, also Sachkommentierung (z. B. zu Mk 4, 32; 1. Tim 2, 4; Hebr 1, 6), Erläuterungen zu Realien (Mt 2, 1: Magier; 5, 46: Zöllner; Apg 8, 27: Eunuch), geschichtliche (Mt 2, 1: Herodes) und geographische (Apg 19, 1: das Hochland) Angaben, exegetische bzw. historische Informationen zu alttestamentlichen Zitaten (Mt 1, 22) oder Anspielungen (Apg 7, 16), Auslegung von Einzelheiten (Mk 4, 21; 1. Kor 7, 21) oder zusammenfassende exegetische Angaben zu größeren Abschnitten (Mt 25, 1; 26, 57; Apg 15, 20) u. U. mit aktualisierenden Bemerkungen (Mt 5, 39), Diskussion unterschiedlicher inhaltlicher Auslegungsmöglichkeiten (Mk 9, 23), Hinweise zu Hermeneutik (Mt 13, 24) und dogmatischer Einordnung (Mk 4, 12) sowie Verweise auf Kommentare, Bibelllexika und Monographien (Apg 26, 1).

Dadurch wird besonders im Band I eine beachtliche Ausführlichkeit erreicht, die fragen lässt, ob der Rahmen eines *sprachlichen* Schlüssels damit nicht doch gesprengt und hie und da die Grenze zum (Sach)Kommentar überschritten ist (z. B. Bd I, S. 4-5: etwa zur Hälfte Sachkommentierung) – andererseits werden viele Benutzer für die zusätzlichen Informationen dankbar sein. Bei umstrittenen Sachinterpretationen ist allerdings gerade die Kürze (im Vergleich zu einem Kommentar) problematisch, die Entscheidungen nennt, ohne sie näher zu begründen (z. B. in der Frage des fehlenden Objekts zu χρῆσαι in 1. Kor 7, 21) bzw. ohne auf Alternativen überhaupt hinzuweisen (z. B. in 1. Tim 2, 15 διὰ τῆς τεκνογονίας als „hindurch“ zu verstehen [HOLTZ im ThHKNT z. St.] oder in Apg 2, 38 wird zu εἰς ἄφεσιν nur die finale Deutung des εἰς genannt, während andere Möglichkeiten nicht erwähnt werden, wie die eines konsekutiven bzw. eines kausalen εἰς [OEPKE, εἰς in ThWNT II 425f.] bzw. vor allem die eines εἰς der Beziehung [BAUER-ALAND εἰς 5; EWNT εἰς 4; HOFFMANN VON SIEBENTHAL § 184g cc γ]). Gerade bei Stellen von erheblichem theologischem Gewicht, wie der letztgenannten sollten entweder die Alternativen wenigstens genannt oder aber auf eine Stellungnahme ganz verzichtet werden, um den Eindruck eines sicheren Ergebnisses zu vermeiden (wiewohl

derartiges nicht selten – so beim letztgenannten Beispiel – auch in Kommentaren vorkommt).

### **C. Wofür ist der Schlüssel gut?**

Hilfsmittel wie der „Neue sprachliche Schlüssel“, die fortlaufend Wortbedeutungen und Formanalysen bieten, stehen bei Sprachlehrern und Neutestamentlern vielfach in schlechtem Ruf (vergleiche die Warnung vor dem RIENECKER in *ALAND-ALAND, Der Text des Neuen Testaments*, Stuttgart 21989, S. 277). Ob solche Warnungen berechtigt sind, hängt davon ab, wozu und wie mit solchen Hilfen umgegangen wird – so auch beim „Neuen sprachlichen Schlüssel“.

#### *1. Erlernen der griechischen Sprache?*

Hier hat die Warnung ihren angemessenen Sitz im Leben: Wer von Anfang an nur mit solchen Hilfsmitteln arbeitet, wird die Sprache nie halbwegs sicher beherrschen. Beim Erlernen des Griechischen ist von der Benutzung beim Übersetzen abzuraten, auch das Vermeiden von längerem Suchen in Lexikon oder Grammatik durch den Schlüssel wäre von Übel. Selbst die Benutzung der Direktverweise in die Grammatik ist beim Erstlernen langfristig nicht hilfreich, weil gerade das Suchen nach systematischer Ordnung das verwendete Lehrbuch der Grammatik vertraut werden lässt. Beim Erlernen der Sprache ist also nur eine Benutzung zu nachträglicher Kontrolle nicht langfristig lernverhindernd – das gleiche gilt allerdings auch für die Benutzung von Übersetzungen.

#### *2. Ermöglichung gelegentlicher Arbeit vom Grundtext*

Die häufigste Verwendung des „Neuen sprachlichen Schlüssels“ wird wohl sein, die Möglichkeit zu eröffnen, auch mit teilweise verschütteten Sprachkenntnissen wieder sinnvoll mit dem Grundtext arbeiten zu können, und diesen über die Arbeit mit Wortbedeutungen hinaus für die Auslegung fruchtbar zu machen.

Dabei sei im Sinne der eingangs genannten Warnung noch einmal ausdrücklich vermerkt, dass auch dieser Gebrauch nur dann angebracht ist, wenn die jeweiligen grammatischen Erscheinungen zwar nicht ausreichend gegenwärtig, aber grundsätzlich bekannt sind und so in ihrer Bedeutung richtig eingeschätzt werden können; ist dies nicht der Fall, hilft auch der grammatische Anhang nur bedingt weiter – als Einführung ist er nicht gedacht, dafür ist er zu knapp. Auch bei den Vokabeln sind gewisse Mindestkenntnisse vorausgesetzt (Wörter häufiger als 40mal im NT). Diese beiden Stücke sind die Mindestanforderung. Die Benutzung des Schlüssels reduziert sozusagen die erforderlichen Mindest-Fähigkeiten für einen sinnvollen Umgang mit dem griechischen NT – aber er reduziert sie keineswegs auf Null! Wenn diese Basis-Fähigkeiten fehlen, ist die Benutzung – ähnlich wie die einer Interlinearübersetzung (bei dieser m. E. immer) – Augenwischerei, und es ist ehrlicher und auch hilfreicher, mit zuverlässigen Übersetzungen zu arbeiten (dem griechischen Text am nächsten ist das Münchener Neue Testament, Patmos Verlag).

Die Reduzierung der Mindestanforderungen lässt es denkbar erscheinen, knap-

pere Einführungskurse in das neutestamentliche Griechisch (etwa an Bibelschulen oder fürs Lehramt) mit dem Ziel zu konzipieren, zum Übersetzen mit dem Schlüssel zu befähigen.

### *3. Wiederbelebung der Sprachkenntnisse*

Wer mit Hilfe des Schlüssels wieder häufiger und intensiv mit dem Grundtext arbeitet, wird auf diese Weise verschüttete Kenntnisse wieder freilegen. Hier kommt besonders die glückliche Verbindung mit dem grammatischen Anhang zum Tragen, die die Schwelle zum Nachschlagen niedrig macht. Wer sich auf diese Weise die jeweilige grammatische Erscheinung auch in ihrem Umfeld vergegenwärtigt, kann seine Sprachkenntnisse systematisch wieder zum Leben erwecken und wird dann den Schlüssel nach und nach weniger brauchen. Dieser kann also wie eine „Krücke“ das nötige Training gerade für das freie Laufen ermöglichen (eine Motivation zum Ablegen der Krücke ist der Umfang der Erläuterungen – sie je alle durchzusehen, braucht schon einige Zeit).

### *4. Weiterführende Einweisung in die Syntax*

Auch bei soliden Basiskenntnissen, die Nachhilfe bei Vokabeln und Formen erübrigen, kann das Buch aufgrund der stark syntaktischen Ausrichtung trotzdem sinnvoll sein: als weitere Einweisung in die Syntax am konkreten Text nach verstehendem Lesen bzw. Übersetzen.

Im Sinne der drei letztgenannten Gebrauchsweisen ist dem „Neuen sprachlichen Schlüssel“ zu wünschen, dass er trotz seines erklecklichen Preises eine weite Verbreitung und Anwendung findet.

*Pastor Winfried Glatz*

*Bahnhofstraße 9*

*12555 Berlin*

## Ulrich Wendel

Gemeinde in Kraft. Das Gemeindeverständnis in den Summarien der Apostelgeschichte (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 20), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1998, 303 + XIII Seiten, DM 98,-.

Selten schwankte ich nach der Lektüre eines theologischen Buches so sehr zwischen Zustimmung und Widerspruch wie bei diesem. Das lag wohl daran, dass in ihm ein völlig neues Licht auf die zu behandelnden Texte fällt, das sie zum Teil sehr erhellt, aber zugleich auch kräftige Schatten wirft. Schon allein um dieser Kontraste willen ist das Buch lesenswert. Es ist die Druckfassung einer Dissertation an der Universität Hamburg, die der Autor – inzwischen Pastor einer Baptistengemeinde in Lüneburg – 1995 eingereicht hatte. Dass hier nicht nur das Herz eines Wissenschaftlers, sondern auch eines Pastors mit Gemeindebezug schlägt, macht sich positiv von der ersten bis zur letzten Seite bemerkbar – geht es doch um das Thema Gemeindeaufbau aus der Perspektive lukanischer Ekklesiologie auf der Basis einer „Neuinterpretation“ der Gemeindesummarien der Apostelgeschichte (S. 6). Ein Thema, das in dieser Zuspitzung m. W. zum ersten Mal angegangen worden ist.

Die Arbeit gliedert sich in zwei Hauptteile. Der erste (S. 13-109) klärt den lukanischen Gebrauch der Form *Summarium*, der zweite (S. 111-283) gilt der Exegese der betreffenden Texte.

Im **ersten Hauptteil** geht es in *Abschnitt A* zunächst um die „Voraussetzungen zum Verständnis der Acta-Summarien“ (S. 13-52). Dabei liefert der Autor in *Kapitel 1* eine Definition, die eine klare Erfassung der zu untersuchenden Textform ermöglicht: „Summarien sind Texte, die keine Einzelereignisse, sondern über einen längeren Zeitraum andauernde (durative) Zustände oder innerhalb eines längeren Zeitraums stets wiederkehrende (iterative) Ereignisse beschreiben“ (S. 13). Anhand eines Vergleichs zwischen den Summarien im Lukas- und Markusevangelium kommt WENDEL in *Kapitel 2* zu der wegweisenden Erkenntnis, dass fast jedes lukanische *Summarium* auf einer markinischen Vorlage beruht und in der Regel mit inhaltlich-theologischer Funktion bedacht ist (S. 31f.). Von daher ist nach WENDEL auch für die Acta-Summarien grundsätzlich mit entsprechenden Vorlagen und theologischer Funktionszuweisung zu rechnen (S. 32 – der Rückgriff auf summarische Vorlagen durch Lukas wird auf S. 71-77 wahrscheinlich gemacht, nicht aber erwiesen. Immerhin wird damit die verbreitete Forschungsmeinung, die Acta-Summarien seien überwiegend redaktionelle Bildungen, ein weiteres Mal in Frage gestellt.). *Kapitel 3* widmet sich der Frage nach Vorbildern für Summarien in biblischen und außerbiblischen Geschichtswerken. Als solche kommen nach WENDEL in erster Linie die theologisch gefüllten Summarien des Richterbuches und der alttestamentlichen Königsberichte in Frage (S. 38ff.), was – unter Voraussetzung der

lukanischen Kenntnis dieser Texte (S. 41f.) – wiederum für die Annahme einer primär theologischen Funktion der Acta-Summarien spricht (S. 51f.).

In *Abschnitt B* wendet sich WENDEL den „Summarien der Apostelgeschichte“ zu. Dabei bestimmt er im Rahmen formaler Untersuchungen in *Kapitel 4* zunächst die in Frage kommenden Texte (anhand der Definition von Kap. 1): Apg 1, 14; 2, 42-47; 4, 31c-35; 5, 12-16; 5, 42 (neben einer Reihe von kleineren summarischen Notizen; S. 53f.). Da die verschiedenen Aussagen in den Texten unverknüpft nebeneinander stehen, ergibt sich für die Auslegung die Konsequenz, diese Angaben als eigenständige Gesichtspunkte zu betrachten, die voneinander relativ unabhängig sind (S. 63.67). Damit ist eine Vorentscheidung für die Exegese des zweiten Hauptteils getroffen: Sie geht anhand dieser einzelnen Gesichtspunkte vor. Das hat den Vorteil, dass damit der teilweisen Mehrfach-Erwähnung der Aspekte in den verschiedenen Summarien (S. 67-70) thematisch Rechnung getragen wird. Auf diese Weise unterbleibt leider aber eine Auslegung der einzelnen Summarien an sich, so dass die Eigenart der summarischen Form in ihrem jeweiligen Kontext exegetisch nicht genügend deutlich wird. Denn die „Auslegungsmethode“, die WENDEL auf den S. 79-83 vorstellt, geht vom Einzeltext aus – womit nicht ein einzelnes Summarium, sondern ein inhaltlicher Aspekt desselben gemeint ist. Dieser Aspekt wird zunächst im Rahmen des Ausgangssummariums (als solches wählt WENDEL 2, 42-47) ausgelegt (sog. „binnensummarische Auslegung“), sodann im Rahmen der übrigen Summarien (sog. „intersummarische Interpretation“) sowie im Kontext entsprechender Einzelberichte der Apg. Hinzu kommt als vierter Schritt eine Auslegung im Horizont des gesamten Doppelwerks, so dass sich eine Art der Exegese ergibt, die weit über die summarischen Texte und Aspekte hinausgeht.

In *Kapitel 5* schließlich bestimmt WENDEL die theologische Intention der Summarien mit Hilfe des Begriffs der „evenienten Redeweise“, die uns bei Lukas mehrfach begegnet (S. 90-94). Sie hat denselben Inhalt wie eine Paränese, aber sie fordert im Unterschied dazu das entsprechende Verhalten nicht ein, sondern schildert dessen Ziel als bereits von Gott verwirklicht (S. 89.94ff.). Für die Summarien heißt das: Sie bringen zum Ausdruck, „dass eine Gemeinde, wie Lukas sie vorstellt, sich aufgrund von Gottes Stiftung bereits ereignet hat und in der Wirklichkeit der Leser wieder ereignen kann“ (S. 109). Die Texte wollen die Leser sozusagen animieren, sich für das erneute Geschehen von bereits Geschehenem zu öffnen und – freilich unter veränderten (heils-)geschichtlichen Bedingungen (S. 98-103) – ihren Teil dazu beizutragen.

Im **zweiten Hauptteil** zeigt sich nun die ganze Stärke, aber auch die Schwäche dieses neuartigen Zugangs zu den Acta-Summarien. Nach einführenden Bemerkungen zur primär anzuwendenden redaktionskritischen Arbeitsweise (S. 111-119) folgt in *Kapitel 1* die Exegese des ersten inhaltlichen Aspekts der Summarien: das Verhalten der Gemeindeglieder zueinander (S. 120-133). Hier geht es um die innere Haltung der Gemeinde unter dem Gesichtspunkt der Gemeinschaft, die nach

1 Stellenangaben ohne Nennung von biblischen Schriften beziehen sich im Folgenden stets auf die Apostelgeschichte.

WENDEL allen anderen Aspekten sachlich vorgeordnet ist. Die „binnensummarische Auslegung“ (2, 44a<sup>1</sup>; S. 120-124) ergibt, dass Lukas dem Leser hier die Einheit der Gemeinde vor Augen stellt. Die „intersummarische Interpretation“ (S. 124-129) versucht zu erweisen, dass die Gemeinschaft der Gemeinde in den Summarien als „Gemeinschaft im Gebet“ zu bestimmen ist. Das mag zwar eine zutreffende Teilkonkretion des Gemeinschaftsaspectes sein. Doch verwundert die Art und Weise, wie WENDEL zu dieser Aussage gelangt. Statt die entsprechenden summarischen Texte wirklich zu exegesieren, verweist er lediglich darauf, dass die „gemeinschaftsbezogenen Angaben“ in 1, 14; 2, 42.46; 5, 12 „Gebetsbezeichnungen“ seien und auch die in ihnen begegnenden lukanischen Vorzugsbegriffe *proskarterein* und *homothymadon* auf das Gebet zu beziehen seien. Das ist in dieser Einseitigkeit falsch, wird von WENDEL auch nicht näher begründet. Von daher kann auch seine Schlussfolgerung nicht überzeugen, dass 4, 32a ebenfalls auf die Einheit der Gemeinde im Gebet zu deuten sei. Auch der nächste Schritt (Auslegung im Horizont des lukanischen Doppelwerks, S. 129-132) trägt nicht viel zur weiteren Klärung bei. Es werden assoziativ Texte herangezogen, die mit dem Thema Gemeinschaft zu tun haben (Lk 6, 14-16; 16, 15; 18, 9; Apg 6, 1-7; 11, 3). Aus ihnen ergebe sich das Bild einer Gemeinschaft mit einem extremen sozialen und religiösen Spektrum, die wiederum im Gebet ihre innere Einheit finde. Auch das wird nicht näher begründet, sondern lediglich mit einem andeutenden Hinweis auf Lk 6, 12; Apg 1, 13 in den Raum gestellt. Als Fazit hält WENDEL schließlich fest (S. 133): Die Absicht des Lukas mit den Aussagen der Summarien über die gemeinschaftsbezogene Haltung sei es, die Voraussetzung für eine gelingende Gemeinschaft aufzuzeigen: „Einheit gibt es nur in der betenden Ausrichtung auf Gott; christliche Gemeinschaft ist zuerst Gebetsgemeinschaft.“ Man hört so etwas gerne – zumal im Kontext des Gemeindeaufbaus. Aber exegetisch wirklich begründet ist es leider nicht. Hier zeigt sich die Schwäche eines exegetischen Zugangs, der primär thematisch-assoziativ vorgeht – und viel Energie auf die Auslegung von verwandten Themen und Texten verwendet, so dass die exegetische Kernarbeit bisweilen zu kurz kommt.

Einen völlig anderen Eindruck hinterlässt *Kapitel 2*, in dem es um den Handlungsaspekt der Gemeinschaft in Gestalt der „Besitzgemeinschaft“ geht (S. 133-161). Die „binnensummarische Auslegung“ (2, 44f.; S. 136f.) stellt eine inhaltliche Spannung zwischen den Aussagen über gemeinsamen und zugleich verkauften Besitz fest. Mit Hilfe der „intersummarischen Interpretation“ (S. 137-147) gelingt es WENDEL, diese Spannung insbesondere aus der Verwendung von alttestamentlich-jüdischer Tradition in 4, 32.34f. zu erklären. So legt sich vor allem von Dtn 15, 4 her nahe, dass sich der gemeinsame Besitz nicht auf das Eigentum bezieht, sondern auf den Erlös für das Verkaufte. Dieses Verständnis wird durch die „Auslegung auf dem Hintergrund des Doppelwerks“ bestätigt (S. 148-156). Die untersuchten Texte (Lk 6, 34f.; 8, 1-3; 12, 33f.; 16, 1-13; 19, 1-10) zeigen, dass für Lukas in erster Linie Geld der Gegenstand des Abgebens von Besitz ist – und zwar in einem praktikablen Umfang und zugunsten von Bedürftigen. In diesem Licht werden die besitzbezogenen Aussagen der Summarien noch um einiges deutlicher: Mit ihnen „entwickelt Lukas ein

„Konzept der Kapitalabschöpfung zugunsten der Bedürftigen“, das überall und jederzeit – also auch für seine Leser – umsetzbar ist (S. 160f.). Hier kommt die Stärke des WENDELSSCHEN Zugangs voll zum Tragen: Mit Hilfe von summarischen und weiteren verwandten lukanischen Texten gelingt es ihm, sowohl den Gehalt als auch die Intention dieses Aspekts der Summarien erheblich zu erhellen.

Nachdem die *Kapitel 3 und 4* (S. 162-169.170-180) die Abhaltung von täglichen (Kap. 3) und öffentlichen (Kap. 4) „Gemeindeversammlungen“ bzw. Gottesdiensten als Aussageintention zweier weiterer Gesichtspunkte der Summarien herausgearbeitet haben, versucht WENDEL mit *Kapitel 5*, den Öffentlichkeitsaspekt als ein zentrales Moment der in den Summarien zutage tretenden „offensiven Ekklesio-logie“ zu unterstreichen – und zwar im Zusammenhang von „Gemeindemahlzeiten“ (S. 181-231). Dieses umfangreichste Kapitel wird als ein „besonderer Forschungsbeitrag“ hervorgehoben (S. 182). Die „binnensummarische Auslegung“ (S. 182-187) macht ein wörtliches Verständnis von 2, 46f. wahrscheinlich, wonach das „Brotbrechen“, das eine Untergruppe der Mahlzeiten ist, von denen der Obersatz spricht. Die andere Untergruppe wird durch den Öffentlichkeitsaspekt (Tempel) qualifiziert. Da es keine weiteren summarischen Aussagen zu diesem Thema gibt, können sogleich die übrigen lukanischen „Mahltexte“ herangezogen werden (14 Abschnitte, die durch gemeinsame Themen und stichwortartige Verbindungen verknüpft und darum miteinander vergleichbar sind; S. 187-193). Ein besonderes Interesse WENDELS gilt dabei dem Abschiedsmahl Jesu (Lk 22, 7-38; S. 193-202): Aufgrund einer textkritisch äußerst fragwürdigen Entscheidung (V 19b-20 werden für sekundär erklärt!) kommt WENDEL zu dem Ergebnis, dass es hier lediglich um den Aspekt der Gemeinschaft geht. Diese Funktion – in Gemeinschaft mit dem sich offenbarenden Jesus und untereinander zu stellen – „kann auch irgendein anderes Mahl erfüllen“ (S. 200), so dass der Text ein Mahl wie jedes andere beschreibt. Für diese Mahlzeiten gilt, insbesondere von Lk 14, 1-24 (S. 202-209) her: Sie sind Angebot des Heils, bringen vor allem sozial und religiös Ausgegrenzte in Verbindung zu Christus und den übrigen Mahlteilnehmern, so dass „Umkehr“ ihr gemeinsamer Bezugspunkt ist (S. 209-219). Auf das prinzipiell kongruente Mahlverständnis des Summariums angewendet, bedeutet dies: Sowohl das Brotbrechen in den Häusern als auch die öffentlichen Mahlzeiten im Tempelbezirk sind Formen derartiger Mahlzeiten, deren Veranstaltung den Lesern mit dem Summarium nahegelegt wird. Der einzige Unterschied zwischen beiden ist der Ort, an dem die Mahlzeiten stattfinden (S. 219-231). Wenn WENDEL im folgenden jedoch zwischen beiden Arten von Mahlzeiten auch inhaltlich unterscheidet (so ordnet er den missionarisch-soteriologischen Aspekt nur noch den öffentlichen Gemeindemahlzeiten zu; S. 232.242f.), dann ist das ein Ausdruck dafür, dass sich seine Ausführungen in dieser Einseitigkeit und Ausschließlichkeit nicht einmal von ihm selbst halten lassen. Die Vereinnahmung des Brotbrechens sowie des Abschiedsmahles Jesu für das ansonsten im wesentlichen überzeugend herausgearbeitete Mahlverständnis ist äußerst fragwürdig. Was auch immer unter „Brotbrechen“ in 2, 42.46 zu verstehen ist – es fügt sich nicht nahtlos in das vorgestellte Mahlkonzept ein. Wenn WENDEL dieses Konzept als

die zentrale Variante lukanischer Mahltheologie ausgegeben hätte, dann hätte das zweifellos mehr überzeugt.

Die folgenden beiden *Kapitel* 7 und 8 erarbeiten den „Jubel“ (S. 232-244) und das positive „Echo der Gemeinde in ihrer Umgebung“ (S. 245-256) als weitere Merkmale der „offensiven Ekklesiologie“ der Summarien heraus. Schließlich geht es in *Kapitel* 8 (S. 257-272) um quantitatives und qualitatives Gemeindegewachstum als gottgewirktes Resultat eines in allen Bezügen nach außen gerichteten Gemeindelebens. Mit 2, 47; 5, 14 sowie den summarischen Notizen 6, 7; 11, 21; 12, 24; 16, 5; 19, 20 hebt Lukas „unübersehbar ... hervor, dass die Vergrößerung der Gemeinden kontinuierlicher Begleitumstand kirchlicher Existenz ist“ – und dass die Leser um die Relevanz dieses Geschenks auch für ihre Gegenwart wissen sollen (S. 271f.).

Im Anschluss an die thesenartige Skizzierung der in der Exegese des zweiten Hauptteils nicht behandelten Aspekte in *Kapitel* 9 (S. 273-277: apostolische Lehre, Gebete, Furcht in der Gemeinde, Zeichen und Wunder, Hausversammlungen, Eindeutigkeit des Herzens, Miteinander von Männern und Frauen) folgt in *Kapitel* 10 eine Auswertung und Formulierung der Ergebnisse (S. 278-283). Obgleich durch die gleichwertige Einbeziehung der skizzenartigen Aspekte von *Kapitel* 9 ein eigenartiges Missverhältnis der Auswertung im Blick auf die vorausgegangene exegetische Arbeit entsteht, sei auf drei wesentliche Resultate hingewiesen, die sich aus Erkenntnissen des zweiten Hauptteils ergeben:

1. Durch die „eveniente“ Redeweise macht Lukas deutlich, dass Gemeinde sich auch abseits von menschlichem Handeln ereignet, von Gott „in Kraft gesetzt“ wird. Gleichwohl sind die Adressaten gerufen, die in den Summarien zur Sprache kommenden Aspekte von Gemeinde „ohne Abstriche“ umzusetzen (S. 280: Auf die darin enthaltene Spannung geht WENDEL leider nicht näher ein).

2. Lukas legt erheblichen Nachdruck auf die Außenbeziehungen von Gemeinde. Sie sind ein zentraler Aspekt seiner Ekklesiologie (S. 281).

3. „In der lukanischen Konzeption einer ‚Gemeinde in Kraft‘ schattet sich etwas von einer ‚Kirche für andere‘ ab“ (S. 282). Gerne hätte man zu diesem Punkt, der ein Schlagwort der gegenwärtigen Gemeindegrowthsbewegung aufgreift, mehr gehört. Eine halbe Seite Aktualisierung (S. 283) lässt Wünsche offen bei einer Studie, die zwar exegetischer Natur ist, aber ihren Ausgangspunkt (und ihr Thema) immerhin auch bei der Praktischen Theologie genommen hat (S. 3-6). Trotz alledem: Ich habe WENDELS Arbeit gerne und mit Gewinn gelesen und kann sie nur zur Lektüre empfehlen – gerade weil sie mit neuen und aktuellen Fragen an Texte herangeht, deren theologische Bedeutung bislang weitgehend unterschätzt worden ist. WENDEL hat einen entscheidenden Beitrag dazu geleistet, dieses Manko abzustellen.

*Dr. Roland Gebauer*  
*Theologisches Seminar der EmK*  
*Friedrich-Ebert-Str. 31*  
*72762 Reutlingen*

## André Heinze

Johannesapokalypse und johanneische Schriften. Forschungs- und traditions-geschichtliche Untersuchungen (BWANT VIII.2; 142) Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer 1998, 400 Seiten, kart. DM 89,--

Mit dieser Studie legt ANDRÉ HEINZE, Pastor der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Ludwigshafen, seine Dissertation in leicht gekürzter Form vor. Die Arbeit wurde 1996 von der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen angenommen und von G. STRECKER und H. STEGEMANN begleitet.

Lange Zeit war die Johannesapokalypse (JohApk) in manchen christlichen Kreisen sehr beliebt und gleichzeitig ein Stiefkind neutestamentlicher Forschung. Das Blatt hat sich gewendet: Man scheint sich in den Gemeinden weniger mit der JohApk zu beschäftigen, aber dafür haben die letzten zwanzig Jahre eine ganze Reihe neuer Kommentare und Einzelstudien hervorgebracht. Ein Ende dieses neuen akademischen Interesses am letzten Buch der Bibel ist nicht in Sicht. Auf diesem Hintergrund widmet sich HEINZE der wichtigen Frage nach der historischen und theologischen Einordnung der JohApk in den Kontext der kanonischen und nichtkanonischen Schriften. Wie ist das Verhältnis zwischen der JohApk einerseits und den Schriften des sog. Corpus Johanneum, d. h. dem Johannesevangelium und den drei Johannesbriefen, zu bestimmen? Die Wichtigkeit dieser bisher noch nicht gründlich untersuchten Frage beschreibt Heinze: „Ein Antwortversuch hierauf kann demnach dazu dienen, die Apokalypse in einen historischen und inhaltlichen Kontext einzuordnen. Von dorther könnten gleichfalls Impulse zum Verständnis dieses Buches, aber auch zur weiteren Erklärung der neutestamentlichen Theologiegeschichte erwartet werden“ (11).

HEINZES Studie zerfällt in zwei große Teile. Nach einer knappen Einleitung (11-14) bietet er im ersten großen Teil eine forschungsgeschichtliche Untersuchung zur Stellung der JohApk zum Corpus Johanneum in der Kirchengeschichte (15-240). Die traditionelle Antwort auf die Fragestellung liegt in dem Hinweis auf den gemeinsamen Verfasser der JohApk und der übrigen johanneischen Schriften, nämlich den Apostel Johannes. HEINZE untersucht die ganz verschiedenen Widersprüche gegen diese Antwort und gegen die Zuordnung der JohApk zu den johanneischen Schriften und ebenso die Argumente, die zu ihrer Verteidigung vorgebracht wurden. Neben der sorgfältigen Darstellung der Argumente und Argumentationsweisen für und wider diese Zuordnung widmet sich HEINZE drei weiteren Aufgaben: „Es ist zunächst das theologische Umfeld von Interesse, in dem eine Arbeit zu ihr verfasst wurde. Als zweites ist danach zu fragen, vor welchem theologischen oder auch historischen Hintergrund eine Auseinandersetzung um sie geführt wird. Schließlich muss verfolgt werden, inwieweit die Schlussfolgerungen über den literarischen Kontext der Apokalypse für den Exegeten bei seiner Arbeit berücksichtigt wird [sic]“ (15). Stationen auf diesem Weg sind Vertreter der Alten Kirche (u. a. die Aloger, Eu-

SEB VON CAESAREA, JOHANNES CHRYSOSTOMOS und AUGUSTINUS), des Mittelalters (u. a. BEDA VENERABILIS und HAIMO VON AUXERRE), der Reformationszeit (ERASMUS, KARLSTADT, LUTHER), die Zeit nach der Reformation (u. a. J. A. BENDEL), die Auseinandersetzungen um die JohApk im 18. Jh. (u. a. J. S. SEMLER) und das Verhältnis zwischen johanneischen Schriften und JohApk in der Forschung des 19. Jhs. (u. a. F. C. BAUR). Dieser gründliche Forschungsüberblick zeugt von enormem Fleiß, beeindruckendem Können und Fachwissen des Autors in der Aufarbeitung und Interpretation der oft nur in den Originalsprachen vorhandenen Quellen aus 19 Jahrhunderten. Auf vorbildliche Weise hat HEINZE einen weiten und wichtigen Bereich erstmals durchschritten.

HEINZE fasst die Beobachtungen dieser „Reise“ zusammen: Der hermeneutische Zugang zur JohApk hat großen Einfluss auf die Bestimmung des Verhältnisses von JohApk und Corpus Johanneum (201, 203). Hinter der Anerkennung der JohApk als apostolischer Schrift liegt „immer wieder ein hermeneutischer Zugang ..., der weniger eine historisch-philologische, als vielmehr eine allegorische Arbeit erkennen ließ“ (201). HEINZE folgert, „dass ein exegetisch verantwortbarer Versuch, die Apokalypse als eine Schrift des Corpus Johanneum anzusehen, erst in der Mitte des 19. Jh. stattfindet und zwar mit einem negativen Ergebnis, das seit dieser Zeit sicherlich an einigen Stellen korrigiert, aber vom Grundsatz her noch nicht widerlegt ist“ (203). HEINZE bemerkt ferner, dass die Annahme einer Verbindung der JohApk zu den johanneischen Schriften im Umgang mit diesen Schriften oft nicht relevant wird. Bevor allerdings von einem „oberflächlich-technischen Umgang“ (15; vgl. auch S. 96) gesprochen wird, müsste man fragen, ob die angemahnte fehlende „philologisch-exegetische Verifikation“ (201) aufgrund der verschiedenen Gattungen (Apokalypse, Evangelium, Briefe) und der verschiedenen Inhalte der Schriften überhaupt zu erwarten ist. Den Ergebnissen folgt ein kurzer Überblick über die geäußerte exegetische Kritik an den Auslegungstraditionen, die für eine Zuordnung eintraten (203-206) und über die Herausforderungen zu neuen Antwortversuchen im 20. Jh. (206-214). Nicht mehr Verfasseridentität oder direkte literarische Abhängigkeit erklären die Gemeinsamkeiten, sondern der Rückgriff auf gemeinsame Traditionen, die sich aus der gemeinsamen Zugehörigkeit zur sog. „johanneischen Schule“ erklären lassen. Diese zwar weitverbreitete, aber doch nicht unwidersprochene Annahme und ihre rekonstruierte geschichtliche Entwicklung wird von HEINZE übernommen. Hier wünscht man sich zunächst die kritische Auseinandersetzung; vgl. z. B. die Kritik bei R. J. BAUCKHAM (Hrsg.), *The Gospels for all Christians: Rethinking the Gospel Audiences* (Grand Rapids: Eerdmans 1997) und D. A. CARSON, D. J. MOO, L. MORRIS, *An Introduction to the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan 1992), 151-57). Ergänzen könnte man S. S. SMALLEY, *Thunder and Love: John's Revelation and John's Community* (Milton Keynes: Word 1994).

Am Ende des ersten Hauptteils steht ein Exkurs zur Abfassungszeit der JohApk (215-40). HEINZE fragt nach Christenverfolgungen in der JohApk, nach möglichen Verfolgungen unter DOMITIAN und der Verfolgungssituation in Kleinasien. Da konkrete Verfolgungen für die JohApk und die oft angenommene Verfolgungsperiode unter DOMITIAN genauer Prüfung nicht standhalten („Die angeblichen Christenver-

folgen unter dem letzten Flavier erscheinen bei genauerem Hinsehen als die Produkte christlicher Überlieferung“ (239), entfällt das Hauptargument für die verbreitete Datierung der JohApk in das letzte Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts (vgl. W. G. KÜMMEL, Einleitung in das Neue Testament, 21. Aufl.; Berlin: EVA, 1989, 412-414). Daher datiert HEINZE die JohApk eher in das erste Viertel des 2. als an das Ende des ersten Jhs. Damit wäre auch die traditionelle Bestimmung des Verfassers und Einordnung der JohApk in das Corpus Johanneum auf diese Weise hinfällig. Die Alternative, nämlich die Datierung vor DOMITIAN wird abgelehnt („... eine Ansetzung dieser Schrift vor die 90er Jahre ist mit Sicherheit auszuschließen“, 239). Zwar werden einige Vertreter einer früheren Datierung in einer Fußnote benannt (219), doch fehlt die nötige Auseinandersetzung mit ihren Argumenten, die man in dem umfangreichen Exkurs erwarten würde. Lässt sich die von HEINZE wohl richtig rekonstruierte Situation hinter der JohApk (keine akute Verfolgungssituation, sondern vielmehr die Erwartung einer großen eschatologischen Verfolgung) nicht auch, und vielleicht sogar besser vor DOMITIAN und vielleicht sogar noch vor 70 n. Chr. ansetzen (vgl. z. B. die Endzeitreden Jesu, die sich in den sechziger Jahren zuspitzende Situation in Palästina und in der Diaspora, Apg 19 und die Verfolgungssituation hinter dem 1. Petrusbrief), wie es z. B. der nicht erwähnte J. A. T. ROBINSON, Wann entstand das Neue Testament? (Wuppertal: R. Brockhaus; Paderborn: Bonifatius 1986, 232-264) versucht? Dies scheint um so mehr geboten, als sich mehrere neuere Studien teilweise sehr überzeugend für eine Frühdatierung des Johannesevangeliums aussprechen (vgl. H.-J. SCHULZ, Die apostolische Herkunft der Evangelien, 2. Aufl., QD 145; Freiburg, Basel, Wien: Herder 1995; K. BERGER, Im Anfang war Johannes: Datierung und Theologie des vierten Evangeliums (Stuttgart: Quell 1997; vgl. meine ausführliche Rezension im *European Journal of Theology*) und J. A. T. ROBINSON, Johannes – Das Evangelium der Ursprünge: Aktualisierte Ausgabe, herausgegeben von H.-J. SCHULZ, Wuppertal: R. Brockhaus 1999).

Der zweite Hauptteil der Studie (241-354) beinhaltet zwei traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur JohApk. Zunächst folgt HEINZE der Vermutung, dass sich gerade in der Christologie Bezüge und Differenzen zeigen müssten und untersucht daher die Titel und Benennungen Christi in der JohApk im Vergleich zu den johanneischen Schriften (241-289). Nach HEINZE fehlen gerade in der christologischen Terminologie eindeutige Bezüge: „Wenn aber deutlich unterschiedliche Begrifflichkeiten in einem so zentralen Punkt wie dem der Christologie auszumachen sind, wird man kaum um die Feststellung herumkommen, dass die Annahme einer engen traditionsgeschichtlichen Zusammengehörigkeit nicht plausibel ist“ (289). Zu prüfen wäre, inwieweit diese Ergebnisse, die lediglich auf dem Vergleich der christologischen (Hoheits-)Titel beruhen, von anderen Zugängen zum Studium neutestamentlicher Christologie bestätigt werden. Wie verhält es sich z. B. mit der narrativ-literarischen Charakterisierung Jesu in der JohApk und im JohEv? Inwiefern bedingt die – methodisch m. E. nicht unproblematische – Begrenzung der Christologie auf die Titel die Ergebnisse? Ferner wäre zu prüfen, inwieweit die festgestellten Unterschiede nicht gattungsbedingt oder anderweitig durchaus erklärbar sind.

Die zweite traditionsgeschichtliche Untersuchung gilt der Wortgruppe μαρτυρέω, μαρτυρία, μάρτυς in der JohApk, dem JohEv und dem 1.Joh (291-354). Inwiefern ist wie im JohEv auch in der JohApk eine besondere Bedeutung des Zeugenbegriffes feststellbar? Korrespondiert diese Bedeutung mit der des JohEv und der Briefe? Nach ausführlichem Vergleich, u. a. auch mit der Wortgruppe im außerjohanneischen Schrifttum, schließt HEINZE, dass „sich ein besonderes Verständnis der Wortgruppe ... in den johanneischen Schriften und der JohApk [zeigt], wonach die Existenz Jesu bzw. der Gläubigen das Zeugnis Gottes selber ist. ... Doch entwickeln JohEv, 1. Joh und JohApk durchaus eigenständige, gleichzeitig aber immer an diesen Grundansatz erinnernde Verwendungen in ihrem jeweiligen Verkündigungshorizont. ... Die Existenz des Gläubigen mit seiner Erfahrung der Gabe des ewigen Lebens durch die Offenbarung Gottes in Jesus Christus wird von der johanneischen Tradition durch die Vorstellung der ‚Zeugenschaft‘ beschrieben“ (354). Im Gegensatz zur Christologie zeigt sich bei dieser Untersuchung die Geschlossenheit der johanneischen Tradition. Es wäre wichtig, diese exegetischen Einsichten in den johanneischen Zeugenbegriff (die Untrennbarkeit von Zeugnis und eigener Existenz) auch praktisch-theologisch fruchtbar zu machen, zumal in Gemeindebänden, die ihr missionarisches Element und Erbe pflegen, bzw. reaktivieren möchten und müssen.

Gerade aufgrund des Patts zwischen deutlichen und fehlenden Bezügen in diesem Teil der Arbeit wäre ein Vergleich anderer theologischer Themen in weiteren Studien wünschenswert. Ferner wird zu prüfen sein, wie sich Gemeinsamkeiten am besten erklären lassen, ob durch gemeinsame Tradition, auf die verschiedene individuelle Verfasser (so 357) im gleichen Kreis oder Verfasserkreise (Schulen) zurückgreifen oder ob durch die traditionelle Annahme eines gemeinsamen Verfassers, zumal wenn sich plausible Erklärungen für die Unterschiede in der verschiedenen Gattung und Intention der jeweiligen Schriften beibringen lassen. Die Unterschiede zwischen den einzelnen Schriften stellen m. E. die These einer johanneischen Schule als Hintergrund der JohApk in Frage, die auch bei HEINZE einem „letztlich selbstständigen Verfasser“ weicht (355-357). Ich frage mich, ob es bei dieser Vielfalt überhaupt noch sinnvoll ist, von einer „Schule“ zu sprechen, d. h. einen Begriff zu verwenden, der eine gewisse Einheitlichkeit voraussetzt.

Wie ist nun das Verhältnis von JohApk zum Corpus Johanneum zu bestimmen? HEINZE schließt, dass die „gewonnenen Ergebnisse ... zu einer Ablehnung der in Geschichte und Gegenwart weit verbreiteten einlinigen Verhältnisbestimmungen [führt]. Vielmehr wird die Stellung der Apokalypse als Spätschrift des Neuen Testaments betont, in der vielfältige Traditionen aufgenommen werden“ (Rückseite Einband). Die weitere Forschung wird zeigen, ob dieses Resultat den erwähnten und anderen Anfragen unbeschadet standhält. Ein ausführliches Literaturverzeichnis beschließt den sauber gesetzten und gedruckten Band (359-400).

*Pastor Dr. Christoph Stenschke  
Frankendamm 23  
18439 Stralsund*

D 50926

# THEOLOGISCHES GESPRÄCH

**Freikirchliche Beiträge zur Theologie**

**Eine bewährte Zeitschrift ist in eine neue Phase ihrer Geschichte eingetreten!**

Das THEOLOGISCHE GESPRÄCH wird ab dem Jahr 2000 von Dozenten sowohl des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Theologisches Seminar Elstal bei Berlin) als auch des Bundes Freier evangelischer Gemeinden (Theologisches Seminar Ewersbach) herausgegeben. Verlegerisch kooperiert der Oncken Verlag, Kassel, mit dem Bundes-Verlag, Witten. Die Zeitschrift erscheint jetzt viermal im Jahr (im Februar, Mai, August und November) und hat zugleich ihr äußeres Erscheinungsbild verbessert.

Das THEOLOGISCHE GESPRÄCH ist jetzt die theologische Fachzeitschrift zweier Freikirchen! Die Leser aus beiden Gemeindebünden werden davon profitieren, dass sie die theologische Arbeit auch der jeweils anderen Seite kennen lernen.

Das THEOLOGISCHE GESPRÄCH will – gemäß seinem Untertitel – „freikirchliche Beiträge zur Theologie“ veröffentlichen. Es werden Vorträge und Aufsätze freikirchlicher Theologen publiziert. Im Rezensionsteil werden theologische Schriften aus dem Bereich der Freikirchen insgesamt (nicht nur der beiden beteiligten Bünde) besprochen sowie andere Bücher, die den Herausgebern von Bedeutung erscheinen. Auch Aufsätze von Nicht-Freikirchlern können von Fall zu Fall veröffentlicht werden. Bei allen Beiträgen sind sowohl die wissenschaftliche Qualität als auch die möglichst breite Verständlichkeit wichtig.

**Die Herausgeber:**

**Stefan Stiegler und Uwe Swarat**

(für das Theologische Seminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Elstal bei Berlin)

**Johannes Demandt und Michael Schröder**

(für das Theologische Seminar des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Dietzhöhlthal-Ewersbach)

**THEOLOGISCHES GESPRÄCH**

erscheint vierteljährlich, Umfang 36 Seiten, DIN A5, Preis im Jahresabonnement DM 31,60 (bei Direktbezug zuzüglich Versandkosten), Einzelpreis DM 9,50.

<b>Inhaltsverzeichnis 2000</b>	Seite
<b>Heft 1</b> <i>Uwe Swarat</i> : Die Kennzeichen der wahren Kirche (notae ecclesiae)	4-19
<i>Johannes Demandt</i> : Erneuerung von Kirche und Gemeinde? Ekklesiologische Impulse aus dem Bereich der Evangelischen Allianz	20-33
<b>Heft 2</b> <i>Christian Wolf</i> : Radikalität und Differenzialität in der Ethik der Bibel	39-56
<i>Gerhard Hörster</i> : Begründung ethischer Maßstäbe in der gegenwärtigen Diskussion	57-69
<b>Heft 3</b> <i>Thorwald Lorenzen</i> : Die Reformation und die Baptisten – eine historische Analyse und systematische Folgerungen	75-95
<i>Johannes Schmidt</i> : Rückzug oder Einmischung? Gesellschaftliche Situation und missionarischer Auftrag der Kirchen an der Wende zum dritten Jahrtausend	96-105
<b>Heft 4</b> <i>Franz Graf-Stuhlhofer</i> : Martin Luthers Bibelgebrauch in quantitativer Betrachtung	111-120
<i>Olaf Kuhr</i> : Separation und Identität. Der mühsame Weg der „Evangelisch Taufgesinnten“ aus dem Schatten Samuel Heinrich Fröhlichs und die Suche nach einer freikirchlichen Identität	121-131
<i>Rezensionen zum Freikirchentum</i>	
<i>August Jung</i> : Vom Kampf der Väter, 1995 (Wolfgang Müller)	132-134
<i>Joost Reinke</i> : Deutsche Pfingstmissionen, Bonn 1997 (Paul Schmidgall)	135-140

**Beihefte zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH:**

Beiheft 1: Gottes Wort und unsere Predigt, 88 S., DM 19,80 (lieferbar)

Beiheft 2: Wozu ist der Bund gut?, ca. 100 S., DM 19,80 (ab Januar 2001)

Beiheft 3: Auf dem Weg zum Diakonat, ca. 100 S., DM 19,80 (ab Februar 2001)

Die Beihefte sind nicht im regulären Abonnement enthalten!

Zu beziehen bei:

Bundes-Verlag GmbH

Postfach 40 65

58426 Witten

Tel.: (0 23 02) 9 30 93-20

Fax: (0 23 02) 9 30 93-10

E-Mail: [info@bundes-verlag.de](mailto:info@bundes-verlag.de)

Internet: [www.bundes-verlag.de](http://www.bundes-verlag.de)

oder:

J. G. Oncken Nachf. GmbH

Postfach 20 01 52

34080 Kassel

Tel.: (05 61) 5 20 05-40

Fax: (05 61) 5 20 05-50

E-Mail: [AWicke@oncken.de](mailto:AWicke@oncken.de)

Internet: [www.oncken.de](http://www.oncken.de)

neu :

# Oncken

## internet buchhandlung

[www.oncken.de](http://www.oncken.de)



### 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.

**G**emeindeunterricht 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.

„Mit 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.

**Z**ahlreiche 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

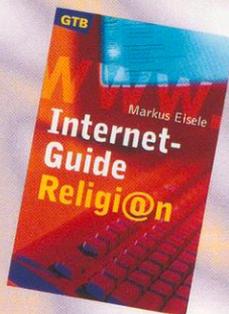
Gütersloher Verlagshaus **WWW.**  
**Internet-**  
**Guide Religion**  
 Markus Eisele

Das Buch, das im Internet regelmäßig aktualisiert wird.  
 Mit über 800 Adressen!

Wegweiser zu den besten Sites - das spart Zeit und Geld!

Wer drin ist, ist fast schon verloren. Nahezu unmöglich,  
 im Netz der unbegrenzten Informationen den Überblick  
 zu behalten.

Mit diesem Buch schafft Markus Eisele endlich Klarkheit.  
 Neben einer kurzen Einführung bietet er einen Fundus an  
 Internetadressen, die den Nutzer zielsicher durchs Netz  
 leiten: Suchmaschinen und Sites zu Christentum und  
 Ökumene, Sekten, Judentum, Islam, Buddhismus, etc.



144 Seiten, Kf.  
 DM 16,80  
 Best.-Nr.:  
 3-579-00936-2

Oncken  
 Versandbuchhandlung  
 Postfach 20 01 52  
 34080 Kassel  
 Tel.: 05 61/5 20 05-0  
 Fax: -54



# In diesem Jahr ... ... rechtzeitig dran denken!

## Geschenke für die Schüler vom Gemeindeunterricht

z. B.

**Freiheit zum Leben, Dietrich Bonhoeffer für Jugendliche**  
**14,80 DM, Best. Nr. 3-579-02295-4**

oder

**Gute Nachricht für Teens, 19,80 DM, Best. Nr. 225 877**

oder

**Zeitschrift "Teens", Jahresabo 32,40 DM**

oder

**was auch immer - nur: rechtzeitig dran denken!**

Oncken, Medien für Gemeinden

Versandbuchhandlung: Tel.: 05 61/5 20 05-0, Fax: -54

Zeitschriftenabteilung: Tel.: 05 61/5 20 05-40, Fax: -50



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

VHS

NEU

Mit Ulrich Turkur als  
Dietrich Bonhoeffer

# BONHOEFFER

## DIE LETZTE STUFE

Pastor Dietrich Bonhoeffer (Ulrich Turkur) sieht den offensichtlichen Kniefall der evangelischen Kirche vor dem Nazi-Regime mit großer Sorge. Obwohl er ahnt, in Deutschland verfolgt zu werden, kehrt er aus den USA zurück.

Als nach dem gescheiterten Hitler-Attentat vom 20. Juli 1944 geheime, belastende Dokumente in die Hände der Gestapo fallen, wird auch Bonhoeffer verhaftet. Kurz vor Kriegsende wird er ins KZ Flossenbürg verlegt und dort auf direkten Führerbefehl hingerichtet.

*Zweifel, Weitblick und Mut*

**Der Tagesspiegel**

*Die Persönlichkeit Bonhoeffers ist hervorragend dargestellt.*

**Johanna Rathgens, Witwe des 20. Juli**

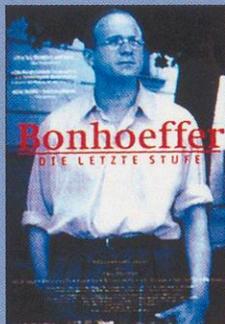
*Viel Gefühl – beeindruckend* **Der Spiegel**

Video VHS, Farbe, Laufzeit ca. 90 Min.

Empfohlen ab 14 Jahren

**DM 39,95**

**Best.-Nr. 198 315**



**Oncken Versandbuchhandlung**, Postfach 20 01 52  
34080 Kassel, Tel.: 05 61/5 20 05-32 bis 34 Fax: -54  
E-Mail: MDietz@oncken.de, Internet: www.oncken.de

*Heed*

# THEOLOGISCHES GESPRÄCH

## Freikirchliche Beiträge zur Theologie

*Johannes Demandt*

**Die Bibel – Gottes freundliche Einladung  
zur Wahrnehmung seiner Wirklichkeit**

39

*Thomas Nißmüller*

**Bibel-Lese als heuristisches Konzept und fiktionsgesteuertes Modell**

53

*Rezensionen*

**Thomas Nißmüller: Rezeptionsästhetik und Bibellese  
(Werner Laatsch)**

58

**Festschrift für Eduard Schütz:  
Was hast du, das du nicht empfangen hast?  
(Edgar Lüllau)**

67

**Mit zusätzlich 16 Seiten:**

**Zur Prophetie in der Bibel und heute**

73-87

**2001 • Heft 2**

25. JAHRGANG

ISSN 1431-200X

*FIDV*

## Die Wahrnehmung

von Inhalt und Form biblischer Texte und die Wahrnehmung der in den Texten bezeugten Wirklichkeit Gottes steht thematisch im Mittelpunkt dieses Heftes: Was geschieht mit uns beim Lesen der Bibel, und wie begegnet uns dabei Gott? Das sind Fragen, die nicht nur theologische Fachleute beschäftigen (obwohl man sie durchaus auf einem sehr hohen Abstraktionsniveau behandeln kann), sondern die - jedenfalls im Ergebnis - für alle Christen eine große Bedeutung haben. „Wahrnehmung“ heißt in der altgriechischen Sprache *aisthêsis*, wovon das Fremdwort Ästhetik stammt. Ästhetik ist also nicht sofort die Lehre vom Schönen, sondern zunächst die Lehre von der Wahrnehmung durch Sinneseindrücke überhaupt. Der Begriff Rezeptionsästhetik bezeichnet dementsprechend nicht die Schönheit von Empfangsbüros, sondern die Weise, wie Texte und andere Kunstwerke von ihren Rezipienten (den Lesern, Hörern, Betrachtern) wahrgenommen werden. Das deutsche Wort Wahrnehmung stammt aus dem Althochdeutschen *wara neman*, was so viel wie „Aufmerksamkeit schenken“ bedeutet. Mehr ist es auch nicht, was die Bibel von uns als ihren Lesern erwartet, nämlich dass wir ihr unsere ungeteilte Aufmerksamkeit schenken. Tun wir das, dann werden wir ihre Botschaft bald in einem noch ganz anderen Sinne „wahrnehmen“: Wir werden sie nicht nur hören, sondern wir werden sie auch als wahr annehmen können.

Dr. Uwe Swarat

---

### Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH 2001 • Heft 2 25. Jahrgang ISSN 1431-200X

**Herausgeber:** Dr. Uwe Swarat und Dr. Stefan Stiegler (Theologisches Seminar des BEFG in Elstal), Dr. Johannes Demandt und Michael Schröder (Theologisches Seminar des BFeG in Ewersbach). **Schriftleitung:** Dr. U. Swarat, 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. **Verlage:** 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 und Bundes-Verlag GmbH, Postfach 40 65, 58426 Witten, Telefon: (0 23 02) 9 30 93-22; Telefax: (0 23 02) 9 30 93-60; E-Mail: info@bundes-verlag.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.



Johannes Demandt

# Die Bibel - Gottes freundliche Einladung zur Wahrnehmung seiner Wirklichkeit

// Anmerkungen zur theologischen Hermeneutik

## 1. Christus – die Klarheit der Heiligen Schrift

„Verstehst du auch, was du liest?“ „Wie könnte ich es, wenn mich niemand anleitet?“ Der Dialog des Philippus mit dem afrikanischen Reisenden (Apg 8) zeigt das Grundproblem an, das die Lektüre der Heiligen Schrift aufwirft: Anleitung zum Verstehen braucht jeder. Seit es Lesestoff gibt, haben sich Menschen um Verstehen und Verstehenshilfen bemüht. Philippus wurde für den Kämmerer zur entscheidenden Hilfe im Verständnis der Heiligen Schrift, indem er ihm Christus verkündigte. Es ist nicht immer leicht, einen Text zu verstehen. Das ist schon bei zeitgenössischen Texten so. Der Brief eines Freundes kann schwer verständlich sein. Handelt es sich, wie im Falle der Bibel, gar um einen Jahrtausende alten Text, scheint der zeitliche Abstand das Verstehen noch zu erschweren. Wir ahnen etwas davon, dass es zum Verständnis eines Textes häufig wichtig ist, Anlass und Ort seiner Entstehung zu kennen.

Angesichts der Vielzahl unterschiedlicher Schriftverständnisse mag es überraschen, dass MARTIN LUTHER von der „Klarheit der Schrift“ gesprochen hat. Damit meinte er allerdings keine jedem Hörer bzw. Leser unmittelbar ins Auge springende Bedeutung eines beliebigen Textabschnitts. Vielmehr war er der Meinung, dass die Schrift als Ganze darin völlig klar sei, was das Heil betrifft.<sup>1</sup> Die Gottheit Christi, der Tod und die Herrschaft Christi seien darin der ganzen Welt aufs Deutlichste verkündigt. „Wer wird sagen, dass ein öffentlicher Brunnen sich nicht im Licht befindet, weil die, welche in einer Seitengasse wohnen, jenen nicht sehen, während alle, die auf dem Markt sind, ihn sehen?“<sup>2</sup>

Zentrale Absicht der Heiligen Schrift ist es, den Menschen die Wirklichkeit Gottes zu zeigen und sie zu einem Leben in der Gemeinschaft mit Gott einzuladen. Sie weist ihn darauf hin, dass Gott sich in den Werken der Schöpfung erkennbar macht (Ps 19, 2-5; Apg 14, 17; Röm 1, 19 f.); sie bezeugt, dass Gott sich in der Geschichte Israels offenbart (Ex 3 u. ö.), und schließlich verkündigt sie Jesus Christus als das

1 M. LUTHER: Vom unfreien Willen. Ausgew. Werke, Ergänzungsreihe Bd.1, München 1975, 15ff.65; vgl. F. BEIßER: *Claritas scripturae* bei M. Luther, Göttingen 1966, 79ff. 85; G. SAUTER: *Schrifttreue ist kein „Schriftprinzip“*. In: R. ZIEGERT (Hg.): *Die Zukunft des Schriftprinzips*, Stuttgart 1994, 262; R. FISCHER: *Die Kunst des Bibellebens. Theologische Ästhetik am Beispiel des Schriftverständnisses*, Frankfurt a.M. 1996, 125.

2 LUTHER, a. a. O., 16; vgl. F. BEIßER, a. a. O., 105. 120.

zentrale Ereignis der Offenbarung Gottes (Joh 1, 14 u. ö.). Freilich, die Bibel ist nicht Gott. Diese grundlegende Differenz gilt es, im Auge zu behalten. Dennoch darf diese nicht so verstanden werden, als sei die Bibel nur ein Buch unter anderen. Nein, sie ist das Buch, durch das Gott sich wie in keinem zweiten so offenbart, dass es – in engstem Zusammenhang mit der Geschichte Jesu Christi – den Glauben der Kirche mitbegründet. Deshalb ist es völlig angemessen, es als Gottes Wort bzw. Heilige Schrift zu bezeichnen.

## 2. „Herunterlassung Gottes“ in menschliche Sprache und Schrift

Gott bedient sich des Mediums Sprache, um sich uns Menschen verständlich zu machen, das ist höchst erstaunlich. Doch genau in dieser Tatsache liegt die Fähigkeit des Menschen begründet, seinen Mitmenschen in mündlichem wie schriftlichem Wort anzusprechen. Menschliche Autorschaft „is grounded in God's ability to communicate himself through the acts of incarnation and revelation.“<sup>3</sup> In Christus lässt Gott sich zu uns Menschen herab, macht sich verständlich und verletzlich. In sachlicher Parallele dazu und zur Schöpfung ist die „Eingebung dieses Buches“ selber ein Ort der „Erniedrigung und Herunterlassung Gottes“.<sup>4</sup>

Von J. G. HAMANN (1730-1788) ist zu lernen: Wenn wir Gott verstehen wollen, haben wir der Demut Gottes ebenfalls mit Demut zu begegnen: „Wenn also die göttliche Schreibart auch das alberne – das seichte – das unedle – erwählt, um die Stärke und Ingenuität [Freimut] aller Profanscribenten zu beschämen: so gehören freylich erleuchtete, begeisterte, mit Eyfersucht gewaffnete Augen eines Freundes, eines Vertrauten, eines Liebhabers dazu, in solcher Verkleidung die Strahlen himmlischer Herrlichkeit zu erkennen.“<sup>5</sup> Das ergangene Wort Gottes hat eine Geschichte und macht Geschichte. Die Wirklichkeit umfasst auch die geschehene Geschichte, die ihrerseits von Zeitlichkeit und Sprachlichkeit gekennzeichnet ist.<sup>6</sup>

## 3. Das notwendige Interesse an der historischen Nachfrage

Es ist schon erstaunlich, dass eine neuere akademische Behandlung von Bibeltexten eine ähnliche Engführung vornimmt, wie dies manchmal beim sog. „einfachen Leser“ zu beobachten ist: die Bedeutung eines Textes scheint darauf reduziert zu wer-

3 K. J. VANHOOPER: Is there a meaning in this text? The Bible, the reader and the morality of literary knowledge, Leicester (GB)/Grand Rapids (USA) 1998, 26 (... ist begründet in der Fähigkeit Gottes, sich selbst durch die Akte der Inkarnation und Offenbarung hindurch mitzuteilen).

4 J. G. HAMANN: Über die Auslegung der Heiligen Schrift. In: Ders.: Sämtl. Werke, Bd. 1, Wien 1949, 5. Vgl. H. HEMPELMANN: Gott - ein Schriftsteller. J. G. HAMANN über die End-Äußerung Gottes ins Wort der Heiligen Schrift und ihre hermeneutischen Konsequenzen, Wuppertal 1988; H. LINDNER: J. G. Hamann: Aufbruch zum biblischen Denken in der Zeit der Aufklärung, Gießen/Basel 1988.

5 J. G. HAMANN: Kleeblatt hellenistischer Briefe, Erster Brief. In: Ders.: Sämtl. Werke, Bd. 2, Wien 1950, 171.

6 Vgl. R. FISCHER, a. a. O., 191. 210ff.

den, was er „mir“ zu sagen hat.<sup>7</sup> Als Reaktion auf einen Bibelgebrauch, der im rein Historischen steckenbleibt und nicht zur Frage nach der gegenwärtigen Relevanz vorstößt, ist die neue Engführung durchaus verständlich. Sie kann jedoch nicht als sachgemäß gelten. So sehr der Leser ein legitimes Interesse daran hat, den Text in seiner heutigen Bedeutung zu verstehen, so wenig ist das Gewicht des Textes auf seine gegenwärtige oder gar individuelle Bedeutung beschränkt.<sup>8</sup> Es ist schon viel gewonnen, wenn wir uns klarmachen, wie sehr unser heutiges Verstehen durch die „Wirkungsgeschichte“ (H.-G. GADAMER) des jeweiligen Textes mitbestimmt ist und selber einen Teil dieser Geschichte bildet.<sup>9</sup> Auch dürfte es inzwischen allgemein anerkannt sein, dass niemand „objektiv“, d. h. voraussetzungslos versteht. Es dient unserem Verstehen, wenn wir uns über unser Vorverständnis so weit wie möglich Rechenschaft geben und es durch den Text selber verändern lassen.

Aber auch die „Wirkungsgeschichte“ weist zurück auf jenes Sprachereignis, von dem ursprünglich eine Wirkung ausgegangen ist. Die Wirkung entwurzelt das ursprüngliche Geschehen nicht. Jedes Geschehen, auch jedes sprachliche Geschehen in Rede oder Schrift, erfährt an seinem Entstehungsort seine zeitliche bzw. geschichtliche „Radikalisierung“, d. h. Verwurzelung. Verwurzelung aber heißt: das Sprachereignis wird an einer ganz bestimmten Stelle „geerdet“ und damit auch in einen größeren Zusammenhang gestellt, in dem es Sinn erhält.<sup>10</sup> Will man das als Text tradierte Sprachgebilde verstehen, so ist in irgendeiner – und sei es in noch so bescheidene – Form der Rückgang zu den Wurzeln notwendig. Die bescheidenste Form dieses Rückgangs dürfte in der Anerkennung der Tatsache liegen, dass beispielsweise der Römerbrief des Paulus zunächst einmal an die christliche Gemeinde zu Rom in den 50er Jahren des 1. Jahrhunderts geschrieben ist und nicht an diejenige von Berlin oder New York des 21. Jahrhunderts.<sup>11</sup>

Die Rückfrage nach dem historischen Ursprung, so schwierig sie im Einzelfall sein mag, kann wesentlichen Aufschluss darüber geben, in welcher Absicht und unter welchen Umständen der Text verfasst worden ist. Da sich der heutige Leser vom ersten Adressaten durchaus nicht in jeder Hinsicht unterscheidet, kann davon ausgegangen werden, dass die Erforschung der Ursprungssituation (Autor, Empfänger, soziopolitische Umstände usw.) nicht nur Fremdes und Fremdbleibendes zutage fördert, sondern auch Analogien zur heutigen Lesersituation. Die Kenntnis dieser Analogien kann dem Leser oft in hohem Maße helfen, den „alten“ Text zu verstehen.

Die Irrtümer des Historismus (TROELTSCH)<sup>12</sup> dürfen nicht dazu verleiten, Begriff und Sache des Historischen zu entwerten. Vielmehr geht es darum, die Forderung

7 Vgl. K. SNODGRASS [North Park University Chicago]: Reading to Hear. A Hermeneutics of Hearing. (Der Aufsatz erscheint in Kürze.)

8 SNODGRASS (a. a. O.) rät dazu, besser von der „intendierten Funktion“ als von der Bedeutung eines Textes zu sprechen. „Bedeutung“ hat vielleicht manchmal einen zu statischen Klang. Ein Text arbeitet an und mit dem Leser, nimmt ihn in eine bestimmte Richtung mit.

9 Vgl. H.-G. GADAMER: Wahrheit und Methode, Tübingen 1960, 283.

10 Vgl. A. HALDER/M. MÜLLER: Philosophisches Wörterbuch. Erw. Ausgabe, Freiburg i. Br. 1993, 280.

11 Der frühere Tübinger Neutestamentler OTTO MICHEL (1903-1993) wurde nicht müde, diesen schlichten Sachverhalt in seinen Vorlesungen immer wieder zu betonen.

12 Vgl. ELThG 2 (1993) 915ff. (U. SWARAT).

des Analogie-Zwangs aufzuheben.<sup>13</sup> Trotz des grundsätzlichen Vorbehalts der Irrtumsfähigkeit des Historikers wird es in vielen Bereichen der historischen Forschung angemessen sein, den Grad der historischen Wahrscheinlichkeit eines berichteten Geschehens danach zu bemessen, ob es dem Forscher aufgrund seines Erfahrungshorizontes und des allgemeinen Wissensstandes vorstellbar erscheint. Unser Alltag ist voller solcher Wahrscheinlichkeitsurteile. Jedoch wäre die Absolutsetzung des Analogieprinzips völlig wirklichkeitsfremd. Wirklich Neues könnte dann nicht mehr gedacht und erlebt werden, es würde letzten Endes die gedankliche Aufhebung unserer Zeit und allen zeitlichen Lebens bedeuten. Unser Alltag ist auch voller noch nie dagewesener, oft auch nicht erklärbarer Ereignisse, darunter auch solcher, die nur unter der Voraussetzung des Glaubens annähernd verstanden werden können. Saubere historische Arbeit führt nicht zwangsläufig zu einem atheistischen Geschichtsverständnis.

Es ist ein großer Unterschied, ob wir die Heilige Schrift mit einer skeptischen oder vertrauensvollen Grundhaltung lesen. In der Praxis wird „kritisch“ oft mit „skeptisch“ verwechselt. „Kritisch“ meint jedoch im Grunde nichts anderes als das auf genauem Quellenstudium beruhende Verstehen, bei dem zwischen sachgemäßem und nicht sachgemäßem Auslegen unterschieden wird.<sup>14</sup> Weil ein echter Alternativ-Begriff bislang fehlt, rät R. RIESNER dazu, „um einen vom prinzipiellen Atheismus befreiten Begriff des ‚Historisch-kritischen‘ zu kämpfen“.<sup>15</sup> Wesentlich wird sein, ohne „Angst vor der geschichtlichen Wahrheit“ und im Wissen um die Leistungsgrenzen *jeder* Methode historisch und zugleich selbstkritisch zu arbeiten.<sup>16</sup>

Nicht der Glaube an die Theopneustie der Bibel, sondern allein die – vielleicht sehr zaghafte – Offenheit für ein mögliches Reden Gottes kann als Voraussetzung des rechten Verstehens gelten.<sup>17</sup> (Was natürlich nicht bedeutet, dass die Theopneustie für den Verstehensakt unerheblich wäre.) Selbstverständlich wird man solch eine Offenheit auch als „geistgewirkt“ verstehen müssen. Jedoch darf ein solches Vorstadium des Glaubens nicht mit einem Akt des Glaubens gleichgesetzt werden. Aus einer solchen Offenheit kann und sollen der erste Akt und immer neue Akte des Gottvertrauens und Gehorsams erwachsen. Wohl nur den wenigsten Werken der Profanliteratur unterstellen wir von vornherein eine negative Absicht. Umso mehr gilt: Wer einmal die Tragfähigkeit des Wortes Gottes kennen gelernt hat, wird ihr fortan mit einem Vertrauensvorschuss begegnen.<sup>18</sup> Wer Gott bereits als dem wirklich Guten begegnet ist, erwartet auch Gutes von der Bibel als dem menschlichen

13 Hierzu und zum Folgenden vgl. M. HENGEL: Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, Stuttgart 1979, 47ff. 107ff., vgl. P. STUHLMACHER: Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik, Göttingen 1986, 25. 245.

14 Vgl. TRE 20 (1990), 79 (M. MARQUARDT: Kritik II).

15 R. RIESNER: Sollen wir das Neue Testament unhistorisch-unkritisch auslegen? In: S. GROSSE/J. WALLDORF (Hg.): Gotteswort im Menschenwort? Zum Verstehen und Auslegen der Bibel. Porta Studien 30, SMD Marburg 1999, 31.

16 Vgl. HENGEL, a. a. O., 50f.

17 Vgl. SNODGRASS, a. a. O.

18 Vgl. VANHOOPER, a. a. O., 32.

Zeugnis von seiner Güte. Damit vergötzt er die Bibel nicht, wohl aber trägt er damit der Besonderheit des Buches Rechnung.

#### 4. Ja zur Menschlichkeit der Schrift

Die Bibel ist Gottes Wort und Menschenwort zugleich.<sup>19</sup> Die Menschlichkeit der Schrift bedeutet auch, dass die Begrenzung der Autoren eingeflossen ist, sie waren keine allwissenden Universalgenies und behaupten an keiner Stelle, es zu sein. Ihre menschlichen Unzulänglichkeiten kommen zum Tragen, jedoch so, dass das Zeugnis vom Heil in Christus nicht beeinträchtigt wird; darauf kommt es an.<sup>20</sup> Beispielsweise lassen sich die einzelnen Umstände der Ereignisse um Kreuzigung und Auferstehung Jesu aufgrund der biblischen Texte nicht völlig harmonisieren. Es besteht in dieser Hinsicht auch keinerlei Notwendigkeit. Unsere Vernunft darf sich nicht – auch nicht in frommer Tarnung – zum Herrn darüber machen, was in der Bibel stehen darf und was nicht. Die Qualität der Bibel als Wort Gottes wird nicht dadurch beeinträchtigt, dass z. B. in einer chronologischen Frage aufgrund der Quellenlage einem oder zwei der vier Evangelien die größere historische Wahrscheinlichkeit zugesprochen wird und den übrigen eine entsprechend geringere. Der historische Ablauf der Ereignisse muss nicht bis in jedes Detail rekonstruierbar sein, wenn die Grundlagen des Glaubens widerspruchsfrei überliefert worden sind. Dies aber ist der Fall: Die Kreuzigung Jesu hat aufgrund der historischen Zeugnisse eine ebenso hohe Glaubwürdigkeit wie die Tatsache, dass er am Ostertag und danach von vielen als Auferstandener gesehen wurde. Dennoch ist die verstandesmäßige Anerkennung dieser Glaubwürdigkeit nicht identisch mit dem Glauben. Dieser entsteht vielmehr erst da, wo Gottes Geist die rationale Erkenntnis in die Gewissheit des Herzens verwandelt, dass Christus *für uns* gestorben und auferstanden ist.<sup>21</sup> Das scheinbar fromme Postulat einer (in *jeder* Hinsicht) unfehlbaren Schrift – so treffend ADOLF SCHLATTER – „gestattet sich [...] den Streit gegen Gottes Gnade; denn es erfindet eine Offenbarung, die Gott abseits und geschieden vom Menschen enthüllen soll. Eine solche Offenbarung, bei der der Mensch verschwindet, hat uns Gott nicht gegeben wegen des Reichtums seiner Gnade, nicht aus Schwäche, sondern sich zur Verherrlichung. Denn nicht das ist Gottes Herrlichkeit, dass er vor uns den Beweis führt; dass er ein fehlloses Buch verfassen kann, sondern das, dass er Menschen so mit sich verbindet, dass sie als Menschen sein Wort sagen. [...] Unfehlbarkeit ist das Merkmal Gottes; sie ist aber nur das Merkmal Gottes und überträgt sich nicht auf die Menschen, die in Gottes Dienst stehen.“<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Vgl. G. HÖRSTER: Die Bibel - Gottes Wort im Menschenwort, GÄRTNER-Forum 20, Witten 1986.

<sup>20</sup> Zum problematischen Begriff der „Irrtumslosigkeit“ der Bibel und speziell zur „Chicago-Erklärung zur Irrtumslosigkeit der Bibel“ (1978) sind hilfreich RIESNER, a. a. O., 34ff.; ELThG 1 (1992), 255 (H. BURKHARDT: Bibel, syst.-theol.).

<sup>21</sup> Vgl. LUTHER, a. a. O., 10ff.

<sup>22</sup> A. SCHLATTER: Das christliche Dogma. Stuttgart <sup>2</sup>1923, 375. Vgl. J. WALLDORF: Inspiration und Geschichte - Eine Einführung in das Schriftverständnis A. SCHLATTERS. In: S. GROSSE/DERS. (Hg.), a. a. O., 68-79.

## 5. Schriftgemäß und zeitgemäß

In der Gemeindepraxis, aber auch im theologischen Lehrbetrieb, schleicht sich immer wieder das Missverständnis ein, als erweise bereits das Zitieren von Bibelstellen die Schriftgemäßheit eines Autors bzw. Redners. Die scheinbar „biblische“ Argumentation des satanischen Versuchers Jesu (Mt 4, 6) muss uns jedoch vor dieser Annahme warnen. Nicht dasjenige Reden oder Verhalten kann schon als schriftgemäß gelten, das in Entsprechung zu einer oder mehreren isoliert betrachteten Bibelstellen steht, sondern nur ein solches, das dem *Gesamtzeugnis* der Heiligen Schrift entspricht, deren Mitte Christus ist.<sup>23</sup> Weil aber Jesus Christus nicht nur eine Person der Vergangenheit ist, sondern sein Herrschaftsanspruch zu *jeder* Zeit Gültigkeit besitzt, bedeutet „christusgemäß“ in einem bestimmten Sinne immer auch „zeitgemäß“.<sup>24</sup> Dies meint keine Unterordnung des Redens und Handelns unter einen antigöttlichen „Zeitgeist“, sondern gerade dessen Bestreitung durch ein Christus-Zeugnis, welches – geleitet vom Heiligen Geist – die *eigentlichen* Erfordernisse der jeweiligen Zeit und ihrer Menschen erkennt und anspricht.<sup>25</sup> Was beispielsweise die Sklavenfrage betrifft, so mag es sein, dass die Mitwirkung an der Abschaffung der Sklaverei von der christlichen Gemeinde in neutestamentlicher Zeit noch nicht gefordert war. Dagegen ist sehr wohl anzunehmen, dass ebendies im 18./19. Jahrhundert überfällig war.

## 6. Sprache als Ausdruck von Wirklichkeit wahrnehmen, die uns betrifft

Die theologische Hermeneutik sieht sich seit einigen Jahrzehnten von verschiedenen Ansätzen der Linguistik und Literaturwissenschaft herausgefordert. Diese fragen kaum noch nach der Vorgeschichte eines Textes, sondern nach seiner Endgestalt. Es ist an dieser Stelle nicht möglich, die komplexe Diskussionslage darzustellen.<sup>26</sup> Stattdessen sollen nur einige wenige Problemkreise angeschnitten werden.

Dem französischen Philosophen PAUL RICŒUR ist zuzustimmen, wenn er sagt: „Die Aufgabe der Interpretation [...] ist es nicht, ‚den Autor besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat‘, wie SCHLEIERMACHER sagt, sondern sich dem unterzuordnen, was der Text sagt, was er will und sagen will.“<sup>27</sup> Ungeachtet der Differenz zwischen Autor und Text, an der RICŒUR sehr gelegen ist und auf die noch einzugehen sein wird, nimmt er mit dieser Aussage ernst, dass der Autor durch seine Wortwahl und Gesamtkonzeption seinem Text einen ganz bestimmten Sinn geben will. Nach RICŒUR heißt Verstehen „nicht, dem Text die eigene begrenzte Fähigkeit

23 Vgl. K. HAACKER: Neutestamentliche Wissenschaft, Wuppertal 1981, 87-97.

24 Vgl. F. MILDENBERGER: Was heißt „schriftgemäß“? (Manuskript, 1976).

25 Zur Frage der Schriftgemäßheit vgl. die parallele Frage der Wahrheitsgemäßheit bei D. BONHOEFFER: Was heißt die Wahrheit sagen? In: Ders.: Ethik, München<sup>12</sup> 1988, 368-388.

26 Einen Überblick bieten u. a. RGG<sup>4</sup>, 1 (1998), Sp. 1476f. 1482f. (M.-Th. WACKER, D. DORMEYER, D. PATTE) sowie G. R. OSBORNE: The Hermeneutical Spiral. A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation, Downers Grove/USA 1991, 366ff.

27 P. RICŒUR: Hermeneutik und Strukturalismus, München 1973, 194.

des Verstehens aufzuzwingen, sondern sich dem Text auszusetzen und von ihm ein erweitertes Selbst zu gewinnen [...] Nicht das Subjekt konstituiert also das Verstehen, sondern – so wäre wohl richtiger zu sagen – das *Selbst* wird durch die ‚Sache‘ des Textes konstituiert“.<sup>28</sup> Gegenüber diesem hermeneutischen Ansatz erwecken andere den Eindruck, sich über den Text zu erheben.

### 6.1 Dekonstruktivismus

Eine der stärksten Herausforderungen der Hermeneutik stellt der Dekonstruktivismus dar.<sup>29</sup> Er geht auf den französischen Philosophen JACQUES DERRIDA (geb. 1930) zurück und meint ein Auseinandernehmen der Teile eines Ganzen bzw. der Strukturen eines Textes, mit dem Ziel, den angenommenen, einheitlichen Sinn eines Textes auf das Zusammenspiel sprachlicher Zeichen zurückzuführen. Nach dem Urteil VANHOOZERS arbeitet Dekonstruktivismus zwar textzentriert, leugnet jedoch, dass der Text ein Zentrum hat.<sup>30</sup> Die „metaphysische Orientierung des Menschen“, d. h. eine Glaubensbeziehung zu Gott im Sinne der Bibel, wird für den Akt des Verstehens bewusst abgelehnt. Eine dekonstruktivistische Umgangsweise mit der Bibel würde ihr verbieten zu sagen, was sie zu sagen beansprucht. Indem DERRIDA von einer notwendigen „Befreiung“ von Tradition, Wahrheit und Autorität spricht, stellt er Forderungen, die für christliche Theologie grundsätzlich indiskutabel sind.<sup>31</sup>

### 6.2 Rezeptionsästhetik

Der Begriff hat wenig mit dem zu tun, was man landläufig unter Ästhetik versteht. Er bezeichnet die Aufgabe, Texte nicht mehr allein rational, sondern „ganzheitlich“, d. h. mit allen Sinnen wahrzunehmen. Ins Blickfeld des Interesses rücken der Leseakt und der Leser selbst. Von der Fülle der z. T. sehr unterschiedlichen Ansätze der Rezeptionsästhetik, die im Englischen meist mit „Reader-Response-Criticism“ wiedergegeben wird, möchte ich auf denjenigen des Konstanzer Literaturwissenschaftlers WOLFGANG ISER<sup>32</sup> und die Übertragung dieses Ansatzes auf den theologischen Bereich durch THOMAS NIßMÜLLER<sup>33</sup> näher eingehen.

Nach ISER gibt es zwischen Text und Leser eine „Interaktion“, die wesentlich durch „Kontingenz“ bestimmt wird. ISER arbeitet mit einem nicht-metaphysischen

28 P. RICEUR: Philosophische und theologische Hermeneutik. In: DERS./E. JÜNGEL: Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache. EvTh, Sonderheft, München 1974, 33; kursiv beim Vf.

29 RGG<sup>4</sup>, 2 (1999), 638ff. (J. GRONDIN, M. VINZENT, M. PÖTTNER), dort auch Lit.-Hinweise.

30 Vgl. VANHOOZER, a. a. O., 373.

31 Vgl. VANHOOZER, a. a. O., 40. Nach dem Urteil von M. OEMING herrscht im Dekonstruktivismus „eine gewisse Anarchie der Interpretationen“ (Biblische Hermeneutik. Eine Einführung, Darmstadt 1998, 90).

32 ISER: Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett, München 1972; DERS.: Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, München 1984; vgl. R. WARNING (Hg.): Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis, München 1988; J. FREY: Der implizite Leser und die biblischen Texte. ThBeitr 1992/5, 266-290 (dort S. 289f. ein Überblick über wichtige Literatur zur leserorientierten Exegese); U. H. J. Körtner: Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik, Göttingen 1994.

33 Th. NIßMÜLLER: Rezeptionsästhetik und Bibellese. W. ISERS Lese-Theorie als Paradigma für die Rezeption biblischer Texte, Regensburg 1995.

Kontingenz-Begriff im Sinne von „Unvorhersehbarkeit“.<sup>34</sup> Es erstaunt, dass NIßLMÜLLER als Theologe diesen unkritisch übernimmt, obgleich er in einer Fußnote auf den aufschlussreichen Artikel von H. BLUMENBERG zum Kontingenz-Begriff verweist.<sup>35</sup> Nach diesem hat der Begriff erst seit dem Spätmittelalter die Bedeutung von „Zufälligkeit“. Ursprünglich ist er ein christlich geprägter Begriff (BOETHIUS übersetzte das aristotelische ἐνδέχεσθαι [annehmen] mit *contingere*). „Kontingenz“ verweist darauf, dass das endlich Seiende sein Sein vom Schöpfer empfängt. Genau darum geht es auch in der Bibellese. Will sie sachgemäß sein, muss sie offen sein für das Reden Gottes. Sie lebt nicht allein von rein immanenten Prozessen oder vom „Zufälligen“, sondern entscheidend von der dynamischen und unverfügbaren Wirklichkeit Gottes.

Die von NIßLMÜLLER geforderte Abwehr einer Bibellese als „Aufspüren vorher festgelegter Wahrheiten“ oder als einer solchen, in der der Leser eine „normierte Wahrheit eingetrichtert bekommt“,<sup>36</sup> findet heute schnell Applaus; dogmatische Aussagen werden von vornherein für indiskutabel erklärt. Zugegeben, um Eintrichtern kann es wahrhaftig nicht gehen, und der Bibelleser ist nie passives Objekt. Aber gibt die Bibel nicht gerade davon Zeugnis, dass Gott sich in Jesus Christus auf die eine Wahrheit festgelegt hat, die es in immer neuen Lebensbezügen zu entdecken gilt? Wobei von Bedeutung ist, dass uns diese Wahrheit nicht nur aus der Vergangenheit, sondern auch aus der Gegenwart und Zukunft entgegenkommt.<sup>37</sup>

Zur Erschließung eines Textes gehört es, das Zusammenspiel der sprachlichen Zeichen zu erkennen.<sup>38</sup> Es reicht zum Verständnis eines Textes also nicht aus, die vorkommenden Begriffe zu kennen. Das wird bereits klar, wenn man sich die Mehrdeutigkeit von Worten wie „klatschen“ oder „Aufsatz“ vor Augen führt. Vielmehr kommt es darauf an zu erkennen, in welchem Bezug die einzelnen Worte zueinander stehen. Nach ISER erfordern vor allem sog. „Leerstellen“ im Text eine eigene Leseleistung. Der Leser muss z. B. aus dem Abbruch von Handlungssträngen oder der plötzlichen Einführung neuer Personen eigene Schlussfolgerungen ziehen und damit einen Auslegungsspielraum ausfüllen.<sup>39</sup> Zweifellos macht ISER damit auf einen Aspekt aufmerksam, der in der herkömmlichen Hermeneutik zu wenig beachtet wurde. Die vorgegebene Textstruktur erlaubt dem Leser, sie mit unterschied-

34 ISER: Der Akt des Lesens, 257.

35 RGG<sup>3</sup>, 3 (1959) Sp. 1793; NIßLMÜLLER, a. a. O., 82.

36 NIßLMÜLLER, a. a. O., 167; vgl. 191.

37 Bei aller gebotenen Kritik am Absolutheitsanspruch der röm.-kath. Kirche, wie er zuletzt in „Dominus Iesus“ zum Ausdruck kommt, muss es Protestanten beschämen, dass der Wahrheitsanspruch der Heiligen Schrift bzw. Jesu Christi durch Katholiken oft deutlicher zur Sprache gebracht wird als von vielen Theologen aus den eigenen Reihen. Vgl. auch J. K. RATZINGER: Das Christentum wollte immer mehr sein als nur Tradition. FAZ v. 8.3.2000, Nr. 57, 52f.

38 FREY (a. a. O., 273, im Anschluss an ISER): „Die im Text encodierte Rezeptionsvorgabe zielt als ‚strukturierte Hohlform‘ des Textes auf eine ihr entsprechende Leserbewegung, eine *Aktstruktur* gemäß der wandernden Perspektive des Lesers.“

39 ISER: Der Akt des Lesens, 304; vgl. DERS.: Die Appelstruktur der Texte. In: R. WARNING: Rezeptionsästhetik, München 1975, 232ff.; U. ECO: Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, München 1998, 63.

lichen Perspektiven zu verknüpfen.<sup>40</sup> Deshalb muss auch nicht behauptet werden, jeder Text könne nur einen einzigen Sinn haben. Die Frage ist jedoch, ob der Leser dadurch selber zum Sinnschöpfer des Textes wird. Im Anschluss an ISER ist NIßLMÜLLER der Auffassung, dass sich die „Konstruktion von Sinn durch den Rezeptionsakt“ ereignet,<sup>41</sup> der Leser produziere „eigene Sinngefüge“, ja er verwirkliche gar den Text.<sup>42</sup> Daran scheint mir nur soviel zutreffend zu sein, dass auch die aktuelle Lebenswirklichkeit des Lesers, die durch eine Vielzahl innerer und äußerer Faktoren geprägt ist, mitbestimmt, was als Textsinn verstanden wird. Wenn jedoch allein der Leser die Textwirklichkeit herstellen muss, so ist darin eine Missachtung von – bereits vorhandener – Wirklichkeit und eine maßlose Überforderung des Lesers zu sehen. Als Textsinn kann nur erkannt werden, was bereits in ihm angelegt ist.

Auf einer anderen Ebene liegt das Problem, dass der Leser den vom Autor intendierten Sinn nie *vollkommen* erfassen kann. Dies muss er aber auch nicht, es reicht aus, wenn er das Wesentliche des intendierten bzw. im Text angelegten Sinns erfasst. Und immer wird sich der erfasste Textsinn mit einer neuen Lesersituation verschmelzen und so etwas Neues schaffen. Es findet eine „hermeneutische Inversion“ (ODO MARQUARD) statt: „Ich interpretiere den Text, aber in Wirklichkeit interpretiert der Text mich.“<sup>43</sup> Ins Theologische gewendet: In der Wahrnehmung des Wortes Gottes nehmen wir Gottes Wirklichkeit wahr, und zugleich nimmt uns Gottes Wort und macht uns wahr, es stiftet eine neue Wirklichkeit.<sup>44</sup>

Es ist anzuerkennen, dass ISER den Text ernst nehmen will, um die Interpretation vor Willkür zu schützen. Aber kann ihm dies letztlich gelingen, wenn er die Leistung des Lesers so hoch veranschlagt? An den Theologen NIßLMÜLLER ist die Frage zu richten: Wird die Wahrheitsfrage nicht viel zu stark relativiert, wenn er sie so stark individualisiert?<sup>45</sup> Das als „Kristallisationspunkt“ erwähnte reformatorische *solus Christus* müsste m. E. größere Auswirkung auf den hermeneutischen Ansatz haben.<sup>46</sup> NIßLMÜLLERS Anfrage an ISER, ob dessen Ansatz nicht eine idealistische Tendenz aufweise, fällt m. E. zu zaghaft aus,<sup>47</sup> der Idealismus ist mit Händen zu greifen. Es rächt sich, wenn in der Methode die Geschichte eine (angeblich nur „vorläufige“) Ausklammerung erfährt.<sup>48</sup> Durch den Appell-Charakter<sup>49</sup> der Leseaufgabe erhält diese stark gesetzliche Züge. Der Geschenk-Charakter des Evangeliums („extra nos“) verblasst hinter der Forderung, der Leser selbst müsse den Textsinn produzieren.

40 ISER: Der Akt des Lesens, 61ff.

41 NIßLMÜLLER, a. a. O., 80f.

42 Vgl. NIßLMÜLLER, a. a. O., 159. Wenn NIßLMÜLLER etwas später sagt, die im Lese-Akt geformte Sinnstruktur sei „durch genaue historische und exegetische [...] Beobachtungen genauer zu befestigen oder zu modifizieren“, so klingt dies so, als habe dieser Arbeitsschritt eine völlig untergeordnete Funktion.

43 O. MARQUARD: Schwacher Trost. In: M. FUHRMANN/H.-R. JAUß/W. PANNENBERG (Hg.): Text und Applikation, München 1981, 122, zit. bei R. FISCHER, a. a. O., 97.

44 Vgl. FREY, a. a. O., 284.

45 NIßLMÜLLER, a. a. O., 122.

46 NIßLMÜLLER, a. a. O., 112, 147.

47 NIßLMÜLLER, a. a. O., 112.

48 NIßLMÜLLER, a. a. O., 110, 115ff.

49 Vgl. NIßLMÜLLER, a. a. O., 109, Fußnote 334.

### 6.3 Autonomie des Textes?

RICŒUR selbst ist an der Entstehung eines m. E. fragwürdigen Umgangs mit Texten beteiligt. Nach RICŒUR „macht die Schrift den Text gegenüber der Intention des Autors autonom. Was der Text bedeutet, fällt nicht mehr mit dem zusammen, was der Autor sagen wollte. Wörtliche, d. h. Text gewordene und gedachte oder psychologische Bedeutung haben von nun an unterschiedliche Schicksale.“ Es lässt sich nicht bestreiten, dass zwischen dem Autor und seinem Text zu unterscheiden ist. Wer Briefe schreibt und empfängt, kennt den Sachverhalt. Die Frage ist, ob die Unterscheidung zwischen Autor und Text auf angemessene Weise geschieht. Indem RICŒUR die „Autonomie“ des Textes von seinem Autor behauptet,<sup>50</sup> schneidet er den Leser potentiell von jenem Kraftstrom ab, der vom Autor und dessen Geschichte ausgeht und seinen Text sprechen lässt.<sup>51</sup> Personen können „auto-nom“ sein, d. h. sich selbst Gesetze geben, ein Text jedoch nicht, weil er geschichtlich mit seinem Autor verwachsen ist. Jeder Versuch, einen Text als von seinem Autor und Ursprungsort völlig getrennt zu verstehen, ist geschichtslos und deshalb unsachgemäß. Das gilt auch für den Fall, dass ein Verfasser anonym oder der Ursprungsort unbekannt ist. Ein Text ist von seinem Autor zu unterscheiden, aber nicht zu scheiden.

Nach KÖRTNER ist der Sinn eines Textes „diesem nicht substanz-ontologisch inhärent, sondern wird jeweils neu erschaffen im Akt des Lesens“.<sup>52</sup> Selbstverständlich darf der Textsinn nicht zu einem eigenen Subjekt personifiziert werden. Doch bedeutet es eine Reduktion von Wirklichkeit, wenn angenommen wird, dass mit dem Tod des Autors sein hinterlassenes Werk und damit der Sinn des von ihm geschaffenen Textes tot sei und erst wieder völlig neu erschaffen werden müsse. Tot ist nur ein Text, der nie gelesen wurde.<sup>53</sup> Dagegen ist ein einmal und immer wieder gelesener Text lebendig, auch jenseits des aktuellen Leseaktes. Zum Beispiel ist GOETHES FAUST heute in Teilen unserer Gesellschaft lebendig, selbst wenn ihn kein einziger Mensch innerhalb der letzten 24 Stunden gelesen hätte. Wenn schon die Lebendigkeit eines Goethe-Textes nicht bestritten werden kann, wie viel weniger dann die Lebendigkeit des Wortes Gottes! Es lebt, weil Gott selbst es lebendig erhält. Der Bibelleser lebt aus der lebendigen Tradition und wird selbst zum Tradenten eines lebendigen Wortes für Menschen, die vielleicht dieses Wort bis dahin irrtümlich für tot gehalten haben.<sup>54</sup> Die Wirklichkeit des Wortes Gottes zielt auf die Annahme durch Menschen, ist davon jedoch nicht abhängig.

50 P. RICŒUR: Philosophische und theologische Hermeneutik, 28. U. H. J. KÖRTNER übernimmt unkritisch RICŒURS Rede von der Autonomie des Textes (Der inspirierte Leser, 57ff.; Schriftwerdung des Wortes und Wortwerdung der Schrift. In: ZDT 15/1999, 2, 115).

51 Ähnliche Kritik an RICŒUR bei SNODGRASS, a. a. O.

52 KÖRTNER: Schriftwerdung, 115.

53 NIßLMÜLLER (a. a. O., 159) meint, dass der Text „ohne das Lesen im wirkungsästhetischen Sinne gar nicht existiert“. Der Text bedürfe deshalb des Lesers. Der wirkungsästhetische Sinn ist jedoch nur ein Teilaspekt von Sinn, darf also nicht absolut gesetzt werden. D. h. selbst wenn eine im *wirkungsästhetischen* Sinne verstandene Nichtexistenz eines nicht gelesenen Textes angenommen würde, läge darin kein Urteil über die Wirklichkeit des Textes und dessen, was er bezeugt. - Vgl. auch die kritischen Anfragen OEMINGS an die Linguistik (a. a. O., 66.69).

54 SNODGRASS, a. a. O.: „[...] any reading is also a passing on of the message.“ (Jedes Lesen ist auch ein Weitergeben der Botschaft.)

RICŒUR unterscheidet (mit HUSSERL) zwischen einem „idealen“, nicht in der Wirklichkeit verankerten Textsinn, den es exegetisch zu erfassen gelte, und der Textbedeutung als „Wirksamwerden des Sinns in der Existenz“ des Lesers.<sup>55</sup> Der Vorordnung des Textsinns vor seine Bedeutung für den Leser könnte ich in gewisser Hinsicht durchaus zustimmen, sofern dadurch der Akt des Verstehens vor einem Psychologismus bewahrt wird. Ich frage jedoch: Wenn RICŒUR (entsprechend der von KANT beeinflussten husserlschen Phänomenologie) die Frage ausklammert, ob einem Erkenntnisgegenstand auch unabhängig vom Bewusstsein des Betrachters Wirklichkeit eigne,<sup>56</sup> vollzieht er dann de facto nicht doch eine folgenreiche Reduktion des Wirklichkeitsverständnisses?<sup>57</sup> In seiner Auseinandersetzung mit R. BULTMANN äußert RICŒUR allerdings, dass eine „husserlsche Theorie des Sinns“ nicht mehr ausreiche; „der Anspruch, den Gott durch sein Wort [...] an unsre Existenz richtet“, setze auch voraus, „dass das Wort selbst dem Sein angehört, das sich an meine Existenz wendet“.<sup>58</sup> Damit könnte ein sinnvoller Schritt über HUSSERL hinaus angedeutet sein. Meines Erachtens kann das Wort „den existentiellen Aneignungsprozess“ nur deshalb in Bewegung setzen,<sup>59</sup> weil das Wort in seiner geschichtsmächtigen Kraft *wirklich* ist.

Die Wirkungsgeschichte eines Textes zeigt, wie Leser von etwas beeindruckt sind, was sie zuvor nicht in sich selbst hatten, was vielmehr durch den Text von außen auf sie zukommt. Insofern ist tatsächlich von einem „Weiterleben“ eines Textes zu reden, jedoch so, dass dieses von der lebendigen Tradition und letztlich vom Bezug zur Geschichte seines Autors lebt. So wenig ein Mensch vergangene Geschichte produzieren kann und muss, so wenig kann und muss er ein einmal gesprochenes bzw. geschriebenes Wort neu schaffen.<sup>60</sup> Dies ist ihm grundsätzlich voraus und deshalb lediglich wieder neu zu entdecken. Es zu entdecken, heißt allerdings zugleich, sich in die Wirkungsgeschichte eben dieses Wortes verwickeln zu lassen, so dass es zu der von GADAMER beschriebenen Verschmelzung des Horizontes des Lesers mit demjenigen des Textes kommt.<sup>61</sup> Lässt sich der Leser auf das ihm (vor-)gegebene Wort ein, so wird er von eben diesem Wort verändert. Gerade weil der Leser nie den zeitlichen Abstand zwischen sich und dem Autor leugnen kann, ist die Akzeptanz der Geschichtlichkeit eines Textes Grundvoraussetzung des Verstehens.

55 RICŒUR: Hermeneutik und Strukturalismus, München 1973, 194.

56 Vgl. J. HIRSCHBERGER: Geschichte der Philosophie, 2., Freiburg 1976, 593ff.; A. HALDER/M. MÜLLER, a. O., 233.

57 Anders P. GISEL: P. RICŒUR: Eine Einführung in sein Denken. In: P. RICŒUR/E. Jüngel: Metapher, a. a. O., 6.

58 RICŒUR, a. a. O., 196.

59 RICŒUR, a. a. O., 195.

60 Auch im Sinne LUTHERS verhält es sich so: „Wer die Geschichte in einer toten Faktizität dahinten lässt, der wird ihr gerade nicht gerecht, der behält ein Schattenbild von der eigentlichen Wirklichkeit [...], die damals war, die aber zugleich Geltung hat und mich betrifft.“ F. BEIßER, a. a. O., 66.

61 GADAMER, a. a. O., 289.

## 7. „Was hast du, das du nicht empfangen hast?“

Durch viele Jahrhunderte hindurch hat das gelesene und verkündigte Bibelwort in allen gesellschaftlichen Schichten seine Kraft entfaltet und Glauben geweckt. Im evangelischen und speziell im freikirchlichen Raum hat die persönliche Bibellese traditionell eine hohe Bedeutung. Sie bedarf jedoch der Ergänzung durch das gemeinsame Hören auf Gottes Wort in der Gemeinschaft mit anderen, nicht zuletzt im öffentlichen Gottesdienst.<sup>62</sup> Predigten und Predignachgespräche können zu neuer Bibellese ermutigen. Sie kann ergänzt werden durch künstlerische Darbietungen wie z. B. Pantomime und Theater. Mit Phantasie können unterschiedliche Zugangsweisen zur biblischen Botschaft gefunden werden. Ein *einseitig* rationaler Umgang mit der Bibel entspricht nicht dem Reichtum von Gottes Schöpfung.<sup>63</sup> Zu einer Verlagerung des Glaubens ins Gefühl, wie dies z. B. bei E. DREWERMANN der Fall ist,<sup>64</sup> darf es jedoch nicht kommen. „Verkopfung“ der Theologie darf nicht durch „Verbauchung“ ersetzt werden (H. SCHRÖER).<sup>65</sup> Die Bibellektüre eines „schlichten“ Lesers kann reicher und angemessener sein als diejenige eines Intellektuellen, ohne dadurch unvernünftig zu werden.<sup>66</sup> Vernunft ist nicht alles, was zur Wahrnehmung gehört. Die Wirklichkeit Gottes betrifft nicht nur unser Denken, sondern alle unsere Sinne. Das wird manchmal in der Begegnung mit geistig Behinderten deutlich. Oft haben sie sog. Nichtbehinderten durch ihre intuitive Wahrnehmungsfähigkeit viel voraus.

Unabhängig davon, welche Zugangsweise zum Bibeltext wir wählen: Immer lassen wir uns in die Wirkungsgeschichte des Textes verwickeln. Wir werden nicht zur Passivität verurteilt, unsere Mitarbeit an seiner Aktualisierung ist gefragt, das In-Empfang-Nehmen des Wortes kostet mitunter große Mühe.<sup>67</sup> Indem wir mit aller Kraft zu verstehen suchen, haben wir Anteil an der „Sinerschließung“ des Textes.<sup>68</sup> Wir werden aber nicht zu Textproduzenten. Vielmehr bedeutet Sinnerschließung, dass sich uns ein – unserem Verstehenwollen immer vorausliegender – Sinn öffnet. Der Heilige Geist ist *mehr* als Sprache und Verstand des Menschen, aber in unserer Bibellese bedient er sich unseres Verstandes und aller unserer Sinne, um uns Wirklichkeit zu eröffnen. Also nicht nur in der Entstehung, sondern auch im Verstehen der Heiligen Schrift ereignet sich „Herunterlassung Gottes“.

62 Vgl. I. DALFERTH: Von der Vieldeutbarkeit der Schrift und der Eindeutigkeit des Wortes Gottes. In: R. ZIEGERT (Hg.), a. a. O., 155-173.

63 Vgl. R. FISCHER, a. a. O., 220.

64 Vgl. E. DREWERMANN: Tiefenpsychologie und Exegese, 2 Bde. <sup>2</sup>1991. Nach J. FISCHER wird ein eindimensionales Wirklichkeitsverständnis durch DREWERMANN nicht überwunden, sondern er kapituliert vor ihm. J. FISCHER: Glaube als Erkenntnis, München 1989, 141f., zit. bei R. FISCHER, a. a. O., 220.

65 H. SCHRÖER: Bibelauslegung durch Bibelgebrauch. In: EvTh 45 (1985), 506, zit. bei R. FISCHER, a. a. O., 221.

66 Vgl. FREY, a. a. O., 280.

67 Vgl. ECO: Lector in fabula, 5. 8. 61 u. ö.

68 R. FISCHER, a. a. O., 81.

In vielen Fällen des Alltags „funktioniert“ Sprache ohne Probleme, d. h. sie ist klar genug, um Zusammenleben und Verständigung zu ermöglichen.<sup>69</sup> Andererseits sind die „unklaren“ Fälle nicht unwichtig. Sie gehören notwendig zur Kommunikation, sie können sie beleben, weil sie z. B. eine scheinbare Totalplausibilität der Sprache entlarven und ihre Grenzen aufzeigen. Die Unschärfen signalisieren also auf ihre Weise (anders und komplementär zu den klaren Aussagen) etwas von dem Angewiesensein auf den, der Sprache geschaffen hat und Menschen einander verstehen lässt. Übertragen auf die Lektüre der Bibel heißt dies: Sowohl die klaren als auch die unklaren Schriftstellen signalisieren unser Angewiesensein auf den Heiligen Geist, dem wir Entstehung und „geistliche“ Wirkung der Heiligen Schrift verdanken. Die Dynamik des Heiligen Geistes bringt es fertig, dass der Leser der Heiligen Schrift – trotz bleibender Fragen – von der Wahrheit des Wortes überzeugt wird, denn: „Der Heilige Geist ist kein Skeptiker, nicht Zweifel oder subjektive Ansichten hat er in unser Herz geschrieben, sondern verbindliche Aussagen, die gewisser und unerschütterlicher sind als das Leben selbst und alle Erfahrung“ (LUTHER).<sup>70</sup>

Die Theologie verdankt der leserorientierten Hermeneutik eine hilfreiche Sensibilisierung für die Prozesse, die beim Lesen und Verstehen der Heiligen Schrift ablaufen. Im Blick auf die von mir herangezogene Literatur habe ich jedoch den Eindruck, dass eine zu starke Konzentration auf das Subjekt des Lesers erfolgt, er ist für die „Sinnproduktion“ verantwortlich. Aber was wäre eine Bibel, die uns letzten Endes nur auf uns selbst zurückwürfe? Wir dürften in unserer Bibellese kein wirkliches Reden Gottes erwarten, und wir hätten keine reale Hoffnung auf globale und persönliche Erneuerung durch den lebendigen Gott am Ende der Zeiten.

Auch SNODGRASS kritisiert, dass die Hermeneutik des Reader-Response-Criticism den Menschen viel zu sehr mit sich selbst beschäftigt sein lasse und selbst zuviel rede. Deshalb sei so etwas wie eine „Hermeneutik des Hörens“ („hermeneutics of hearing“) vonnöten. Im Hören auf die Heilige Schrift wolle er nicht seine eigene Stimme oder etwa die der Kirche, sondern die Stimme Gottes vernehmen.<sup>71</sup> Sachlich dürfte eine solche „Hermeneutik des Hörens“ komplementär zu dem zu verstehen sein, was SCHLATTER den „Sehakt“ genannt hat. Statt einer Selbstüberschätzung des Lesers geht es ums Empfangen aus dem Reichtum eines anderen, der uns Wesentliches voraus hat. Denn was haben wir, was wir nicht empfangen haben (1. Kor 4, 7)? „Rezeptionsästhetik“ kann in dem Maße hilfreich sein, wie sie tatsächlich zu einer Wahrnehmung ( $\alpha\lambda\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ ) von Wirklichkeit verhilft, einer Wahrnehmung,

69 Vgl. STUHLMACHER, a. a. O., 213 (mit Bezug auf GADAMER).

70 LUTHER, a. a. O., 14.

71 SNODGRASS, a. a. O., ohne den Anspruch, damit etwas völlig Neues zu sagen; mit Hinweis auf H.-G.

GADAMER, E. BETTI, P. RICCEUR u.a.; vgl. auch OEMING, a. a. O., 182.

die auch für ein Empfangen (*receptio*) dessen offen ist, was menschlicher Verfügung entzogen ist.<sup>72</sup>

So wie die Theopneustie der entscheidende Faktor in der Entstehung der biblischen Texte ist, ist sie es auch im Verstehen. Gott redet nicht unter Ausschaltung des Menschen, sondern indem er ihn beteiligt und in Dienst nimmt. Deshalb sollen wir um rechtes Verstehen beten, als ob alle menschliche Mühe nichts nützte, und uns mit allen Sinnen um Verstehen bemühen, als ob alles Beten nichts nützte.

*Dr. Johannes Demandt*

*Theologisches Seminar des BFeG*

*Jahnstraße 48*

*35716 Dietzhölztal-Ewersbach*

72 Vgl. L. Durrant, Von der Offenbarung des Heiligen Geistes, in: *Die biblische Theologie*, Bd. 1, 1972, S. 171-172.

73 Vgl. R. F. C. Hull, *op. cit.*, S. 226.

74 Vgl. E. Durrant, *op. cit.*, S. 199. Nach J. F. Payne, *op. cit.*, S. 199. Nach W. H. Mitchell, *op. cit.*, S. 199.

75 H. Gunkel, *op. cit.*, S. 199. Nach W. H. Mitchell, *op. cit.*, S. 199.

76 Vgl. SCHLATTER, a. a. O., 12. 18. 41. 89. 94; FREY, a. a. O., 276.

Thomas Nißlmüller

## Bibel-Lese als heuristisches Konzept und fiktionsgesteuertes Modell<sup>1</sup>

### 0 Mein „Bibel-Werdegang“, d. h. mein „Bekenntnis“

Mit der Bibel-Lese habe ich so meine Schwierigkeiten. Nicht, dass ich sie nicht mag, aber ich merke, wie Routine, gewohnte Auslegungsmodi und bekannte Interpretamente mein Bewusstsein ach so schnell überfluten und so einen richtigen Genuss beim Lesen von (gerade bekannten) Texten nur schwer aufkommt.

Mein Elternhaus war immer „bibliophil“, was in der doppelten Wortbedeutung Geltung hat: Mein Vater las (er war *bibliophil*), und er las – so meine Wahrnehmung als Kind – endlos in seiner Bibel (er war *bibliophil*), die er damals zu meiner großen Bewunderung schon mehrmals mit bunten Stiften von vorne bis hinten durchgeackert hatte. Dass ich bei diesem Buch einst als Lese-Theoretiker „enden“ würde, war wohl fast kein Wunder. Und dennoch sind viele konkrete Praxisbezüge zum Bibelbuch – etwa, dass ich an der Universität Dortmund bei der „Einführung in das biblische Hebräisch“ Studentinnen und Studenten anhand biblischer Texte eine neue Sprache beibringen kann – in meiner gegenwärtigen Erfahrung wunderbar. Zumal ich hier erlebe, wie mir ein Stück weit mein eigenes kindliches Staunen über die Lesepotenz meines Vaters im Blick auf das „verschlüsselte Buch“ Bibel durch das Staunen der Lernenden quasi vorgeführt wird.

Wie dem auch sei, die Bibel hat mich von Kindesbeinen an bewegt. Sie hat ihre Spuren in meiner Kinderpsyche schon früh hinterlassen (die Anne-de-Vries-Version zunächst, später dann das „Schwarzbrot“ des Wortes selbst). Als ich dann in der (baptistischen) „Entlassung aus dem Religionsunterricht“ meine erste Zürcher Bibel bekam, da hatte ich den Wunsch, dieses rote Prachtexemplar auch ganz zu lesen (was mir in langer Arbeit mit rotem Stift und ausdauerndem Sinn auch gelang). Dass ich später mein Theologiestudium an einem „Bible College“ (in London) begann und ich im Examen eine Arbeit zum Bibelgebrauch TERSTEEGENS in seinen Predigten schrieb, ergänzte diese Linie. Über die sog. Rezeptionsästhetik, einer literaturwissenschaftlichen Schulrichtung (Konstanz), kam ich dann während meiner Promotionszeit zur Frage: „Wie wirken biblische Texte auf den Rezipienten?“ Anders gesagt: „Was machen die biblischen Texte mit dem, der sie wahrnimmt?“

1 Die folgenden Zeilen sollen noch einmal *in nuce* das Anliegen rezeptionsästhetischer Bibel-Lese skizzieren. In der Besprechung meiner Dissertation zur Rezeption biblischer Texte (siehe unten S. 58-66) fand ich mein Anliegen und das der rezeptionsästhetischen Sicht nicht sonderlich repräsentiert, so dass ich an dieser Stelle den verehrten Leser in einem recht persönlich gehaltenen Beitrag auf die Fahrten der sog. Rezeptions- bzw. Wirkungsästhetik führen möchte.

Fernerhin war es bis heute eine meiner Hauptfragen als Wissenschaftler: Wie gehe ich mit Literatur um, und was macht die Lektüre mit mir?

Das Bibellesen und die Bibel-Lese, das sind zwar keine „zwei paar Schuhe“, dennoch möchte ich bewusst die letztere Schreibweise als eine Art „reflektierte Version der Bibellektüre“ verstanden wissen, bei der der Leser sich nun auf eine Suchspur macht und sich überraschen lässt, ohne das zu tun, was ich häufig in Bibelkreisen erlebt habe, dass man bekannte Auslegungen rezitiert und neu aufwärmt, statt den Text als Text einmal wirken zu lassen und daran neue Wahrnehmungen zu sammeln.

Ich denke: Jeder Bibel-Leser ist ein Spurensucher Gottes; alle, die sich aufmachen, zwischen den Zeilen und durch die Zeilen der Bibel etwas zu erfahren, sich etwas anzueignen und zu lernen von dem, was es heißt, Gott zu dienen und mit ihm zu leben, von Gott Wegweisung zu bekommen und ihn in seinem Sein und Wesen zu erkennen, alle die sind auf der Spur des Wortes, entdecken die *vestigia verbi* in ihrem Leben. Was ist nun Bibel-Lese? Einige thetisch vorgetragene Gedanken:

## 1 Bibel-Lese ist ein Weg der „offenen Kontaktnahme“ mit dem Unbekannten

Das würden viele sagen können. Dennoch möchte ich mit Nachdruck darauf hinweisen, dass nur mit einem energischen Pochen auf diesen Aspekt alle rationalistischen, liberalen oder auch direktiv orthodoxen „Methoden“ des Bibellesens *ad acta* gelegt werden. Wo uns der Ewige, der Unbekannte, wo uns Gott begegnet, da kann alles neu sein, was sich ereignet, wenn er sein wirkungsvolles Wort zu uns in unser Leben spricht. Dies „Neue“ läuft im Regelfall durchaus unserer gewohnten Vernunft zuwider; denn Gottes Reden erscheint unserer lebensweltlich geprägten Ratio häufig als unplausibel, störend, irritierend und zutiefst provokativ. Die im Lesen gemachte innere Hörerfahrung des Redens Gottes bleibt von daher nicht selten wundersam. Sie kommt uns, den Hörern, durchaus und oft „unwirklich“ vor. Solch Unwirkliches, das die Wirklichkeit Gottes anzuzeigen vermag, ist letztlich und eigentlich jedoch wirklicher als die unserer Alltagsratio zugänglichen Gleichungen und Lösungsmodelle.

Das Vertraute ist nicht immer das Wirkliche, auch wenn wir es noch so wichtig nehmen. Wenn Gott ins Spiel tritt, treten statt alter Vertrautheiten eben solche „Unwirklichkeiten“ (Fiktionen also) in den Vordergrund und werden zu lebensbestimmenden Motiven und Momenten. Wenn der Ewige uns Zeitlichen begegnet, werden die alten Wirklichkeiten durchkreuzt.

„Ewigkeit, in die Zeit leuchte hell herein, dass uns werde klein das Kleine und das Große groß erscheine, selge Ewigkeit!“ Insofern werden Lese-Lernerfahrungen beim Entdecken der biblischen Textwelt *grosso modo* durch Fiktionen geleitet. Fiktionen, die wir beim Lesen biblischer Texte plötzlich als Spurrillen des Ewigen mitten in der Zeit entziffern können. Solche Steuerungsmomente bzw. -impulse der Fiktionen gilt es neu in Betracht zu ziehen. Zumal wenn man davon ausgeht (wie es WOLFGANG ISER in seinem Lese-Akt-Modell tut), dass solche „Fiktionen“ wirklich sind (weil von Gott).

## 2 Bibel-Lese ist ein Weg aus den Sicherheiten bekannter Interpretationsmuster hinein in die Unsicherheit(en) eines Weges, den wir nicht berechnen oder im Vorhinein ausloten können

Bibel-Lese ist ein Suchprozess, ein „heuristischer Akt“ (von gr. *heurisko* = „suchen“): ein Suchen nach dem Sinn, nach dem Weg, der für uns persönlich Relevanz besitzt. Zumal „Sinn“ vom etymologischen Befund ja nicht ein Ankommen markiert, sondern „Reisen“ meint, d. h. das Unterwegssein thematisiert. Dass sich insofern Lesen als ein interaktionales Geschehen, mithin als ein Akt zwischen den Grenzen von Möglichem und Bekanntem, zeigt, kann daher nur logische Folge des heuristischen Basisprinzips sein, das ich gerade für den Lese-Akt im Gemeindekontext der Zukunft gerne stärker berücksichtigt finden möchte.

Bibel-Lese macht nicht alte Missverständnisse wahr (indem sie diese etwa bestätigte oder sanktionieren würde), sondern sie konterkariert bisherigen Unverstand und führt uns jeweils neu mitten hinein in die Zonen wirklichen Verstehens – und damit: Erlebens – Gottes. No risk – no fun! Diese jugendliche Umschreibung des traditionellen „wer nicht wagt, der nicht gewinnt“ gilt auch *mutatis mutandis* für den Akt der lesenden Rezeption biblischer Texte. Vorausgesetzt, der Leser lässt sich tatsächlich und ganz auf den Text ein, lässt sich in das Gewebe der Buchstaben und Bedeutungen mit hineinnehmen, wehrt sich nicht gegen das Hinein-verstrickt-Werden in die Wirkungsarsenale der Textspuren. Der gelingende „Akt des Lesens“ (W. Iser) ist ein Abenteuer: Es gilt, die Sicherheitszonen der Vorverständnisse zu überwinden und ins ungesicherte Terrain, in die *terra incognita* der Wahrheit Gottes ein- und vorzudringen. Diese Wahrheit ist individuell, persönlich, situativ, wirklich, treffend und somit relevant. M. a. W.: sie wirkt. Sie affiziert, aktiviert und provoziert den Verstand, um so tiefer und besser zu verstehen, d. h. optionale Standpunkte auszutesten und im Entwerfen neuer Sinnmuster Leben zu inszenieren. Bei diesem Prozess werden emotionale, kognitive sowie lebensweltliche Faktoren und Horizonte miteinander verwoben. Denn Lesen entführt in eine umfassende anthropologische Erfahrungsdimension.

## 3 Bibel-Lese ist ein Weg aus der Furcht in die Zonen von Glück, Verheißung, Erfüllung und Transformation

Wer „offen“ liest, d. h. wer Gott den Überraschungsfaktor im Leseprozess zugesteht, wird seine Wunder erleben: beim Lesen, beim Meditieren, beim Begreifen der Worte, die wie Hammer und Blitz, wie frisches Wasser und reinigendes Licht unser Leben tief berühren. Bibel-Lese, wenn sie wirklich wirkt, erennt uns zu Kindern Gottes, zu Berufenen und Heiligen, zu Freien und mit Glück Beschenkten. Bibel-Lese macht Mut, tut gut, eröffnet Zukunft, schenkt Hoffnung und lässt aufatmen. Sie eröffnet den Weg in die Zonen von erfülltem Leben, sie transformiert die Angst- und Leidstrukturen unseres Daseins in segenstiftende und ermutigende Geländer,

die uns in die Weiten des gelobten Landes führen. Bibel-Lese ist ein Tor zum Paradies (sie stiftet – um mit AUGUSTINUS zu sprechen – einen Anlass zur *visio beatifica*), sie entwirft den Weg aus den engen Gassen der vergessenen Träume hinein in das Wunderland der Verheißung und der Leidenschaft, einer Leidenschaft der Freude und der Liebe, des Glaubens wie der erfüllten Erwartung und Sehnsucht.

#### 4 Bibel-Lese ist Konstruktion einer neuen Welt(-Wirklichkeit) inmitten unserer bisherigen Wirklichkeit

Die Bibel-Lese ist Konstruktionsarbeit: Bibelleser konstruieren „Welten“, d. h. Sinncluster und Perspektiven. Diese „Welten“ werden mit dem „Material“ der Texte, die von Gott sprechen (Bibel), erschaffen und gezeichnet. Was dies meint, erlebte ich sehr eindrücklich in einem gemeinsamen Seminar mit Prof. DORMEYER an der Universität Dortmund („Neutestamentliche Kindheitsgeschichten“). Die Studentinnen und Studenten begannen, in einer Art Re-lecture bisheriger Lesemuster, neue Verstehens- und Bedeutungswelten zu erschließen, indem sie (mehr oder weniger) bekannte Bibeltexte rezeptionsästhetisch und interaktional „inszenierten“ bzw. in den Text-Leser-Dialog als „Mitakteure“ eintraten. Hier wird deutlich, wie textgeleitete Wahrnehmungen bisherige Wirklichkeitsraster konterkarieren und sich dabei neue Sinn Dimensionen erschließen. Wenn Leser in den Text der Bibel wirklich eintauchen, ereignet sich immer wieder eine Art „Imaginationswunder“: die Bibeltexte konstituieren Welt und Wirklichkeit im „Akt des Lesens“. Neue „Bilder“ (innere Imaginationsforen) von Welt und Wirklichkeit entstehen.

Diese Wirklichkeit ist „wirklicher“ als die sichtbare und vergängliche Welt, denn sie ist Spur des Ewigen in der Zeit, in meinem Dasein, in meinem Leben. Der Leser erschafft bzw. entwirft („produziert“) eine neue Welt, indem er sich dem schöpferischen Wort der Bibel öffnet und im Dialog mit den Texten so etwas wie ein Ergriffensein vom Schöpfergeist Gottes erfährt. Dieses Erfahrungspotential, das *de facto* da ist, aber nur *in actu* erlebt werden kann, gilt es, neu in den Blick zu rücken. Der „Akt des Lesens“ ist ein Akt der Tuchfühlung mit den schöpferischen Potentialen Gottes. Er gibt Anlass zu der Hoffnung, dass am Ende die Liebe siegt, die als die eigentliche Grundmotivation aller schöpferischen Tätigkeiten benannt werden kann (*ars amandi* als Basiskompetenz bzw. -kunst im wörtlichen Sinne). Lesen ist die Erfahrung von „inneren Wirklichkeiten“, mithin auch von Fiktionen, die sich als Gegenwelt zur eigentlichen Welt und Wirklichkeit etablieren. In diesen Etablierungsspielen gewinnt unser Bewusstsein neue Konturen, die dem Sein und Wesen Gottes zuspitzen. Man könnte dies durchaus mit dem paulinischen Bild der Hineinverwandlung in das Bild Christi verstehen (Röm 8, 29; 2. Kor 3, 18).

#### 5 Bibel-Lese ist Bühnen-Inszenierung

Die Welt ist eine Bühne. Und jeder Mensch trägt eine solche (Bühne/Welt/Welt-Bühne) in sich, jeder kennt seine Dramen und die Lebensdramaturgie kennt oft kei-

ne traditionellen Limits. „Das Leben ist ein Theater ... Wir werden auf eine Bühne gestellt, und am Ende gehen wir einfach ab“ (JOSTEIN GAARDER, *Der seltene Vogel*, München 1997, 56).

Die Bibeltexte sind Anlass, innere Bühnen zu bestücken, selbst zu wechseln zwischen dem „Zuschauer“, der sich seine Gedanken macht und mitfiebert einerseits und dem Part, den wir als innere Akteure und Beteiligte am Theaterstück selbst spielen andererseits. Spielsemantiken müssten neu durchbuchstabiert werden, um den Schlichen der Texte tiefer und reifer auf die Spur zu kommen. Das Kind, das naiv hört und wahrnimmt, das an jeder Ecke neu überrascht ist und sich nichts Schöneres denken kann als das, was es gerade in der Hand hat und leidenschaftlich ernst-nimmt, spielerisch und doch ach so gesund wahr-nimmt und an-nimmt, was ihm gegeben ist: Ein solches Kind ist ein Bild für die Kunst einer leidenschaftlichen Lektüre, bei der die Leser hineinverstrickt werden in die Texte der Bibel, wobei sie selbst qua Lese-Akt zu Darstellern und Akteuren in den Dramen der Texte avancieren – und die Texte bestimmendes Moment in ihrem heutigen Lebenstext und -drama werden. Dies geschieht, *last but not least*, in jenen Situationen, wo Texte zum Träumen Anlass geben und der Leser beherzt bereit ist, diese Träume, die in der Rezeption der biblischen Texte entstehen, zu leben und zu lieben.

Mein im Sommer 1998 verstorbener Doktorvater, RAINER VOLP, sagte in vielerlei, durchaus wissenschaftlichen, Kontexten: „Umwege erweitern die Ortskenntnis“. Auch gerade der scheinbare Umweg über das Neu-Lesen von Alt-Bekanntem und ein Neu-Sehen von Über-Sehenem ist der Königsweg zum Erleben Gottes, was im Regelfall ein Erleben seines Wortes ist, das in mannigfacher Gestalt unter uns wirkt, nämlich im Wort selbst, im Bild (und da besonders intensiv), in der Architektur<sup>2</sup>, in Gesten, Erkenntnissen, durch Verkündigung und Offenbarung, im Bekenntnis, im Gebet wie generell im Stillesein. Lesen ist „merken“ mit allen Sinnen: mit Fühlen, Wollen und Verstand, mit Herz, Aug<sup>e</sup>, Ohr und Hand. Gott wirkt, nicht nur, aber wesentlich in der Wirksamkeit seines Wortes, seiner zwischen zwei Buchdeckeln (oder in einer Buchrolle) verstaute Wegweisung für unser Leben, das zu entziffern oft so recht erst im Nachhinein zu gelingen scheint. Gott wirkt wirkungsvoll unter Menschen, die mit allen Sinnen singen, beten, loben und lesen. Dieses lesende Lob Gottes sollte größer werden, damit auch das umfassende Lob unseres Lebens seine Spuren hinterlässt in heutiger Zeit, an der Schnittstelle zwischen post-modernen Bewusstseinswelten und dem Bewusstsein der Größe und Güte Gottes.

Dr. Thomas Nißlmüller (BEFG)

Eckardtstraße 3

44263 Dortmund

<sup>2</sup> Siehe hierzu: THOMAS NIßLMÜLLER/RAINER VOLP (Hrsg.), *Raum als Zeichen. Wahrnehmung und Erkenntnis von Räumlichkeit*, Münster 1999.

Thomas Nißlmüller

**Rezeptionsästhetik und Bibellese, Wolfgang Iasers Lese-Theorie als Paradigma für die Rezeption biblischer Texte (Theorie und Forschung, 375: Theologie und Philosophie, 25.) Regensburg: S. Roderer Verlag 1995, Pb., 295 Seiten, ISBN 3-89073-832-X, DM 64,00.**

## 1. Vorbemerkungen

### 1.1 Terminologie

In dieser Dissertation geht es durchaus ums Bibel-„Lesen“. Ja, die Betonung liegt auf dem „Lesen“. Dabei konfrontiert der Verfasser seinen Leser von Anfang an mit einer sehr ausgeprägten Terminologie, die entweder zum Genre der Rezeptionsästhetik als Forschungsrichtung gehört oder selbst Teil und Kostprobe der Erfindungskunst (Heuristik<sup>1</sup>) des Verfasser ist. Im Vorwort äußert sich der Verfasser zum Gegenstand der Arbeit so: „Vor allem zwei Aspekte stehen dabei im Mittelpunkt: Zum einen die Frage, inwiefern eine theologische Ästhetik des Lesens von dem rezeptionsästhetischen Modell WOLFGANG ISERS her Anstöße erhält (Frage: Kann es so etwas wie eine *theologische Ästhetik des Lese-Aktes* geben?). Zum andern soll die Wirkung von Texten als *Phänomen* in der Diskussion um Hermeneutik, Ästhetik und Leseheuristik für eine Theorie der Lektüre-Rezeption im Kontext theologischer Reflexion thematisiert werden“ (1). – „Die Arbeit untersucht also die Frage nach der Wirkungsästhetik der Bibel sowie den Umgang mit biblischen Schriften unter kommunikativ-ästhetischem Aspekt. Diesen Wirkungsaspekt zu verdeutlichen, ist Ziel der vorliegenden Arbeit. *Rezeptionsästhetik* und *Wirkungsästhetik* können als austauschbare Begriffe angesehen werden ...“ (3).

### 1.2 Zwei wichtige Begriffe der Arbeit: Ästhetik und Hermeneutik

Mir hat geholfen, auf die Begriffe „Ästhetik“<sup>2</sup> und „Hermeneutik“ einzugehen, um einen Bezugsrahmen für das Vorhaben der Arbeit zu finden und die Fragestellung des Verfassers prägnanter zu erfassen. Ich bin davon überzeugt: Wer sich nicht ein wenig in die Materie eingearbeitet hat, wird kaum verstehen, worum es in der vorliegenden Arbeit geht. So rechtfertige ich die Vorbemerkungen.

Alles, was methodisch „wahrgenommen“ werden kann, gehört nach meinem Verständnis des Wortes zur *Ästhetik*. Angewandt auf die Ästhetik des Lesens könnte man statt „methodisch“ auch sagen: Können „Gesetzmäßigkeiten“ wahrgenommen werden, die das Lesen bestimmen? Erst Regeln und Normen, die beim Vorgang des Lesens eine Rolle spielen, machen den ästhetischen Prozess aus. Nur so gelangt

1 Zum Begriff s. NIßLMÜLLER, 103, Anm. 322. Zitate aus dem hier besprochenen Werk werden im Folgenden nur durch Angabe der Seitenzahlen nachgewiesen.

2 Vgl. „Die ästhetische Fragestellung“, NIßLMÜLLER, 64.

jemand zu Definitionen oder Distinktionen in Bezug auf einen Gegenstand. Ohne Differenzierung gibt es keine Ästhetik.

Nißmüller schreibt: „Zu klären sind für die folgenden Probleme u. a. die Fragen nach dem Beschaffensein von Literatur als Kunstwerk, nach dem Kunstschaffen, nach dem Wesen der Kunst sowie den Rezeptionsformen bei der Betrachtung des Werkes bzw. des Schönen“ (65). Für spannend halte ich seine Frage innerhalb des Vorwortes: „Wie ist Bibel-Rezeption als ‘normale’ Lektüre zu differenzieren von einem spezifischen religiösen Lese-Akt“ (4)? Ich höre da heraus: Was passiert eigentlich, wenn ich die Bibel lese oder irgendeinen anderen Text? Gibt es Unterschiede? Was ist daran besonders, wenn ich mich bei der Lektüre der Bibel befinde? Damit berührt die Frage den Horizont des theologischen Verständnisses vom Wort Gottes. Im Allgemeinen werden solche Fragen gern unter dem Begriff der *Hermeneutik* gefasst.

Hermeneutik<sup>3</sup> (vom griechischen *hermeneutiké*) ist die Kunst der Auslegung. Ein philosophisches Wörterbuch definiert u. a. wie folgt: „Die Hermeneutik war die besondere Methode der klassischen Sprachwissenschaft, um alte Literaturdenkmale sinngemäß auszulegen. Besonders durch die Arbeit der sogenannten Historischen Schule im 19. Jahrhundert, seit SCHLEIERMACHER, wurde sie die spezifisch geisteswissenschaftliche Methode.“<sup>4</sup> Die Dolmetscherfunktion des Götterboten Hermes aus der griechischen Mythologie, der zwischen Gott und Mensch vermittelt, muss man bei diesem Begriff mithören. Von PLATON bis MARTIN HEIDEGGER kann deshalb der Bedeutungshorizont des Begriffes Hermeneutik auf das Verstehen, Deuten, Erklären<sup>5</sup> und divinatorische Erraten<sup>6</sup> ausgeweitet werden (Universalhermeneutik). Eine besondere Schulrichtung entwickelte sich durch die Anregungen von ROMAN INGARDEN und HANS-GEORG GADAMER innerhalb der deutschen Literaturwissenschaft zur rezeptionsästhetischen Forschungsrichtung („sog. Konstanzer Schule“<sup>7</sup>). WOLFGANG ISER wendet sich im Anschluss an EDMUND HUSSERL und ROMAN INGARDEN<sup>8</sup> (d. h. unter phänomenologischer Perspektive) der Frage zu, „wie die dichterische Textstruktur die Rezeption leitet, ohne sie festzulegen“<sup>9</sup>. Damit verschiebt sich der Akzent in der Literaturwissenschaft von der Betonung des Werkes bzw. Textes und seiner Produktion hin zum Rezipienten (u. U. der Leser) und dem Rezeptionsprozess. Somit könnte „... vom Lesen als *Wahrnehmen* und *Schaffen* gesprochen“ (72) werden.

Noch bei G. HEINRICI (Art. Hermeneutik, RE, 3. Aufl. VII, 718-750) hat die Hermeneutik die Aufgabe, kunstgerechte Exegese als Kongenialität in Anwendung zu bringen: „Das letzte Ziel der Hermeneutik ist erreicht, wenn der Hermeneut einer-

3 Vgl. „Die hermeneutische Fragestellung“, Nißmüller, 61ff.

4 G. SCHISCHKOFF, Art. Hermeneutik: Philosophisches Wörterbuch, begründet von H. SCHMIDT, Stuttgart 201978, 266.

5 Vgl. W. SÜNKELE, Art. Hermeneutik: HWP 3 (1974), Sp. 1061ff.

6 F. D. SCHLEIERMACHER, Hermeneutik, 21974, §18,83. Vgl. Nißmüller, 151-156.

7 Nißmüller, 70.74.

8 Vgl. Nißmüller, 75, Anm. 222.

9 F. KOPPE, Grundbegriffe der Ästhetik, Frankfurt 1983, 217, Anm. 232.

seits den Gegenstand der Auslegung ebenso versteht, wie diejenigen, für die er ursprünglich bestimmt war, wenn er andererseits den Ursprung desselben, den Zweck und die Mittel zur Erreichung des Zwecks geradeso übersieht, wie der Autor. Indem der Hermeneut beides erfasst, versteht er den Auslegungsstoff in vollkommener Weise wie der Autor für sich und wie die ersten Leser oder Hörer. Er verbindet in seinem Verständnis, was für beide getrennt war“ (723, Zeile 40-46).

Ich gehe davon aus, dass für viele Theologen, Religionspädagogen und theologisch Interessierte die Hermeneutik von Texten noch hinreichend durch HEINRICHI festgehalten wird. Verstehe ich NIßLMÜLLER richtig, dann sieht er das in seiner Arbeit grundlegend anders.

## 2. Grundlegende These der Dissertation

Der Verfasser möchte mit seiner Studie „dem ‘willigen Leser‘ eine Form des Zugangs“ zu biblischen Texten „gewähren, die weder vom reinen Analysieren noch von reiner Willkür geprägt ist“. WOLFGANG ISERS literaturwissenschaftliche Lese-Theorie stellt als Modell einen Mittelweg dar. Der Verfasser wendet dieses Modell auf das Lesen der Bibel an und erörtert die damit verbundenen Implikationen. Beim Bibellese werden Text und Leser in einem dialogischen Akt so in eine Wechselbeziehung gestellt, dass eine schöpferische „Neuvertextung“ (237, vgl. auch 246) entsteht. Die Rezeptionsästhetik sei „eine Hilfe auf dem Weg zu einer erneuerten Theorie der Bibellese“ (241). Dabei hebt der Verfasser eine „der Reformation entsprechende Absage an hermeneutische Perspektivenverengung im Sinne einer Auslegung, die in autoritativer Manier Sinn markiert“ (242) hervor. Er sieht u. a. eine große praktisch-theologische Relevanz seiner Arbeit.

## 3. Zum Aufbau der Dissertation

Nach einer Einführung (Punkt 1), in der der Verfasser den Vorgang des Lesens in der aktuellen Gegenwartskultur betrachtet, kommt er zum Umgang mit der Bibel (Punkt 2, S. 37ff.). INGO BALDERMANNs religionspädagogischer Zugang zum Thema wird dargestellt, weil die Religionspädagogik sich innerhalb ihrer Methodendiskussion damit befasst, wie Zeitgenossen biblische Texte lesen und verstehen können (38ff.). NIßLMÜLLER kommt zu folgendem Schluss: „Insgesamt verstehe ich BALDERMANNs Konzeption als einen hinsichtlich der Textapplikation weiterführenden, religionspädagogischen Beitrag für eine Bibellektüre, die sich nicht in vorgeprägten Applikationsmustern verläuft, sondern vielmehr den Leser zu einem existentiellen Verstehen durch kongenialen Nachvollzug der biblischen Texte führen und die Bibel im Lebenskontext verankern will“ (57). BALDERMANNs Ansatz enthalte aber einige ungelöste Fragen. Diese münden in der Feststellung eines Defizits „bei BALDERMANN im Blick auf Hermeneutik und Ästhetik“ (60). Die „theologischen Verlegenheiten“ BALDERMANNs werden mit dem Theorem WOLFGANG ISERS als „hinreichend beantwortet“ (195) erscheinen.

Hermeneutik als Wissenschaft des Auslegens sei „immer auch als ästhetisches Problem (und Phänomen) aufzufassen“ (64). Der Verfasser präzisiert die ästhetische Fragestellung so: „Die ästhetische Fragestellung untersucht ein Auf-dem-Weg-Sein, das seine Funktion nur dann erfüllt, wenn es – regelsetzend und -verletzend – fortschreitet; sie ist somit ein eminent heuristisches Phänomen. Texte können erst dann zur Wirkung kommen, wenn der Leser sie an sich heranlässt, sich in ein wechselseitiges Spiel, auf eine kommunikative Situation einlässt, in der ein Dialog zwischen Text und Text-Leser möglich wird“ (66).

Folgerichtig wendet sich NIßLMÜLLER der Rezeptionsästhetik WOLFGANG ISERS (Punkt 3) zu. Sein „Lese-Theorie-Paradigma“ wird „dargestellt und bewertet ...; hernach sind dessen Implikationen für eine Theorie des Bibellesens anzuzeigen“ (Punkt 4 und 5; 70).

ISERS Konzept nimmt „phänomenologisch das Wirkungspotential des Textes ins Visier ... eine Analyse des Wirkungspotentials im Wechselspiel zwischen Text und Leser“ (74f.). Dann heißt Interpretation „nicht mehr: Bedeutungen konkretisieren“ (87), sondern den „*Möglichkeitshorizont* des im Text angelegten Repertoires der Realisation“ (86) zu beschreiben. Zur Interaktion zwischen Text und Leser trägt die sog. „Negativität“ eines Textes bei. Es handle sich bei ISER um offene Stellen, „*optional-produktiven Leerraum*“ (77) bzw. „Unbestimmtheitsstellen“ (87), die eine Textkommunikation ermöglichen.

Für das, was gemeinhin *Sinn* eines Textes bzw. einer Mitteilung genannt wird, ergibt sich: „Sinn ist demnach nur *in actu* realisierbar, immer nur im momentanen Reflex gegeben und im Kontext der virtuellen Potentialität von Konstrukt-Optionen verortet. Sinn gründet weder im Nachsprechen von vorgefertigten hermeneutischen Annahmen noch in der Akzeptanz von systematischen Sinn-Entwürfen“ (91; vgl. 131).

Ein Text bzw. ein Werk sei letztlich erst durch den Leser existent<sup>10</sup>. Man kann auch sagen: „Der Text wird als Wirkung erfahren ..., d. h. er ‘geschieht’, womit zunächst einmal der ästhetisch qualifizierte Charakter von Sinn indiziert ist“ (98). NIßLMÜLLER zitiert ISER: „Das Werk ist das Konstituiertsein des Textes im Bewusstsein des Lesers“ (94). So könne bei ISER ein „literarischer Text unter dem Aspekt des Fiktionalen“ (94) behandelt werden. „Lesen heißt demnach, sich einer gewissen Irrealisierung bisheriger Weltsicht anheimzustellen, das Wagnis der Fremderfahrung eingehen“ (95). Schließlich mündet der rezeptionsästhetische Entwurf ISERS beim Versuch, den Lese-Akt als Welt-Konstruktion herauszustellen („Welt wird in ISERS Werk *als permanente Option* deutlich“, 107).

Kritik (Punkt 3.2 Aporien und Chancen des ISERSCHEN Lese-Akt-Modells) übt der Verfasser an der Überbetonung des Lesers bei dem Rezeptionsprozess eines Textes. Nach NIßLMÜLLERS Formulierung: „Der solipsistische Lektüre-‘Künstler’ entwirft sich quasi permanent selbst und verwirklicht im Akt des Lesens seine Individualität“ (109).

<sup>10</sup> Vgl. auch NIßLMÜLLER, 101.

Weitere Anfragen in Bezug auf ISERS Ansatz werden diskutiert. U. a.: Wenn der Leser Welt konstruiert, Sinn stiftet beim Lese-Akt, wird es folglich schwer, zwischen der richtigen oder falschen „Les-Art“ (121) zu unterscheiden. „Wahrheit ist nicht, sie *geschieht* im aktuellen Lese-Akt. Wahrheit wird nicht als markiertes Fixum, vielmehr als eine in Bewegung befindliche und situationsverortete Realität verstanden. Sie ist nicht *a limine* einzuklagen, sondern *in actu* zu inszenieren“ (122f.). Daraus ergibt sich, dass bei dem individualästhetischen Prozess ISERS weder die Wahrheit noch die ethische Entscheidung normativ fixiert werden kann.

Für das *Bibellesen* lässt sich die rezeptionsästhetische Theorie ISERS in Anschlag bringen (Punkt 3.2.2: Anwendungshorizonte: Chancen und Möglichkeiten der Rezeptionsästhetik): „Die rezeptionsästhetische Theorie kann zu einem besseren, tieferen Verständnis der Bibellese beitragen: das Missverständnis der Bibel als moralischer Norm-Kodex bzw. als Rezeptbuch kann vermieden, überwunden werden, wenn sie als Offerte für vielfältige Realisationsoptionen gesehen wird“ (129). Bibellese wird zur „produktiven Rezeption ... als kreatives ‘Spiel’ zwischen dem Text und dem Leser“ (129). Die Bibel kann zum Gegenstand ästhetischer Betrachtung werden – und dann gälte: „ästhetisch qualifiziertes Lesen motiviert den Akt des Lesens als wirkmächtiges, Wirklichkeit generierendes und damit Welt artikulierendes ..., erläuterndes und deutendes Geschehen“ (129).

So verstandenes Bibellesen lässt Hermeneutik als „‘suchende’ Hermeneutik“<sup>11</sup> und das Lesen „als künstlerische Handlung“ (132) erscheinen. Offenbarung bzw. Entbergung gehören in den Begriff von Kunst hinein. Hier schließen sich pneumatologische Überlegungen nahtlos an (vgl. Punkt 3.2.2.5). „... für die literarische Begegnung von Text und Rezipient [ist] stets zu beachten: der heilige Geist kann je nach Zeit, Ort und Situationskontext verschiedene Konkretisationen im Leser bewirken, die nicht *a limine* durch bestimmte Interpretationskodizes reglementiert werden können“ (137). Daraus folgt, dass es – so NIßLMÜLLER – „keine Systematik des Bibel-Gebrauchs *per se* geben kann, eine Regel für den Umgang nicht vorhanden und denkbar erscheint, sondern dass ein ungehindertes Lesen immer nur im Horizont akzeptierter Differenz und Vielfalt von Les-Arten möglich ist“ (137). Die „Bibel versucht nicht nur, Sinn zu erstellen, sondern sie produziert mit dem Leser im Lese-Akt Sinn; der Leser wird – um mit ISER zu reden – in den Wirkungsbereich der biblischen Texte hineinverstrickt, sofern er sich denn wirklich auf sie einlässt“ (140).

Im Punkt 3.3 (Rekurs zur Hermeneutik) nimmt der Verfasser Impulse für eine ästhetische Bibellese-Theorie aus der Geschichte der Hermeneutik in den Blick (LUTHER, HAMANN, SCHLEIERMACHER). „War bei LUTHER die Rückkehr zur Schrift als Urquelle christlichen Glaubens und Lebens in der Hand jedes Christen entscheidender Impuls und stellte das Priestertum aller Gläubigen die Christen in den verantwortlichen Gebrauch der Schrift ..., so finden wir bei HAMANN Ansätze zu einer

11 Zum Begriff vgl. NIßLMÜLLER, 130. Auch 62: „In diesem Sinne ist Hermeneutik ‘auf dem Weg’, d. h. *a limine* als Kommunikations*geschehen* markiert“, „Hermeneutik der Suche“, 156.

lese-theoretischen Fundierung der Bibellese“ (150). „SCHLEIERMACHERS bleibender Beitrag zur Frage nach einer hermeneutisch reflektierten Theorie des Lesens ist sein Postulat einer heuristisch zu begründenden Hermeneutik, einer Hermeneutik der Suche“ (156).

Als Nächstes appliziert der Autor (Punkt 4: Einige Folgerungen für eine wirkungsästhetische Bibel-Lese-Theorie) einige auf literaturwissenschaftlichem Weg gewonnene Kriterien aufs Bibellesen. Wird Bibel gelesen, erscheint diese Handlung als kommunikativer, dialogischer Akt (vgl. Punkt 4.1: Bibellesen als kommunikativer Akt). Auf die Hermeneutik (Punkt 4.2: Die wirkungsästhetische Hermeneutik) bezogen, kommt NIßLMÜLLER zum Begriff einer „Interaktionshermeneutik“ (166). Texte der Bibel kommen als „Kunstwerke“ (171) in Betracht und Bibellesen wiederum als „künstlerischer Performanzakt“ (176). Der Verfasser hebt selbst hervor: „Der Akt des Lesens bietet somit eine strukturtranszendente und metahermeneutische Aktualisierung, deren offene Kontur als ‘Gegenspiel’ zur ideologischen Verfremdung von Wirklichkeit firmiert.“ NIßLMÜLLER kommt zu dem Schluss, „dass sowohl die ethische und ästhetische als auch die hermeneutische Komponente in ein umfassendes Modell der Lese-Rezeption zu integrieren sind“ (185). Lesen der Bibel lässt sich dann nach Ansicht des Verfassers als „abduktive Interaktion“ (193) beschreiben. Bei dieser Bezeichnung fließen ISERS Begriff des Fingierens und SCHLEIERMACHERS Begriff der Divination zusammen.

Unter der Überschrift „Bibellese-Ästhetik“ (Punkt 5) folgen nun theologische Überlegungen zum Akt des Lesens. Die acht thesenartigen Aspekte zitiere ich:

„Als Theorie vom Lese-Akt kann ISERS Konzept das Lesen als Modus der Kunstproduktion und der Lektüre-Rezeption als kreatives Erstellen eines neuen Kunstwerkes verstehen lehren“ (196).

„Bibellese, als Individualästhetik verstanden, verortet den Leser im kommunikativen Beziehungsfeld von Aisthesis, Poiesis und Katharsis. Die Wirkungsästhetik ISERS beschreibt als Modell des Lese-Aktes eine umfassende Tätigkeit des Lesers, die unter den Aspekten von Aisthesis, Poiesis und Katharsis zusammengefasst und konkretisiert werden kann.“

„Bibellese als Mitspiel-Offerte für den Leser ist nicht nur unter dem Aspekt des Dialogischen und Produktiven zu betrachten, sondern muss ferner als offener hermeneutischer Prozess verstanden werden“ (203).

„Die Bibellese als Realisation der Bibeltexte macht die Existenz der Bibel als zu lesendes Buch aufmerksam. Die Bibel wird erst zu dem, was sie ist, wenn sie im Akt des Lesens zu Sprache und zum Leser kommt“ (206).

„Die biblischen Schriften sind als Gesprächspartner Statthalter von Offenbarungssituationen“ (207).

„Die Lektüre biblischer Schriften, auf das ISERSCHE Paradigma angewendet (bzw. von daher konzipiert), ist in der produktiven Imagination im wechselseitigen Dialog (‘Interaktion’) von Text und Leser zu sehen“ (208).

„Die Bibellese bietet die Möglichkeit, zum Wort zu finden; Bibel-Rezeption integriert den Raum des Wortes in die Lebenswelt des Lesers.“

„Das Lesen biblischer Texte hilft zur Orientierung“ (211).

„Wird das Bibellesen im Kontext der Wirkungsästhetik thematisiert, so ist es als Wirkung in einen umfassenden Sinn-Horizont einzuzeichnen. Dieser Horizont ist im Sinne der phänomenologischen Theoriebildung als ein Bilden von inneren Phänomena (Leser-Aspekt) durch die Auseinandersetzung mit extern-manifesten Phänomena (Text-Aspekt) zu fassen.“

„Die Lektüre biblischer Texte als selbstkritischer Umgang mit Texten impliziert ein situationskritisches Moment. Sie verändert die Welt des Lesers durch den Einbau von Texten als Umbau von dessen Lebens-Horizont. Insofern besagt der rezeptionsästhetische Bibellesemodus zweierlei: zum einen bedeutet der Akt des Lesens Situationstransformation, zum anderen fordert dieser Modus den aktiv zu vollziehenden Einbau von Textbausteinen in das Leben des Rezipienten“ (215).

„Insofern Schriften als ‘Mitspiel-Offerten’ eines Kosmos fungieren, ermöglichen sie die Konstruktion individueller Welten. Erst recht das Lesen biblischer Schriften rekurriert auf Riten, mit deren Hilfe die Texte gegebene Perspektiven der Weltanschauung generieren, variieren und ineinander verflechten“ (221).

In der Zusammenfassung (Punkt 6) kommt NIßMÜLLER zu dem Schluss: „Die Beschäftigung mit ISERS Wirkungs- bzw. Rezeptionsästhetik hat ergeben, dass ein wirkungsästhetisches Verständnis der Lektüre durchaus einen neuen Zugang zur Bibel zu eröffnen vermag: wer das Lesen für sich als kreatives und ästhetisch höchst anspruchsvolles sowie produktives ‘Spiel’ entdeckt, wird den biblischen Büchern nicht mehr als Konsument festgesetzter Bedeutungsgehalte begegnen können; vielmehr wird durch den wirkungsästhetischen Ansatz ein offenes Lese-Spiel vorbereitet, das als ein interaktives Ereignis Text und Leser in einen produktiven Prozess der Neuvertextung verspannt. Lesen als *ästhetisch qualifiziertes Ereignis* ist geradezu der Gegensatz zu einer enge Auslegungshorizonte festlegenden kirchlichen ‚Verwaltung‘ der Heiligen Schrift“ (229).

Der Verfasser vergleicht resümierend die Ansätze von ISER und BALDERMANN. Was konvergent ist, wird aufgezeigt. BALDERMANNs Defizite werden mit ISERS Ansatz beantwortet. Noch einmal äußert er sich zum Bibellesen: Bibellese ist „ein *performantes*<sup>12</sup>, die *Potentiale des Lesers wie des Textes in Beziehung setzendes Ereignis* ... des weiteren als ein Setzen von Welt zu begreifen (‘Weltkonstruktion’ ...) ... ein *de facto* von der Fiktion<sup>13</sup> geleitetes und im Lese-Akt inszeniertes Spiel ... avanciert ... zu einem *inszenatorischen Akt*“ (234f.).

An den Schluss der Dissertation hat der Autor ein Nachwort gestellt (Punkt 7), eine Art meditativer Ausblick des rezeptionsästhetischen Diskurses.

12 Zum Begriff „Performanz“ vgl. auch 108, Anm. 333; 135, Anm. 405, 137.

13 Ein Terminus aus ISERS Theorie der Fiktion.

## 4. Versuch einer Stellungnahme und Kritik

Die Arbeit ist zwischen *Literaturwissenschaft* und Theologie angesiedelt. ISERS literaturwissenschaftliche Hinwendung zum Rezipienten in der Dreiheit: Werk – Produzent – Rezipient, bezieht NIßLMÜLLER auf den Prozess des Bibellesens. Das ist das Verdienst der Arbeit. Die mit dem Lesen verbundenen Implikationen hat er dargestellt und ein teilweise flammendes<sup>14</sup> Plädoyer für den „aktiven, schöpferisch tätigen Leser“ (246) abgelegt. Der Vorgang des Lesens wird entfaltet in den Dimensionen der Kunst, Kultur und nicht zuletzt als Beitrag zur Lebensbewältigung (anthropologischer Aspekt). Mit Letzterem verrät der Autor durchaus universalhermeneutisches Interesse.

*Theologische Akzente* setzt die Arbeit, indem beim Verstehen von biblischen Texten der Lese-Akt in den Vordergrund gerückt wird. Innerhalb des hermeneutischen Zirkels<sup>15</sup> wird von vornherein der Mensch mit seiner Welt, in seiner Zeitstelle und seinem Milieu (NIßLMÜLLER nennt das das Potential des Lesers, 202) ernst genommen und abgeholt. Das innere „Zeugnis des göttlichen Geistes“ (135) kann als sich verwirklichende Freiheit<sup>16</sup> verstanden werden. M. E. intendiert NIßLMÜLLER damit eine entschiedene Absage an biblizistische – und erst recht fundamentalistische – Schriftauslegung.<sup>17</sup> Verstehe ich das recht, kann es auch keine ethische Norm geben, die dogmatisierbar wäre. Will aber nicht heißen, dass ein Leser beim Bibellesen für sich keine ethischen Grundsätze gewinnen könnte (eben ein individualästhetischer Ansatz).

Einige Anfragen zum Schluss:

1. Mir scheint, dass NIßLMÜLLER der Normierungsproblematik<sup>18</sup> genauso wenig wie W. ISER entgeht. Richtige oder falsche Interpretation, wahres Verstehen oder Missverstehen und die Unterscheidung in subjektiv und objektiv kann es nicht mehr geben; denn die „Wahrheit ist nicht, sie *geschieht* beim aktuellen Lese-Akt“ (122). Wie steht es aber dann mit klaren Urteilen? Kann der Bibelleser noch zu feststehenden Aussagen kommen, die den Glauben stützen? Muss *sola scriptura* jetzt ganz neu buchstabiert oder aufgegeben werden? Statt der Klarheit als Ergebnis des Bibellesens befindet sich der Leser in einer Suchbewegung<sup>19</sup>, die nicht enden will und auch nur Durchgangs- bzw. Übergangsdaten findet.

2. Es kommt mir mitunter so vor, als ob in der Ästhetik und Hermeneutik einseitig fast alles durch die „rezeptionsästhetische Brille“ bzw. dieses Nadelöhr gezwängt

14 Vgl. zum Stichwort „Ekstase“, 252, Anm. 712.

15 Zum Begriff vgl. NIßLMÜLLER 61f. Im Sinne seines Verständnisses nennt er den hermeneutischen Zirkel auch „hermeneutische Spirale (Helix)“ (166, 193).

16 NIßLMÜLLER 135, Anm. 405: „Der heilige Geist als Ausdruck für freies Sein, für freie, ungehinderte Performanz (vgl. 2. Kor 3,17) ist in diesem dialektischen 'Spiel' von Sinnzuweisung sowie von Verstehen und Neu-Verstehen stets mitzubedenken.“

17 Vgl. 135: „... keine Interpretation kann garantieren, daß sie die (allein) richtige ist bzw. neben ihr nicht noch andere Aktualisierungen zutreffend sind.“

18 Vgl. „Verifikationsproblematik“, NIßLMÜLLER, 121. Vgl. dazu auch „Polyvalenz und Polyinterpretabilität“, NIßLMÜLLER, 136.

19 NIßLMÜLLER, 251: „Suchbewegung auf dem Weg zum Menschsein“.

werden muss. „Rezeptionsästhetisch gesprochen haben Texte keine Existenz außerhalb des Dialoges von Text und Leser. Der Text wird erst im Lese-Akt zum Text, er ist ohne diese Begegnung nicht wirklich. In jedem Fall gilt: Die Bibel braucht den Leser, um wirksam zu werden“ (206). NIßLMÜLLER scheint hier die historische Dimension der Bibel zu vernachlässigen. ISE<sup>20</sup> hat man den Vorwurf der Geschichtslosigkeit gemacht, weil er exklusiv den Rezipienten in den Blick nahm. Das Werk und der Autor (der Produzent) werden sekundär. Bei Rezeptionsästhetikern erscheint der Produzent eines Dicht- oder Kunstwerkes als schlecht platzierter Erster in der Reihe der Rezipienten.<sup>21</sup>

3. Zum Stil und Aufbau der Dissertation möchte ich bemerken, dass nach meinem Dafürhalten eine eigentümliche Redundanz vorliegt. Punkt 4 wiederholt – leicht variiert und breiter dargestellt –, was schon Punkt 3 vor Augen stand. Punkt 5 und 6 legen inhaltlich dasselbe noch einmal dar. Durch immer neue, um die rezeptionsästhetischen Begriffe kreisenden Formulierungen ist ein Gedankenfortschritt oft schwer erkennbar.

Werner Laatsch (BEFG)  
 Gerhard-Hauptmann-Straße 3  
 44141 Dortmund

20 NIßLMÜLLER, 116.

21 Vgl. F. KOPPE, Grundbegriffe der Ästhetik, Frankfurt 1983, Anm. 233.

## Festschrift für Dr. Eduard Schütz

**Was hast du, das du nicht empfangen hast? Festschrift für Dr. Eduard Schütz zum siebzigsten Geburtstag, hrsg. von Harald Becker u. a. Berlin: WDL-Verlag, Dr. Dietmar Lütz 1998, 188 Seiten, Pb., ISBN 3-932356-01-2, DM 27,80.**

[Hinweis der Schriftleitung: Nachdem diese Rezension verfasst wurde, hat Gott, der Herr Eduard Schütz am 14. Januar 2001 im Alter von 72 Jahren zu sich in die Ewigkeit abberufen. Mit dem Abdruck der Rezension soll das Andenken an den Verstorbenen auch an dieser Stelle geehrt werden.]

Im WDL-Verlag Berlin ist die Festschrift zum 70. Geburtstag von DR. EDUARD SCHÜTZ erschienen. Mit 19 Aufsätzen, einer Kurzbiographie und einer Auswahlbibliographie würdigen Weggefährten und Schüler die Person und das Lebenswerk des langjährigen Dozenten und Direktors des Theologischen Seminars des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Baptisten und Brüdergemeinden) in Hamburg-Horn mit Beiträgen zur aktuellen theologischen Debatte bis zu ganz persönlichen Bemerkungen aus Freundes- und Familienkreis. Als sein Schüler am Seminar in Hamburg, griff ich gerne zu dieser Festschrift in froher Erwartung baptistischer Theologie und wurde nicht enttäuscht. Als Missionar, der 1985 auf Heimaturlaub staunend die Debatte um EDUARD SCHÜTZ auf der Bundeskonferenz verfolgte, ist mir seitdem ein kritisches Nachfragen nach freikirchlicher Missionstheologie besonders notwendig erschienen. „Was hast du, das du nicht empfangen hast?“ Ein passendes Zitat von Paulus zur Würdigung eines Lehrers, dem auch ich meine theologische Grundlage verdanke.

In seinem Aufsatz „Zur Frage der Autonomie der Ortsgemeinde im Baptismus“ zieht ERICH GELDBACH die Linien von den historischen Wurzeln aus puritanischer Tradition zu Beginn des 17. Jahrhunderts bis zur Gegenwart und zeigt Stärke und Schwäche unseres Kirchenverständnisses. Gegen die Macht der Bischöfe setzten religiöse Minderheiten den Gedanken der Autonomie der Ortsgemeinde. Theologisch denkt man dabei von der kleinsten Einheit her, der Lokalgemeinde, als einer vollständigen Einheit der Kirche. Am reichlich zitierten Quellenmaterial zeigt GELDBACH wie eine vollständige Autonomie auf lokaler Ebene dem neutestamentlichen Gedanken der Einheit der Kirche nicht gerecht werden kann. Schon seit den Anfängen in England und später in Deutschland wird die Frage, welche Autorität der größeren Einheit zukommen darf und muss, immer wieder neu verhandelt. GELDBACH deutet diese Spannung zwischen Lokalgemeinde und Gesamtkirche nicht nur als Furcht vor der Autorität einer kirchlichen Behörde, sondern auch als einen Reflex des individuellen Heilsweges im freikirchlichen Baptismus. Er konstatiert, dass die Individualisierung des Christentums, wie sie die Neuzeit unternommen hat, mit den ursprünglichen biblischen Traditionen, z. B. dem Gedanken der Gemeinde als Leib Christi, nicht zu vereinbaren sei. Das Beharren auf dem Ortsprinzip benennt

er als wichtigste Hinderungsquelle, die weltweite Dimension der Kirche wahrzunehmen. Die Verbindung von individuellem Heilsweg zum Kirchenverständnis aufzuzeigen, ist das Verdienst dieses Aufsatzes.

HANS VORSTER geht in seinem Beitrag „Wir bekennen die eine Taufe zur Vergebung der Sünden“ auf Anregungen von E. SCHÜTZ ein, den ökumenischen Dialog über die Taufe wieder neu aufzunehmen. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist Epheser 4, das Bekenntnis zur einen Taufe, das für den weltweiten Leib Christi gelten sollte und nicht nur im engen Rahmen einer einzelnen Konfession Wirklichkeit werden darf. VORSTER gibt die Anregung, offen zu legen, wie in den verschiedenen Kirchen über Epheser 4 gepredigt wird. Das ins Stocken geratene Gespräch mit den Baptisten über die Taufe versucht er wieder in Gang zu bringen mit der Charakterisierung der Taufe als „Sakrament des Weges“: „Der/die Getaufte ist in eine Weggemeinschaft hineingenommen, die auf die in Jesus Christus nahe herbeigekommene Herrschaft Gottes in seiner Schöpfung hinzielt.“ In diesem Verständnis sind Sakrament und Ethik, Rechtfertigung und Heiligung miteinander verbunden. Wie und wann die Kinder auf diese Weggenossenschaft mit Jesus hineingenommen werden und auf den Empfang ihres Zeichens vorbereitet werden, ist sehr verschieden in den einzelnen Kirchen. „Die Weggemeinschaft mit Jesus“, so schreibt VORSTER, „beginnt doch nicht erst, wenn sich das Individuum zum Empfang der Taufe reif empfindet oder den Erwartungen der Familie bzw. der Gemeinschaft nachkommt, in denen es lebt“. Und er stellt die Frage, „ob wirklich nur die Praxis verschieden ist oder ob nicht doch unterschiedliche Bezugspunkte vorliegen. Wozu wird getauft: zur Vergebung der Sünden oder zur Bestätigung des Glaubens?“ Ziel der Gespräche sollte nicht unbedingt sein, dass die Beteiligten ihre jeweilige Praxis aufgeben, dafür sind die Identitätsängste der Kirchen zu groß, sondern dass die exklusiven konfessionellen Bedingungen für den Beginn der Weggemeinschaft mit dem auferstandenen Christus fallen. Bei aller Sympathie für den Gedanken der Weggemeinschaft mit Jesus, es gilt zu bedenken, dass die Entwicklung Europas in eine immer größer werdende nachchristliche Gesellschaft, die immer seltener die neue Generation in die eigene Weggemeinschaft mit Jesus hineinnehmen kann, eine missionarisch neue Herausforderung an alle Kirchen stellt, die Verbindung von Glaube und Taufe neu zu finden.

Von einer innerfreikirchlichen Rarität berichtet TILMAN SCHREIBER in seinem Beitrag: „Taufe und Mitgliedschaft in der Praxis der Freikirchlichen evangelischen Gemeinde Soest“. Es geht um die Doppelmitgliedschaft der Soester Gemeinde in den Kirchenbünden BEFG und BFeG. Die Aufnahmepraxis der Freien evangelischen Gemeinden sieht die Taufe nicht als Voraussetzung zur Gemeindemitgliedschaft an. Während in der baptistischen Tradition die Taufe auf Grund des Bekenntnisses des persönlichen Glaubens die Voraussetzung zur Mitgliedschaft ist. In begründeten Ausnahmefällen wird in Soest die Taufe so offen gehalten, dass damit weder die Gemeindemitgliedschaft noch die Taufe entwertet oder angetastet werden sollen. Es ist ein sympathischer Versuch, die Probleme der Konfessionsgeschichte durch gegenseitige Zumutungen gemeinsam zu schultern. Die Frage aber bleibt offen, welche Bedeutung für die Taufe dann noch übrigbleibt.

Anregung für ein Gemeindegemeinschaftsseminar gibt HANS-H. MALLAU mit seinem Artikel „Die Kurzverbote des Dekalogs“. Er würdigt damit E. SCHÜTZ, der mutig war, brisante Streitfragen aufzugreifen bis hin zum persönlichen Risiko. MALLAU zeigt auf, dass die Zehn Gebote eine lange Geschichte durchlaufen haben, in denen sie immer wieder in den Herausforderungen der Zeit neu ausgelegt wurden. Deshalb ist die Frage nach einem ursprünglichen Text nicht mehr zu beantworten. Die Überlieferungsgeschichte gibt uns heutigen Lesern den Auftrag, diesen Prozess der Aktualisierung der Weisungen Gottes selbst fortzusetzen. An den Kurzgeboten, den Verboten des Tötens, Ehebrechens, Stehlens, des falschen Zeugnisses und des Begehrens zeigt er auf, wie in unserer Zeit alte ethische Weisungen neue Brisanz für die Gegenwart bekommen. Ein lohnendes Beispiel für ein Gemeindegemeinschaftsseminar.

ADOLF POHL grüßt den Jubilar mit dem Beitrag: „Der seufzende Christ: Römer 8, 18-25 für das normale Leben.“ Er plädiert dafür, dass wir der apostolischen Leidensbelehrung und Leidenskultur bedürfen, und zeigt dies auf am „natürlichen Leiden“. Der Christ als Mit-Kreatur hat teil am Seufzen aller, er leidet nicht nur schuldhaft, sondern auch schicksalhaft. Es ist hilfreich, sich sagen zu lassen, dass wir nicht alles Erlittene auf das Gleis der Schuldfrage, der eigenen oder der Schuld der anderen, schieben sollten. Aufgrund unserer Geschöpflichkeit ist vieles einfach Geschick. Ein schönes Zitat bei POHL lautet: „Immerzu Böses suchen und ‚Sünde‘ schreien, könnte tief falsch sein, sofort das eigene oder die anderen Gewissen belasten, gar schädlich.“ Der „Gott der Geduld“, der uns Christen seinen Geist gegeben hat, richtet die Seufzenden auf. Gewiss, sie mögen manchmal lange darauf warten, aber diese Hoffnung hält sie aufrecht.

Der Kollege von EDUARD SCHÜTZ, WIARD POPKES, bietet einen Beitrag aus dem Jakobusbrief an: „Zum ekklesiologischen Charakter von Jakobus 3,1-12“. In von POPKES gewohnter Sorgfalt lesen wir eine Analyse des Textes, der uns die Stichworte bereithält: Lehrer, Verantwortung, Verfehlung, Vollkommenheit. POPKES arbeitet gezielt den ekklesiologischen Charakter dieser Mahnrede heraus. Zwar betreffe das Thema „Gefahr der Zunge“ alle Menschen, hier aber geht es um das Besondere des Kirchenlehrers; seine Fehler (im Wort) sind fatal, seine Verantwortung ist groß. Nur Qualifizierte sollten diesen Dienst suchen, denn es ist ihre Aufgabe, den „ganzen Leib“ zu leiten. POPKES betont die praktische Intention des Jakobus, die kybernetischen Fähigkeiten der Lehrer für die Gemeinde, „die Verantwortlichen in der Gemeinde auf ihre Verantwortung hinzuweisen und vor unbedachtem, schädlichem Reden usw. besonders vor Doppelzüngigkeit zu warnen.“ Sicherlich gilt dies nicht nur für den Lehrer der Kirche, sondern auch für alle, die die Lehre der Lehrer beurteilen.

JOACHIM MOLTHAGEN dankt dem Jubilar mit einer Arbeit aus seinem Fachgebiet, der Geschichte des griechisch-römischen Altertums: „1. Petrus 2, 13-25: Die Christen und die Ordnungen von Staat und Gesellschaft.“ Der 1. Petrusbrief wird gedeutet aus der Zeit des römischen Kaisers Domitian. Der hohe Grad von Rechtsstaatlichkeit, den Roms Herrschaft brachte, wird belegt aus Zeitdokumenten. Ein recht positives Bild des römischen Staates bestimmt die Auslegung. Da eine politische Tätigkeit auf Reichsebene nur den obersten Ständen vorbehalten blieb, wundert sich

der Althistoriker nicht, dass die Christen sich unterordnen sollen unter den römischen Kaiser. Zwar betont er, dass der erste Eindruck beim Lesen des Textes, „ein guter Christ ist brav und obrigkeitstreu“, ein Missverständnis sei, aber eine wirklich alternative Deutung fehlt. 1. Petrus 2 hat auch eine freikirchliche Wirkungsgeschichte, die zu bearbeiten noch aussteht: Hat nicht der deutsche Baptismus im sog. Dritten Reich diese Obrigkeitstreue bewiesen? Wir konnten mit dieser Theologie bis zu Beginn des 2. Weltkrieges Zeltmission durchführen, um die Verlorenen zu Jesus zu rufen, fanden aber keine Verantwortung gegenüber den Verfolgten, insbesondere den Juden, dem auserwählten Volk Gottes.

„Der Kompromiss als Möglichkeit christlicher Ethik“, so lautet der Aufsatz von CHRISTIAN WOLF. Er fragt, ob die ethische Radikalität des Evangeliums einen Kompromiss erlaubt oder von vornherein als „faulen“ einstuft. WOLF untersucht den Begriff des „Gradualismus“, d. h. die Wertstufungen innerhalb der Lebensbezüge. Das bessere Verhalten gegenüber dem auch Möglichen wird an Beispielen aus der Bibel dargestellt. Gefahren des Kompromisses werden genannt: Die grundsätzliche Anerkennung des Pluralismus, der nur nach mehrdeutigen Formeln sucht, die allen Seiten Genüge tun, macht die Suche nach einem Konsens überflüssig. Statt Methoden der Konfliktbewältigung zu suchen, werden Konflikte häufig personalisiert und der Widerspreche entweder als dumm oder als boshaft hingestellt. Am Beispiel des „Apostelkonzils“ stellt er heraus, dass die Besinnung auf die allem Konflikt vorhergehende Einmütigkeit durch das Evangelium vom Messias Jesus einen Konsens ermöglicht. Der Kompromiss ist dann das „Eintreten in die Einmütigkeit“. Auch für unsere Freikirche gilt, was CHRISTIAN WOLF treffend schreibt, „jede Konfliktregelung durch Machtübernahme hat die Verletzung der Menschenwürde zur Folge“.

Eine hochaktuelle Zeitanzeige ist der Beitrag von DIETMAR LÜTZ: „Gesandt in eine nachchristliche Gesellschaft“. Solchen Sätzen ist zuzustimmen: „Es ist sicher an der Zeit, über das Ende der christlichen Ära in Europa zu trauern und endgültig Abschied zu nehmen. Aber dieser Abschied soll ein Aufbruch sein ‚in das Land, das ich dir zeigen werde‘“. Auch mein Wechsel von der jungen Kirche in der Dritten Welt zurück zur alten, müde gewordenen Kirche in Europa zeigt mir, dass in Europa eine Ära endgültig zu Ende gegangen ist. Es ist so: „Der Atheismus als ungewollte Selbstverständlichkeit des Massenlebens und Massenverhaltens, das ist die nachchristliche Gesellschaft in unserem Teil der Welt.“ ROMANO GUARDINI hat am Ende des Zweiten Weltkrieges darauf aufmerksam gemacht mit seinem Buch: „Das Ende der Neuzeit“. In seinem missionstheologisch hoch interessanten Beitrag wagt D. LÜTZ sich weit vor. Er macht sich frei von zur Zeit so geläufigen Themen wie der Sorge der Kirche um sich selbst. In der Tat, die christliche Kirche hat auch in säkularer Zeit nicht den Auftrag zu überleben, sondern das Evangelium zu bezeugen. LÜTZ beschreibt ihre Sendung so: „Wir Christen sind das Gedächtnis der nachchristlichen Gesellschaft an das, was auch noch Wahrheit ist: dass es nämlich eine Beziehung gibt zum Vater im Himmel, zu dem, der ganz und gar nicht Teil der Welt ist.“

GERHARD NEUMANN stellt in seinem Artikel „Religion und christlicher Glaube“ fest, dass an der Wende zum nächsten Jahrtausend das Christentum im Vergleich

zu anderen Religionen seiner selbst weniger gewiss ist als jemals zuvor. Er geht von einem Satz aus der Dogmatik KARL BARTHS aus: „Indem Gott sich offenbart, verbirgt sich der göttliche Inhalt in einer menschlichen Form und also das göttlich Einzigartige in einem menschlich bloß Eigenartigen.“ Er betont, dass der Grund für die Entstehung des christlichen Glaubens seine Einzigartigkeit ist und nicht seine Eigenart. Diese Einzigartigkeit konzentriert sich im Sterben Jesu Christi: „Der Punkt, an dem das Licht Jesu Christi gebündelt auf die Religion trifft, ist das Kreuz.“ Wenn es aber wahr ist, wie NEUMANN schreibt, dass es dem christlichen Glauben nicht möglich ist, Religion trotz aller Verschiedenheit hinter sich zu lassen, was kann christlicher Glaube bewirken in einer Zeit, in der Religion nur noch eine Randerscheinung der Gesellschaft ist?

Mit einem netten Beitrag „Das Kirchenjahr als Lebensuhr“ erinnert ADOLF MULLACK daran, dass er von E. SCHÜTZ vor allem eine starke Förderung des „Eigenen“ empfangen hat. Etwas von diesem „Eigenen“ bietet er an: seine Erfahrung vom rhythmisch sich entfaltenden Leben in Entwicklungs- und Lebensalter, so wie das Kirchenjahr einen Lebensrhythmus darstellt. Es ist ein freundliches Plädoyer, bei sich selbst und bei anderen vor allem das gelten zu lassen, was eigen, also echt ist. Es ist ein Ruf, dem freiheitlichen Wirken des Geistes bleibend zu folgen, wozu allerdings erst „alte Erwachsene“ wirklich in der Lage sind.

Eine Betrachtung zu Genesis 31, 2 und 32, 1 bis 33, 4 bietet MENNO TER HASEBORG an in seinem Beitrag „Versöhnung unter Brüdern: Jakob und Esau“. Als Versöhnte leben - mit Gott, aber auch als Menschen untereinander, ist das Leitmotiv seiner Auslegung.

Eine „Predigt über Lukas 1, 1-4“ ist der Beitrag von KURT JÄGEMANN. Leitgedanke ist die Überlegung, „dass unser Umgang mit Fragen der Zeit und der Gesellschaft ganz entscheidend davon mitgeprägt wird, wie wir uns mit der Bibel, der Urkunde unseres Glaubens, auseinandersetzen“. Auf die Wechselwirkung von Bibelverständnis und Zeitverständnis macht er aufmerksam.

Der persönliche Kurzbeitrag von HARALD BECKER lautet: „Mein Umgang mit der Bibel - ein tägliches, unentbehrliches Ritual“. Ein gelungenes Plädoyer für gemeinsames Bibelstudium. Er zeichnet das Bild von E. SCHÜTZ als Gemeindepastor in Hamburg, wie er es verstand, in der immer seltener werdenden Bibelstunde die Gemeinde heranzuführen an die Quelle des Glaubens.

„Die Juden und die Menschenrechte“, so lautet der Titel des Beitrages von WINFRIED EISENBLÄTTER, der daran erinnert, dass 1998 der Staat Israel sein 50. Jubiläum feierte und auch die Erklärung der Menschenrechte vor einem halben Jahrhundert erfolgte. EISENBLÄTTER geht auf ein Dokument des Vatikans (1998) zum Holocaust ein, auf die Studie der EKD „Christen und Juden“ (1975) und dem Wort des BEFG „Zum Verhältnis von Juden und Christen“. Treffend fragt er uns, die Freikirchler, wie es denn dazu gekommen sei, „dass wir auf die ungeheuerlich brutale Politik der Nazis gegenüber Juden, Zigeunern (wie es damals hieß), Behinderten, Homosexuellen, Kommunisten, Osteuropäern und anderen ‚Untermenschen‘ hereingefallen sind, dass wir sie so lange unterstützt haben, bis es kein Zurück mehr gab?“ Ei-

nen Hauptgrund findet EISENBLÄTTER in unserer theologischen Fixierung auf die Gemeinde. Und er erklärt, dass unsere einäugige Gemeindeftheologie im Dritten Reich zu Lasten der Menschenrechte ging. Ich frage mich nach der Lektüre: Wo wird heute theologisch daran gearbeitet, den Freikirchen den Blick für den Zusammenhang von weltweiter Mission und weltweiten Menschenrechten zu schärfen?

ERHARD ROCKEL steuert zu dieser Festschrift die Predigt bei, die er 1988 zur Einführung von E. SCHÜTZ als Gemeindepastor in Hamburg gehalten hat, nachdem ihn die Bundesleitung als Direktor des Seminars beurlaubt hatte. Es ist der Perikopentext dieses Sonntags, 1. Korinther 1, 18.26-31 (Das Wort vom Kreuz ist eine Torheit ...). ROCKEL sagte ihm damals: „Seht ab von dem, was euch quält und zerreißen möchte. Seht vielmehr auf die Berufung zum Dienst und zur Predigt des Wortes vom Kreuz - trotz Torheit und Skandalon.“

Ein Kurzbeitrag von ANDREAS MALESSA „Du ahnst es nicht! - Tornisterbrot für weite Wege“ erinnert an E. SCHÜTZ' Vorlesungen. Malessa blättert sogar heute noch in „EDUS“ Mitschriften! Und er versteht es außerdem, sie am rechten Ort und zur rechten Zeit zu zitieren. Er dankt E. SCHÜTZ mit dem Satz: „... wie sehr wir heute jene Systematiker vermissen, die wie Du eine relevante, das Welt- und Gesellschaftsgeschehen deutende Theologie als ‚Funktion der Kirche und aus der Mitte der Gemeinde heraus‘ vermissen“ (S. 173).

An die frühe Zeit, als SCHÜTZ durch eine Wuppertaler Jugendevangelisation 1946 zum Baptismus kam, Mitarbeiter in der Gemeinde wurde und sich zum Studium der Theologie entschied, erinnert GISELA BECKER in ihrer Notiz „Ich gedenke der vorigen Jahre - Psalm 77, 6“:

„Unser Leben währet siebzig Jahre ...“ so lautet der letzte, kurze Beitrag zu dieser Festschrift von ERNST GREIF mit der persönlichen Bemerkung: „Du bist Dir treu geblieben und hast es Dir und anderen damit nicht leicht gemacht. Das habe ich an Dir schätzen gelernt.“

Dem WDL-Verlag ist für die Veröffentlichung dieser gelungenen Festschrift für einen Lehrer unserer Kirche herzlich zu danken.

*Edgar Lüllau (BEFG)*

*Hüttenstraße 3*

*51674 Wiehl*

## Zusatz

# Gedankenanstöße zur Prophetie in der Bibel und heute

## Vorwort

Zu den folgenden drei Kurzbeiträgen ist ein einleitender Hinweis nötig. Sie sind entstanden aufgrund einer Bitte der Bundesleitung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (BEFG) und wurden während der Bundesleitungssitzung am 8. Februar 2001 vorgetragen und diskutiert. Der Anlass war aktueller Art. Nachdem ein hauptamtlicher Mitarbeiter und Pastor des Bundes im Oktober 2000 einen „prophetischen Impuls“ veröffentlicht hatte, der einen Aufruf zur Buße mit der Ankündigung verschiedener Ereignisse verband (siehe IDEASPEKTRUM Nr. 44, S. 6 und DIE GEMEINDE Nr. 24/00, S. 24), entstand innerhalb der Gemeinden und Gremien des Bundes eine sehr kontroverse Diskussion über das geistliche Recht solcher prophetischen Worte im Allgemeinen und dieser bestimmten Prophetie im Besonderen. Die Bundesleitung erbat vom Dozentenkollegium des Theologischen Seminars in Elstal bei Berlin eine Hilfestellung zur Beurteilung der umstrittenen Fragen. In diesem Sinne versuchen die drei hier abgedruckten Kurzreferate einige Aspekte des Themas herauszugreifen und Maßstäbe zur geistlichen Urteilsbildung zu geben. Aus ihrer Zweckbestimmung ergibt sich, dass sie ohne wissenschaftlichen Apparat auskommen und das Thema auch nicht in ganzer Breite erörtern können. Da jedoch bei den ersten Hörern und darüber hinaus der Wunsch geäußert wurde, die Ausführungen auch schriftlich zu erhalten, geben die Verfasser sie hiermit zum Druck. Dem Oncken Verlag sei herzlich gedankt, dass er bereit war, dies Heft des Theologischen Gesprächs zu erweitern, damit die aktuellen Beiträge zeitnah den Interessenten zur Verfügung stehen. Die Ergebnisse der Beratungen in der Bundesleitung sind übrigens nachzulesen in DIE GEMEINDE Nr. 4 vom 25. Februar 2001 auf S. 11.

Der Schriftleiter

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort: .....	73
Uwe Swarat: Anmerkungen und Hinweise zum Thema „Prophetie in der christlichen Gemeinde“ .....	74
Stefan Stiegler: Anmerkungen zum Thema „Prophetie aus Sicht des Alten Testaments“ .....	78
Wiard Popkes: Notizen zum Thema „Prophetie im Neuen Testament“ ....	83

Uwe Swarat

## Anmerkungen und Hinweise zum Thema „Prophetie in der christlichen Gemeinde“

Zur Verständigung über dieses wichtige, aber auch vielschichtige Thema ist es zunächst erforderlich, sich über eine Begriffsbestimmung zu einigen. Wenn man nicht aneinander vorbei reden will, muss klar sein, was jeweils mit dem Begriff „Prophetie“ gemeint ist. Mit jeder Begriffsbestimmung werden freilich schon wesentliche inhaltliche Vorentscheidungen getroffen. Die theologische Diskussion beginnt also nicht erst *nach* der Begriffsbestimmung, sondern bereits *mit* ihr. Um die Diskussion nicht schon gleich am Anfang zu eng zu führen, schlage ich nicht eine einfache, sondern eine dreifache Begriffsbestimmung vor, deren drei Teile jeweils für sich, aber auch in ihrer Beziehung aufeinander bedacht und besprochen werden können. Unter Prophetie lässt sich verstehen: *erstens* ein Reden aufgrund unmittelbarer Eingebung seitens des Heiligen Geistes, *zweitens* eine Ankündigung zukünftiger Ereignisse und *drittens* das Aufdecken verborgener Tatbestände in der Gegenwart.

### I. Prophetie als Reden aufgrund unmittelbarer Eingebung durch den Heiligen Geist

Gemäß der ersten Bestimmung ist Prophetie zu verstehen als ein *Reden aufgrund unmittelbarer Eingebung*. Im Alten wie im Neuen Testament nehmen wir wahr, dass die Propheten ihr Wort direkt von Gott durch Audition oder Vision empfangen. Prophetie unterscheidet sich demnach von anderen Redeformen dadurch, dass sie nicht auf rationaler Schlussfolgerung beruht und nicht geplant oder vorbereitet werden kann. Die durch Prophetie mitgeteilten Erkenntnisse sind nicht abgeleitet, weder aus Schrift und Tradition noch aus Vernunft und Erfahrung, sondern sind ohne äußere Vermittlung dem Betreffenden direkt eingegeben. Daraus ergeben sich die Fragen: Dürfen wir ein solches unmittelbares Reden des Heiligen Geistes heute erwarten? Und wenn ja, welche Autorität kommt solchen Eingebungen zu im Vergleich zur Heiligen Schrift, der Tradition, der Vernunft und der Erfahrung?

Im Gespräch über diese Fragen sollten wir mit bedenken, dass Eingebungen unmittelbarer Art keine Erfahrung nur der christlichen Gemeinde sind, ja noch nicht einmal allein von religiösen Menschen. Jeder schöpferische Akt auf dieser Erde enthält nämlich ein Moment der „Inspiration“, des unverhofften Zufallens von Gedanken und Vorstellungen, und diese Eingebungen verbinden sich dann mit Überlieferung, Vernunft und Erfahrung, um etwas Neues entstehen zu lassen. Wir Menschen sind also in unserem Handeln und Denken nie nur auf Überlieferung und Rationalität beschränkt. Umgekehrt gilt es aber ebenso, dass auch die unmittelbare Eingebung nie getrennt ist von dem, was wir bereits an Wahrnehmungen, Erkennt-

nissen und Erfahrungen in unserem Kopf und Herzen haben, denn ohne Anknüpfung an das, was bereits in uns ist, kann die Eingebung uns gar nichts sagen. Vermittelte und unvermittelte Erkenntnisse sind also wohl zu unterscheiden, sie können aber nicht reinlich voneinander getrennt werden.

Was schließlich die Autorität der unmittelbar empfangenen Erkenntnis betrifft, so muss für uns Christen immer klar sein, dass die endgültige und damit maßgebliche Gottesoffenbarung *mittelbarer* Art ist, nämlich das Wort Gottes, das zu uns spricht in Jesus Christus, in der Bibel und in der schriftgemäßen Verkündigung. Uns unmittelbar geschenkte Erkenntnisse müssen sich deshalb nicht nur an der Heiligen Schrift ausweisen, sondern müssen auch immer im Dienst der durch Gott uns von außerhalb her vermittelten Erkenntnisse stehen. In jeder Predigtvorbereitung stehen wir vor dieser Situation. Wir sollen Gottes Wort in die Situation hinein ausrichten, und das ist mehr als eine saubere Bibelauslegung zu geben. Dazu bedarf es einer Eingebung durch den Heiligen Geist, und um die dürfen wir bitten. Aber wer nun meint, die Predigt hätte eine besondere Autorität, wenn sie insgesamt unmittelbar von Gott diktiert oder auf der Kanzel eingegeben wird, oder wer meint, die vom Geist eingegebene Anwendung des Bibelwortes stehe als eine Art zweiter Offenbarungsquelle *neben* dem geschriebenen Wort, der missachtet das von Gott bereits Gegebene und redet nicht mehr im Auftrag Gottes.

## II. Prophetie als Ankündigung zukünftiger Ereignisse

Das zweite Element der Begriffsbestimmung lautet, dass Prophetie als *Ankündigung zukünftiger Ereignisse* zu verstehen sei. Auch diese Bestimmung nimmt ein wesentliches Element der biblischen Prophetie auf, die in der Tat sowohl im Alten wie im Neuen Testament neben anderen Inhalten (siehe den nächsten Punkt) immer wieder auch Weissagungen für die Zukunft gibt. Es stellt sich damit die Frage, ob wir solche Weissagungen auch heute erwarten und erbitten dürfen.

Bei der Antwort werden wir zu bedenken haben, dass jede heute etwa noch geäußerte Weissagung jedenfalls nicht als Fortsetzung der biblischen Prophetie zu verstehen ist. Die biblischen Weissagungen sind dort niedergeschrieben, nicht um uns zu Ergänzungen und Fortsetzungen einzuladen, sondern um für die Christenheit aller Zeiten den Kanon zu bilden, d. h. die Norm, der alle Verkündigung und alles Verhalten zu entsprechen hat. Unser Verständnis der Bibel als Kanon schließt ein, dass die maßgeblichen Weissagungen bereits gegeben sind. In der Tat umspannt die biblische Prophetie (einschließlich der Apokalyptik) nicht nur Ereignisse, die von Gott zuvor angekündigt wurden und in der Geschichte bereits eine Erfüllung gefunden haben (man denke hier vor allem an das Kommen des Messias), sondern auch solche, die sich noch erfüllen sollen bzw. deren Erfüllung begonnen hat, aber noch nicht vollendet ist. Biblische Prophetie umfasst den gesamten Bereich der Heilsgeschichte, somit auch unsere Zeit und alles für unser Gottesverhältnis Wesentliche, was wir in der Zukunft erwarten können. Weissagungen, die heute gegeben werden, können deshalb nur wiederholen, was schon in der Bibel steht (das ist

aber unnötig), oder sie werden zu einer Art Wahrsagerei, die die Grenzen der Bibel überschreitet und insofern gewiss die (allzumenschliche) Neugier vieler Gläubigen befriedigt, aber keine Bevollmächtigung von Gott hat.

### III. Prophetie als Aufdecken verborgener Tatbestände in der Gegenwart

Die dritte Begriffsbestimmung besagt, dass Prophetie *verborgene Tatbestände in der Gegenwart aufdeckt*. Eine solche Aufdeckung von Verborgenem ist nicht als Hellschere gemeint, sondern als ein Aussprechen des Urteils Gottes: Unser Denken, Fühlen, Wollen, unser Selbst- und Weltverständnis wird in das Licht Gottes gestellt und erscheint dadurch in einer Beleuchtung, die uns überrascht und erschüttert. Man kann diese Funktion der Prophetie auch als Ent-Täuschung, Entlarvung oder Überführung beschreiben: Gott offenbart uns die Wahrheit über unsere Lage, er raubt uns und der Welt die Maskerade und überführt uns von unserer Bosheit und Sünde. Dies alles geschieht, weil Gott uns zur Buße führen will, also zur Sündenerkenntnis, zur Reue, zur vertrauensvollen Bitte um Vergebung und zu einem neuen, gebesserten Verhalten. So ist das Urteil der Prophetie nicht bloß ein Mittel des Zorns, sondern ein Ausdruck der Liebe Gottes, die uns zum Glauben mit seinen Früchten rufen will. Diese überführende Funktion ist der Hauptauftrag der biblischen Prophetie im Alten und im Neuen Testament (vgl. 2. Sam 12, 1-15; Jer 1, 9f.; 1. Kor 14, 23-25), und dieser Funktion ist auch das eingeordnet, was wir zunächst als Kennzeichen von Prophetie namhaft gemacht haben, nämlich die unmittelbare Eingebung und die Zukunftsvorhersage. Propheten haben ihrer *Gegenwart* etwas zu sagen und nicht nur zukünftigen Generationen. Ist Prophetie in diesem Sinn, nämlich als überführende Ausrichtung des göttlichen Rufs zur Buße und zum Glauben, heute möglich und nötig?

Bei der Antwort wird man berücksichtigen müssen, dass der Ruf zur Buße und zum Glauben der Sinn aller christlichen Verkündigung ist. Insofern hat also jedes Zeugnis, jede Predigt, wenn sie diesem Ziel gewidmet sind, eine prophetische Funktion. Es ergeben sich jedoch Unterschiede je nach dem, wie konkret die überführende Funktion wahrgenommen wird. Im weitesten Sinne prophetisch ist jede Botschaft, die aufgrund der Heiligen Schrift das Gericht und die Gnade Gottes für alle Menschen bezeugt. Je stärker jedoch eine ganz bestimmte Situation, ein begrenzter Kreis von Menschen oder sogar eine einzelne Person zum Adressaten der Botschaft wird, je konkreter also gesagt werden muss, worin die Sünden bestehen, von denen jemand umkehren soll, um so stärker bedarf es einer unmittelbaren Eingebung Gottes an den Redenden, die ihn das jetzt und hier genau treffende Wort sagen lässt. Prophetie im engeren Sinne muss konkret sein, wenn sie mehr geben will als eine übliche Predigt. Dafür dass ein solcher konkreter Bußruf ein von Gott bevollmächtigtes Wort ist, kann seine Übereinstimmung mit der Bibel zwar im allgemeinen Sinne bürgen, aber nicht in der konkreten Zuspitzung. Eine solche Zuspitzung bleibt immer ein Wagnis, das nur in äußerster Demut eingegangen werden kann

und zugleich immer dem prüfenden Urteil der Gemeinde unterworfen werden muss. Die Gemeinde hat es zu prüfen anhand der Schrift und ihrem eigenen Gewissensurteil. Irrtumslosigkeit ist weder der Gemeinde noch dem prophetisch Redenden verheißen, aber beide sind aufgerufen, in die zuverlässige Führung durch den Heiligen Geist Vertrauen zu setzen und dabei stets selbstkritisch zu bleiben.

Zum Schluss: Wenn über die hier vorgelegten Gedanken Einverständnis erzielt werden könnte, dann sind nicht alle die Prophetie berührenden Fragen und Probleme beantwortet (bei weitem nicht!), es sind noch nicht einmal sämtliche Gesichtspunkte zusammengetragen, die für das biblische und das gegenwärtige Phänomen der Prophetie von Belang sind, aber es ist dann hoffentlich so viel Klarheit geschaffen, dass jedenfalls die stärksten Unsicherheiten im geistlichen Urteil beseitigt sind.

*Dr. Uwe Swarat*

*Theologisches Seminar des BEFG*

*Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7*

*14627 Elstal bei Berlin*

Stefan Stiegler

## Anmerkungen zum Thema „Prophetie aus Sicht des Alten Testaments“

### 0. Vorbemerkungen

0.1 Im Gefolge des Ostfriesen BERNHARD DUHM, der 1875 eine Studie mit dem Titel »Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklung der Israelitischen Religion« veröffentlichte, wurde für eine ganze Reihe von Theologen das Prophetische zum Eigentlichen der Religion Israels. Aus der Erkenntnis, dass die Endredaktion des Pentateuch frühestens im babylonischen Exil stattgefunden habe, ergab sich, dass die Prophetenbücher eher fertig waren als die Thora. Daraus folgerte man, dass die sittliche Kraft des Jahwewortes der Propheten der eigentliche Motor der religiösen Entwicklung Israels gewesen sei.

Diese Vereinseitigung ist in der alttestamentlichen Forschung inzwischen korrigiert. Denn neben dem Dienst des Propheten gab es in Israel immer auch den Dienst des Priesters, der Ratsuchenden Weisung erteilt anhand der Thora, und den Rat der Weisen, wie wir ihn gesammelt im Buch der Sprüche und in manchen Psalmen finden. So kann Jer 18, 18 als Idealvorstellung formulieren: »Nie wird dem Priester die Weisung ausgehen, dem Weisen der Rat und dem Propheten das Wort.«

Das Wort der Propheten ist also nur ein Teil der geistlichen Wirklichkeit Israels, die insgesamt gesehen eine Triade bildet von Priester, Prophet und Weisen. Deshalb besteht das Alte Testament auch aus drei Teilen, der Thora, den Propheten und den (Weisheits-)Schriften, wobei die Bücher Josua, Richter, Samuel und Könige zu den Propheten zählen.

0.2 Die gegenwärtige Situation unserer postmodernen Gesellschaft mit ihrer zunehmenden Geschichtslosigkeit fördert m. E. allerdings erneut eine Vereinseitigung: Es ist einfach beeindruckender und erscheint glaubwürdiger, wenn Gott direkt von oben herab redet. Das Reden und Wirken Gottes durch die Jahrhunderte der Geschichte Israels und 2000 Jahre Kirchengeschichte dagegen hat für viele unserer Zeitgenossen wenig Bedeutung, wohl auch deshalb, weil diese Geschichte genug Beispiele bietet, wie Gläubige sich nicht verhalten sollten.

### 1. Aus den vielen möglichen Texten zum Thema greife ich Jer 23, 16-23 heraus:

*16 So spricht der HERR Zebaot: Hört nicht auf die Worte der Propheten, die euch prophezeien. Sie täuschen euch, das Gesicht ihres Herzens reden sie, nicht aber aus dem Mund des HERRN. 17 Sie sagen stets zu denen, die mich verworfen haben: «Der HERR hat gere-*

det: *Ihr werdet Frieden haben*», und zu jedem, der in der Verstocktheit seines Herzens lebt, sagen sie: *«Kein Unglück wird über euch kommen.»*

18 Ja, wer hat im Rat des HERRN gestanden, dass er sein Wort gesehen und gehört hätte? Wer hat auf sein Wort gelauscht und gehört?

19 Siehe, ein Sturmwind JHWHs, sein Grimm, ist hervorgebrochen, ein wirbelnder Sturmwind; auf den Kopf der Frevler wirbelt er herab. 20 Nicht wendet sich der Zorn des HERRN, bis er getan und bis er ausgeführt hat die Pläne seines Herzens. Am Ende der Tage werdet ihr das voll verstehen.

21 Ich habe die Propheten nicht gesandt, und doch sind sie gelaufen. Ich habe nicht zu ihnen geredet, und doch haben sie prophezeit. 22 Hätten sie in meinem Rat gestanden, dann würden sie mein Volk meine Worte hören lassen, und es abbringen von seinem bösen Weg und von der Bosheit seiner Taten. 23 Bin ich nur ein Gott aus der Nähe, spricht der HERR, und nicht auch ein Gott aus der Ferne?

1.1 Ein Prophet, der Schalom verkündet, ist von vorn herein verdächtig. Vor dem Babylonischen Exil – also bis zur Katastrophe von 587 v. Chr. – gilt fast ausnahmslos, dass der Prophet von Gott gesandt ist, der Unheil ankündigt (Jer 28, 8).

1.2 Im Exil ändert sich das dramatisch: Jetzt heißt die Botschaft des Propheten: *»Tröstet, tröstet mein Volk, spricht euer Gott!«* (Jes 40, 1) und: *»Israel, fürchte dich nicht! Ich habe dich erlöst. Bei deinem Namen ruf ich dich, mein bist du.«* (Jes 43, 1).

1.3 Auch ein Prophet versteht nicht alles; am wenigsten, dass Gottes Zorn sich gar nicht wenden will. Müsste Gott nicht umkehren, wenn seine Leute Buße tun, und ablassen von seinem Grimm? Aber nein, Gott führt zu Ende, was er will, und tut, was er sich vorgenommen hat. Denn – und auf diesen Satz läuft in Jer 23 die gesamte Argumentation hinaus – :

1.4 Gott ist nicht ein Gott aus der Nähe, sondern ein Gott aus der Ferne (Jer 23, 23). Das ist das Problem, nicht nur für Propheten. Gott ist nicht verfügbar, für uns Menschen schon gar nicht. Wir können seiner nicht habhaft werden, ihm nicht vorschreiben, was er zu sagen hat. Keiner von uns hat je im Rat Gottes gestanden – die rhetorische Frage von V 18 kann ja wohl nur so verstanden werden. Gott tut, was er will. Er ist von uns nicht in den Griff zu kriegen, auch nicht von Propheten. Gott ist und bleibt der ferne Gott, auch wenn er uns in Christus ganz nahe gekommen ist.

## 2. Das Wesen der Prophetie im Alten Testament

2.1 Ein Prophet im AT ist ein Bote und kein Briefträger, der nichts vom Inhalt der Botschaft weiss, die er zu überbringen hat. Mit Leib und Seele ist der Bote involviert in seine Sendung. Ein Prophet ist deshalb auch kein *Sprachrohr Gottes*, denn Propheten sind aus Fleisch und Blut und nicht aus Blech.

2.2 Ekstase ist im AT nicht konstitutiv für das Prophetsein, sie wird eher kritisch bewertet. Das Sprichwort: *»Ist Saul auch unter den Propheten?«* (1. Sam 10, 12) heißt ja wohl soviel wie: *»Ist der Saul jetzt auch verrückt geworden?«* Und Amos grenzt sich scharf gegen solche Gruppen-Propheten ab, wenn er in Amos 7, 14f.

sagt: „*Ich bin kein Prophet (nabi) und kein Prophetenschüler, sondern ich bin Viehzüchter, und ich ziehe Maulbeerfeigen. Aber JHWH hat mich von meiner Herde weggeholt und zu mir gesagt: Geh und rede als Prophet zu meinem Volk Israel!*“

2.3 Wie und unter welchen Umständen ein Prophet eine Botschaft von Gott empfangen hat, ist auch nicht konstitutiv für das Prophetsein. Und wie sich der Prophet beim Wortempfang gefühlt hat, spielt für die Wichtigkeit der Botschaft überhaupt keine Rolle. Der Botschaftsempfang selbst bleibt für uns ganz im Dunkeln. – Von Jeremia wissen wir, dass es ihm oft nicht eben gut dabei erging.

2.4 Ein Bote hat Verantwortung nicht nur vor dem, der ihn gesandt hat, sondern auch vor denen, zu denen er gesandt ist. Die Botschaft muss ihr Ziel erreichen. Dafür setzt sich der Bote ein. Erst wenn die Botschaft angekommen ist, ist der Botenauftrag erfüllt. – Ob die Empfänger sich allerdings nach der Botschaft richten oder nicht, liegt nicht mehr in der Verantwortung des Boten (Ez 33 – der Prophet als Wächter).

2.5 Das biblische Kriterium ist also nicht, ob eine Botschaft *wahr* ist oder *echt*, sondern ob ein Prophet von Gott gesandt ist oder nicht (vgl. Jer 26, 12.15; 28, 15). Und das entscheiden zunächst die *Empfänger*, ob sie die Botschaft eines Propheten anerkennen oder nicht. Ob sie einem Propheten das Gesandtsein von Gott abkaufen oder nicht, das ist zunächst ganz ihre Sache.

2.6 Prophetenwort im AT ist grundsätzlich mündliches Wort, eine aktuelle Botschaft in eine bestimmte geschichtliche Situation hinein. Der Ausdruck *Schriftpropheten* ist deshalb theologisch problematisch, weil Gottes Auftrag an die Propheten kein Schreibeauftrag war, sondern ein Redebefehl (Jer 7, 2): »*Stell dich ins Tor des Tempels und rufe dort dies Wort aus und sprich: Hört das JHWH-Wort, ganz Juda, die ihr durch diese Tore kommt, um JHWH anzubeten!*« M. a. W.: Prophetenwort ist »zum alsbaldigen Verbrauch bestimmt«, wie unsere Predigten: Jeden Sonntag gibt es eine neue.

2.7 Von den meisten Propheten Israels haben wir keine schriftliche Überlieferung, weder von den hundert JHWH-Propheten, die Obadja vor Isebel versteckt hatte (1. Kön 18, 4), noch von den vierhundert Kollegen Micha ben Jimlas (1. Kön 22, 6). – Ob und wie viele andere Propheten es noch im Staate Israel und Juda in der Königszeit gegeben hat entzieht sich unserer Kenntnis.

2.8 Wenn wir aber trotzdem von einigen Propheten ganze Bücher im AT finden, dann liegt das erstens daran, dass die ersten Hörer diesen Gottesmännern das Gesandtsein von JHWH abgenommen haben und ihre Botschaft als Wort Gottes ernst genommen haben.

Und es liegt zweitens daran, dass die Botschaft dieser herausragenden Einzelgestalten über die aktuelle Situation hinaus auch im Exil und nach dem Exil – also von der nächsten Generation, von den zweiten Hörern – als wichtig und als gültig geachtet worden ist.

2.9 Ziel der Erstellung der Prophetenbücher war dabei aber nicht die Dokumentation des ursprünglichen Auftritts eines Propheten, sondern es ging immer darum, die als gültig akzeptierten Prophetenworte in eine neue Situation hinein anzu-

wenden und auszulegen und den veränderten Zeitumständen entsprechend fortzuschreiben. Die Prophetenbücher des AT, wie wir sie heute kennen, sind Zeugnisse prophetischer Prophetenauslegung nachfolgender Generationen.

Konsequenz: Die ursprünglich meist kurzen, situativen Prophetenworte müssen nun in ihrem *literarischen* Kontext verstanden und ausgelegt werden (Jer 7 im Kontext von Jer 26).

2.10 Wir finden also bereits in den kanonischen Prophetenbüchern des AT Spuren eines Rezeptionsprozesses, der dem Prophetenwort eine geschichtliche Dimension zuordnet. So sind ursprüngliche Gerichtsworte jetzt in einer heilseschatologischen Perspektive zu verstehen. Sogar das Buch Amos mit seiner vernichtenden Gerichtsansage: »Das Ende ist gekommen für mein Volk Israel. Ich verschone es nicht noch einmal« (Am 8, 2) endet in seiner heutigen Gestalt mit einem Wort der Hoffnung und der Zuversicht (Am 7, 11-15). Doch Rettung gibt es für Israel nur durchs Gericht hindurch, nicht am Gericht vorbei.

2.11 Im AT gibt es einen entscheidenden Unterschied zwischen Gerichts- und Heilsprophetie, den man bis in die Textstrukturen hinein beobachten kann: Das prophetische Gerichtswort ist deutlich zweigeteilt. Vor der Gerichtsansage steht in der Regel eine Begründung: JHWHs Gericht über Israel ergeht aufgrund der Schuld des Volkes. Weil dies und das geschehen ist, deshalb – so spricht der HERR ... und dann erst kommt die eigentliche Gerichtsansage.

2.12 Beim prophetischen Heilswort dagegen fehlt jegliche Begründung. Denn es ist sonnenklar: Das Heil, das von Gott kommt, kommt nicht aufgrund des Wohlverhaltens Israels. Die Rettung, die Gott seinem Volk schenkt, ist JHWHs alleinige und souveräne Tat. Nicht weil Israel Buße getan hätte, sondern »um seines Namens willen, dass der nicht entweicht würde von den Augen der Heidenvölker«, hat er es aus dem Sklavenhaus Ägypten herausgeführt, hat er ihm die Heimkehr aus dem Babylonischen Exil ermöglicht (Ez 20, 9.14.22; Ez 36, 32; vgl. Dtn 7, 7).

Im Buch Jona ist ja wohl ein leichter, ironischer Unterton zu hören: JHWH, der Gott Israels, verschont die heidnische Großstadt Ninive, aber die Zerstörung der frommen Stadt Jerusalem lässt er geschehen. Er ist frei in seinen Entscheidungen, er kann das Heil sogar den Heiden nahe bringen. Er ist auch der ferne Gott, nicht nur der nahe Gott. Er ist der souveräne HERR.

## Nachtrag: Anmerkung zu 2. Chronik 7, 14

Wenn man 2. Chr 7, 14 im Zusammenhang liest, dann merkt man schnell, dass es dort nicht um Erweckung geht, sondern um Erwählung: Salomo hat den Tempelbau vollendet und eingeweiht. In einem Traum begegnet ihm Gott und bestätigt ihm, dass er jetzt dieses Haus erwählt und geheiligt hat und sein Name dort für immer bleiben soll (V 16). JHWH ist also umgezogen, vom Sinai zum Zion. Jetzt thront JHWH auf dem Zion, jetzt wohnt er in der Davidsstadt. Hierher sollen alle Völker kommen, um Weisung zu empfangen (Jes 2; Mi 4). Nicht (mehr) Mose, sondern David ist in der Chronik die Zentralfigur.

Neutestamentlich gesprochen ist Gott *noch einmal* umgezogen: Vom Zion nach Golgatha. Dort ist jetzt das Heil zu finden, für alle Menschen. In Christus, und zwar in dem Gekreuzigten, liegen alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen. Buße kann also nur Hinwendung zu Christus sein, Hinkehr nach Golgatha – und nicht Mittel zum Zweck einer Erweckung. Das Heil liegt allein in Christus, nicht in einer neuen Erweckung in Deutschland.

Nach meinem Eindruck ist in bestimmten charismatisch orientierten Kreisen das eigentliche Problem gar nicht die Prophetie, sondern die bisher ausgebliebene Erweckung in Deutschland, für die manche nun schon so lange beten. Woran liegt es, dass Gott in Deutschland keinen gewaltigen Aufbruch schenkt? Doch wohl nicht an Gott, wird einmütig gefolgert! Der will doch Aufbruch und Erweckung, Erneuerung und Heil für alle und Geist die Fülle für alle. Es kann also nur an uns liegen, an der Gemeinde Jesu, an den Baptisten, die nicht fromm genug leben, nicht intensiv genug beten, nicht leidenschaftlich genug glauben und nicht inständig genug lieben. Wenn die christliche Gemeinde in Deutschland Buße täte, dann könnte die Erweckung kommen.

Solche Funktionalisierung der Buße zum Zwecke der Erweckungsbewirkung ist biblisch nicht zu rechtfertigen. Und sie verstellt uns außerdem die Sicht für Gottes Segenshandeln außerhalb der eignen Grenzen. Und wenn Gott heute in der Ukraine – und nicht in Deutschland – eine gewaltige Erweckung schenkt, dann ist das seine Sache. Wir sollten das nicht nur akzeptieren, sondern uns neidlos und von Herzen mitfreuen. Und unsere besten Mitarbeiter in die Ukraine schicken.

*Dr. Stefan Stiegler*

*Rektor Bildungszentrum Elstal des BEFG*

*Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7*

*14627 Elstal*

Wiard Popkes

## Notizen zum Thema „Prophetie im Neuen Testament“

### I. Allgemeines

Im NT fehlen Definitionen über den Inhalt und Vorgang von Prophetie. Es finden sich dagegen einige Ausführungen zur Funktion von Prophetie. Die ntl. Schriften bzw. Schriftengruppen sind jeweils auf ihren eigenen Sprachgebrauch differenziert zu untersuchen; man kann nicht ohne weiteres eine durchgehend gleiche Terminologie voraussetzen. Ebenfalls sollte man nicht von einem allgemeinen, religionsgeschichtlich gewonnenen Verständnis von Prophetie ausgehen. – Viele ntl. Stellen beziehen sich auf atl.s Material, d. h. atl.s Propheten (z. B. Mk 1, 2; Mt 7, 12; Lk 16, 29). Das Verb „prophezeien“ ist ebenfalls auf atl. und ntl. Gestalten bezogen. – Auch ntl. Gestalten werden als Propheten bezeichnet, speziell Johannes der Täufer (Lk 1, 76; vgl. Mt 11, 7ff.) und Jesus (Lk 7, 16; Joh 6, 14). Darin spiegelt sich einerseits heilsgeschichtliche Erwartung (Mk 8, 28) – so die des einen Propheten (wie Mose, vgl. Dtn 18, 15ff., siehe auch Joh 1, 21) –, andererseits volkstümliche Erwartung in Bezug auf spezielles Wissen (so Mk 14, 65; Lk 7, 39). Die Aussagen über die Verfolgung von Propheten (wie Mt 5, 12; Mt 23, 29-34; Lk 4, 24; Lk 11, 50; Lk 13, 33f.) basieren gleichfalls auf atl.-jüdischer Tradition. Provokation als Grund zur Verfolgung genügt freilich nicht als Definition des Prophetischen. Die Bezeichnung Jesu als Prophet ist nach dem ntl. Gesamtbefund keine zureichende Titulatur für den „Heiland der Welt“; seine Passion hat tiefere Hintergründe als das Stehen in einer Reihe mit verfolgten Propheten. – Die Propheten, die für die ntl. Gemeinden erwähnt werden, finden sich zumeist zusammen mit anderen aufgeführt, besonders mit Aposteln und Lehrern (so 1. Kor 12, 28f.; Eph 4, 11 u. a.). Die Stellen geben jedoch überwiegend keinen näheren Aufschluss über Dienst und Position solcher Propheten. Laut Eph 2, 20; Eph 3, 5 sind sie (mit den Aposteln) grundlegende Gestalten in der Geschichte der Kirche (zu „aufbauen“ s. auch im Folgenden). – Wichtigste ntl. Quelle insgesamt ist 1. Kor; dort erscheinen sämtliche elf Vorkommen des Verbs bei Paulus. – Unterschiedlich ist der Befund bezüglich spezieller bzw. allgemeiner prophetischer Begabung. Laut Röm 12, 6 (vgl. 1. Thess 5, 20) gibt es das Charisma der Prophetie; 1. Kor 14, 29.37 spricht von einzelnen Propheten. 1. Kor 14, 1 dagegen ruft die (ganze) Gemeinde zum Prophezeien auf. Apg 2, 17f. spricht von der Ausgießung des Geistes auf alle ohne Unterschied des Alters, Geschlechts oder Standes; man nennt das auch eine „Demokratisierung“ des Geistbesitzes. Die Petrusrede zitiert dabei Joel 3, 1ff.; die Apg unterstreicht „und sie werden prophezeien“ (V 17) durch die wiederholende Zufügung in V 18.

## II. Zu 1. Kor 14

Es handelt sich um den für Paulus und wohl auch das gesamte NT bedeutendsten Text. Paulus stellt zunächst für eine recht weite Strecke Prophetie und Glossolie einander gegenüber. Laut V 2-4 besteht der Unterschied zwischen ihnen darin: Wer prophezeit, baut die Gemeinde auf; wer in Zungen redet, baut sich selbst auf. Hier erscheint auch die zentrale, funktional konzipierte Definition der Prophetie: Sie geschieht zum Aufbau, zum Zuspruch (Paraklese) und zur Ermutigung (V 3). In V 6 stellt Paulus die Prophetie neben Offenbarung, Erkenntnis und Lehre. Im weiteren Verlauf erläutert Paulus den Vorzug der Prophetie gegenüber der Glossolie anhand der Klarheit des Tones (V 7ff.). Der Verstand (*nous*) soll angesprochen werden, damit man etwas versteht. Überraschend erscheint dann zunächst V 22: Die Glossolie ist ein Zeichen (d. h. Hinweis) für die Ungläubigen, die Prophetie dagegen eines für die Gläubigen. Gemeint ist doch wohl: Die Glossolie ist nicht darauf ausgerichtet, dass Ungläubige zum Glauben kommen, sondern bestätigt den Unglauben. Die Prophetie hingegen lässt nicht im Unglauben verharren, sondern eröffnet die Möglichkeit des Glaubens. Entsprechend heißt es in V 23-25 über die Auswirkungen von Prophetie und Glossolie im öffentlichen Gottesdienst: Die Prophetie führt dazu, dass bei Ungläubigen das Innerste offenbar wird, dass sie Gottes Gegenwart erkennen und ihn anbeten; die Glossolie dagegen erzeugt nur Unverständnis. Funktional wichtig sind die Verben „zurechtweisen, beurteilen“ (V 24). Die Prophetie trifft ins Gewissen und deckt Verborgenes auf; die Terminologie ist forensisch: Jemand wird vor Gottes Gericht gestellt und dadurch zur Umkehr geführt. – In einem weiteren Abschnitt (V 26ff.) bespricht Paulus, was in den Gottesdienst an Beiträgen mitgebracht wird. Alles Beitragen dort soll zum Aufbau geschehen (V 26, vgl. V 3). Zwei oder („höchstens“, vgl. V 27) drei Propheten dürfen sprechen, die anderen sollen beurteilen (V 29). „Die anderen“ meint vermutlich „alle zur Deutung Befähigten“; bereits in 1. Kor 12, 10 hatte Paulus gesagt, „einem anderen [seien] Beurteilungen der Geister gegeben“. Auch in 1. Thess 5, 19-21 folgt der Aufruf „prüft alles!“ (gerichtet an die ganze Gemeinde) Aussagen über den Geist und die Prophetie. Das Beurteilen ist also nicht Aufgabe der Propheten selbst. Kriterien für das Prüfen liefert neben 1. Kor 14, 2 (s. o.) besonders Röm 12, 6: Die Prophetie soll „in Entsprechung zum Glauben“ geschehen (vgl. ähnlich Röm 12, 3 „nach dem Maß des Glaubens“), d. h. in Übereinstimmung mit den Grundaussagen des christlichen Glaubens. In 1. Kor 14, 30 ist Prophetie anscheinend mit Offenbarungsrede gleichgesetzt. Ein geordnetes Nacheinander ist geboten und möglich (V 31, „ihr könnt“). Jeder Gabenträger steht in einer Reihe mit anderen; keiner ist ein solistischer Vertreter des Geistes. Der Prophet spricht mit klarem Bewusstsein verständliche Sätze (vgl. V 9.14-19.32); er kann sogleich abbrechen, wenn einem anderen eine weitere Offenbarung (wahrscheinlich zum selben Thema, s. V 24f.) zuteil wurde. V 31 bringt eine weitere Funktionsnotiz: „damit alle lernen“ (vgl. oben V 6: Erkenntnis, Lehre) und Zuspruch erhalten (dasselbe Wort wie in V 3). Die gesamte Gemeinde soll also gefördert werden, und zwar inhaltlich in der Glaubenserkenntnis wie auch spirituell-emotional. Die Verse 32f. betonen noch einmal abschließend zu den Versen

29-31, dass die Geister den Propheten untertan sind und dass Gott ein Gott des Friedens, nicht des Chaos, ist. Die Propheten sind nicht willenlos den Geisteswirkungen ausgeliefert, sondern in der Lage, ihre Rede ggf. zu unterbrechen.

Aus 1. Kor 14 geht hervor:

1) Prophetie dient dem Aufbau der Gemeinde, von Menschen, und zwar besonders durch Zuspruch und Lehre.

2) Prophetie ist am ehesten als aktuelle Kundgabe des Willens Gottes bzw. seiner Ansicht/Beurteilung für bestimmte Situationen definierbar; sie hat die Gegenwart im Blick, wobei sie verständlicherweise auch Zukunftsperspektiven eröffnet.

3) Sie ist deutliche Rede und spricht den Verstand an. Sie ist durch den Propheten kontrollierbar.

4) Sie wirkt sich auf Ungläubige aufdeckend aus, so dass diese zu Gott finden.

5) Sie findet im gemeinschaftlichen Gottesdienst statt und ordnet sich in dessen Gesamtgefüge ein. Sie unterliegt der Beurteilung durch andere.

### III. Andere Stellen im NT

In der *Apg* werden unterschiedliche Propheten erwähnt, darunter die Töchter des Philipppus (*Apg* 21, 9), freilich ohne nähere inhaltliche Angaben. Anders bei Agabus (*Apg* 11, 28ff.; *Apg* 21, 10ff.); er sagt eine Hungersnot an bzw. dem Paulus Unheilvolles für dessen persönliche Zukunft voraus (die Zeichenhandlung in *Apg* 21, 11 macht die Aussage sichtbar). Die *Apg* folgt damit der Vorstellung, ein Prophet sage die Zukunft voraus. Man sollte speziell bei *Apg* 21, 10ff. jedoch nicht den seelsorgerlich-persönlichen Zusammenhang übersehen. Laut *Apg* 11, 29f. führt die Vorhersage zu karitativer Aktivität der Gemeinde. In *Apg* 13,1 stehen Propheten neben Lehrern; in *Apg* 15, 32 praktizieren die Propheten Judas und Silas Zuspruch (dasselbe Wort wie 1. Kor 14, 3) und Stärkung an der Gemeinde (beide Verben auch 1. Kor 14, 22).

Die *JohOffb* bezeichnet sich selbst als Prophetie (*Offb* 1, 3). Sie steht in der Tradition der Apokalyptik, die ihrerseits wieder mit der atl.-jüdischen Prophetie zusammenhängt. Danach dient Prophetie der Geschichtsdeutung zwecks Stärkung der Gläubigen.

Man kann die Frage stellen, ob *Paulus* das „Verkünden von Geheimnissen“ (wie 1. Kor 15, 51; Röm 11, 25) als eine besondere Art von Prophetie bezeichnet haben würde. Als Argument dafür kann 1. Kor 13, 2 angeführt werden: „*Und wenn ich Prophetie habe und weiß alle Geheimnisse und alle Erkenntnis und wenn ich allen Glauben habe, um Berge zu versetzen ...*“ Allerdings scheint *Paulus* hier vorgeprägte Begrifflichkeit (vgl. 1. Kor 12, 9 zu „Glaube“ als besonderem Charisma) und bei den Korinthern einseitig bevorzugte Phänomene kritisch aufzugreifen. In Röm 11 und 1. Kor 15 ist *expressis verbis* nicht von Prophetie die Rede; laut 1. Kor 2, 6ff. könnte man solche Aussagen eher schon der „göttlichen Weisheit“ zuordnen.

2. *Petr* 1, 20-22 nennt (unter Bezugnahme auf die Himmelsstimme bei Jesu Verklärung) „das prophetische Wort“ ein Licht, auf das man achten soll; denn Prophetie entstamme nicht dem menschlichen Willen, sondern dem Heiligen Geist.

## IV Die Krise der Prophetie

Bereits *Jesus* warnt in der Bergpredigt vor Falschpropheten (Mt 7, 15ff.). Als Erkenntniskriterium werden „ihre Früchte“ genannt. Nach dem Gesamtzeugnis des *MtEv* sind darunter das Tun der Worte Jesu, Fruchtbringen und speziell die Werke der Barmherzigkeit zu verstehen. Mt 24, 24 warnt vor falschen Christussen und Propheten, die mit großen Zeichen und Wundern die „Auserwählten“ verführen möchten.

1. *Joh* redet ähnlich von Antichristussen (1. Joh 2, 18ff.) und Pseudopropheten (1. Joh 4, 1ff.); zu erkennen sind sie an ihrer falschen Christologie (1. Joh 2, 22f.; 1. Joh 4, 2f.), speziell wahrscheinlich in Bezug auf die Inkarnation Christi; dazu kommt nach dem Gesamtbefund in 1. und 2. *Joh* wohl auch noch die mangelnde Bruderliebe. *Joh* ruft zum „Prüfen der Geister, ob sie aus Gott sind“ (1. Joh 4, 1).

2. *Petr* 2, 1ff. (also unmittelbar nach 2. Petr 1, 20ff., vgl. oben) stellt Falschpropheten mit falschen Lehrern zusammen; sie bringen böse Spaltungen in die Gemeinde „und verleugnen den Herrn, der sie erkaufte hat“; mit „zurechtgemachten Worten werden sie Gewinn suchen“.

Die *JohOffb* äußert sich sehr scharf über das Gegenstück zur christlichen Prophetie, nämlich den Pseudopropheten (Offb 16, 13; Offb 19, 20f.), der mit der Gestalt des „zweiten Tieres“ in Offb 13, 11ff. identisch ist; er vollbringt große Zeichen und will die Menschen verführen (wie Mt 24, 24).

Das Phänomen Prophetie ist also nicht von vornherein eindeutig; Prophetie kann missbraucht werden. Deshalb ist das Prüfen erforderlich. Vorsicht und Überprüfung sind schon deshalb angesagt, weil Prophetie in der Regel mit einem Autoritätsanspruch einhergeht, über besondere Erkenntnisse zu verfügen, und weil sie auf Menschen großen Einfluss gewinnen kann. Ähnlich wie 1. Kor 14 nennen auch die anderen Stellen als Kriterien die Übereinstimmung mit den Grundaussagen des Glaubens (speziell über Christus) und die gemeindefördernde Qualität.

Auf die ethische Lauterkeit von (wandernden) Aposteln/Propheten achtet die *Didache* (frühes 2. Jh.); diese dürfen die Gastfreundschaft nicht missbrauchen (Did 11, 3-6, ähnlich Did 11, 9.12). Man solle die Propheten zwar nicht auf die Probe stellen (Did 11, 7); aber „nicht jeder, der im Geist redet, ist ein Prophet“, sondern wer „die dem Herrn entsprechenden Verhaltensweisen“ hat (Did 11, 8); insbesondere muss das Tun mit der Lehre übereinstimmen (Did 11, 10).

## V Ergebnisse

1) Ntl. Prophetie (speziell nach dem Zeugnis des Paulus) hat einen klaren Ort und eine klare Aufgabe. Sie geschieht in der Gemeinschaft der Christen und unterliegt der geistlichen Kritik. Gemessen wird sie an ihrer christologischen Ausrichtung und an ihrem aufbauenden Charakter für die Menschen in der Gemeinde. Ihr missionarischer Wert ist bedeutsam, indem sie zur Bekehrung führt.

2) Der ntl. Befund ist nicht in einfacher Weise auf einen Nenner zu bringen. Das

liegt an Übernahmen aus dem AT und aus anderen Vorstellungskreisen. Prophetie ist kein nur auf das Christentum oder die Bibel begrenztes Phänomen; ihre christliche Eindeutigkeit muss immer wieder festgestellt werden, um Missbrauch zu vermeiden.

3) Im NT wird nirgendwo ein Zusammenhang hergestellt zwischen Prophetie und einer allgemeinen, aber undifferenzierten und unspezifischen Buße/Umkehr der Gemeinde.

4) Wir lernen bei Paulus, wie deutlich sich alle Gaben-Träger (also auch Propheten) von Selbstüberschätzung fernhalten müssen. Paulus weiß um die persönliche Gefährdung der geistlich Begabten, d. h. die Versuchung zum Selbstruhm, zur Selbstpfehlung und Selbstdarstellung (1. Kor 3, 5-23; 1. Kor 4, 7ff.; 2. Kor 3, 1ff.; 2. Kor 4, 5; 2. Kor 11, 16ff.). Der Apostel Paulus selbst wird von Gott gewissermaßen mit Gewichten belastet, damit er sich nicht überhebe (auch angesichts von Visionen und Entrückung in den dritten Himmel: 2. Kor 12, 1ff.; vgl. 2. Kor 4, 7ff.). Die einzige der Begabung gemäße Existenzform ist die Kreuzesnachfolge.

*Prof. Dr. Wiard Popkes*  
*Theologisches Seminar des BEFG*  
*Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7*  
*14627 Elstal bei Berlin*

ANZEIGE

Beiheft Nr. 2



# THEOLOGISCHES GESPRÄCH

*„Was ist der Bund ...?“*  
*Beiträge zu einer Theologie  
 des Gemeindebundes*

100 Seiten, DM 19,80 (EUR 10,12)

**Oncken Zeitschriftenabteilung**, Postfach 20 01 52  
 34080 Kassel, Tel.: 05 61/5 20 05-40, Fax: -50  
 E-Mail: AWicke@oncken.de, Internet: www.oncken.de



**ACHTUNG: Die Beihefte sind nicht im regulären Abonnement enthalten!**

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

Edition Anker



Achim Härtner/Holger Eschmann

## **Predigen lernen**

Lehrbuch für die Praxis

220 Seiten, Paperback, ISBN 3-7675-7089-0

**DM 29,80**

Dieses neue Lehrbuch wendet sich an alle, die predigen lernen wollen. Die wichtigsten Grundlagen des Predigens werden erklärt und konkrete Schritte auf dem Weg zur Predigt anhand praktischer Beispiele eingeübt. Ein besonderes Augenmerk liegt darauf, wie Kommunikation in der Verkündigung heute gelingt. So hilft dieses Buch auch Predigern, die ihre Verkündigung überprüfen und verbessern wollen.

*Edition Anker*

Postfach 31 11 41, 70471 Stuttgart

Telefon 07 11/8 3000-45 · Fax 07 11/8 3000-50

E-Mail: [verlag@ankerbuch.de](mailto:verlag@ankerbuch.de)

[www.christliche-buchhandlung.de](http://www.christliche-buchhandlung.de)

*He 01*

# THEOLOGISCHES GESPRÄCH

## Freikirchliche Beiträge zur Theologie

*Stefan Stiegler*

**Gemeindegund und Gottesbund.**

**Alttestamentliche Anmerkungen zur Debatte um die  
Ekklesiologie eines freikirchlichen Gemeindegundes**

91

*Rezensionen*

**Siegfried Großmann: Weht der Geist, wo wir wollen?  
(Wolfgang Meissner)**

101

**Karl Heinz Voigt: Die Heiligungsbewegung zwischen Methodistischer  
Kirche und Landeskirchlicher Gemeinschaft (Wolfgang E. Heinrichs)**

107

**G. Burck u. a.: Mit Fremden leben – aus Glauben (Christian Wolf)**

111

**Manfred Marquardt (Hg.): Theologie in skeptischer Zeit  
(Klaus Peter Voß)**

115

**Annette Wittkau-Horgby: Materialismus (Uwe Swarat)**

118

## Gemeinde und Bund

bezeichnen als Stichworte einen Themenbereich, der sowohl im Bund Freier evangelischer Gemeinden als auch im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden immer wieder zu theologischen Debatten führt. Für kongregationalistisch geordnete Kirchen, d. h. für „Bünde“ von selbständigen Ortsgemeinden, ist es eine für ihr Selbstverständnis wesentliche, aber auch schwierige Frage, wie sich die Einzelgemeinde und der Bund als Gemeinschaft von Gemeinden einander zuordnen. Stefan Stiegler, Dozent für Altes Testament am Theologischen Seminar des BEFG in Elstal bei Berlin, hat es mit seinem Aufsatz in diesem Heft unternommen, die Stichworte „Gemeinde“ und „Bund“ vom Alten Testament her zu beleuchten und damit der ekklesiologischen Debatte einen speziellen Akzent hinzuzufügen.

Wer sich noch etwas intensiver mit dieser spannenden ekklesiologischen Problematik befassen möchte, dem sei das neu erschienene zweite Beiheft unseres THEOLOGISCHEN GESPRÄCHS zur Lektüre empfohlen. Unter dem Titel „*Was ist der Bund ...? Beiträge zu einer Theologie des Gemeindebundes*“ sind darin Aufsätze von Uwe Swarat, Hartmut Weyel, Hartwig Schnurr, André Heinze und Dietmar Lütz veröffentlicht. Weil die Beihefte nicht Teil des Abonnements sind, bitten wir, das Heft (DM 19,80) eigens am Büchertisch, in der Buchhandlung oder direkt bei den Verlagen Bundes-Verlag, Witten, und Oncken Verlag, Kassel, zu bestellen.

Der Aufmerksamkeit unserer Leser empfehlen wir auch die Rezensionen, die im vorliegenden Heft zu finden sind. Die Bücher stammen von Methodisten und Baptisten, die Rezensenten sind baptistischer, freier evangelischer und pfingstkirchlicher (Wolfgang Meissner) Herkunft.

Dr. Uwe Swarat

---

### Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH 2001 • Heft 3 25. Jahrgang ISSN 1431-200X

**Herausgeber:** Dr. Uwe Swarat und Dr. Stefan Stiegler (Theologisches Seminar des BEFG in Elstal), Dr. Johannes Demandt und Michael Schröder (Theologisches Seminar des BFeG in Ewersbach). **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. **Verlage:** 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 und Bundes-Verlag GmbH, Postfach 40 65, 58426 Witten, Telefon: (0 23 02) 9 30 93-22; Telefax: (0 23 02) 9 30 93-60; E-Mail: info@bundes-verlag.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.



Stefan Stiegler

## Gemeindebund und Gottesbund

Alttestamentliche Anmerkungen zur Debatte um die Ekklesiologie  
eines freikirchlichen Gemeindebundes

Wenn die Schriften des Alten Testaments vom »Bund« reden, dann ist damit natürlich etwas anderes gemeint als ein regionaler Zusammenschluss von Ortsgemeinden. Nicht ein Gemeindebund, sondern der Gottesbund ist das Zentrum alttestamentlicher Theologie und Frömmigkeit.<sup>1</sup> Doch bereits wenn man fragt, mit wem Gott diesen BUND<sup>2</sup> geschlossen hat, bekommt man verschiedene Antworten. Da ist von einem BUND mit Abraham (Gen 17), von einem BUND mit Isaak und Jakob (Lev 26, 42; 2. Makk 1, 2), mit Mose (Ex 34, 27) und mit David (2. Chr 7, 18; Ps 89, 4) die Rede. Und natürlich an vielen Stellen vom BUND JHWHs<sup>3</sup> mit Israel (z. B. Ex 19, 5; 34, 27f.; Dtn 28, 69). Doch auch dabei sind es verschiedene Repräsentanten des Volkes, die diesen BUND JHWHs mit Israel für Israel schließen. Und es sind verschiedene Orte, an denen der BUND geschlossen wird (z. B. Dtn 28, 69: Moab und Horeb; Jos 24, 25: Sichem). Kann daraus geschlossen werden, dass der BUND jeweils einer anderen Menschengruppe gilt, die sich von der vorherigen unterscheidet? Wovon will sich Dtn 5, 3 distanzieren, wenn es dort heißt: »Nicht mit unsern Vätern hat JHWH diesen Bund geschlossen, sondern mit uns, die wir heute hier alle am Leben sind«?

Und welche Bedeutung hat dieser BUND JHWHs mit Israel für das theologische Verständnis eines freikirchlichen Gemeindebundes? Oder muss man nach dieser ersten Übersicht bereits feststellen, dass BUND im Alten Testament ganz und gar nichts zu tun hat mit der derzeitigen Debatte (vor allem im BEFG) um die theologische und ekklesiologische Bedeutung eines Gemeindebundes?

Es ist sicher richtig festzustellen, dass der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) bzw. der Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFEG) als »Körperschaften des öffentlichen Rechts« etwas genuin Anderes sind als der BUND Gottes mit seinem Volk. Die beiden Begriffe dürfen nicht miteinander verwechselt und auf keinen Fall gleichgesetzt werden. Aber das Alte Testament gibt uns zwei wichtige Merkposten für unsere Debatte an die Hand, die wir als Gemeinde(n) nach

1 Klassisch: WALTER EICHRODT, Theologie des Alten Testaments, Teil 1: 1933; Teil 2: 1935; Teil 3: 1938.

2 Die Großschreibung »BUND« soll verdeutlichen, dass das hebräische ברית (*b'rit*) vom deutschen Wort »Bund« unterschieden werden muss (vgl. etwa der Schreibung »HERR« für JHWH in der Lutherbibel).

3 Die vier Grossbuchstaben »JHWH« stehen für den alttestamentlichen Gottesnamen Jahwe (in der Lutherbibel mit HERR wiedergegeben). Er wird von (frommen) Juden bis heute nicht ausgesprochen.

dem Neuen Testament<sup>4</sup> nicht unbeachtet lassen sollten. Denn neben der Frage nach dem BUND ist die Frage nach der Gemeinde auch bereits im Alten Testament zu stellen.

## 1. Die »Gemeinde der Israeliten«

Vielleicht verwundert es einen freikirchlichen Bibelleser gar nicht so sehr, wenn er im Alten Testament in verschiedenen Zusammenhängen dem Begriff Gemeinde (עדה – *edah*)<sup>5</sup> begegnet, weil das seiner religiösen Vorstellung und Wirklichkeit entspricht. Für das AT selber aber ist dieser Begriff ganz und gar nicht selbstverständlich. Denn es entsteht sofort die Frage, worin der Unterschied zwischen dem *Volk Israel* und der *Gemeinde Israel* besteht und warum nicht durchgängig vom Volk Israel als dem Volk Gottes die Rede ist. Soll *Gemeinde* auf den aktuellen Anlass einer Zusammenkunft am Heiligtum hinweisen? Gibt es dann verschiedene *Gemeinden* in Israel, weil es lange Zeit verschiedene Heiligtümer gegeben hat, an denen sich Israeliten zum Gottesdienst versammelt haben? Oder wird mit dem Begriff der *Gemeinde* auf bestimmte juristische Strukturen angespielt? Diesen Fragen kann hier nicht detailliert nachgegangen werden.<sup>6</sup> Im Zusammenhang unserer Fragestellung soll nur auf einige Aspekte hingewiesen werden:

1.1 Nirgends im Alten Testament erscheint ein Plural von *Gemeinde*, obwohl aufgrund der Tatsache verschiedener Heiligtümer z. B. in Bethel (Ri 20, 27), in Schilo (1. Sam 3, 3), Sichem (Jos 24, 26), Gibeon (1. Kön 3, 4f.), Gilgal und Beerscheba (Am 5, 5) und aufgrund der vorstaatlichen Lebensweise der Stämme in verschiedenen Städten bzw. Stadtstaaten ein solcher Plural naheliegend gewesen wäre. Man hätte durchaus erwarten können, dass z. B. von einer JHWH-Gemeinde in Beerscheba und einer in Sichem oder in Schilo geredet worden wäre.<sup>7</sup> Selbst in Arad

4 UWE DAMMANN, *Gemeinde nach dem Neuen Testament – Anmerkungen zu einem baptistischen Selbstverständnis*, ThGespr 1/1992 (FS für A. Pohl), 59-62.

5 Grundsätzlich gibt es im Hebräischen des AT verschiedene Begriffe für *Gemeinde*; קהל *qahal* und עדה *edah* sind die häufigsten, wobei קהל *qahal* der allgemeineren zu sein scheint, der in seiner Grundbedeutung eine Ansammlung von Menschen meint, die »erst durch den Kontext im Hinblick auf den Personenkreis und/oder den Zweck der Ansammlung qualifiziert werden muss« (HOSSFELDT/KINDL, ThWAT VI, 1210). עדה dagegen ist eher ein theologischer Begriff, so dass P von der עדה ישראל (Ex 12, 6; Num 14, 5) sprechen kann. – Soll allerdings grundsätzlich nach der (ekkesiologischen) Bedeutung von *Gemeinde* im AT gefragt werden, müssen auch Ausdrücke wie עצה *sod*, מרצה *ezah*, מרצה *marzeah* und יחד *jahad* Beachtung finden (a. a. O., 1207).

6 Vgl. vor allem LEVY/MILGROM/RINGREN/FABRY, Art.: עדה, ThWAT V (1986) 1079-1093 und FABRY/HOSSFELDT/KINDL Art.: קהל, ThWAT VI (1989) 1204-1222; dort auch weitere Literatur.

7 Von einer zweiten *Gemeinde* neben bzw. innerhalb der *ganzen Gemeinde der Israeliten* könnte man eventuell in Num 16 sprechen, wo die Überlieferung zur Bezeichnung der Gruppe um Korach ebenso den Begriff עדה verwendet, wie für die Bezeichnung der Gesamtgemeinde. In der Regel aber wird (im Gefolge von M. LUTHER) die Korach-Gemeinde als *Rotte Korach* wiedergegeben, denn das Ziel der Erzählung ist die Sicherstellung der Einheit der Gemeinde, indem die rebellierende Rotte ausgerottet wird.

wird nicht von einer JHWH-Gemeinde von Arad gesprochen, obwohl dort ein Tempel mit Brandopferaltar ausgegraben worden ist, dessen Baugeschichte bis in die Zeit vor Salomo zurückverfolgt werden kann<sup>8</sup> und bei dem es sich mit großer Sicherheit um einen JHWH-Tempel handelt. Dass aber in diesem Heiligtum in Arad – und an all den anderen Heiligtümern – Opfer(feste) für JHWH gefeiert worden sind, steht außer Zweifel.

Auch als es nach der sog. Reichsteilung im Jahre 926 v. Chr. für zweihundert Jahre zwei verschiedene Staaten gab, das Nordreich Israel und das Südreich Juda, in denen der Gott JHWH verehrt wurde, und als im Zuge der Reichsteilung im Nordreich in Bethel und Dan (1. Kön 12, 26ff.) weitere Heiligtümer entstanden bzw. in JHWH-Kultstätten umfunktioniert worden sind (1. Kön 15, 14; 22, 44; 2. Kön 12, 4), wird nicht von zwei JHWH-Gemeinden gesprochen. Welche (theologische) Motivation kommt damit zum Ausdruck?

Es ist sicherlich Davids Wunsch gewesen, dass mit der Überführung der Bundeslade (2. Sam 6) Jerusalem als Zentralheiligtum für ganz Israel anerkannt werden möge. Die Wahl dieser Hauptstadt zwischen den Siedlungsgebieten der Süd- bzw. Nordstämme ist nicht nur politisch ein cleverer Schachzug gewesen. Aber es dürfte David (noch) nicht gelungen sein, einen wirklich zentralen JHWH-Kult zu installieren, denn wir wissen, dass weiterhin an vielen anderen Orten Opferfeste für JHWH gefeiert wurden. Erst König Joschija ist es im Jahre 622 v. Chr. – hundert Jahre nach dem Fall Samarias und der Auflösung des Nordreichs – im Zuge seiner Kultreform gelungen, in dem relativ kleinen, noch übriggebliebenen Staat Juda eine Kultzentralisation umzusetzen, von der wir allerdings auch nicht genau wissen, wie genau sie eingehalten worden ist. Joschijas Programm aber war klar und eindeutig: Der *eine* und *einzigartige* JHWH (Dtn 6, 4) soll an dem *einen* Kultort Jerusalem verehrt werden. Damit ist deutlich, dass es auch nur *eine* Gemeinde geben kann, die diesen einen Gott JHWH verehrt und seinem BUND entsprechend lebt, und zwar aus theologischen Gründen. Das Buch Deuteronomium beschreibt dieses theologische Programm in überzeugender Art und Weise.

1.2 Die *Gemeinde der Israeliten* hat im Alten Testament an vielen Stellen eine juristische Bedeutung: Lev 24,10-16 ist die *Gemeinde* (*edah*) dafür verantwortlich, dass der Gotteslästerer hingerichtet wird. Num 15, 32-36 wird der Sabbatbrecher vor Mose, Aaron und die ganze *Gemeinde*<sup>9</sup> gebracht (V 33), damit er für sein Tun zur Verantwortung gezogen werde. Zwar setzt JHWH die Strafe der Steinigung fest, aber die Gemeinde hat sie auszuführen. Sie hat dazu die juristische Vollmacht.

Das tritt auch bei dem Gesetz der sog. Asylstädte in den Blick, in die der Totschläger vor dem Bluträcher fliehen konnte: Der schutzsuchende Totschläger soll

8 KEEL/KÜCHLER, Orte und Landschaften der Bibel, Band 2: Der Süden, Zürich 1982, 227-233.

9 Es ist auffällig, wie häufig von der *ganzen Gemeinde* (כל העדה) die Rede ist. Wahrscheinlich steht dahinter ein basisdemokratisches Verständnis der Rechtsautorität der Gemeinde, vgl. T. JACOBSEN, Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia, JNES 2, 1943; LEVY/MILGROM, Art.: עדת, ThWAT V (1986) 1091.

vor die *Gemeinde* treten (Num 35, 12.24f.; Jos 20, 6.9), die zu entscheiden hat, ob er in der Asylstadt bleiben darf, oder ob er – wenn es sich nicht um Totschlag, sondern um (vorsätzlichen) Mord handelt – dem Bluträcher übergeben werden muss. Die deuteronomische Variante des Asylstadtgesetzes (Dtn 19, 1-13) läßt die Frage aufkommen, wie *Gemeinde* im Zuge dieses Rechtsvorganges zu verstehen sei, wenn Dtn 19, 12 für die Möglichkeit des Mißbrauches des Asylrechtes darauf verweist, dass die Ältesten der Stadt des Totschlägers die Möglichkeit haben, den vermeintlichen Totschläger aus der Asylstadt herauszuholen und dem Bluträcher zu übergeben, wenn er nach ihrer Meinung in Wirklichkeit ein Mörder ist. Das würde bedeuten, dass *Gemeinde* in diesem Zusammenhang als Ortsgemeinde der Asylstadt verstanden werden muss, die aber offensichtlich die ganze JHWH-Gemeinde repräsentiert. Denn aufgrund der Rechtsentscheidung der *Gemeinde* der Asylstadt gilt zunächst der Rechtsschutz derselben. Es ist wohl kaum anzunehmen, dass für jeden einzelnen Fall eines Totschlages die gesamte Gemeinde Israels aus allen Stämmen einberufen werden soll.<sup>10</sup> Doch damit wird ein weiterer Gedanke deutlich:

1.3 Mit dem Begriff der *Gemeinde* (*edah*) entwirft die priester(schrift)liche Tradition im Exil ein Idealbild von Israel als einer um das JHWH-Heiligtum versammelten und auf den Gott JHWH hin zentrierten Größe.<sup>11</sup> Der Schwerpunkt in der Darstellung dieser *Gemeinde* liegt dabei ganz auf ihrer Gottesbeziehung, wobei die Grenzen zwischen der Überlieferung der historischen Existenz Israels zur Zeit der Wüstenwanderung, einer Beschreibung der nachexilischen Situation in Jerusalem und einem theologischen Programm für eine zukünftige (eschatologische?) Gestalt der JHWH-Gemeinde nicht klar voneinander getrennt werden können. Ganz klar aber ist, dass JHWH das Zentrum dieser *Gemeinde* bildet: Er wohnt in ihrer Mitte (Ex 29, 43-46; Lev 26, 11f.; Num 2, 2ff.; vgl. Jer 31, 31-34; Ez 37, 27; Offb 21, 3); das (Zelt)Lager Israels wird durch diese Mitte strukturiert und dominiert. Wenn auch manche Details dieser *Gemeinde der Israeliten* unklar sind<sup>12</sup>: Ihre *Einheit* um das *eine* (Zelt)Heiligtum, in dem der *eine* Gott JHWH verehrt wird, kann deutlicher kaum beschrieben werden.

Diese Vorstellung wird in der Apokalyptik aufgegriffen (Ez 37, 26f.; Sach 2, 14f.) und damit eine Brücke von der Idealzeit der Wüstenwanderung Israels zur Endzeit geschlagen: Im Neuen Testament schließt Off 21, 3 die Völker in diese Gemeinde mit ein:

<sup>10</sup> LEVY/MILGROM, a. a. O., 1088.

<sup>11</sup> Ausführlicher dazu L. ROST, Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament, BWANT IV/24, Stuttgart 1938; S. STIEGLER, Die nachexilische JHWH-Gemeinde in Jerusalem, Frankfurt/M. 1994, bes. 131-135; LEVY/MILGROM, a. a. O., 1079-1093.

<sup>12</sup> Es ist z. B. umstritten, ob die juristischen Strukturen der *עדה* bereits in vorexilischer Zeit wirksam waren, oder ob es sich eher um eine nachexilische Wirklichkeit handelt.

*Und ich hörte eine laute Stimme vom Thron her sagen: Siehe, das Zelt Gottes bei den Menschen! Und er wird bei ihnen zelten, und sie werden seine Völker<sup>13</sup> sein, und Gott selbst wird bei ihnen sein.*

Theologische Basis für dieses Idealbild ist der BUND JHWHs mit seinem Volk: Die Bundesformel<sup>14</sup> ist dafür ein wichtiger Beleg. Es liegt auf der Hand: Dem EINEN Gott Israels kann auch nur EINE Gemeinde als Bundespartner gegenüberstehen.

1.4 Sondergruppen neben der einen Gemeinde der Israeliten gab es erst in hellenistischer Zeit: Zur Zeit ALEXANDER DES GROSSEN bildeten die sich um den Berg Garizim versammelnden Samaritaner eine eigene Gemeinde, eine selbstständige Religionsgemeinschaft. Dieser Prozess dürfte seine Wurzeln darin haben, dass die Judäer, die nach der Rückkehr aus dem Babylonischen Exil den Jerusalemer Kult wiederherstellen wollten, jede Mitwirkung ihrer nördlichen Nachbarn ablehnten (Esr 4f.; Neh 2, 19f.). Von den Jerusalemern wurde der samaritanische Kult immer als illegitim und unrein betrachtet, zumal die Samaritaner nur den Pentateuch mit vielen Lesevarianten<sup>15</sup> als ihre Heilige Schrift anerkennen.<sup>16</sup>

Die essenische Gemeinschaft von Qumran löst das Problem der einen und reinen Gemeinde dadurch, dass sich die um den Lehrer der Gerechtigkeit Gescharten als die (eine) wahre Gemeinde verstehen und als *Söhne des Lichtes* bezeichnen, während die anderen, also die Jerusalemer Tempelgemeinde mit ihrem Hohenpriester samt der ganzen Welt außerhalb Qumrans als *Söhne der Finsternis* betitelt werden (vgl. 1QS, die Gemeinderegeln von Qumran).

## 2. Der BUND JHWHs

2.1 Neben dem religiösen Gebrauch des Begriffes BUND gibt es im Alten Testament auch ganz profane Bundesschlüsse: Abram hat z. B. einen BUND mit Eschol und Aner (Gen 14, 13) und mit Abimelech (Gen 21, 27.34; vgl. 26, 28). Der Königssohn Jonatan schließt mit dem Hirtenjungen David einen BUND (1. Sam 18, 3; 23, 18). Später, als David König geworden ist über Juda, schließt er mit Sauls Offizier Abner (2. Sam 3) und mit den Ältesten des Nordreiches Israel einen BUND in Hebron (2. Sam 5, 3). In Jos 9 wird uns die spannende Geschichte der Gibeoniten erzählt, die zu einer List greifen, um Josua einen BUND abzuringen: Sie verkleiden sich und täuschen vor, von weit her zu kommen, weil sie gehört haben, was JHWH

13 Leider haben die meisten Bibelübersetzungen den Plural καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται nicht übersetzt, sondern schließen sich – wohl aufgrund der bekannten Bundesformel – den Textzeugen an, die den Singular vertreten (vgl. NESTLE-ALAND 27. Aufl. 676) und lassen so die Völker zu einem Gottesvolk zusammenschumpfen (z. B. Luther 1984, rev. Elberfelder, kath. Einheitsübersetzung).

14 Zum Beispiel Lev 26, 12: והייתי לכם לאלהים ואחם יהוה-לי לעם – *Ich bin euer Gott, und ihr seid mein Volk.*

15 Zum Beispiel wird der Gottesberg Sinai bzw. Horeb im Samaritanus durch den Garizim ersetzt.

16 G. GERLEMANN, Art.: Samaritaner, BHH 1660f.

in Ägypten und an den Amoriterkönigen getan hat (V 9f.). Und Josua fällt herein auf diesen Trick, gewährte ihnen Schalom und schließt mit ihnen einen BUND, der von den Vorstehern der Gemeinde mit einem Eid bekräftigt wird (V 15). Als die Sache herauskommt, bleiben Josua und die Obersten der Gemeinde an den BUND und ihren Eid gebunden: Die Gibeoniten bleiben am Leben und werden als Wasserträger und Holzhauer in den Dienst des Heiligtums gestellt (V 27).<sup>17</sup>

2.2 Der Rede vom BUND liegt grundsätzlich die Vorstellung zugrunde, dass ein Höherer einem Niedrigeren, ein Mächtigerer einem Untergebenen, ein Stärkerer einem Schwächeren Rechte und Privilegien gewährt und ihm Verpflichtungen bzw. Bedingungen auferlegt. Ein BUND ist im gesamten Alten Orient keine Angelegenheit zwischen zwei gleichberechtigten Partnern, die miteinander Vertragsbedingungen aushandeln.<sup>18</sup> Das ist bis in die Sprache hinein zu spüren: Das Verb, mit dem der Bundesschluss beschrieben wird, steht in der Regel im Singular:

*Jos 9, 15: So gewährte ihnen Josua Frieden und schloss mit ihnen einen BUND, sie am Leben zu lassen. Auch die Vorsteher der Gemeinde leisteten ihnen einen Eid.*

1. Sam 18, 3: *Da schloss Jonatan mit David einen Bund, weil er ihn liebhatte wie sein eigenes Leben.*<sup>19</sup>

2. Sam 5, 3: *Alle Ältesten Israels kamen zum König nach Hebron; der König David schloss mit ihnen in Hebron einen BUND vor JHWH, und sie salbten David zum König von Israel.*

2.3 Das ist nun besonders deutlich, wenn vom BUND JHWHs die Rede ist. Hier ist es ganz klar: Der Gott JHWH ist der Mächtigere, der den BUND setzt, gibt, aufrichtet bzw. schließt, d. h. eine Bundeszusage und die damit verbundenen Rechte und Privilegien gewährt. Es wird deshalb auch oft in der Gottesrede vom BUND als von *meinem Bund* gesprochen.<sup>20</sup> JHWH ist mit dem BUND eine Selbstverpflichtung eingegangen. Am deutlichsten wird das beim Noah-BUND (Gen 9, 9-17). Und so ist es also auch JHWH selbst, der *an seinen BUND gedenken* will; d. h. sich seines

17 Zum Ganzen: WEINFELD, Art.: בְּרִית, ThWAT I (1973), 781-808, der u. a. darauf hinweist, dass die Wörter für Bund im Alten Orient und in der griech.-röm. Welt auf die beiden Wortfelder Liebe/Freundschaft und Eid/Verpflichtung verteilt sind (785).

18 Auch wenn es sich wie Gen 26, 28f. scheinbar um gleichberechtigte Partner handelt, steht doch ein Mächtiger (Dritter) im Hintergrund des Bundesschlusses.

19 Diese Stelle wird oft in den Übersetzungen im Plural wiedergegeben (z. B. rev. Elberfelder, Einheitsübersetzung; anders Luther 84), der aber bei keinem Textzeugen zu finden ist: Das Verb כרת steht im Singular: וַיִּכְרֹת יְהוֹנָתָן וְדָוִד בְּרִית. Die Parallelstelle 1. Sam 23, 18 verwendet allerdings den Plural: וַיִּכְרְחוּ אֲשֵׁרָיהֶם בְּרִית לְפָנָי יְהוָה, verweist aber (ähnlich wie Gen 26, 28f.) auf den hinter dem Bundesschluss stehenden mächtigen Dritten. Außerdem ist es gut möglich, dass die Überlieferung im Zuge seiner wachsenden Autorität David als gleichberechtigt mit dem Kronprinzen Jonatan darstellen wollte (vgl. das Davidbild der Chr).

20 Nach BibleWorks 3.5 ist בְּרִית 47 mal belegt; z. B. Gen 6, 18; 9, 9.11.15; Gen 17 (9x); Ex 19, 5; Lev 26, 42.

Versprechens gegenüber der ganzen Schöpfung bzw. gegenüber den Vätern und Israel erinnern will (Gen 9, 15; Lev 26, 42.45; Dtn 4, 31); der seinen Bund und seine Treue bewahren will bis auf tausend Generationen (Dtn 7, 9).<sup>21</sup>

2.4 Dass mit einem solchen BUND auch Verpflichtungen auf Seiten des Gegenübers verbunden sind, ist für den Alten Orient gewiss keine Überraschung. Deshalb soll auch Israel den JHWH-Bund<sup>22</sup> nicht vergessen (Dtn 4, 23) und ihn nicht brechen (ברך *hi.* z. B. Lev 26, 15.44; Dtn 31, 16.20). An verschiedenen Stellen des AT ist BUND ein Synonym für die Weisungen JHWHs geworden, die Israel im *Buch des Bundes* bzw. in der gesamten Tora gegeben worden sind (Ex 24, 7; Dtn 4, 13; 29, 20; 2. Kön 23, 3.21). Nach diesen Weisungen soll Israel leben und so den BUND halten. Der Sabbat ist dabei das entscheidende Bundeszeichen geworden (Jes 56, 2.4.6).<sup>23</sup>

Der klassische Ausdruck für das Schließen eines BUNDES ist כרת ברית – *einen Bund schneiden*, was wohl auf eine Zeremonie des Zerschneidens von Opfertieren verweist, wie sie uns Gen 15 und Jer 34 überliefert ist. Damit soll veranschaulicht werden, wie es dem Verletzer des BUNDES ergehen soll, wenn er den Bund bricht (vgl. bes. Jer 34,18-20).

2.5 Nicht ein einziges Mal kommt das Wort ברית – BUND im AT im Plural vor. Deswegen wird in der Literatur auch in der Regel von verschiedenen *Bundesschlüssen*, nicht aber von verschiedenen Bünden im AT geredet, obwohl das im profanen Bereich durchaus angebracht wäre. Denn der Bund Abrams mit Abimelech ist etwas anderes als der Bund Davids mit den Vertretern des Nordreiches. Auch zwischen dem BUND JHWHs mit Abraham, Isaak und Jakob und dem sog. Sinaibund wird nicht insofern unterschieden, dass man hier von mehreren Bünden sprechen kann. Das liegt wohl daran, dass es der eine Gott JHWH ist, der hinter dem jeweiligen BUND steht. Weil JHWH einer ist (יהוה – Dtn 6, 4), kann es auch nur einen BUND geben, den JHWH den Menschen gewährt.

2.6 Das ist besonders bedeutsam für die Rede vom neuen BUND (Jer 31, 31; vgl. Ez 37, 26): Auch ein *neuer* BUND kann in diesem Sinne nur ein *erneuerter* Bund sein, der den vorher geschlossenen BUND, das von alters her gegebene Versprechen, nicht auflöst, sondern lediglich modifiziert. Auch wenn Jer 31, 32 den neuen BUND absetzt gegen den *Bund, den ich mit ihren Vätern geschlossen habe an dem Tag, als ich sie bei der Hand fasste, um sie aus dem Land Ägypten herauszuführen*, verwendet der folgende Vers (wieder) die alte Bundesformel:

21 Die Formulierung des uns unbekanntes Exilpropheten in Jes 42, 6 und 49, 8, wo es vom Knecht JHWHs heißt, er sei von JHWH לברית – zum *Bund für das Volk* gesetzt, kann ja wohl nur in dem Sinne einer Verheißung, eines Zuspruchs für das Volk (Israel) verstanden werden, zumal Jes 42, 6 אר נויים – *Licht für die Nationen* Parallelbegriff zu *Bund für das Volk* ist.

22 Die Wendung ברית יהוה ist am häufigsten in der Verbindung Lade des Bundes JHWHs belegt; z. B. Num 10, 13; 14, 44; Dtn 31, 9.25f.; Jos 3, 3.17; 1. Kön 8).

23 Es ist erstaunlich, dass sowohl in der exilisch-nachexilischen als auch in der jüdisch-hellenistischen Literatur die Beschneidung an vielen Stellen nicht erwähnt wird, wo man sie erwarten würde (Jes 56; Esr 6, 21; Neh 10, 29 – vgl. S. STEGLER, a. a. O., 87.151).

*Jer 31, 33: Sondern das ist der Bund, den ich mit dem Haus Israel nach jenen Tagen schließen werde, spricht JHWH: Ich werde mein Gesetz in ihr Inneres legen und werde es auf ihr Herz schreiben. Und ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein. 34 Dann wird nicht mehr einer seinen Nächsten oder einer seinen Bruder lehren und sagen: Erkennt JHWH! Denn sie alle werden mich erkennen von ihrem Kleinsten bis zu ihrem Größten, spricht JHWH. Denn ich werde ihre Schuld vergeben und ihrer Sünde nicht mehr gedenken.*

Auch das neue »Bundesvolk«<sup>24</sup> kann also kein neues Volk (im Sinne von einem Ersatz für das alte) sein, sondern nur ein erneuertes Bundesvolk, das sich jetzt zusammengesetzt aus Juden und Heiden. Paulus hat das unübertroffen im Gleichnis von den wilden Zweigen im edlen Ölbaum beschrieben (Röm 11, 16ff.).<sup>25</sup>

### 3. Der doppelte Ruf zur Einheit

Welche Bedeutung haben die Art der Rede von *Gemeinde* im AT und der BUND JHWHs mit Israel für das theologische Verständnis eines freikirchlichen Gemeindebundes? Zusammenfassend läßt sich dreierlei festhalten:

3.1 BUND wird im AT nicht für den Zusammenschluss von lokalen Größen, wie etwa Stämmen, Sippen, Stadtstaaten, Familienverbänden etc. oder gar Kultorten verwendet. Die Gemeinschaft, die wir »Israel« zu nennen pflegen, wird nicht als Zusammenschluss mehrerer Kleingruppen lokaler oder ethnischer Prägung verstanden. Es gibt im AT keinen *Bund Israel* und keinen *Bund Juda*. Wenn BUND genauer bezeichnet werden soll, dann dadurch, dass der Stifter des Bundes JHWH genannt wird. Sein Bund ist es, der Israel trägt. Israel ist nach dem Zeugnis des ATs auch kein Zusammenschluss von Gleichgesinnten, die gegenseitig entdeckt hätten, dass sie denselben Gott verehren und sich also zusammengetan hätten, auch wenn das historisch gesehen für die vorstaatliche Epoche an mancher Stelle möglich erscheint.<sup>26</sup>

3.2 Theologisch gesehen ist Israel eine von dem Gott JHWH durch die Herausführung aus dem Sklavenhaus Ägypten ins Leben gerufene Gemeinschaft. Diese Glaubensgewissheit prägt das tägliche Gebet des frommen Israeliten (Dtn 6, 4-13: *Schma Jisrael*); das bezeugt er im sog. geschichtlichen Credo beim Erntedank-Opfer am Heiligtum (Dtn 26, 5ff.) und das erzählt er immer wieder seinen Kindern, der

24 Der Begriff *Volk* ist an sich in diesem Zusammenhang problematisch, weil er zu stark an eine rein ethnische Verfasstheit denken lässt (vgl. S. STIEGLER, JHWH-Gemeinde, 116ff.); der mögliche andere Begriff *Bundesgemeinde* aber ist im BEFG ganz anders belegt, so dass ich hier bei dem Ausdruck *Bundesvolk* bleibe.

25 ADOLF POHL, Der Brief des Paulus an die Römer, Wuppertaler Studienbibel 1998, 185ff.

26 Der Versuch MARTIN NOTHS, das vorstaatliche Israel als Amphiktyonie aufzufassen, beschreibt ein Modell der Existenz Israels, das nicht aus den Texten des AT selber gewonnen ist, sondern von einem hellenistischen Hintergrund an das AT herangetragen worden ist und deshalb auch viel Widerspruch gefunden hat.

ganzen nachfolgenden Generation, auf deren Anfrage nach der Bedeutung der vielen Weisungen und Gebote (Dtn 6, 20-25):

20 Wenn dein Sohn dich künftig fragt: »Was bedeuten die Zeugnisse und die Ordnungen und die Rechtsbestimmungen, die JHWH, unser Gott, euch geboten hat?«, 21 dann sollst du deinem Sohn sagen: »Sklaven waren wir beim Pharao in Ägypten. Aber JHWH hat uns mit starker Hand aus Ägypten herausgeführt, 22 und JHWH tat vor unseren Augen große und unheilvolle Zeichen und Wunder an Ägypten, an dem Pharao und an seinem ganzen Haus. 23 Uns aber führte er von dort heraus, um uns herzubringen, uns das Land zu geben, das er unsern Vätern zugeschworen hat. 24 Und JHWH hat uns geboten, alle diese Ordnungen zu tun, JHWH, unsern Gott, zu fürchten, damit es uns gut geht alle Tage und er uns am Leben erhält, so wie es heute ist. 25 Und es wird unsere Gerechtigkeit sein, wenn wir darauf achten, dieses ganze Gebot vor JHWH, unserm Gott, zu tun, so wie er es uns befohlen hat.«

In all den verschiedenen historischen und soziologischen Phasen der Entwicklung Israels bleibt seine Identität dadurch erhalten, dass Israel die Gemeinschaft ist, »für die die Bindung an Jahwe das Wichtigste ist« (R. HULST).<sup>27</sup>

3.3 Und weil es nur einen JHWH gibt, kann es also auch nur eine *Gemeinde der Israeliten* geben. Das hat sich trotz der verschiedenen (konfessionellen) Gruppierungen im Judentum durch die Jahrhunderte erhalten. Soweit ich sehe, verzichtet die Jüdische Gemeinde bis heute auf Begriffe wie *Bund*, *Zusammenschluss* oder *Vereinigung*, um sich selbst zu beschreiben. Die Jüdische Gemeinde in Berlin z. B. mit ihren mehr als 15.000 Mitgliedern versammelt sich natürlich am Sabbat und an den hohen Feiertagen in verschiedenen Synagogen. Und ganz unterschiedlich geprägte Kantoren und Rabbiner leiten diese sehr unterschiedlich gestalteten Gottesdienste. Dennoch wird nicht von einem *Bund von Synagogen* gesprochen. Es handelt sich trotz aller Vielfalt um die *eine* Jüdische Gemeinde zu Berlin, die *einen* Vorstand mit *einem* Vorsitzenden hat.

3.4 Im alttestamentlichen Verständnis des BUNDES und in seinem theozentrischen Gemeindebegriff liegt ein doppelter Ruf zur Einheit begründet, den gerade wir als Kongregationalisten in unserer Diskussion nicht überhören sollten. Er gilt selbstverständlich nicht nur für die Debatte um die theologische Bedeutung eines freikirchlichen Gemeindebundes im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden bzw. Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland. Er ist ein doppelter Ruf zur Einheit der Gemeinde Jesu Christi überhaupt und in allen Konfessionen. Und er ist auch ein wichtiger Merkposten für den jüdisch-christlichen Dialog.

Diese Einheit der *einen* Gemeinde Gottes ist theologisch eine vorgegebene Größe. Sie wird nicht durch irgendwelche Zusammenschlüsse oder Aktionen von Gemeindegliedern hergestellt. Sie existiert *eo ipso*. Das heißt aber, dass alles Handeln

27 H. J. ZOBEL, Art.: ישראל, ThWAT III (1982) 1008.

der verschiedenen (Orts-)Gemeinden ständig diese Grundwahrheit vor Augen haben muss. Selbstständigkeit und Autonomie eines Teiles der *einen* Gottesgemeinde sind also relativ und bedürfen der Korrektur und Orientierung an dem *einen* Bund Gottes mit seinem Volk. Die theologisch gegebene Einheit muss im Leben auch der freikirchlichen Gemeinde(n) immer neu Gestalt gewinnen.

Wenn der Gott, den das AT JHWH nennt, in Jesus Christus, seinem Sohn, mit uns Heiden einen neuen, d. h. erneuerten BUND geschlossen hat (Hebr 10, 10ff.), an dem nun Menschen aus allen Völkern Anteil haben sollen (Jer 31, 31-34; Jes 56, 3-8) und in den am Ende der Tage alle Kreatur eingebunden werden wird (Röm 8, 19), dann ist und bleibt es von Gott her unsere Aufgabe, nicht nur aller Kreatur das Evangelium zu verkündigen (Mk 16, 16) und alle Völker zu Jüngern zu machen (Mt 28, 19), sondern aller Welt auch dadurch den *einen* Gott bekannt zu machen, indem wir als seine Kinder trotz aller Fehlversuche und Spaltungen in der Geschichte der Kirche in den unterschiedlichen Ortsgemeinden und verschiedenen Konfessionen die Einheit der *einen* Gemeinde Gottes zu leben versuchen, damit die Welt glauben kann (Joh 17, 21).

*Dr. Stefan Stiegler*

*Theologisches Seminar des BEFG*

*Johann-Gerhard-Oncken-Str. 3*

*14627 Elstal bei Berlin*

SIEGFRIED GROßMANN

**Weht der Geist, wo wir wollen? Der „Toronto-Segen“  
und der Weg der charismatischen Bewegung.****Kassel und Wuppertal: Oncken 1995, TB, 176 Seiten, DM 14,95.**

Es ist wohl nicht üblich, eine Buchbesprechung mit einem Dank zu beginnen; trotzdem möchte ich es tun. Wenige Bücher in meiner Bibliothek sind so zerlesen wie „Die Haushalter der Gnade Gottes“. Für uns in der klassischen Pfingstbewegung hat S. GROßMANN damit eine Art Standardorientierungswerk geschaffen, das noch heute informativ und wertvoll ist. Die ausgewogene Akzentsetzung seiner gründlichen theologischen Arbeit durchzieht seine Veröffentlichungen. Sein Anliegen könnte man unter drei Ws subsumieren: werten, weisen, wehren. Es prägt auch das vorliegende Paperback: „Weht der Geist, wo wir wollen?“ Schon der Titel deutet an, dass hier ein Mensch von der berechtigten Sorge umgetrieben wird, dass der Ich-Mensch unserer Tage versuchen könnte, das Wirken Gottes zu manipulieren.

Lange lag das Buch, durch eigene Krankheit bedingt, auf meinem Schreibtisch. Ist die Toronto-Welle inzwischen nicht längst am Strand der Liebe Gottes ausgelaufen? Zeigen nicht neue Entwicklungen, das der korrigierend tragende Gottesgeist dem Aufrichtigen den Weg aus der Egotrip-Gefahr ins Christuszentrum weist? Da sich aber die Reichsgottesgeschichte in immer neuen, aus alten Impulsen und bekannten Verirrungen hervorgegangenen Wellen fortsetzt, dürften die Gedanken, Sorgen und Ratschläge des Autors dieses Buches eine hilfreiche Gültigkeit für zukünftige Entwicklungen haben. Darum möchte ich Sie an einigen persönlichen Eindrücken aus meiner Lesereise teilhaben lassen.

Wer von Anfang an die charismatische Bewegung begleitet hat und von der Besorgnis umgetrieben wird, dass der Mensch den Geist Gottes als Erlebnisfaktor konsumiert, der wird nach Kriterien suchen, um Strömungen werten und Wege aus möglichen Sackgassen weisen zu können. GROßMANN sieht darin eine Hauptaufgabe des vorliegenden Buches. Ich bin dankbar, dass der Autor aufzeigt, wie der Mensch – oft unbewusst – den Raum, der dem Heiligen Geist zusteht, mit eigenen Inhalten besetzt. Weil aber bei dieser Haltung das Verlangen nach göttlicher Präsenz nicht befriedigt werden kann, begibt man sich auf die Suche nach mehr: nach mehr Power, großen Ereignissen, neuen Akzenten. Der Weg heraus aus falscher frommer Sehnsucht nach dem Außerordentlich hin zu einem geisterfüllten, unverkrampften Leben vom trinitarischen Zentrum her ist angesagt.

## Werten

Die Maßstabssuche beginnt im Torontosegenbereich. Zwölf kritische Fragen sollen die Klärung der eigenen Position ermöglichen. Das breite Polaritätsfeld zwischen Positiv und Negativ bleibt in Kapitel 1 noch offen, und die Originalität der psychischen Struktur und Typologie inklusive der eigenen frommen Persönlichkeits- und Umfeldgeschichte erbringen recht divergente Positionen. In Kapitel 4 nennt der Autor im Blick auf den Torontosegen als Auslöser für das „Ruhem im Geist“ das Defizitempfinden des Menschen und seine Sehnsucht nach Gottes Gegenwart. Zwar wird die Möglichkeit einer direkten Geisteseinwirkung eingeräumt, aber in vielen Fällen sieht GROßMANN die Auswirkungen des Geistes ins menschlich-psychologische Feld abdriften. Am Ende bleiben oft nur religiös-suggestive Inhalte übrig. Entsprechend urteilt er: „Ich glaube nicht, dass das Ruhem im Geist nur eine Reaktion auf den Heiligen Geist ist; ich gehe aber auch nicht davon aus, dass es nur eine Reaktion auf menschliche Suggestionen ist“ (S. 133). Je nach psychischem Verhalten stellt er sieben Umfallerscheinungsformen fest (S. 134), die sich je nach Anteil an menschlich-suggestivem Handeln steigern. Am Ende wächst der menschlich-psychologische Anteil so, dass Menschen „Umfall-Macht“ zur eigenen lustvollen Erfolgsbestätigung ausüben. GROßMANN sieht richtig: „Heute, wo so viele Menschen ... ein 'Leben aus erster Hand' ersehnen, kann/dieses Phänomen/eine hilfreiche Form der Ruhe vor Gott darstellen, aber nur, wenn auf ein suggestives Erzeugen des Phänomens bewusst verzichtet wird“ (S. 135). Der Autor zweifelt, ob es gelingen wird, die Menschen davon abzubringen, „dass sie meinen, dem Heiligen Geist massiv unter die Arme greifen müssen, damit das geschieht, was sie für sein Wirken halten“ (S. 136) – was aber in Wirklichkeit nur ihre eigene Glaubensbestätigungssucht unterstützt.

In diesem Zusammenhang werden auch die das Toronto-Ruhem begleitenden motorischen Bewegungsabläufe, die unter teilweisem oder vollständigem Kontrollverlust erfolgen, beleuchtet, sowie das mehr oder minder ekstatische Lachen, Weinen oder Schreien und der Zustand einer Art geistlicher Trunkenheit. Göttliche Impulse werden hierbei im Dunstfeld psychologischer Reaktionen bewusst oder unbewusst in eigener Regie weiterentwickelt. GROßMANN'S Fazit lautet: „Unbeschadet darum, dass es unter dieser 'suggestiven Dunstglocke' auch echte und hilfreiche Wirkungen des Heiligen Geistes gibt, sehe ich im 'Toronto-Segen' und mit ihm in der ganzen Palette der 'Powercharismatik' eine 'Medizin', deren 'Nebenwirkungen' so stark sind, dass man sie nicht verschreiben sollte“ (S. 146/147).

Da dem Autor die gemeindliche und soziale Situation in Korinth der heutigen Problemlage „verblüffend ähnlich“ erscheint, versucht er mit Erfolg, dort weitere Maßstabsgrundlagen auszuloten. Für die folgenden Untersuchungen unterscheidet der Verfasser ebenso wie Paulus zwischen *pneumatica* d. h. Geistesgaben, die die Gefahr eines Schubes ins Menschlich-Außerordentliche in sich tragen – und *charismata* – Gnadengaben, „ein aus Wohlwollen gegebenes Geschenk“ (S. 34). Bei der Betrachtung der geistlichen Gaben wird die Verankerung im Geberzentrum Christus betont und in vier Leitsätzen beschrieben. Die Agape (1. Kor. 13) bewirkt eine von Gottes

Frieden geprägte Gemeindeatmosphäre, in der sich die Gaben richtig entfalten und ein Gleichgewicht von kognitiven und emotionalen Auswirkungen besteht. Allerdings erscheint mir die vom Autor gewünschte 50:50-Gewichtigkeit etwas unflexibel, denn göttliches Wirken kann sich durchaus Ungewichtigkeiten leisten, um geistliche Durchbrüche und Vertiefungen zu erreichen.

## Weisen

Das geistliche Leben der Christen spielt sich stets im Umfeld ihrer Zeit ab. Daher ist es korrekt, wenn der Autor aufzeigt, wie die manipulierte Gesellschaft unserer Zeit mit ihren prägenden Phänomenen auch den Gemeinderaum beeinflusst. Existenzielles Vakuum des modernen Menschen will ersatzbefriedigt werden. Zentrale Gottesverankerung tut not! Am Beispiel einer emotional angelegten Großveranstaltung wird aufgezeigt, wie von vornherein durch das existenzielle Vakuum eine Erlebnis-erwartungshaltung eingelagert ist. Steigerung und Freisetzung von Emotionen sowie Manipulation durch vollmundige Leitertypen schaffen ein Treibhausklima, das das Wirken des Geistes mehr fehlentwickelt als fördert. Wenn hysterische Muster das Versammlungserscheinungsbild prägen, ist Gefahr, in pathologische Bereiche abzugleiten, angesagt. Allerdings habe ich im Bezug auf charismatische Aufbrüche ein starkes Vertrauen in Gottes korrigierende Hand.

## Wehren

Eingeteilt in drei zeitliche Phasen und einen Zusatzabschnitt über Gnaden- und Machtgaben, durchwandert der Autor die hundertjährige Geschichte charismatischen Aufbruchs. So führt er z. B. im Blick auf die Kasseler Ereignisse aus, dass starker Erwartungsdruck bei mangelnder geistlicher Leitung nur emotional erlebten Glauben statt echter Wirkungen des Geistes gezeigt habe, findet aber keinen Hinweis, dass es sich um einen Einbruch dämonischer Mächte gehandelt habe (S. 97).

Der Freiraum für geistliche Spontaneität sollte immer mit geistlicher Gemeindeführung gekoppelt sein. Der Autor warnt vor der Überbetonung der Geistestauflehre mit Zeichenforderung und verlangt den Kontext der gesamten geistlichen Grunderfahrungen von Sündenerkenntnis, Buße, Taufe, Geistempfang und Eingliederung in die *Koinonia*. Einfühlsam beschreibt er das echte Erlebnis der Zungengabe in Abgrenzung zu seelischer, ja dämonischer Zungenrede.

Die geistlichen Aufbrüche der 60-er und 70-er Jahre in den traditionellen Kirchen zeigen die Neuentfaltung pfingstlichen Erlebnisfeuers mit Gefahrenspitzen, wenn auch vielfach theologisch besser reflektiert. GROßMANN sieht – ob ganz berechtigt? – den späten Weg dieser charismatischen Erneuerungsbewegung von Frust und Stagnation gefährdet.

Ein anderer Aufbruchstrom in der charismatischen Bewegung ist durch Betonung gewisser Schwerpunkte gekennzeichnet: Übergewichtige Impulse im frommen Erlebnisbereich tragen durch egozentrische Überhöhungstendenz die Auslaufgefahr schon

in sich. So sprach die Dank- und Lobpreisbewegung ein Defizit an, wird aber gefährlich, wenn das Anbetungsgeschehen zum Knopfdruckvorgang wird, der Gott durch Dankverhalten zum Erfüllen eigener Wünsche motivieren soll. Um im Geist und in der Wahrheit loben und danken zu können, muss diesem Drive gewehrt werden.

Wie der Autor, so empfand auch ich die Neubetonung der Anbetung mit ihrem neuen guten Liedgut (neben allem Emotional- und Flachlandschrott) als einen geistgewirkten Impuls. Aber wieder droht göttliches Wirken in menschliches Machen abzugleiten. Unkritische, emotional gemachte Atmosphäre aus Liedübermaß mit vielen Wiederholungen und Showeffekten drohen die rezeptive innere Stille zu verdrängen. Im Gegensatz zum Autor glaube ich, dass diese Gefahr durch das Wirken Gottes abgewandt werden kann.

Das alte Motto „Glaub's und du hast's!“ findet in der Glaubens- und Heiligungstheologie von URQUHART eine Reaktivierung. Im Verlangen nach mehr geistlicher Gebetsvollmacht kann man einem perfektionistischen Überstandpunkt „von des Menschen Sündlosigkeit und Gottgleichheit“ verfallen, der vergisst, dass wir im Spannungsfeld zwischen Gottes Vollkommenheit und unserem Gefallensein sein Wirken nicht nur auf „Tabors Höhen“ erleben, sondern auch im dunklen Tal erleiden. Es ist schief lastig, wenn bei mangelnden Gebetserfolgen das Verhalten von Menschen oder ihrer Umgebung zum Sündenbock gemacht wird. Dennoch plädiert GROßMANN für etwas mehr Glaubensvollmacht.

Die Kongressbewegung „Evangelisation in der Kraft des Heiligen Geistes“, verbunden mit J. WIMBER, entspricht nach Ansicht des Verfassers einem Bedürfnis der Christen, bereits geschenkte geistliche Gaben unmittelbar zur Entfaltung kommen zu lassen, mehr Krankenheilungen zu erleben, Dämonen auszutreiben, ja Tote aufzuerwecken. Aber wenn pauschalisierend Erwartungen im Raum wirken (z. B. „Alle Gaben sind für alle da“), wenn psychisch suggestive Kräfte Durchbruchssituationen herbeiführen, wenn Freisetzung von Körperbewegungen und Gefühlsausdrücken die Szene bestimmt, dann entsteht eine Psychotreibhausatmosphäre, die nur dann die Veranstaltung mit allem Powerdrive nicht im Straßengraben enden lässt, wenn das Wehen des göttlichen Geistes die Oberhand gewinnt.

„Geistliches Schlaraffenland“ nennt der Autor das Erscheinungsbild eines anderen frommen Wellenkomplexes, der bei Überpositivismus und Perfektionismus ansetzt. Prophetenmacht wie in biblischen Tagen, Engellerscheinungen, Wunderzeichen und viel Auferstehung bei den Toten – so die programmatische Aussage. Der Geist-Power-Mensch wird frommes Idol. Die Strömung der „Glaubensbewegung“ ergänzt dieses Bild durch die „Wohlfahrtsschau“ des Evangeliums, die dem heutigen Rundum-Wohlfühlbedürfnis entspricht. Aus dem richtigen biblischen Ansatz, dass uns der innewohnende Gott Anteil am Wesen Jesu schafft, wird unbiblisch überzogen gefolgert, dass wir deshalb sündlos und vollkommen sein sollen bzw. sind. Der so göttliche Mensch hat Anspruch auf Gesundheit und Wohlstand. Was er sich vorstellt, kann er in Realität verwandeln. Die Anziehungskraft solcher überpositiven Gedanken in unserer Frustrationswelt ist verständlich. Überhöhte biblische Aussagen begeistern, aber sie helfen nicht. „Gott gibt nicht, was wir wollen, sondern was

wir brauchen.“ Gott ist positiv und gut, aber er widersteht menschlicher Vermessenheit. Er gibt kraftvolles geistliches Leben in demütige Menschen, die wissen, dass sie diesen Schatz in irdenen Gefäßen tragen.

Als letztes Powerfeld bespricht GROßMANN die geistliche Kriegführung, die KOPFERMANN „Macht ohne Auftrag“ nennt. Können und sollen wir nach dem Willen Gottes Einsicht in Hierarchie und Strategie Satans haben? Wird der Himmel das tun, was wir in „gebietendem Gebet“ befehlen? Reden mit Gott ist gut, Reden wie Gott gefährlich! Unser Auftrag ist, den Sieg Jesu mit vertrauensvollem Zittern auf die Macht Satans zu legen und nicht in prophetisch kämpferischer Wichtigtuerei das Augenmerk auf satanische Details zu lenken. Entsteht nicht eine gefährliche Nähe zum Spiritismus, wenn wir – vielleicht in guter Absicht – zu weit in satanische Bereiche vordringen? Wo bleibt das Priestertum aller Gläubigen, wenn eine Elite von Satansbekämpfern entsteht? Warnend meint GROßMANN, dass allzu schnell auf schmalem biblischem Fundament ein großes Gebäude aus unbiblisch geweiteten Vorstellungen entsteht, dass wir aber über kurz oder lang erkennen müssen, dass der Geist Gottes eben nicht da und so weht, wie wir wollen.

Vor mir liegen viele Manuskriptblätter, die ich mit den wichtigen Untersuchungen und Aussagen des Autors gefüllt habe. Leider musste vieles unerwähnt bleiben, weshalb ich eine eigene intensive Beschäftigung mit vorliegendem Buch empfehle. Es lohnt sich, die Schätze auf und zwischen den Zeilen zu heben. Ob von einem pro-, gemäßigt- oder anticharismatischen Standpunkt ausgehend, die historische Durchleuchtung theologischer Begriffe im zweiten Kapitel bietet einen soliden Ausgangspunkt zur Wertung des heutigen Geschehens um den Heiligen Geist. Mit soziologischer und psychologischer Fachkenntnis gelingt es dem Autor im dritten Kapitel, die derzeitige Situation der manipulierten, vermassten und erlebnisstressgepeitschten Gesellschaft in die christliche Veranstaltungswelt hineinzuspiegeln. Wege aus Fehlentwicklungen und Sackgassen werden gewiesen. Tiefes Verständnis für die Menschen unserer Tage ist unverkennbar. Wohltuend empfinde ich die positive, um Objektivität ringende Mittelposition des Autors. Allerdings wird der Pro-Charismatiker zu viel Vorsicht und zu wenig Gottvertrauen sehen, während für den Anti-Charismatiker bestimmt zu wenig warnende, ja kritisch ablehnende Weisung erkennbar ist. Als Fazit am Schluss des vierten Kapitels spricht der Autor von der Gefahr der jüngeren charismatischen Bewegung, dass der Mensch versucht ist, ein wenig wie Gott sein zu wollen, und dass seine frommen Ichbedürfnisse dem eigentlichen Gotteswirken den Raum im Leben streitig machen. Darum ruft er zu einer klaren Stellungnahme auf: Weg von den Machtgaben – hin zu den Gnadengaben, weg von rauschhaften Ausflügen in das Außerordentliche – hin zu geistgewirkter Entfaltung geistlichen Lebens, weg von eigener frommer Machtentfaltung – hin zur Treue, weg vom Erfolg – hin zur Gnade.

Ich bin dankbar, dass sich der Autor um ein gutes Fundieren seiner Aussagen bemüht hat, was wohltuend vom vollmundigen, dabei aber wenig Sachkenntnis aufweisenden Pamphletcharakter mancher Tendenzveröffentlichungen absticht. Einfühlungsgabe für die persönliche innere Situation, für die Lage im christlichen Raum

und in der Umwelt prägen die Aussagen des Autors und runden sie ab. Selbst bei pointierten Äußerungen ist der Balsam der Liebe zu spüren. Als besonderes Verdienst des Verfassers empfinde ich die Vermittlung einer guten Kenntnis des psychologisch-soziologischen Bereichs als Wirkraum der Impulse, die sich vom Geist Gottes gelöst haben und deren Entfernung oder Mischcharakter man erkennen muss, um geistlosem Wildwuchs wehren zu können.

Freilich bleibt auch ein lobenswerter Autor Mensch – ein Mensch, der mit seiner typologischen Charakterausgestaltung, mit seiner religiösen Prägung und mit seiner Lebenshistorie mitten in seinem Werk steht. Der quietistisch-kontemplative Zug lässt beim Verfasser eine gewisse Vorsicht gegen Evangeliumserleben in großen Massen spüren. Gewiss ist die psychologisch-soziologische Gefahr der Massen nicht zu unterschätzen; aber können wir nicht auch erleben, dass Gott mächtiger ist als alle Macht der Massen? GROßMANN sieht den ruhigen, abgeklärten Umgang mit den geistlichen Phänomenen im kleinen, übersehbaren Kreis sehr positiv. Und doch ergänzt Gott das Primat der geistlichen Zellen immer wieder durch die Breite eines größeren Umfelds – trotz aller Gefahren. Gefahren sieht der introvertierte Charismatiker GROßMANN auch bei – wie ich meine, manchmal notwendigen – geistlichen Durchbruchserlebnissen. Gewiss ist es gefährlich, von Unruhe getrieben ständig nach mehr zu suchen und dem richtigsten geistlichen Durchbruchserlebnis nachzujagen; andererseits aber wirkt die falsche Ruhe eines „Ich-habe-schon-allem-Geist“-Standpunktes stagnierend auf das geistliche Wachstum.

Ein wenig vermisste ich eine Information über die Interaktion von Gottes Geist und Menschengest bei der Auslösung psychischer und physischer Vorgänge. Die Bewusstseinszustände im Bezug auf geistliche Einwirkung sind gut beschrieben. Etwas zu viel Offenheit gegenüber Bewusstseinszuständen, die zu Suggestion und Hypnose führen können, werden manche als gefährlich anmerken, auch wenn der Verfasser sich abgesichert hat.

Die Stimme des Hirten, die zu echter Fülle des Geistes und einander ergänzender Versöhnung führt, die Warnung des Lehrers, sich nicht im Eigenen fromm profilieren zu wollen, die Weisung des Seelsorgers, der einführend korrigieren und fördern will – all das finden wir als positive Quintessenz des Buches. Es bewegt, wenn SIEGFRIED GROßMANN am Schluss seine eigene Vision von der weiteren geistlichen Entwicklung unter dem Volk Gottes niederschreibt. Und wir wünschen uns mit ihm: das neugeschenkte Leben des Geistes, sein Wachsen im rechten Umfeld, Gottes geistliches Umgestalten auch in verkrusteten Feldern, einander ergänzendes geistliches Leben, nicht nur in den einzelnen Gemeinden, sondern im ganzen so zerrissenen Volk Gottes, und dass sich zuletzt an dieser erneuernden Siegeswirkung des Geistes alles Allzumenschliche zu Tode läuft.

*Dr. Wolfgang Meissner*

*Präses i. R. des Christlichen Gemeinschaftsverbandes Mülheim/Ruhr*

*Klosestraße 44*

*76137 Karlsruhe*

KARL HEINZ VOIGT

**Die Heiligungsbewegung zwischen Methodistischer Kirche  
und Landeskirchlicher Gemeinschaft.**

**Die „Triumphreise“ von ROBERT PEARSALL SMITH im Jahre 1875  
und ihre Auswirkungen auf die zwischenkirchlichen Beziehungen,  
Wuppertal: R. Brockhaus Verlag 1996, 214 Seiten, DM 78,-.**

Die Geschichte der modernen „Heiligungsbewegung“ ist sowohl was ihre regionale als auch was ihre genaue zeitliche Bestimmung angeht, nicht einfach zu schreiben. Stößt man doch auf mehrere Probleme: *Erstens* setzt die „Heiligungsbewegung“ in den verschiedenen Regionen des europäisch-atlantischen Raums zeitlich recht unterschiedlich ein, wobei sie auf differenzierte Traditionen zurückgreift, die – wie der englische und amerikanische Methodismus und Baptismus und der kontinentaleuropäische Pietismus – bis ins 18. Jahrhundert zurückreichen. Von daher ist immer die Frage aufgeworfen, ob es sich überhaupt um ein historisch zusammenhängendes Phänomen handelt, oder nicht vielmehr um mehrere, zu differenzierende Erscheinungen, die einem je eigenen sozialhistorischen Kontext zuzuordnen sind. *Zweitens* lässt sich nur schwer zwischen der Erweckungsbewegung des frühen und der Heiligungsbewegung des mittleren und späten 19. Jahrhunderts eine klare Grenzlinie ziehen. *Drittens* wird der von der Bewegung für sich reklamierte Begriff der „Heiligung“ als Erfahrungsbegriff theologisch relativ unscharf gebraucht, so dass es schwer fällt, ihn mit klaren theologischen Kategorien zu fassen. *Viertens* endlich verträgt eine soziale oder religiöse Bewegung *per se* keinen institutionellen Ansatz, so wie er bis heute überwiegend in der Kirchengeschichtsschreibung noch vorherrscht und erwartet wird.

Es verwundert darum gar nicht, dass die „Heiligungsbewegung“ als ein Forschungsdesiderat anzusehen ist. Um so bemerkenswerter ist das vorliegende Buch. Es befasst sich schwerpunktmäßig mit der Reise des Glasfabrikanten und Laienpredigers ROBERT PEARSALL SMITH (1837-1898), der in Begleitung und mit Unterstützung seiner Frau, HANNAH WHITALL SMITH (1832-1911) im April 1875 Vortragsreisen nach Deutschland und in die Schweiz unternahm. Der Auslöser dieser Reisen war eine sowohl in den USA als auch in England und in den Erweckungszentren von Frankreich, der Schweiz und Deutschland allgemeine Aufbruchsstimmung, die nach geistlichem Fortschritt verlangte. Sie wird Mitte des 19. Jahrhunderts in den USA fassbar, wobei die bei JOHN WESLEY (1703-1791) angelegte Unterscheidung von „Rechtfertigung“ und „Heiligung“ als zwei aufeinander folgende Stufen im Leben eines Christen aufgenommen wird, verbindet sich mit Ansätzen der älteren Erweckungsbewegung und erreicht über England den europäischen Kontinent. Die wichtigsten überregionalen Impulse gingen dabei von geistlichen Konferenzen aus, an denen sowohl Theologen als auch Laien teilnahmen. Sie waren nicht allein Höhepunkte gemeinsamer spiritueller Erfahrung, sondern wirkten zugleich wie

Relaisstationen, die Impulse in die Gemeinden vor Ort weiterleiteten. Mit Recht schenkt der Vf. diesen Konferenzen höchste Aufmerksamkeit, wobei er die Bedeutung der beiden Konferenzen von Oxford (29.8. bis 7.9.1874) und Brighton (29.5. bis 7.6.1875) für die „Heiligungsbewegung“ unterstreicht. Zwischen diesen beiden Konferenzen unternahm das Ehepaar SMITH seine von VOIGT untersuchten Vortragsreisen. Mit ihnen stießen sie allerdings in den verschiedenen Städten Deutschlands und der Schweiz auf recht unterschiedliche Erwartungshaltungen und auch Resonanzen. Besonders ausführlich (S. 41-86) geht der Vf. auf SMITHS erste Reise-station Berlin ein. Diese Gewichtung hat durchaus ihre Berechtigung, weil in der Reichshauptstadt durch die Förderung der sogenannten konservativen „Hofpredigerpartei“ unter der Führung des damaligen, auch politisch einflussreichen Oberhofpredigers und Begründers der „Positiven Union“ RUDOLF KÖGEL (1829-1896) SMITH für die konservativen Kreise der evangelischen Landeskirchen eine gewisse Akzeptanz bekam. Hofprediger WILHELM BAUR (1826-1897) stellte ihm sogar die Garnisonskirche zur Verfügung. Während die Liberalen in den deutschen Landeskirchen wenig mit SMITH anzufangen wussten, versuchten die Konservativen ihn und die Bewegung, für die er stand, in dieser Zeit des „Kulturkampfes“ für ihre kirchenpolitischen Zwecke zu instrumentalisieren. Dies gelang, wie VOIGT darlegt, wenn überhaupt, nur bruchstückhaft.

Mit der Darstellung der zweiten Station von SMITHS Reise, Basel, (S. 87-99) wesentlich kürzer abgehandelt als der Berliner „Auftakt“, veranschaulicht VOIGT den Charakter der „Heiligungsbewegung“ als zwischenkirchliche Erscheinung. Während in Berlin und Stuttgart ausschließlich die Landeskirche operierte, waren in Bern und Frankfurt/M. die Methodisten Träger der Veranstaltung. In Basel gelangte SMITH, wie VOIGT ausführt, ins Zentrum der „Heiligungsbewegung“ um den Inspektor der Pilgermission von St. Chrischona CARL HEINRICH RAPPARD (1837-1909). Auf RAPPARD geht der Vf. bereits in seinem ersten Kapitel ein, in dem er die Anfänge der „Heiligungsbewegung“ in Deutschland und in der Schweiz vor dem Besuch SMITHS‘ beschreibt. Weitere Stationen der Reise waren Zürich (S. 99-101), Karlsruhe (S. 101-106), Korntal (S. 106-107), Stuttgart (S. 108-122), Frankfurt/M. (S. 122-126), Heidelberg (S. 126-128) und das Wuppertal (Barmen und Elberfeld, S. 128-131). In der Darstellung dieser Reise zeichnet der Vf. ein deutliches Bild des schweizerischen und deutschen Protestantismus in dieser Zeit, wobei allerdings m.E. die Erläuterung der Reiseorganisation, des Einladungsverfahrens und der Identität der jeweiligen Veranstalter etwas ausführlicher hätte sein können. Der Vf. versteht es, anschaulich und kenntnisreich zugleich das Spannungsfeld der „Heiligungsbewegung“ zwischen Methodistischer Kirche und Landeskirchlicher Gemeinschaft aufzuzeichnen, wie sie gerade für den untersuchten Raum so bezeichnend ist. Die Einflüsse der „Heiligungsbewegung“ auf Gemeinschaftsbewegung und Methodismus wird ebenso deutlich gezeichnet wie auch die Grenze zwischen beiden. Vor allem die Kritik, die besonders die lutherisch geprägten Theologen wie der Missionsdirektor HERMANN THEODOR WANGEMANN (1818-1894), der Pfarrer und Erweckungsprediger Gustav Knack (1806-1878) u. a. SMITH in Berlin entgegenbrachte

und die im Grunde bereits in dem theologischen Dissens zwischen ZINZENDORF und WESLEY angelegt ist, wird besonders ausgeführt (siehe S. 51-56, 68-76). Die Heiligungstheorie SMITHS wird dem gegenübergestellt, auf eine eingehendere Aufarbeitung der Problematik jedoch verzichtet. Diese hätte wohl auch den Rahmen der Untersuchung gesprengt. Eine etwas gründlichere Beachtung des instruktiven Werks von AUGUST JUNG: Vom Kampf der Väter. Schwärmerische Bewegungen im ausgehenden 19. Jahrhundert, Witten 1995, hätte dagegen zu einer sinnvollen Differenzierung geführt.

Obgleich SMITH in den Großevangelisationsveranstaltungen, die der Erweckungsprediger DWIGHT L. MOODY (1837-1899) zusammen mit dem Sänger und Komponisten IRA D. SANKEY (1840-1908) abhielt, ein direktes Vorbild hatte, sah er seine Aufgabe, wie VOIGT zusammenfassend (S. 181ff.) ausführt, allerdings nicht darin, „Erweckung“ zu predigen und zur „Bekehrung“ einzuladen, sondern zu „schriftgemäßer Heiligung“ zu führen, wozu die Erfahrung einer „Geistestaufe“ gehörte. Hierdurch spiegelt sich in dieser Bewegung wohl auch deutlich das Anliegen einer neuen Generation wieder, die eine andere Zeiterfahrung besaß als die ersten Generationen der Erweckungsbewegung.

Inwieweit SMITH einen neuen, in Amerika entwickelten Veranstaltungstypus einführte, wird besonders augenfällig in seiner Zusammenarbeit mit dem methodistischen Missionsprediger, Liederdichter, Komponisten und Sänger ERNST H. GEBHARDT (1832-1899). Durch GEBHARDT und DORA RAPPARD (1842-1923) gelangten eine Reihe Heiligungslieder aus dem angelsächsischen Bereich in das Liedgut der Gemeinschaftsbewegung, die dadurch mindestens genauso wie durch die organisatorischen Impulse nachhaltig beeinflusst wurde.

Dies alles weist VOIGT kenntnisreich und aus den Quellen schöpfend nach. Hierzu mussten eine Vielzahl von regionalgeschichtlichen Daten erhoben werden, die nur durch eine aufwendige Forschungsarbeit geleistet werden konnte, wie sie hier vorliegt. Einige wenige Detailfehler werden vielleicht bei einer zweiten Auflage ausgeräumt werden können, etwa das auf S. 130 wohl aus Unkenntnis der inzwischen zahlreichen Literatur übernommene Vorurteil, FRIEDRICH ENGELS habe den Barrikadenbau in Elberfeld geleitet. Die Bedeutung des Wuppertals als letzte Reise-station, wäre wohl auch noch wert gewesen, eingehender als nur auf zwei Seiten behandelt zu werden. Obwohl zu dieser Zeit das Wuppertal noch keine eigene methodistische Gemeinde hatte, so war es die Kernregion der Evangelischen Allianz, der Freikirchen und des evangelikalen Flügels der Landeskirchen.

Positiv zu bemerken ist auch, dass neben der theologischen Fragestellung der historische Kontext in die Analyse mit einfließt. Zwar würde der Fachhistoriker hier noch einiges mehr erwarten, etwa die Aufhellung der Analogie der Bewegung zu vergleichbaren politischen Erscheinungen und ihren zeitlichen Zusammenfall mit der „Gründerkrise“, doch versteht es VOIGT, auch sozialgeschichtlich einiges Aufschlussreiche aufzuweisen. Für eine tieferschürfende Analyse wäre sicher eine zusätzliche Rezeption einiger neuerer Untersuchungen hilfreich gewesen. Hinzuweisen wäre besonders auf LUCIAN HÖLSCHER: Weltgericht oder Revolution. Protestanti-

sche und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich, Stuttgart 1989; CHRISTOPH RIBBAT: Religiöse Erregung. Protestantische Schwärmer im Kaiserreich, Frankfurt/M. 1996 und das erst kürzlich erschienene, dem Vf. noch nicht zugängliche Werk von PETER SCHMIDTSIEFER: Kirche und Gesellschaft im Wilhelminischen Kaiserreich. Eine Analyse der Zeitschrift „Licht und Leben“ (1889-1914), Köln 1999 (über SMITH und die sozialpolitischen Hintergründe der Heiligungsbewegung, vgl. dort S. 41ff.).

Der Vf. versteht es dennoch immer wieder beiläufig sozialgeschichtlich relevante Phänomene mit in seine Analyse einzubeziehen. So wird betont, dass SMITH in Basel, Stuttgart und Wuppertal Vorträge vor Arbeitern gehalten hatte, in denen er auch unverblümt auf soziale Rechte zu sprechen kam. In Berlin beeindruckte u. a., dass zu seinen Vorträgen Menschen aus den unterschiedlichsten sozialen Schichten kamen, die Bewegung also ein sozialintegratives Moment besaß und Schichten zusammenführte, die sich ansonsten im Kaiserreich sozial und politisch konträr gegenüberstanden. Allerdings besteht hier, wie der Vf. (S. 91ff.) zu Recht hinweist, eine erhebliche Diskrepanz zwischen der amerikanischen und der deutschen Heiligungsbewegung. Während die englische und US-amerikanische Heiligungsbewegung, methodistisch geprägt, bis hinein in die Frauen- und Arbeiterrechtsbewegung eine bedeutende Rolle spielte, versuchte sie im deutschen Raum lediglich eine Befriedung der Arbeiterklasse unter bürgerlich-konservativem Vorzeichen.

Damit zeigt sich die Heiligungsbewegung zumindest im deutschen Raum als eine zwiespältige Erscheinung. Hierauf hätte der Vf. m. E. noch näher eingehen können, um die Bewegung historisch einzuordnen. Ist sie doch auf der einen Seite eine höchst moderne Erscheinung, die mit neuen Methoden aufwartet, auf der anderen Seite verbündet sie sich inhaltlich in Deutschland mit den konservativen Kräften. Im deutschen Raum tritt sie offenbar in einer Phase der Krise der Moderne auf und verbindet recht widersprüchliche Elemente. Als modern im Sinne von nicht evangeliumsgemäß wird sie ja, wie oben beschrieben, von den in der lutherischen Orthodoxie geschulten Theologen eingestuft. Ihre Beziehung zu rationalistischen Denksätzen, wie sie besonders durch CHARLES G. FINNEY (1792-1875) in die Erweckungstheologie mit eingeflossen sind (bei VOIGT, S. 168ff.), verstärkt den Eindruck ihres modernen Charakters. Gerade gegenüber der Moderne hatte es aber in dieser Zeit einen Umschwung gegeben, den der Vf. mangels Berücksichtigung profanhistorischer Veröffentlichungen leider nur unvollständig mitbedenken kann. Die zunehmende Reserviertheit, englischer und amerikanischer Impulse gegenüber, die sich u. a. in der vom Vf. (S. 168f.) festgestellten Methodismuskritik niederschlägt, wobei Methodismus nahezu als Chiffre für Moderne steht, hat ihren gesamthistorischen Kontext eben in der „Gründerkrise“ und dem in der Geschichtswissenschaft heute lebhafter denn je diskutierten Wandel des Nationalismus von einer Emanzipationsbewegung in eine Integrationsideologie. Hier gäbe es aufschlussreiche Zusammenhänge zu entdecken. Ist nicht die Forderung einer zweiten Durchbruchserfahrung - ausgerechnet an der Schwelle einer zweiten Phase der Industrialisierung und Moderne überhaupt - nicht auf ihren zeitbedingten Kontext hin zu interpretieren?

Diese Kritik soll jedoch keinesfalls den positiven Gesamteindruck trüben, den das Werk beim Rezensenten hinterlassen hat, ist doch gerade, was die Erhebung sozialgeschichtlicher Bezüge angeht, mit dem Werk weit geleistet, als es sonst in der Kirchengeschichtsschreibung geschieht.

Das Buch ist recht flüssig geschrieben, ohne dass sein wissenschaftlicher Anspruch darunter leidet. Der vom Verleger für diesen Band geforderte Preis ist allerdings beträchtlich. Es bleibt zu wünschen, dass sich kein Interessent hiervon abschrecken lässt.

*Dr. Wolfgang E. Heinrichs*

*Am Kalkofen 32*

*42489 Wülfrath*

---

G. BURCK, M. MARQUARDT, D. SACKMANN, L. SCHIECK

**Mit Fremden leben – aus Glauben**

**(Theologische Studienbeiträge, Bd. 7), Stuttgart: Edition Anker im Christlichen Verlagshaus, 1995, 64 Seiten, kt., DM 17,80.**

---

Es war ein guter Gedanke, die Beiträge der Dozenten im Reutlinger Theologischen Seminar der Evangelisch-methodistischen Kirche aus der Halbjahresschrift „Theologie für die Praxis“ im vorliegenden Bändchen zusammenzufassen. Das viel behandelte Thema muss im Gespräch bleiben. Gedacht als Arbeitsgrundlage für Gemeindegemeinschaften, Hauskreise u. dgl. ergänzen die Aufsätze sinnvoll das „Gemeinsame Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht“<sup>1</sup>. Der Umgang mit Fremden erfährt aus der Sicht des christlichen Glaubens eine vierfache Beleuchtung. GERHARD BURCK behandelt die „Fremdlandschaft im Alten Testament“, LOTHAR SCHIECK den „Antisemitismus als Grundform von Fremdenfeindlichkeit“, MANFRED MARQUARDT „Fremde Gerechtigkeit und Recht der Fremden“, DIETER SACKMANN „Kirche und sozialer Friede“.

Der Begriff des Fremdlings hat im AT unter wechselnden historischen Bedingungen unterschiedliche Färbungen. Die Mittelstellung zwischen ortsansässigen Vollbürgern und Sklaven setzt die Strukturen der Sesshaftigkeit voraus. Es hätte deshalb der Unterschied zu den Zeiten der Nichtsesshaftigkeit stärker betont werden

<sup>1</sup> „... und der Fremdling, der in deinen Toren ist.“ Gemeinsame Texte Nr. 12, hrg. v. Kirchenamt der EKD u. d. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der ACK in Deutschland, 1997.

können. Der Wanderhirte Abraham hatte keine „Heimat“ im modernen Sinn, aus der er als politischer oder Wirtschaftsflüchtling hätte fliehen müssen oder vertrieben werden können. Seinem Hinundherziehen von Wasserstelle zu Wasserstelle kommen heute vielleicht die modernen „Job-Nomaden“ am nächsten. Die Schutzbestimmungen für die Fremden wurden in Israel je länger je umfassender, bis zur Einbeziehung als „Bruder“<sup>2</sup>.

Im frühen Judentum wurde aus dem Fremden der Proselyt, der zum jüdischen Glauben übertrat. Da lebten die Juden ja selber als fremde Minderheit in der Diaspora. Fremdlingschaft erscheint als Wesensmerkmal Israels, denn aus der Sicht der Sesshaften waren die Vorfahren in Ägypten Fremdlinge, d. h. in der gleichen Lage wie die minderberechtigten Fremden in Israel. Daraus ergibt sich der theologische Grund für den Schutz der Fremden. Gott schützt die Fremden, ob als landlose „Hebräer“ in Ägypten, als jüdische Gemeinde im babylonischen (und wieder ägyptischen) Exil oder als Gastarbeiter im israelitischen und judäischen Königreich. Unter wechselnder Fremdherrschaft ist Israel fremd im eigenen Land und erst recht in der Diaspora. Es erlebt einen Exodus und eine Heimkehr nach der anderen, so dass das Unterwegssein zum Merkmal des wandernden Gottesvolkes wird. Das gilt auch im Verhältnis zum Land. „Immer stand Gott zwischen Israel und dem Land, über das Gottes Hand gebend und nehmend verfügte“ (S. 12). *Lev 25, 23: Das Land ist mein, ihr seid Fremdlinge und Beisassen bei mir.* Weil die Fremdlingschaft zu Israels Existenz gehört, wird seine Nächstenliebe besonders im Spezialfall der Liebe zum Fremden herausgefordert (vgl. Lev 19, 18 mit 19, 33f.). Dass die Zuwendung zum Fremden im Zentrum des atl. Glaubens steht, zeigt auch die Schau der Propheten, die alle Fremden rechtlich voll in Israel integriert sehen (Ez 47, 22f.). Die „neutestamentlichen Streiflichter zum Thema“ hätten noch voller aufgeblendet werden können.

Der zweite Aufsatz ist der umfangreichste und zugleich der herausragende. Schon um seinetwillen lohnt sich der Erwerb des Heftes. Der Antisemitismus wird als das große Paradigma der Fremdenfeindlichkeit dargestellt. In ihm sind alle Argumente und Strukturen gegen das Fremde in Theorie und Praxis bis zur „Endlösung“ ausgereizt. Ich habe in dieser Kürze eine so umfassende und prägnante Studie der Geschichte des Antisemitismus noch nicht gelesen. Der Bogen spannt sich von seinen Anfängen in der von der verfolgten zur Machtkirche gewordenen Christenheit, welche Juden nicht mehr als Juden im christianisierten Europa leben lassen wollte, über seine politische, säkularisiert-aufgeklärte Erscheinungsform, die Juden nicht in ihrem modernen Staat leben lassen wollte, bis hin zu den Nationalsozialisten, die Juden überhaupt nicht mehr leben lassen wollten. Das Grundmuster des Antisemitismus ist immer gleich, ob von der Kirche, vom Staat oder von der Philosophie angewandt: Die Fremdartigkeit der Juden wurde selbst dann noch, wenn

<sup>2</sup> Vgl. das Stichwort „Bruder“ im Dtn, vor allem Dtn 15, 16, wo alle Schichten der Bevölkerung in die Bruder-Ethik einbezogen werden. Dtn 24, 14 redet von „*deinem* Fremden, der in deinem Gebiet und in deinen Ortschaften“ lebt.

sie sich weitgehend assimiliert hatten, als Minderwertigkeit, Bösartigkeit und kriminelle Energie (Brunnenvergifter!) diffamiert. Damit wurden dann die Gesetze begründet, die ihre Nichteinbürgerung bzw. Ausweisung und – als das Fremde auch dann noch nicht verschwunden war – ihre Ausrottung vorsahen. Es ging ja alles nach deutschem Recht und Gesetz zu! Hitler brauchte sich nicht auf Pogrome wie die sogenannte Reichskristallnacht zu verlassen, ihm lagen die judenfeindlichen Ideen, Verschwörungstheorien und Gesetze seit Jahrhunderten vor, er musste ihre Spitzensätze (z. B. TREITSCHKE: „Die Juden sind unser Unglück“) nur propagandistisch verstärken. Willige Helfer standen ihm genug zur Verfügung. Früher, zu Zeiten der mächtigen Kirchen, war es die angebliche Bedrohung durch den fremden Glauben, die abgewendet werden musste. Im Zuge der Säkularisierung trat an ihre Stelle die Gefahr der Überfremdung durch eine minderwertige Rasse (PAUL DE LAGARDE: „Trichinen und Bazillen“), gegen die man sich wehren wollte. So vorbereitet konnte seit 1941 die „Endlösung“ gesetz- und fabrikmäßig in Gang gesetzt werden. SCHIECK weist darauf hin, dass die Gefahr solcher Endlösungen nicht gebannt ist. Wenn es nicht das „Weltjudentum“ ist, das für alle Übel dieser Welt verantwortlich gemacht wird, so ist es vielleicht eine andere Gruppe uns fremder Menschen, denen wir in aller propagandistischen Primitivität unsere Leiden anlasten. Dieser Beitrag zum Thema Antisemitismus sollte so etwas wie Pflichtlektüre werden für alle, die sich mit dem Phänomen Judentum/Fremdenfeindlichkeit befassen bzw. befassen sollten.

Was Juden, Zigeunern, Homosexuellen, Kriegsdienstverweigerern, Kriegsgefangenen, Flüchtlingen angetan wurde, vollzog sich nach „Recht und Gesetz“. Darum konnten die Grausamkeiten unter den Augen der Öffentlichkeit geschehen. Der dritte, systematisch-theologische Artikel fordert deshalb: Das Recht braucht Gerechtigkeit! Diese Forderung wird zunächst anhand der „fremden Gerechtigkeit“, die uns Menschen durch Gott zugesprochen wird, erörtert. Unsere Gerechtigkeit reicht nicht aus. Indem uns nun die Gerechtigkeit Christi zugerechnet wird, brauchen wir unser Versagen nicht mehr zu *verdrängen* (in die Tiefe der eigenen Seele) und nicht mehr *abzuschieben* (auf andere). Die Schuld kann eingestanden, vergeben und aufgearbeitet werden. (Letzteres wird in unseren Gemeinden häufig vergessen.) „Menschen, denen es nicht gelingt, ihre Schuld zu erkennen und zu verarbeiten, suchen Sündenböcke, auf die sie ihre Schuld abwälzen“ (S. 49). Die uns im Glauben geschenkte fremde Gerechtigkeit befreit nicht von der Verantwortung für die Menschen und die Welt, sie nimmt uns vielmehr in Anspruch im Sinne eines gerechten Handelns. So geht der Artikel auf die Wirkungen der fremden Gerechtigkeit im Blick auf den Umgang mit Fremden ein. Er sieht sie im Loslassenkönnen der Verlust- und Bedrohungsängste, die das Fremde weckt, die Fremden wecken, und in der Erneuerung des Verhältnisses zu fremden Menschen, so dass man die schützt, denen zu Unrecht ihr Platz in der Gesellschaft streitig gemacht wird. Höhepunkt ist die „bessere Gerechtigkeit“ in Form der Feindesliebe. Der Feindeshass wird leicht zum „Zwilling der Nächstenliebe“, erst die Liebe zum bedrohlich-feindlichen Fremden macht Nächstenliebe christlich. Die geschenkte fremde Gerechtigkeit

keit geht über das Normalmaß dessen, was auch die „Heiden“ tun, nämlich Gutes dem Guten zu erweisen, hinaus. Sie blickt auf das, was Menschen brauchen, nicht auf das, was sie verdienen. Unter der Voraussetzung, dass Ausländer in Deutschland nach wie vor als Partner gebraucht werden, schließt der Aufsatz mit einigen praktischen Hinweisen. Es gilt, persönliche Kontakte aufzunehmen, Fremden in der Gemeinde Heimat zu bieten, Angebote der Kirchen bis hin zum Kirchenasyl wahrzunehmen. Das Deutsche darf nicht als das Normative ausgegeben, fremde Lebensweise muss akzeptiert werden. „Der geschenkten Gerechtigkeit entspricht das Recht des Fremden, das irdische Rechte einschließt und zugleich überschreitet, weil es ein Recht der besseren, der geschenkten Gerechtigkeit, der schöpferischen Liebe ist“ (S. 58).

Der kurze abschließende Beitrag über „Kirche und sozialen Frieden“ geht von der Frage aus, ob es wirklich in unserer Natur liegt, gegen Fremde(s) aggressiv zu werden. Oder kann zu konstruktivem Verhalten erzogen werden? „Freilich, wenn hierbei nicht die Mitte der Existenz erreicht wird und ein wirklicher Gesinnungswandel vollzogen wird, ist die Belehrung wohl vergebens“ (S. 59). Der *geschichtliche* Hintergrund heutiger Gewaltbereitschaft wird anhand von Beispielen aus dem süddeutschen Raum gezeichnet, die die Blindheit evangelischer Theologen gegenüber der Nazibarbarei belegen. Diese Blindheit hat zwei letztlich zusammenhängende Wurzeln: das deutsch-nationale Denken der evangelischen Pfarrerschaft und das apolitische pietistische Denken, das loyal zum Terrorregime stand. Wenn der *psychologische* Hintergrund der Gewaltbereitschaft die verlorene Glaubensgeborgenheit ist (nach H. E. RICHTER), dann ist es wohl zu wenig, einen neuen Mut in der Aussöhnung mit der eigenen Schwäche zu suchen. Die sozialpsychologische Studie schließt mit einigen Anregungen für Christen und Kirchen, sich aus der eigenen Angst vor den Fremden in die Bewegung tätiger Nächstenliebe hineinziehen zu lassen.

Der Titel „Mit Fremden leben“ orientiert sich stark am Beispiel der Judenfeindschaft. Das geschieht mit vollem Recht, denn noch immer ist der Antisemitismus (zumindest für uns Deutsche) das Paradebeispiel, an dem wir Umkehr praktizieren und Umorientierung lernen können und müssen. Dennoch wäre es nützlich, wenn man auch auf die politische, wirtschaftliche und Menschenrechtssituation anderer Völker und Menschengruppen einginge. Wir sollten sie nicht aus politischem Korrektseinwollen übergehen.

Es ist kein speziell freikirchliches Thema, das die Reutlinger Theologen aufgegriffen haben, aber sie tragen dazu bei, dass es in unseren Freikirchen wachgehalten wird. Dafür ist ihnen zu danken.

Christian Wolf D.D.  
Bruno-Wille-Straße 21  
12587 Berlin

---

MANFRED MARQUARDT (Hg.)

**Theologie in skeptischer Zeit**

**(Theologische Studienbeiträge, Bd. 8), Stuttgart: Edition Anker im  
Christlichen Verlagshaus, 1997, 136 Seiten, Pb., DM 22,80.**

---

Die in diesem Band veröffentlichten Beiträge gehen zurück auf Vorträge, die während der Theologischen Woche im Februar 1996 am Theologischen Seminar der Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK) in Reutlingen gehalten wurden. Sie widmen sich der Frage nach einem angemessenen christlichen Zeugnis in einer komplexen und vielgesichtigen Zeit. Eine erstaunliche religiöse Offenheit bis hin zur religiösen Leichtgläubigkeit steht neben Skepsis und Indifferenz, grenzenlose Pluralität neben rigidem Fundamentalismus. Beides prägt die geistige und kulturelle Mentalität der Gegenwart. Zwei Tendenzen, die sich nach allgemeinem Verständnis eigentlich gegenseitig ausschließen, jedoch bei genauer Betrachtung im Grunde eher zusammengehören und sich gegenseitig ergänzen und bedingen. Das Zeugnis des christlichen Glaubens – wie kann es in dieser Zeit kontextuell und situationsbezogen, angemessen und theologisch reflektiert zur Sprache kommen? Das ist die Leitfrage dieses überaus interessanten und im wahrsten Sinn herausfordernden Bandes. Das Thema wird dabei mosaikartig in einem Spektrum unterschiedlicher Zugänge und Beiträge entfaltet. Kulturanalytische und religionssoziologische Ortsbestimmungen (GEIßER, SCHWÖBEL) stehen neben grundlegenden theologisch-systematischen Klärungen (HÄRLE) und textorientiert-exegetischen Schlaglichtern (ZIEGLER, RUHNOW). Eine Predigt über den aaronitischen Segen aus dem Abschlussgottesdienst der Theologischen Woche rundet das Spektrum ab und verstärkt die pastoraltheologische Intention und die geistlich-existenzielle Relevanz des Themas.

HANS FRIEDRICH GEIßER, Professor für Systematische Theologie, Dogmengeschichte und Symbolik in Zürich, geht in seinem Beitrag der Frage nach: „Wie skeptisch ist unsere Zeit?“ (S. 16-39). Nach einem schärfenden Seitenblick auf einige Akzente und Profile philosophischer Skepsis in Antike, Renaissance und Gegenwart, wird die Skepsis als Strukturmerkmal des modernen Zeitgeistes ins Visier genommen. Sie erweist sich für GEIßER als eine „Skepsis mit Widersprüchen“, die sich mal intolerant (nicht zuletzt gegenüber christlichen Traditionen), mal indifferent und bisweilen unkritisch gutgläubig zeigt. Ein Befund, der für GEIßER darin seine Ursachen hat, dass gegenwärtige Skepsis mehr oder weniger ein Produkt gesellschaftlicher und kultureller Veränderungsprozesse ist. Sie sitzt sozusagen als Gepäck im „Zug der Zeit“. Einer Zeit, die gekennzeichnet ist durch eine rasante „Gegenwarts-schrumpfung“, die Wissen und Werten nur noch eine kleine Verweildauer beimisst, und durch eine Freizeit- und Forderungsgesellschaft, die den einzelnen dem Druck des Wählenmüssens und einem Markt unüberschaubarer Selbstverwirklichungsmöglichkeiten aussetzt. In einer solchen Kultur allgemeiner Verunsicherung wird

Skepsis zwangsläufig zu einer unverbindlichen, mitunter „nährischen“ Lebenshaltung. Sie äußert sich weniger in stringenter kritischer Rationalität als vielmehr in einer Kette von spielerischen „Schwebeakten“, die im Oberflächlichen und Vordergründigen bleiben. Als Zeitgenossen in dieser „nährischen Gesellschaft“ zu leben, fordert Christen heraus, gegen den aufgebürdeten Zwang und Krampf zur skeptischen Selbstbestimmung und Selbstvergewisserung das Zeugnis von der Freiheit des Glaubens zu setzen. Jener Freiheit, die im großen „Ja“ Gottes gründet und so das eigene Nicht-Sicherseinkönnen und Nicht-Bestehenkönnen nicht verdrängen muss, sondern zulassen kann. Eine solche unverkrampfte, von alttestamentlicher Weisheit inspirierte „christliche Skepsis“ muss „weder skeptizistisch zur Selbstvergewisserung wider jedwede anderweitige Gewissheit ausschlagen noch in Selbstverleugnung und fundamentalistische Setzungen umschlagen“.

CHRISTOPH SCHWÖBEL, Professor für Systematische Theologie in Kiel, äußert sich zum „Religiösen Pluralismus als Signatur unserer Lebenswelt“ (S. 40-66). Zunächst spürt er den religiösen Pluralismus in den diversen Wirklichkeitsbereichen auf (alltäglich, subjektbezogen, geschichtlich), um danach die Frage nach den „Signaturen des Christlichen im religiösen Pluralismus“ zu stellen und zu beantworten. Für ihn ist dabei wichtig, dass die christliche Gemeinde aus der Erfahrung ihres Glaubens nur beides sein kann: „Schule der Identität“ und „Schule des Pluralismus“. Glaube und Glaubensgewissheit als personale Realität entziehen sich menschlicher Herstellbarkeit und Durchsetzbarkeit. Es ist Gott allein, der seine Wahrheit Menschen erschließt und zur Gewissheit werden lässt. Diese Souveränität „Gott“ markiert eine Grenze, die unter Menschen zur Toleranz gegenüber fremder Gewissheit führen muss. „Wenn nur Gott Glauben schaffen kann und wenn Gott diesen Glauben als personale Gewissheit gibt, dann ist die Einsicht in die Konstitution des eigenen Glaubens die Grundlage der Toleranz gegenüber der fremden Glaubensgewissheit, gerade dann, wenn sie der eigenen Glaubensgewissheit nicht entspricht“, konstatiert SCHWÖBEL. Ein solch begründeter „Pluralismus aus Glauben“ trägt dem christlichen Verständnis der Einheit der Kirche als Gemeinschaft in der Vielfalt Rechnung. Das ist für SCHWÖBEL nicht mit schrankenloser Beliebigkeit zu verwechseln, „denn jede Glaubensgewissheit, die fremde wie die eigene unterliegt der Kritik des Evangeliums“. Darum ist die christliche Gemeinde zugleich auch der Ort, an dem christliche Identität zur Ausbildung kommt. Die Situation des religiösen Pluralismus ist ja eine dialogische Herausforderung, die gerade eine Begegnung unterschiedlicher, erkennbarer Identitäten (!) erfordert. Eine solche Identitätsbildung geschieht für Christen aber eben nicht als *privates*, sondern als soziales Geschehen im gemeinsamen Hören auf die *viva vox Evangelii* in der Gemeinde. „Ihre Identität muss christliche Gemeinde immer wieder neu als Interpretationsgemeinschaft des Evangeliums gewinnen.“ Insofern ist für den christlichen Glauben das Wortgeschehen in der sozialen Identität der Gemeinde bleibende Bedingung der Konstitution personaler Identität. „Die Herausbildung personaler Identität ist daran gebunden, dass sie durch soziale Interaktion vermittelt wird.“ In ihrer doppelten Gestalt als „Schule von Identität und respektierter Pluralität“ wird die christliche Gemeinde damit für SCHWÖBEL zum Ort und

Modell für die Einübung einer Kommunikationspraxis, die gerade in der Situation des religiösen Pluralismus eine wachsende und paradigmatische Bedeutung gewinnt. Sowohl die Sprachschule des eigenen Glaubens als auch die Dialogfähigkeit mit anderen bieten wichtige Voraussetzungen für die Herausforderungen der Gegenwart. Denn „die Überlebenschancen pluralistischer Gesellschaften hängen davon ab, dass sie einen institutionalisierten Dauerdiallog schaffen können, in dem gegenseitige Verständigung (eine) Grundlage gemeinsamen Handelns schafft.“ Hier werden Fragen nach den kategorialen Unterschieden zwischen Gemeinde und Gesellschaft aufgeworfen. Fragen, die es nötig machen, die Möglichkeiten der vom Autor anvisierten Analogie und Übertragung genauer zu bestimmen und zu differenzieren. Nähere Ausführungen dazu hätte ich mir gerne gewünscht.

WILFRIED HÄRLE, Professor für Systematische Theologie in Heidelberg mit methodistischen Wurzeln, geht in seinen systematischen Erwägungen dem Thema „Christlicher Glaube zwischen Gewissheit und Skepsis“ nach (S. 67-80). Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist, dass Glaube seinem Wesen nach als *fiducia*, d. h. als Vertrauen im Sinne des „Sich-Verlassens“ auf Gott, wie er sich in Christus offenbart hat, zu verstehen ist. Dabei umfasst das Sich-Verlassen beides: Hingabe und Entschiedenheit ebenso wie Suche und Ausstrecken nach einem Halt außerhalb unserer selbst. Glaube ist nie unangreifbarer Besitz, sondern immer neu geschenkte und eröffnete Gewissheit. *Certitudo* im reformatorischen Sinn unterscheidet sich von der *securitas* gerade dadurch, dass sie als personal und damit als angreifbar und nicht als dinglich und unangreifbar verstanden werden kann. „Was sicher ist, ist verfügbar, was gewiss ist, bleibt unverfügbar.“ Der Glaube in seinem Angefochtensein lebt von immer neuer Vergewisserung, die sich sowohl als Zuspruch wie auch als „Gedenken und Erinnertwerden“ im Vollzug der Verkündigung ereignet. Glaube, der keinen Zweifel zulässt, meint, Gott zu besitzen und übersieht dabei, dass er immer auch ein Suchender, ein ganz auf Gott Geworfener bleibt. Von hier aus ist für HÄRLE eine schematische und allzu dualistische Trennung zwischen „Gläubigen“ und „Ungläubigen“ suspekt und letztlich auch unehrlich. Sie schafft scheinbare Eindeutigkeiten, die die realen Spannungen des Glaubens verdrängen. Nur da, wo die Unterscheidung als interne Unterscheidung im Sinne des *simul iustus et peccator* auch auf den Glaubenden selbst angewandt wird, wird sie wahr und ehrlich. „Dabei könnte sich zeigen, dass der Ungläubige in uns, der in radikaler Ehrlichkeit zu seinem Zweifel steht, Gott nicht weniger nahe ist, als der Gläubige in uns, der dankbar wahrnimmt, dass ihm Gott in Jesus Christus alternativlos gewiss geworden ist.“ Die sog. Entschiedenen und die sog. Suchenden können auf je ihre Weise „Glaubende“ sein: Menschen, die ihr Herz an Gott hängen. Skepsis und Zweifel widersprechen nicht dem Glauben, sondern sie sind in gewisser Weise sogar notwendige Früchte und Folgen des Glaubens. Wenn, wie LUTHER sagt, Glaube auch heißen kann, dass der Mensch „sein Herz an einen Abgott hängt“, dann ist radikale Wahrheitssuche und kritische Wahrheitsprüfung angesagt. Gerade in einer Zeit der Leichtgläubigkeit ist die vom Glauben geformte „Unterscheidung der Geister“ gefragt. Sie schließt aus, dass damit einem schrankenlosen Skeptizismus oder gar Nihilismus das Wort geredet wird. Aber: „Die prü-

fende Skepsis und der fragende Zweifel als Wegbegleiter des Glaubens verhindern, dass Glauben zu etwas Starrem und Abgeschlossenem wird. Sie veranlassen den Glauben immer wieder neu, sich nach dem Gott auszustrecken und ihn zu suchen, der das in ihn gesetzte Vertrauen nicht enttäuscht, gerade weil er für uns unverfügbar ist und bleibt.“ Letztlich erfährt der Glaube, dass nicht er der Gott Findende und Suchende, sondern der von „Gott Gefundene und von Gott Gesuchte“ ist. In dieser Erfahrung ist aber auch damit aufgehoben, was oft so starr polarisierend gegenübergestellt wird: „Entschiedensein“ (mit der inneren Tendenz zu selbstherrlichem Wahrheitsbesitz) und „Suche“ (mit der inneren Tendenz zu unverbindlichem Gedankenspiel). Daher kann dem von ihm beschriebenen umfassenden Verständnis und der mehrdimensionalen Wahrheit des Glaubens nur eine solidarische Gestalt der Verkündigung und des Zeugnisses entsprechen, die spürbar erkennen lässt, „dass wir den Menschen als solchen (begegnen), die in all ihrem (manchmal verworrenen) Suchen und in all ihrer (manchmal selbstsicheren) Entschiedenheit letztlich von Gott Gesuchte und Gefundene sind.“

Zwei biblisch-exegetische Beiträge über Mt 11, 2-6 (von ULRICH ZIEGLER, S. 81-94) und Koh 2, 12-26 (von WOLFGANG RUHNOW, S. 95-122) neben der oben erwähnten Predigt von ERNST J. WIEDENMANN (S. 123-133) runden den Kreis der Beiträge ab und geben der Behandlung des Leitthemas eine zusätzliche biblische Verortung und Weite.

Alles in allem: Ein Band, der wichtige Fragen aufwirft und instruktive Antworten vermittelt, die zum Weiterdenken anregen und hilfreiche Anstöße zum evangelischen und damit auch freikirchlichen Zeugnis in Zeitgenossenschaft und evangeliumsgemäßer Freude und Freiheit vermitteln.

*Dr. Klaus Peter Voß (BFeG)*

*Ökumenische Centrale*

*Postfach 90 06 17*

*60446 Frankfurt/Main*

---

ANNETTE WITTKAU-HORGBY

**Materialismus. Entstehung und Wirkung  
in den Wissenschaften des 19. Jahrhunderts,  
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998,  
308 Seiten, Pb., DM 46,00.**

---

Nachdem die junge Historikerin WITTKAU-HORGBY (Mitglied der Baptistengemeinde Hannover-Walderseestraße) ihre Dissertation dem Historismus gewidmet hat (vgl. meine Besprechung in ThGespr 1994, Heft 1, S. 20-30, speziell S. 22-24), wendet sie

sich mit dieser ihrer Habilitationsschrift (angenommen im Herbst 1997 an der Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften der Universität Hannover) dem Materialismus zu, arbeitet also weiter an einer Analyse der Wissenschaften im 19. Jahrhundert.

Ihr Ansatz ist wiederum problemgeschichtlich, d. h. sie verfolgt ein wissenschaftliches Problem in einem begrenzten Zeitraum über die Grenzen der Disziplinen hinweg. Ein solches interdisziplinäres Vorgehen ist in der Tat wohl der einzig angemessene Weg, die Überzeugungskraft bestimmter Ideen zu verstehen und die geistige Signatur eines Zeitalters zu erfassen. Es stellt aber zugleich hohe Anforderungen an den Bearbeiter, da er sich in unterschiedliche Wissenschaften einlesen muss. Die Verfasserin hat diese Herausforderung angenommen und verdient schon insofern die Anerkennung aller, für die Wissenschaft nicht nur Spezialistentum ist.

WITTKAU-HORGBY will beweisen, dass es einen Zusammenhang zwischen Materialismus, Utilitarismus und Rechtspositivismus gibt, und zwar nicht nur historisch, sondern auch systematisch: Utilitarismus und Rechtspositivismus erscheinen ihr „als konsequente logische Weiterführung materialistischer Denkstrukturen in die Bereiche Ethik und Recht“ (S. 18). Ohne dass sie es ausdrücklich erwähnen muss, ist die Aktualität ihres Forschungsthemas sofort deutlich: Sowohl der Materialismus als auch der Utilitarismus und der Rechtspositivismus sind ja keineswegs nur vergangene Erscheinungen, sondern wirken in der Gegenwart ungebrochen lebendig und kräftig fort. Die Verfasserin beteiligt sich mit ihrer Untersuchung an der Debatte über ein Hauptproblem unserer Gesellschaft, nämlich der Frage, welche Grundlagen unsere Entscheidungen im Bereich der Ethik und des Rechts haben. Implizit steckt hinter ihrer historischen Untersuchung die systematische Behauptung, dass man sich zugleich für eine materialistische Weltanschauung entscheidet, wenn man dem Utilitarismus oder dem Rechtspositivismus anhängt, und dass man sich damit nicht nur vom Christentum abwendet, sondern auch von der Möglichkeit, Menschenwürde und Menschenrechte weltanschaulich zu begründen.

Der erste Teil ihrer Untersuchung schildert die „Entstehung des Materialismus in den Naturwissenschaften“, nämlich in der Biologie und Medizin. Eine Schlüsselstellung dabei nimmt für sie die Entdeckung der Bedeutung der Zelle durch MATTHIAS JAKOB SCHLEIDEN, THEODOR SCHWANN und RUDOLF VIRCHOW in den Jahren von 1838 bis 1855 ein. An dieser Entdeckung lasse sich „der Beginn der Problemgeschichte des Materialismus“ festmachen (S. 30). CARL VOGT und ähnlich denkende Naturwissenschaftler knüpften nämlich an die neuen Erkenntnisse an und behaupteten, dass der Materialismus die logisch notwendige Konsequenz aus den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen sei – Materialismus verstanden als die „Weltanschauung, nach der es keine andere Wirklichkeit gibt als die Materie, so dass auch Bewusstsein, Denken und Geist des Menschen als Kräfte und Bewegungen der Materie aufgefasst werden“ (S. 13). Christliche Naturwissenschaftler wie RUDOLF WAGNER bestritten dagegen, dass die materialistische Deutung der Befunde zwingend sei, und wiesen darauf hin, dass der Materialismus Recht und Moral nicht begründen könne und also in die Anarchie führe. RUDOLF VIRCHOW wiederum wollte in Anlehnung an IMMANUEL KANTS

Erkenntniskritik eine strikte Trennung zwischen Wissen und Glauben, empirischer Naturwissenschaft und naturphilosophischer Weltanschauung gewährt wissen. Dem Bereich der Transzendenz gegenüber nahm er einen agnostischen Standpunkt ein und betrachtete die materialistische These als einen Übergriff der Naturwissenschaft in den Bereich der Weltanschauung.

Die Verfasserin gibt zu erkennen, dass sie die Position von VIRCHOW für überzeugend hält: „Meine persönliche Einstellung dem Materialismus gegenüber ist eine im kantischen Sinne kritische. Ich halte den im 19. Jahrhundert explizit oder implizit formulierten Anspruch der Materialisten, dass die materialistische Weltdeutung die logisch notwendige Konsequenz aus den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen sei, für unhaltbar und erkenntnistheoretisch unbegründet“ (in der Einleitung S. 22). Auch das Photo von VIRCHOW in seinem Arbeitszimmer in der Berliner Charité, das auf der vorderen Umschlagseite zu sehen ist, stellt wohl ein Bekenntnis zu dessen Position dar. Ansonsten hält sich die Verfasserin aber vollkommen mit einem eigenen Urteil über die untersuchten Phänomene zurück. Vom christlichen Glauben aus geurteilt muss freilich eine strikte Trennung von Glaube und (Natur-)Wissenschaft als nicht unbedenklich erscheinen, da sie die Beziehung zu Gott auf einen für die Welterkenntnis irrelevanten Sektor zu beschränken in der Gefahr steht. Es scheint aber auch so, als sei die Trennung gar nicht konsequent durchführbar, wenn man in WITTKAU-HORGBYS Darstellung weiter liest, wie häufig sich der erkenntniskritische Agnostizismus mit weltanschaulichen Vermutungen verbunden hat.

Im Anschluss an den Materialismusstreit zwischen WAGNER, VOGT und VIRCHOW stellt die Verfasserin die Abstammungslehre von CHARLES DARWIN dar. Beeinflusst von den Ökonomen THOMAS ROBERT MALTHUS und ADAM SMITH habe er das im 19. Jahrhundert realisierte ökonomische Prinzip der Arbeitsteilung und Spezialisierung auf die Natur übertragen. In Bezug auf die Entstehung des Lebens auf der Erde dachte DARWIN agnostisch. „Aber es war ein Agnostizismus, der um die materialistische Vermutung ergänzt wurde“ (S. 149).

Von DARWIN ausgehend ist der Materialismus nach WITTKAU-HORGBY in die Normwissenschaften Ethik und Jurisprudenz eingedrungen. Diese Ausbreitung des Materialismus stellt sie im zweiten Teil ihrer Arbeit dar. Es war nicht die dogmatisch-aggressive Variante des Materialismus, wie CARL VOGT sie vertreten hatte, sondern es war die skeptische Variante DARWINS, es war der Agnostizismus mit materialistischer Vermutung, der die Normwissenschaften in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beeinflusste. Die Verfasserin zeigt dies an JOHN STUART MILLS sozialem Liberalismus, HERBERT SPENCERS Sozialdarwinismus sowie an ADOLF MERKELS und CARL BERGBOHMS Rechtspositivismus auf. In der Ethik habe DARWINS Theorie einerseits eine absolute Autonomie des Menschen begründet, andererseits eine spezielle Menschenwürde fraglich werden lassen. Nicht die Würde des Menschen, sondern seine Interessen wurden als ethisch und juristisch entscheidend angesehen. Als Ergebnis dieses Teils wird genannt, „dass die weite Verbreitung des Utilitarismus in der Ethik und des Positivismus im Bereich des Rechts in Abhängigkeit von der Ausbreitung der materialistischen Weltdeutung zu sehen sind“ (S. 223).

Gefragt, ob ihn die Untersuchung von WITTKAU-HORGBY überzeugt hat, kann der Rezensent nur etwas zögernd mit „nicht vollständig“ antworten. Dass es einen historischen und systematischen Zusammenhang zwischen Materialismus, Utilitarismus und Rechtspositivismus gibt, scheint unbestreitbar; ob er aber so eng ist, wie die Anlage und der Titel der Untersuchung suggerieren, bleibt eine Frage.

Zögern macht hier zum einen der Tatbestand, dass es zwischen dem Materialismus CARL VOGTS und dem Darwinismus weder einen historischen noch einen systematischen Zusammenhang gibt. Dass die Verfasserin DARWINS „Agnostizismus mit materialistischer Vermutung“ einfach als ein zweites Konzept für den naturwissenschaftlichen Materialismus vereinnahmt, berücksichtigt die Differenzen zu wenig. In weltanschaulicher Hinsicht werden diese Differenzen vor allem in der Stellung zur menschlichen Willensfreiheit deutlich. Für CARL VOGT folgte aus dem Materialismus ein Determinismus: „Der freie Wille existiert nicht ... Wir sind in keinem Augenblicke Herren über uns selbst“ (zitiert S. 89). Aus dem Darwinismus ergab sich dagegen laut WITTKAU-HORGBY, dass der Mensch als „völlig autonom und frei“ betrachtet werden musste (S. 157). Diese Differenz innerhalb des Materialismus zu erklären, hat die Verfasserin nicht versucht.

Zögern macht zum anderen die Feststellung der Verfasserin, dass der Utilitarismus und der Rechtspositivismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gar nicht durch den naturwissenschaftlichen Materialismus im strengen Sinn, sondern durch einen Agnostizismus darwinscher Prägung befördert worden sind. Der Rechtspositivismus ist außerdem mindestens so stark durch die Historische Rechtsschule FRIEDRICH CARL VON SAVIGNYS beeinflusst worden wie durch den Darwinismus. Dass die Verfasserin diese Beeinflussung nur „in geschichtlicher Hinsicht“ gelten lassen will, „in weltanschaulich-systematischer Hinsicht“ jedoch das Aufkommen des Rechtspositivismus ausschließlich als „konsequente Weiterführung der materialistischen Vermutung in den Bereich des Rechtsdenkens“ (S. 199) betrachtet, kann nicht voll überzeugen. Es steht nämlich einerseits in einer starken Spannung zu der Feststellung, „dass die positivistische Rechtsauffassung ... nicht notwendig oder zwangsläufig auch gleich materialistisch wurde“ (S. 210), und es unterstellt andererseits, dass es zwischen Historismus und Rechtspositivismus zwar eine historisch-faktische, aber keine inhaltlich-konzeptionelle Brücke gebe. Ein historischer Zusammenhang zwischen Materialismus einerseits und Utilitarismus und Rechtspositivismus andererseits besteht also nur indirekt, und der systematische Zusammenhang beschränkt sich darauf, dass diese beiden ethischen und juristischen Konzeptionen jedem Materialisten passend erscheinen müssten. Freilich hat letzteres nicht mit einer materialistischen Grundlage von Utilitarismus und Rechtspositivismus zu tun, sondern mit ihrem Verzicht auf Metaphysik.

Um die geistigen Prägekräfte für den Utilitarismus und den Rechtspositivismus genauer zu erfassen, hilft vor allem die Beobachtung, dass es zwei philosophische Konzepte gibt, die Darwinismus und Historismus noch übergreifen und die als die das 19. Jahrhundert hauptsächlich bestimmenden Geistesmächte zu betrachten sind: der Empirismus und der Evolutionismus (S. 209). Eine prinzipielle Absage an

Metaphysik und die allseitige Anwendung des Entwicklungsgedankens findet man darüber hinaus auch im historischen Materialismus und im französischen Positivismus AUGUSTE COMTES (und damit an der Wiege der modernen Soziologie). Wenn die Verfasserin an dieser Stelle ihre Forschungen zum 19. Jahrhundert fortsetzen würde, wären gewiss erhellende weltanschaulich-systematische und historische Erkenntnisse zu erwarten.

Abschließend soll allen an weltanschaulichen Fragen Interessierten empfohlen werden, dieses Buch zu studieren. Sie werden in ihm für das Verständnis sowohl des 19. Jahrhunderts als auch der gegenwärtigen geistigen Situation sehr viel Anregung finden. Zudem ist es mit 308 Seiten nicht allzu umfangreich und sehr gut lesbar geschrieben.

Dr. Uwe Swarat

Theologisches Seminar des BEFG

Johann-Gerhard-Oncken-Str. 7

14627 Elstal bei Berlin



100 fertige Stundenentwürfe für den Gemeindeunterricht

## 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.

**G**emeindeunterricht 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.

**Z**ahlreiche 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

# ... und wer soll das einmal bezahlen?



## SterbeKasse

Sterbekasse Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden VVaG  
Lessingstraße 4a · 12169 Berlin-Steglitz  
Fon (0 30) 79 70 29-03 · Fax (0 30) 79 70 29-05  
mail@sterbekasse-berlin.de · www.sterbekasse-berlin.de



## Bücher des Autoren-Trios: Douglass **Scheunemann** Vogt

Ein Traum von Kirche

Wie ein Gottesdienst für Kirchendistanzierte eine Gemeinde verändert. Viele Gemeinden träumen davon, Kirchendistanzierte zu erreichen.

Die evangelische Andreaskirche in Niederh Höchststadt hat es einfach ausprobiert: Inspiriert von Willow Creek feiert sie einmal im Monat den GoSpecial-Gottesdienst, der inzwischen über 700 Besucher anzieht.

Taschenbuch, 208 Seiten

Best. Nr. 657 206

DM/sFr 17,80

Halte deine Träume fest

Taschenbuch, 160 Seiten

Best. Nr. 657 343

DM/sFr 14,80

Träume nicht dein Leben

Lebe deinen Traum

Taschenbuch, 160 Seiten

Best. Nr. 657 229

DM/sFr 14,80

Oncken, Medien für Gemeinden

Postfach 20 01 52, 34080 Kassel

Tel.: 05 61/5 20 05-0, Fax: -54

E-Mail: [Buchhandlung@oncken.de](mailto:Buchhandlung@oncken.de)



oncken

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

Abendmahlgeschirr

mit Einzelkelchen

Bei

der Bundeskonferenz

vorge stellt!



Die Kosten für ein Tablett mit 12 Einzelkelchen werden zwischen DM 180,- und DM 220,- liegen, je nach Bestellmenge.  
Bitte informieren Sie sich bei:

**Oncken**

**Medien für Gemeinden**

Postfach 20 01 52, 34080 Kassel

Tel.: 05 61/5 20 05-15, Fax: -50

E-Mail: [anzeigen@oncken.de](mailto:anzeigen@oncken.de)



**oncken:**

Theol

# THEOLOGISCHES GESPRÄCH

## Freikirchliche Beiträge zur Theologie

*Uwe Swarat*

**Eine neue Form der Zusammenarbeit zwischen  
der Leuenberger Kirchengemeinschaft und den Baptisten in Europa** 127

*Rezensionen:*

**Erich Geldbach: Taufe (Alfred Klassen)** 145

**Burkhard Neumann: Sakrament und Ökumene (Uwe Swarat)** 148

**Gudrun Neebe: Apostolische Kirche.  
Grundunterscheidungen an Luthers Kirchenbegriff unter  
besonderer Berücksichtigung seiner Lehre von den notae ecclesiae  
(Uwe Swarat)** 152

**Johann-Adam-Möhler-Institut (Hgb.):  
Kleine Konfessionskunde (Wolfgang Müller)** 154

20

## Die evangelischen Kirchen in Europa

erleben eine wachsende Gemeinschaft im Zeugnis und Dienst an der Welt, seit 1973 mit der „Leuenberger Konkordie“ die aus dem Reformationsjahrhundert stammende Trennung zwischen Lutheranern und Reformierten überwunden wurde. Im Jahr 1997 nahm man auch die methodistischen Kirchen in Europa in die „Leuenberger Kirchengemeinschaft“ auf. Ein Zusammenrücken der evangelischen Kirchen ist in vieler Hinsicht wünschenswert. Einmal, um die Spaltung wenigstens der evangelischen Christenheit durch „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ zu überwinden. Und dann, um in einem immer stärker zusammenwachsenden Kontinent auch den evangelischen Kirchen eine europäische Stimme zu geben.

Freilich gehören zur Leuenberger Kirchengemeinschaft noch längst nicht alle Ströme der evangelischen Christenheit. Eine Kirchengemeinschaft mit jenen Kirchen bzw. Gemeindebünden, die nur die Gläubigentaufe anerkennen, wird von beiden Seiten bisher als unmöglich angesehen. Aber dass auch unterhalb der Ebene einer förmlichen Kirchengemeinschaft Formen der verbindlichen Kooperation vereinbart werden können, zeigt der Beschluss, den die Leuenberger Kirchengemeinschaft und die Europäische Baptistische Föderation jüngst gemeinsam getroffen haben und über dessen Zustandekommen in diesem Heft berichtet wird.

Die Rezensionen bleiben beim Thema und entfalten in unterschiedlichen Zusammenhängen die freikirchliche Tradition im interkonfessionellen Dialog.

*Uwe Swarat*

---

### Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH 2001 • Heft 4 25. Jahrgang ISSN 1431-200X

**Herausgeber:** Dr. Uwe Swarat und Dr. Stefan Stiegler (Theologisches Seminar des BEFG in Elstal), Dr. Johannes Demandt und Michael Schröder (Theologisches Seminar des BFEg in Ewersbach). **Schriftleitung:** Dr. U. Swarat, 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.

In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten. Siehe Seite 156.

**Bezugspreis:** im Abo DM 31,60; € 16,16 jährlich, bei Direktbezug zzgl. Versandkosten, Einzelheft DM 9,50, € 4,86. Die Beihefte kosten DM 19,80; € 10,12.

**Verlage:** 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 und Bundes-Verlag GmbH, Postfach 40 65, 58426 Witten, Telefon: (0 23 02) 9 30 93-22; Telefax: (0 23 02) 9 30 93-60; E-Mail: info@bundes-verlag.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.



**ONCKEN:**



---

Uwe Swarat

# **Eine neue Form der Zusammenarbeit zwischen der Leuenberger Kirchengemeinschaft und den Baptisten in Europa**

---

Seit Juni 2001 ist zwischen der Leuenberger Kirchengemeinschaft und der Europäischen Baptistischen Föderation eine neue Form der Zusammenarbeit vereinbart. Die Baptisten sind eingeladen, als „mitarbeitende Beobachter und ständige Gäste“ an künftigen Lehrgesprächen der Leuenberger Kirchengemeinschaft teilzunehmen. Zugleich soll ein theologischer Dialog eröffnet werden, der prüfen soll, „ob für die betreffenden Kirchen und Bünde eine Basis zur Vertiefung und Erweiterung der bereits vorhandenen Gemeinschaft gefunden werden kann“.

Die Voraussetzungen zu einer Kirchengemeinschaft zwischen den Leuenberger Kirchen und den Baptisten sind bisher nicht gegeben, weil die Baptisten die Säuglingstaufe, wie sie in den Mitgliedskirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft praktiziert wird, nicht anerkennen. Deshalb wird vorläufig eine verbindliche Kooperation angestrebt.

Im Folgenden soll kurz erläutert werden, wie es zu diesen Beschlüssen kam. Außerdem werden die einschlägigen Texte im Wortlaut dokumentiert.

## **1. Einleitung zu den Texten**

Was ist die „Leuenberger Kirchengemeinschaft“ (LKG)? Sie ist eine Gemeinschaft von mehr als 100 überwiegend europäischen evangelischen Kirchen, die sich auf die „Leuenberger Konkordie“ gründet. Die „Leuenberger Konkordie“ ist eine Lehrübereinkunft von reformatorischen Kirchen in Europa, die 1973 auf dem Leuenberg bei Basel verabschiedet wurde. Sie stellt fest, dass es zwischen den beteiligten Kirchen Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums gibt, und erklärt aufgrund dieser Übereinstimmung volle Kirchengemeinschaft. Zugleich verpflichten sich die beteiligten Kirchen zu möglichst großer Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst vor der Welt.

Was in diesen Worten vielleicht recht harmlos klingt, ist dennoch ein Ereignis von kirchengeschichtlicher Dimension. Man muss sich bewusst halten, dass die evangelische Christenheit seit der Reformation in sich gespalten war. Die Haupttrennung verlief zwischen Lutheranern und Reformierten. Diese beiden waren wiederum getrennt von den Täufern, Mennoniten, Baptisten, Methodisten und anderen evangelischen Freikirchen, ebenso von den Waldensern und den Böhmischem Brüdern. Im

19. Jahrhundert schufen die preußischen Könige darüber hinaus eine eigene Staatskirche, die sowohl lutherische als auch reformierte Bekenntnisse einschloss, also die Spaltung zwischen Lutheranern und Reformierten aufheben sollte, im Ergebnis aber eine dritte evangelische Kirche schuf, die neben die lutherischen und reformierten Kirchen als sog. unierte Kirche trat. Bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts gab es zwischen Lutheranern und Reformierten keine gemeinsamen Abendmahlsfeiern, da man die Abendmahlslehre des Gegenübers jeweils verworfen hatte. Bekenntnisgegensätze trennten die Kirchen auch in der Christologie und in der Prädestinationslehre. Diese tiefe Spaltung der evangelischen Christenheit wurde durch die Leuenberger Konkordie für die beteiligten Kirchen aufgehoben.

Ermöglicht haben diese Entwicklung verschiedene ökumenische theologische Gespräche in Deutschland. Die Erfahrungen des Kirchenkampfes und die Gründung der Evangelischen Kirchen in Deutschland (EKD) 1948 veranlassten zur ernsthaften Frage, ob der Gegensatz in der Abendmahlslehre noch immer als so tiefgehend beurteilt werden muss, dass es zwischen Lutheranern und Reformierten keine Abendmahlsgemeinschaft geben könne. Die Arnoldshainer Abendmahlsthesen von 1957/61 brachten an dieser Stelle den entscheidenden Durchbruch. Man überwand aufgrund gemeinsamer neuer Bibelauslegung die Alternative von lutherischer Realpräsenz und reformierter Spiritualpräsenz durch den biblischen Gedanken der Personalpräsenz Christi in der Abendmahlsfeier. Seit 1963 fanden dann in Schauenburg weitere Gespräche statt, die klären sollten, ob und auf welchem Wege auch die übrigen Lehrverurteilungen zwischen Lutheranern und Reformierten aufgehoben werden könnten. Diese Gespräche mündeten 1973 in die Leuenberger Konkordie.

Der Grundgedanke der Leuenberger Konkordie ist ein dreifacher: Erstens wird festgehalten, dass die beteiligten Kirchen im Entscheidenden einig sind. Das Entscheidende ist die Botschaft des Evangeliums, dass Gott den Sünder aus freier Gnade durch Glauben rechtfertigt. Dieser Zuspruch der Rechtfertigung erreicht den Menschen in dreierlei Gestalt, nämlich in der Verkündigung, in der Taufe und im Abendmahl. Ist man sich im Verständnis der Inhalte von Verkündigung, Taufe und Abendmahl einig, dann ist Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft möglich. Dies und nicht mehr ist für eine Kirchengemeinschaft erforderlich. Kirchengemeinschaft wird durch Übereinstimmung in Wort und Sakrament ermöglicht. Eine solche Übereinstimmung, so stellt die Leuenberger Konkordie fest, ist heute gegeben. Von den gegenseitigen Verwerfungen aus der Reformationszeit wird gesagt, dass sie den Glaubens- und Lehrstand der gegenwärtigen Kirchen nicht mehr treffen. Drittens schließlich verpflichteten sich die Kirchen, ihre Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst zu vertiefen, was vor allem durch kontinuierliche Lehrgespräche geschehen soll. In diesem Sinne haben die meisten lutherischen, reformierten und unierten Kirchen Europas sowie die Waldenser und die Böhmisches Brüder aufgrund der Leuenberger Konkordie Kirchengemeinschaft erklärt.

Die skandinavischen lutherischen Staatskirchen unterzeichneten die Konkordie zunächst nicht. Sie waren jedoch an ihrer Erarbeitung beteiligt und nehmen auch

an den kontinuierlichen Lehrgesprächen, an der Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft und an ihrem Exekutivausschuss teil. Darum werden die lutherischen Staatskirchen Skandinaviens in der Leuenberger Kirchengemeinschaft als sog. „beteiligte Kirchen“ von den Signatarkirchen unterschieden. Die Lutherische Kirche Norwegens hat sich jedoch im November 1999 entschlossen, ebenfalls Signatarkirche zu werden. Ihr folgte 2001 die Evangelisch-Lutherische Kirche in Dänemark. Schon 1997 fand eine wichtige Erweiterung der LKG statt, weil in diesem Jahr die methodistischen Kirchen Europas aufgrund einer mit der LKG gemeinsamen „Erklärung zur Kirchengemeinschaft“ in die Kirchengemeinschaft aufgenommen wurden.

Wichtig für das Verständnis der Leuenberger Kirchengemeinschaft ist folgendes: Sie ist keine Kirchenvereinigung, sondern eine Kirchengemeinschaft. Die Kirchen bleiben also organisatorisch selbständig und haben weiterhin die Freiheit, ihre Ordnungen nach ihrem Willen zu gestalten. Deshalb hat die LKG auch keine eigene Rechtsgestalt; sie ist in ihrem Handeln ganz und gar von ihren Kirchen abhängig. Die Kirchen verbleiben auch in ihren angestammten konfessionellen Zusammenhängen und Verbänden, sie behalten ihre konfessionelle Eigenprägung. Sie verpflichten sich jedoch, die Gemeinsamkeiten mit den Kirchen der anderen Konfession zu vertiefen. Kirchengemeinschaft heißt – wie gesagt – konkret Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Die Kirchen erkennen ihre Taufen und damit auch ihre Mitglieder gegenseitig an, sie erkennen ihre Ämter gegenseitig an, und sie feiern miteinander Abendmahl. Außerdem wollen sie hinsichtlich ihres Zeugnisses und Dienstes an der Welt möglichst viel gemeinsam tun.

Die Europäische Baptistische Föderation (EBF) ist eine Gemeinschaft von 50 nationalen baptistischen Gemeindebünden. Sie ist ebensowenig wie die LKG ein eigenständiges Kirchengebilde, sondern ein Forum von geistlicher Gemeinschaft und Kooperation zwischen den selbständigen Gemeindebünden, die an ihr beteiligt sind. Wie ist es nun zu den Konsultationen der Leuenberger Kirchengemeinschaft mit der Europäischen Baptistischen Föderation gekommen?

Den Anlass dazu bot die kirchengeschichtliche Lage, wie sie sich seit dem Fall des eisernen Vorhangs in Europa ergeben hat. Europa ist jetzt nicht mehr nur Westeuropa bzw. die Europäische Gemeinschaft, sondern Europa ist in der Tat wieder der ganze Kontinent, der vor der Aufgabe steht, zusammenzuarbeiten und zusammenzuwachsen. Nicht nur auf politischer Ebene wird zunehmend europäisch gedacht und gehandelt, sondern auch auf kirchlicher Ebene. Wenn die Kirchen nicht eine europäische Identität entwickeln, werden sie auf die politisch-gesellschaftlichen Herausforderungen der Gegenwart und Zukunft nicht angemessen reagieren können. Dementsprechend hat die römisch-katholische Kirche auch recht bald eine europäische Bischofskonferenz organisiert. Für die orthodoxen Kirchen Europas spricht der ökumenische Patriarch von Konstantinopel. Die evangelischen Kirchen Europas sind jedoch so vielfältig, dass sie es schwer hatten und haben, ihre europäische Berufung wahrzunehmen. Wo gibt es ein Forum, das die evangelischen Kirchen Europas zu gemeinsamem Zeugnis und Dienst verbinden kann?

1992 fand in Budapest eine Europäische Evangelische Versammlung statt. Man hat dort die Leuenberger Kirchengemeinschaft gebeten, „der Verpflichtung der evangelischen Kirchen zu gemeinsamem Zeugnis und Dienst mehr als bisher Ausdruck zu geben“, und zwar indem gerade auch das Verhältnis zu jenen Kirchen, mit denen keine Kirchengemeinschaft besteht, geklärt wird. Diese Bitte der Europäischen Evangelischen Versammlung hat die Leuenberger Vollversammlung 1994 in Wien positiv aufgenommen. Der deutsche Methodist KARL HEINZ VOIGT hat im Rundbrief des „Vereins zur Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie“ (VefGT) vom August 1996 diesen Vorgang mit folgenden Worten kommentiert: „Damit ist der Leuenberger Kirchengemeinschaft eine neue Aufgabe kirchenpolitischer Art zugefallen, die so anfangs nicht intendiert war. Sie wird dahin orientiert, dass Leuenberg sozusagen den Tisch bereitstellt, an dem der europäische Protestantismus miteinander spricht“ (S. 7).

Schon bevor die Leuenberger Vollversammlung 1994 in Wien tagte, kam es zu einer ersten inoffiziellen Konsultation zwischen Baptisten und Leuenbergern. Das Konfessionskundliche Institut in Bensheim hat sie im November 1993 organisiert. Das Schlussdokument dieser inoffiziellen Konsultation wurde auch im Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts abgedruckt (45/1994, S. 37f.). Wir zitieren daraus die entscheidenden Sätze:

„Aufgrund unseres Austausches kommen wir zu dem Schluss, dass zwischen den an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen und den Baptisten auf europäischer Ebene ein Dialog geführt werden sollte, und wir bitten die Vollversammlung der Leuenberger Kirchen und – über die Europäische Baptistische Föderation – die baptistischen Gemeindebünde, die dafür notwendigen Schritte zu unternehmen.“

„Ein Gespräch zwischen ‚Leuenberger Kirchen‘ und Baptisten wird davon ausgehen, dass sich beide Seiten je auf ihre Weise den Impulsen der Reformation verpflichtet wissen und bemüht sind, diese in der Gegenwart verantwortlich zum Ausdruck zu bringen.“

„Auf dem Weg von einem Gegeneinander oder unverbundenen Nebeneinander zu voller Kirchengemeinschaft gibt es viele Zwischenstufen.“

Der Aufruf dieser inoffiziellen Konsultation ist freilich auf baptistischer Seite zunächst nirgendwo gehört und beantwortet worden. Auch auf Leuenberger Seite tat sich nichts; vielmehr gab es von Seiten lutherischer Vertreter sogar klaren Widerspruch gegen mehr Gemeinschaft mit Baptisten. Dass es schließlich doch noch einen Schritt weiter ging, ist im wesentlichen dem Methodisten KARL-HEINZ VOIGT zu verdanken. Er rief in seinem schon genannten Aufsatz im Rundbrief des VefGT die Baptisten auf, sich dem Dialog mit den Leuenbergern zu stellen. Andernfalls bestünde die Gefahr, dass die Baptisten europaweit als außerhalb des Protestantismus stehend angesehen würden. Wörtlich:

„In Deutschland machen Freikirchen die Erfahrung, dass die Landeskirchen für den ‚deutschen Protestantismus‘ sprechen, auch wenn sie ausschließlich die EKD meinen. Auf der europäischen Ebene wird sich das ent-

sprechend wiederholen, wenn die Freikirchen sich nicht als Partner und Teilnehmer am theologischen Gespräch auf europäischer Ebene anbieten und bereithalten. Dazu gibt es zur Zeit keine andere Möglichkeit, als sich mit der Frage der Zuordnung zu Leuenberg auseinanderzusetzen“ (S. 8f.). Auch im persönlichen Gespräch mit dem Verfasser sowie bei einem Besuch im Dozentenkollegium des baptistischen Theologischen Seminars in Hamburg hat KARL-HEINZ VOIGT diese Sicht sehr nachdrücklich und überzeugend vertreten. Daraufhin hat das Dozentenkollegium die Bundesleitung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (BEFG) gebeten, ein offizielles Gespräch zwischen Baptisten und Leuenbergern anzustoßen. Die Bundesleitung schrieb im November 1996 auch tatsächlich an die LKG mit der Bitte, offizielle Konsultationen aufzunehmen. Diese Bitte wurde vom Exekutivausschuss der LKG, der im Februar 1997 in Tallinn tagte, positiv aufgenommen. Beide Seiten stellten daraufhin Delegationen zusammen. Es dauerte wegen verschiedener Terminschwierigkeiten jedoch zwei Jahre, nämlich bis zum Februar 1999, bis die erste Konsultationstagung stattfinden konnte. Man hatte sich zunächst verständigt, dass die baptistische Delegation überwiegend von Mitgliedern des deutschen Bundes besetzt wurde, wobei die EBF durch ihren Generalsekretär vertreten sein sollte. Die Leuenberger baten auf dem ersten Treffen jedoch darum, dass die baptistische Delegation stärker europäisch werden möge – ein verständlicher und dann auch erfüllter Wunsch.

Drei Konsultationstagungen fanden in Berlin statt – die letzte im Februar 2000 im Bildungszentrum des BEFG in Elstal bei Berlin –, bis ein gemeinsamer Bericht fertiggestellt war. Der vollständige deutsche Text dieses Berichtes folgt unten im dokumentarischen Teil.<sup>1</sup>

Der Bericht von den Konsultationen (einschließlich der darin enthaltenen Empfehlungen) wurde vom Exekutivkomitee der EBF an alle Mitgliedsbünde geschickt und schließlich auf dem Council (der Delegiertenversammlung) der EBF vom 22. – 24. September 2000 in Riga diskutiert und zur Abstimmung gestellt. Das Council hat ihn einmütig angenommen und einen entsprechenden Beschluss über das weitere Vorgehen getroffen. Der Wortlaut des Beschlusses findet sich ebenfalls unten im dokumentarischen Teil.

Auch das Exekutivkomitee der LKG nahm den Bericht an und legte ihn der Vollversammlung der LKG vom 19. – 25. Juni 2001 in Belfast vor. Dort wurde ohne jede Gegenstimme beschlossen, den Empfehlungen des Berichts zu folgen. Die einschlägigen Abschnitte aus dem Abschlussbericht der Vollversammlung werden unten dokumentiert.<sup>2</sup>

Die weiteren Schritte werden nun folgende sein. Die Exekutivkomitees beider Seiten, der LKG wie der EBF, müssen sich über die personelle Zusammensetzung und die inhaltliche Aufgabenstellung der vereinbarten Dialogkommission verständigen.

1 Eine englische und französische Übersetzung kann man von der Website der Leuenberger Kirchengemeinschaft ([www.leuenberg.net](http://www.leuenberg.net)) herunterladen.

2 Der gesamte Abschlussbericht ist ebenfalls auf der Website der LKG zu finden.

digen. Das Exekutivkomitee der LKG wird ihr Gegenüber auf EBF-Seite einladen, sich an den beiden neu beschlossenen Lehrgesprächsgruppen zu beteiligen. Die Themen dieser Gruppen sind: „Gestalt und Gestaltung protestantischer Kirchen in einem sich verändernden Europa“, sowie „Der missionarische Auftrag der Kirchen in Europa“. Dies beides sind Themen, die auf baptistischer Seite traditionell auf großes Interesse und eigenes Engagement stoßen. Die Voraussetzungen für ein ge-  
 deihliches Miteinander sind in dieser Hinsicht also gegeben. In welchem Land und in welchem Umfang auch auf nationaler Ebene Gesprächskontakte und Kooperationen zwischen Leuenberger Mitgliedskirchen und baptistischen Bündeln aufgebaut werden, wird sich zeigen. Die neue Form der Zusammenarbeit wird jedenfalls auf jeder Ebene und in jeder Hinsicht Geduld und den beharrlichen Willen zu geistlicher Gemeinschaft voraussetzen, damit die apostolische Mahnung (Eph 4, 15) beachtet wird, dass wir „wahrhaftig sind in der Liebe“.

## 2. Dokumentation der Texte

### a) **Bericht über eine Konsultation zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation und der Leuenberger Kirchengemeinschaft, verabschiedet am 24./25.2.2000 in Elstal**

Die Leitung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der Bundesrepublik Deutschland (BEFG) hat in Abstimmung mit der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) im November 1996 an den Exekutivausschuss der Leuenberger Kirchengemeinschaft (LKG) die Bitte gerichtet, in Gespräche über eine mögliche Zusammenarbeit zwischen den Baptisten und der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Europa einzutreten. Vom Exekutivausschuss wurde diese Bitte im Januar 1997 unter Bezug auf einen Beschluss der Vollversammlung der LKG in Wien vom Mai 1994 gerne aufgenommen. Dort heißt es: „Auch wenn mit manchen dieser (sc. evangelischen) Kirchen volle Kirchengemeinschaft heute leider noch nicht möglich ist, kann doch in ... multilateralen Beziehungen vieles gemeinsam getan werden ... Die LKG will das ihr Mögliche tun, damit die mit diesen Partnern bereits gegebene Gemeinschaft vertieft und erweitert werden kann, so dass eine volle Kirchengemeinschaft und gegenseitige Anerkennung möglich werden“ (Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst, 1995 Frankfurt/M., S. 264). Diese Äußerung der Vollversammlung nahm Bezug auf ein inoffizielles Gespräch zwischen baptistischen, reformierten, lutherischen und unierten Theologen im November 1993, das einen „Vorschlag für einen Dialog und eine intensivere Zusammenarbeit zwischen den an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen und den Baptisten“ (a. a. O., S. 174-180) unterbreitet hatte.

Hinter der Bitte des BEFG und der EBF standen geistliche Gründe in Verbindung mit einer bestimmten Deutung der gegenwärtigen kirchengeschichtlichen Lage. Die Baptisten bekennen, dass „die sichtbare Gemeinschaft aller Glaubenden und damit

ihr glaubwürdiges Zeugnis vor aller Welt“ dem „Wille(n) Gottes“ entspreche. „Deshalb beten (sie) ... mit den Christen der ganzen Erde um Erneuerung aller Gemeinden und Kirchen, dass mehr gegenseitige Anerkennung möglich werde und Gott uns zu der Einheit führe, die er will“ (Rechenschaft vom Glauben, Teil 2, I, 7). Zu dieser geistlich-ökumenischen Motivation trat die Einsicht, dass seit dem Fall des „Eisernen Vorhangs“ Europa politisch und auch kirchlich zusammenwächst. Dabei hat sich herausgestellt, dass die Leuenberger Kirchengemeinschaft die für die evangelische Christenheit Europas am ehesten repräsentative Gemeinschaft ist und in Zukunft noch stärker in die Rolle „der Stimme der evangelischen Kirchen Europas“ hineinwachsen wird. Mit den Methodisten gehört bereits eine klassische Freikirche in die Gemeinschaft mit den Leuenberger Signatarkirchen. Die Baptisten verstehen sich als evangelische Freikirche und sind unter allen Freikirchen in Europa am weitesten verbreitet. Sie wollen deshalb im kirchlich zusammenwachsenden Europa nicht abseits stehen, sondern erstreben eine verbindliche Kooperation mit und auf längere Sicht auch eine Mitgliedschaft in der Leuenberger Kirchengemeinschaft.

Im Verlaufe des Jahres 1998 wurden auf beiden Seiten Arbeitsgruppen berufen, die ihre konsultativen Gespräche im Februar 1999 aufnahmen. Die Arbeitsgruppen haben sich auf folgenden gemeinsamen Bericht geeinigt:

### *I Die Gesprächspartner und die ihnen schon gegebene Gemeinschaft*

#### 1. Die Gesprächspartner

##### a) Die Partner

Zur EBF gehören 50 nationale Bünde, die ihrerseits aus 11.000 Gemeinden bestehen. Die EBF ist somit in fast allen europäischen Ländern und darüber hinaus in elf Staaten des Nahen Ostens und Zentralasiens vertreten. Gemäß dem baptistischen Gemeinde- und Kirchenverständnis besitzt jede Einzelgemeinde in lehrmäßigen, strukturellen und disziplinarischen Fragen uneingeschränkte Autorität, die in der alleinigen und letztgültigen Autorität der Heiligen Schrift wurzelt und sich an ihr auszuweisen hat. Aber die Zusammengehörigkeit in Bündeln und in der EBF enthält eine Verpflichtung zur gegenseitigen Information und Absprache, vor allem aber zu gemeinsamem Dienst und gemeinsamem Zeugnis.

Geschichtlich sind die EBF und die nationalen Bünde aus independentistischen und kongregationalistischen Ursprüngen in England und Holland (17. Jh.) sowie täuferischen Gruppen in Deutschland und in der Schweiz (16. Jh.) und Missions- und Erneuerungsbewegungen (J. G. Oncken) im 19. und 20. Jh. (Deutschland, Russland etc.) hervorgegangen. Die baptistischen Gemeinden verstehen sich als Freikirchen.

Die durch die Leuenberger Konkordie verbundenen Kirchen lutherischer, reformierter und unierter Prägungen gehen auf die Reformation des 16. Jh. in Deutschland und der Schweiz zurück. Die LKG besteht aus über 100 selbständigen Signatarkirchen, die in ihrem nationalen Kontext Minderheits- oder Mehrheitskirchen, Freikirchen, Volks- oder Staatskirchen sein können. Durch eine besondere „Ge-

meinsame Erklärung“ sind die methodistischen Kirchen Europas im Januar 1997 zur LKG hinzugekommen. Die lutherischen Kirchen Dänemarks, Finnlands, Islands und Schwedens haben die Leuenberger Konkordie nicht unterzeichnet, verstehen sich aber, da sie an den Lehrgesprächen, Vollversammlungen und auch am Exekutiv-ausschuss teilhaben, als an der Leuenberger Konkordie beteiligte Kirchen. Dagegen ist die Kirche von Norwegen seit November 1999 Signatarkirche der LKG.

## b) Die Dialoge

Auf Weltebene hat es zwischen den Baptisten und Reformierten (1973-1976) sowie zwischen Baptisten und Lutheranern (1986-1989) offizielle theologische Gespräche gegeben, die 1977 bzw. 1990 mit „Berichten“ abgeschlossen wurden. Sie liegen den Kirchen zur Rezeption vor. In ihnen sind beachtliche Gemeinsamkeiten und beschwerliche Differenzen festgestellt, aber auch Empfehlungen für die Weiterarbeit ausgesprochen worden. Auf nationaler europäischer Ebene haben gleichfalls solche offiziellen Gespräche stattgefunden (Vereinigtes Königreich, Niederlande 1982, Bundesrepublik Deutschland 1980-1981, Deutsche Demokratische Republik 1982-1983, Norwegen 1984-1989). Baptisten und Kirchen der Leuenberger Konkordie arbeiten in Arbeitsgemeinschaften der christlichen Kirchen (Deutschland etc.), in Kirchenbünden (Frankreich) oder sogar in besonderen Formen von Kirchengemeinschaft (Italien, Belgien, auf Gemeindeebene z. T. auch in Großbritannien) zusammen. Hinzu kommen Gespräche auf Welt- wie auf nationaler Ebene, die zu Erklärungen geführt haben, die Verunglimpfungen und Verdammungsurteile aus der Vergangenheit aufgehoben haben (vgl. z. B. die Erklärung der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR oder die Erklärung des Reformierten Weltbundes 1983). In all diesen Äußerungen ist von einem hohen Maß an Gemeinsamkeiten in Leben und Lehre von Baptisten sowie Kirchen der Leuenberger Konkordie die Rede. Welches sind diese Gemeinsamkeiten?

## 2. Die bereits gegebene Gemeinschaft im Glauben

Die Gesprächspartner verstehen sich geschichtlich und theologisch als Kirchen und Gemeindebewegungen Jesu Christi, die in einem speziellen Zusammenhang mit der Reformation des 16. Jh. stehen. Deshalb ist in Dialogen und anderen Dokumenten vom gemeinsamen reformatorischen Erbe die Rede, das sein Zentrum im Evangelium als der frohen Botschaft von Gottes freier Gnade für die in der Sünde gefangenen Menschheit und den einzelnen Sünder hat.

Das Evangelium bezieht nach gemeinsamer Überzeugung seine Kraft und Vollmacht durch die Person und das Werk Jesu Christi als Gottes Heilsgabe an die Menschheit und die ganze Schöpfung. Jesus Christus kennen Baptisten, Lutheraner, Reformierte und Unierte allein durch die Heilige Schrift. Von der Schrift selber sagen beide Gesprächspartner, „dass die ausschließliche Heilsmittlerschaft Jesu Christi“ ihre „Mitte“ bildet „und die Rechtfertigungsbotschaft als Botschaft von der freien Gnade Gottes Maßstab aller Verkündigung der Kirche ist“ (LK 12; vgl. Rechenschaft vom Glauben Teil 1, Nr. 6: „Das Evangelium vom gekreuzigten, auf-

erstandenen und kommenden Herrn Jesus Christus ist die Mitte des Neuen Testaments und damit der ganzen Heiligen Schrift“). Für beide Gesprächspartner ist die „Bibel ... Gottes Wort in Menschenmund“ (Rechenschaft v. Glauben, ebd.).

Gemeinsam bekennen die Leuenberger Kirchen wie die Baptisten, dass der „durch das Evangelium von Jesus Christus wirkende Heilige Geist die Gemeinschaft des Glaubens, die Kirche“ schafft (Baptisten/Lutheraner Nr. 22; Baptisten/Reformierte Nr. 13). Gemeinsam kennen beide Gesprächspartner bei aller Betonung des Kircheseins der Ortsgemeinde überörtliche Kirchenstrukturen und die Autorität von Synoden. Sie sind sich einig, dass der überörtlichen Kirchenstruktur zahlreiche Aufgaben wie Bekenntnisbildung, Mission, Ausbildung, Ordination und Kirchenrecht zuzuweisen sind. Für beide Gesprächspartner gehören in der Kirche Geist und Recht, Leben und Ordnungen, Bewegung und Institution unauflöslich zusammen.

Gemeinsam bekennen die Baptisten und die Leuenberger Kirchen, dass Christus in seiner Barmherzigkeit die Initiative für das Heil der Menschen ergreift, eine Initiative, die nach der menschlichen Antwort des Glaubens verlangt. Insofern können Baptisten mit Lutheranern und Reformierten ihr gemeinsames Verständnis des Evangeliums mit den Artikeln 6 bis 16 der Leuenberger Konkordie zum Ausdruck bringen, obwohl die Aussagen des Taufartikels (Nr. 14) zu divergierenden theologischen und praktischen Konsequenzen führen. Während die an der Konkordie beteiligten Kirchen diese Aussagen auf die Säuglings- wie auf die Gläubigentaufe beziehen, lassen Baptisten sie nur für die Gläubigentaufe gelten.

In engem Zusammenhang mit dem Evangelium einerseits und der Antwort des Glaubens andererseits sehen Baptisten und die Kirchen der Leuenberger Konkordie die Praxis von Taufe und Abendmahl, die Notwendigkeit kirchlicher Ämter inmitten des Priestertums aller Gläubigen und das Leben der Christen als Nachfolge Jesu. Beide betonen, dass aller dogmatischen wie ethischen Erkenntnis der Christen *norma normans* die Heilige Schrift ist, wenngleich es Unterschiede in der Frage des Zugangs und des Interpretationsschlüssels gibt (Rolle der Bekenntnisse).

Baptisten und die Kirchen der Leuenberger Konkordie praktizieren wechselseitig eucharistische Gastbereitschaft und stimmen in dem Wissen überein, dass die Welt des gemeinsamen Zeugnisses und Dienstes der Christen bedarf. Sie bekennen sich zum missionarischen Auftrag der Christenheit in einer säkularisierten Welt.

### 3. Mögliche Gemeinschaft des kirchlichen Lebens

Angesichts dieser fundamentalen Gemeinsamkeiten ist der Wunsch nach besserem Sich-Kennen-Lernen und Sich-Verstehen und die Initiative zu mehr Kooperation gut begründet. Auch scheint es sinnvoll, in vielen Dingen gemeinsam zu handeln.

Die Gemischte Kommission von Lutheranern und Baptisten hatte im Blick auf die Gemeinsamkeiten schon 1990 folgende Empfehlungen ausgesprochen:

„Auf der Grundlage des gemeinsamen Verstehens, das wir in bezug auf die Kirche und ihren Sendungsauftrag erreicht haben, empfehlen wir:

- uns gegenseitig als Gemeinschaften innerhalb der Kirche Jesu Christi anzuerkennen;

- unsere Kirchen und Gemeinden zu ermutigen, sich an dem gegenwärtigen Kampf für die Durchsetzung der Menschenrechte, die Schaffung von Gerechtigkeit und Frieden und die Bewahrung der Schöpfung zu beteiligen;
- die Bemühungen unserer Gemeinden und Kirchen zu fördern, die Welt für eine echte Verpflichtung gegenüber Christus zu gewinnen. Da jedes wahre christliche Zeugnis Teilhabe an der Sendung des einen Christus ist, fordern wir verstärkte Koordination bei den missionarischen Bemühungen unserer Kirchen und Gemeinden.

Aufgrund unserer Gespräche über das Herrenmahl empfehlen wir, die bereits bestehende Praxis der wechselseitigen Gastbereitschaft am Abendmahlstisch zu bestätigen und zu fördern“ (Baptisten/Lutheraner Nr. 91 u. 92).

Zugleich fragen Christen auf beiden Seiten, ob die Gemeinsamkeiten nicht ausreichend sind, um sich gegenseitig Kirchengemeinschaft als Gemeinschaft an Wort und Sakrament zu gewähren.

Dem stehen tiefgreifende theologische Unterschiede zwischen Baptisten und den Kirchen der Leuenberger Konkordie entgegen. Wie sind diese Differenzen im Einzelnen zu beschreiben und zu beurteilen?

## *II Theologische Differenzen und Hindernisse für eine volle Kirchengemeinschaft*

### 1. Unkenntnis und Vorurteile und andere nicht-lehrmäßige Faktoren

#### a) Unkenntnis und Vorurteile

Die in der Leuenberger Kirchengemeinschaft und in der EBF zusammengeschlossenen evangelischen Christen kennen einander z. T. nur sehr vordergründig oder überhaupt nicht. Ihr Wissen voneinander ist in der Regel unterentwickelt. Ihr Urteil übereinander schwankt deshalb. Es gibt auf beiden Seiten Bewunderung für den je anderen Partner und Ablehnung. Reformierte und Lutheraner bewundern die Geschwisterlichkeit und geistliche Intensität baptistischer Gemeinden und erschrecken zugleich über die Rigidität in der Tauffrage. Baptisten wiederum können die ökumenische Offenheit lutherischer und reformierter Ekklesiologie schätzen, zugleich aber die geistliche Laxheit vieler Mitglieder dieser Kirchen ablehnen. Dieses Schwanken in der Wahrnehmung des je anderen Partners spiegelt sich auch in den Vorurteilen, die man übereinander hat. So können baptistische Gemeinden von Lutheranern und Reformierten z. T. als Sekten oder Fundamentalisten bezeichnet werden, und umgekehrt nennen Baptisten Lutheraner und Reformierte Taufscheinchristen. Hier tun Aufklärung, Verbesserung des gegenseitigen Kenntnisstandes und Verstehens not.

#### b) Andere nicht-lehrmäßige Faktoren

Außer „Unkenntnis und Vorurteilen“ spielen als Hindernisse gegenseitigen Verstehens soziologische und religionspsychologische Faktoren eine Rolle. Dazu gehören kulturelle Unterschiede, die Problematik von Mehrheit und Minderheit, die unterschiedliche gesellschaftliche Stellung der Leuenberger Kirchen und der Baptisten

(während ähnliche Diasporaerfahrungen Annäherungen bewirken können), politische Kontexte, geschichtliche Erinnerungen, Bildungsunterschiede, unterschiedliche Rechtsformen und finanzielle Ressourcen.

Doch stärker noch als die Unkenntnis wirken gegenseitige theologische Verwerfungen und Verurteilungen und Verdammungen, die z. T. bis in das 16. Jh. zurückreichen.

## 2. Verwerfungen – gestern und heute

### a) Das Problem

Die Baptisten verwerfen die Säuglingstaufe der Lutheraner und Reformierten als Taufe von Nichtgläubigen. Umgekehrt beurteilen Lutheraner und Reformierte es als theologisch illegitim und inakzeptabel, dass Baptisten die lutherische und reformierte Praxis der Taufe von Säuglingen und Kleinkindern für ungültig erklären. Es gibt in dieser Hinsicht keinen Konsens im Taufverständnis, der nach lutherischer und reformierter Überzeugung zur Kirchengemeinschaft unbedingt dazu gehört. Auf dieser Überzeugung ist die Leuenberger Konkordie aufgebaut, denn nach „reformatorischer Einsicht ist ... zur wahren Einheit der Kirche die Übereinstimmung in der rechten Lehre des Evangeliums und in der rechten Verwaltung der Sakramente notwendig und ausreichend“ (Artikel 2; vgl. CA 7 und HK, Fragen 54f. und 75f.).

### b) Die Verwerfungen der Reformationszeit und andere Differenzen

Die Lutheraner haben in ihrem Augsburger Bekenntnis von 1530 und der Konkordienformel von 1580 gleich mehrere Verwerfungen von Täufern und täuferischen Lehren ausgesprochen:

„In fünf Artikeln der CA werden die Täufer und ihre Lehren besonders erwähnt und verworfen. Artikel 5: ‚Und werden verdammt die Wiedertäufer und andere, so lehren, dass wir ohn das leibliche Wort des Evangelii den heiligen Geist durch eigene Bereitung, Gedanken und Werk erlangen‘. Artikel 9: ‚Derhalben werden die Wiedertäufer verworfen, welche lehren, dass Kindertaufe nicht recht sei‘. Im lateinischen Text wird noch hinzugefügt: *et affirmant sine baptismo pueros salvus fieri* (und [die] erklären, dass Kinder ohne Taufe gerettet werden). Artikel 12: *Damnant Anabaptistas, qui negant semel iustificatos posse amittere spiritum sanctum* (sie verurteilen die Wiedertäufer, welche sagen: wer einmal gerechtfertigt ist, kann den Heiligen Geist nicht mehr verlieren). Artikel 16: ‚Hier werden verdammt die Wiedertäufer, so lehren, dass der obangezeigten keines christlich sei‘ (Christen mögen in Oberkeit, Fürsten- und Richteramt ohne Sünde sein, nach kaiserlichen und anderen üblichen Rechten Urteil und Recht sprechen, Übeltäter mit dem Schwert strafen, rechte Kriege führen ...). Artikel 17: ‚Derhalben werden die Wiedertäufer verworfen, so lehren, dass die Teufel und verdammte Menschen nicht ewige Pein und Qual haben werden‘ (Baptisten/Lutheraner, Nr. 94).

Da die Baptisten fast alle der genannten „wiedertäuferischen“ Lehren nicht vertreten, verbleibt als Differenzpunkt hier nur die Bejahung oder Ablehnung der Kindertaufe und ihrer Heilsnotwendigkeit.

In dem inoffiziellen Gespräch vom November 1993 wurde darüber hinaus auf Differenzen im Verständnis der Bibel, der Kirchenmitgliedschaft, der Ordnung und Autorität in der Gemeinde/Kirche hingewiesen.

Welche dieser Differenzen sind kirchentrennend, welche sind schon ausgeräumt, an welchen muss weiter gearbeitet werden?

*c) Verwerfungen und Differenzen heute – Fortschritte im gegenseitigen Verstehen*

Der Dialog zwischen Lutheranern und Baptisten hat im Blick auf die Verwerfungen der CA zum Ausdruck gebracht, was auch Reformierte bejahen können: „In der heutigen Beziehung zwischen Lutheranern und Baptisten bleibt lediglich die Lehre über die Taufe in CA 9 umstritten. Die anderen Verwerfungen gelten nicht für die Baptisten heute“ (Baptisten/Lutheraner Nr. 100). Lutheraner und Reformierte bringen überdies heute zum Ausdruck, dass sie „die Auswirkungen, die ihre Lehrverurteilungen bei der Verfolgung der Täufer gespielt haben“, bedauern. Überdies distanzieren sich neuere lutherische und reformierte Tauflehren von der aus CA 9 hergeleiteten Auffassung, „dass alle Kinder getauft werden müssten oder dass die Kindertaufe die einzig legitime Form der Taufe sei“ (Baptisten/Lutheraner, Nr. 99). Auf evangelischer Seite steht KARL BARTH'S Tauflehre für ein Gesprächsangebot mit baptistischer Tauflehre.

Einen Verständigungsfortschritt zeigen auch die „Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK“, der sog. Lima-Text von 1982 zu „Taufe, Eucharistie und Amt“. In den Abschnitten 11 und 12 des Taufteils werden Gläubigen- und Säuglingstaufe dialogisch aufeinander bezogen. Im Abschnitt 11 wird festgestellt: „Die Taufe nach einem persönlichen Glaubensbekenntnis ist ... die in den neutestamentlichen Schriften am eindeutigsten belegte Praxis.“ Was das Verhältnis von Taufe und Glauben betrifft, wird einerseits gesagt: „Die Taufe ist nicht nur auf eine augenblickliche Erfahrung bezogen, sondern auf ein lebenslängliches Hineinwachsen in Christus“ (Lima-Text zur Taufe Nr. 9). Andererseits gilt, dass die Taufe „in der Kirche als Gemeinschaft des Glaubens“ stattfindet. Deshalb „bildet“, wenn „jemand, der für sich selbst antworten kann, getauft wird, ... das persönliche Glaubensbekenntnis einen integralen Bestandteil des Taufgottesdienstes“ (Lima-Text zur Taufe Nr. 12).

Auf dieser Linie hat die LKG 1994 festgestellt, dass sich nach „unserer heutigen theologischen Erkenntnis ... die eine Taufe gleichwertig in der Kinder- und Erwachsenentaufe“ zeige (Zur Lehre und Praxis der Taufe, Leuenberger Texte 2, 20). Mit starken Worten hat die LKG die geistliche Bedeutung sowohl der Kinder- wie der Erwachsenentaufe zum Ausdruck gebracht (ebd.). Demgegenüber wird von baptistischer Seite an der Gläubigentaufe als der einzig legitimen „biblischen Taufe“ festgehalten. Als „Zeichen der Eingliederung in den Leib Christi“ stellt sie für Baptisten „zugleich die Aufnahme in die sichtbare Nachfolgegemeinschaft der Orts-

gemeinde“ dar. Baptisten erklären aber auch: „Wir begegnen den Christen anderer Kirchen mit Liebe und geistlichem Respekt, weil sie wie wir durch Gottes Gnade Glieder am universalen Leib Jesu Christi sind ... Gerade weil wir der Taufe keine heilsnotwendige Bedeutung zumessen, können wir tiefe geistliche Gemeinschaft mit allen Christen erleben“ (Wort der Bundesleitung des BEFG an die Gemeinden, November 1997, Nr. 5, 2f. und 6).

Zu prüfen bleibt, welche Folgen diese Position für das Verständnis von Kirche und Gemeinde, Gemeindegliedschaft, Gemeindezucht und für das Verständnis von Ökumene hat.

*d) Verwerfungen und Differenzen heute – verbleibende theologische Fragen und Probleme*

Die Auszüge aus neueren Dialogergebnissen sprechen alle das Verständnis der Taufe an. Weil die gegenseitige Anerkennung der Taufe noch nicht gegeben ist, bleibt die Taufe eine noch kirchentrennende Frage und erlaubt noch keine volle Kirchengemeinschaft.

Die Differenzen in der Tauffrage betreffen in erster Linie die Voraussetzungen für die Taufe auf Seiten ihres Empfängers und insoweit auch das Verständnis der Taufe. Es darf jedoch nicht übersehen werden, dass es auch weitreichende Gemeinsamkeiten im Verständnis der Taufe zwischen der reformierten, der lutherischen und der baptistischen Tradition gibt.

In baptistischen Gemeinden und Bündnissen findet man sowohl ein Taufverständnis, das etwa im Sinne ULRICH ZWINGLIS und neuerdings KARL BARTHS die Taufe grundsätzlich nur als geistgewirkte Antwort der Gläubigen auf die Anrede durch das Wort Gottes versteht, wie auch ein Taufverständnis, das die Taufe zugleich als „sichtbares“ Wort Gottes und Antwort der Menschen betrachtet. Im Bericht vom baptistisch-reformierten Dialog auf Weltebene 1977 wird von der Taufe gemeinsam bezeugt (Ziffer 14): „In der Taufe begegnen sich der gnädige Gott und der glaubende und bekennende Mensch. Gott handelt in der Taufe, indem er den Menschen ergreift, und der Mensch handelt, indem er auf die Ansprüche und Verheißungen der Gnade Gottes antwortet“ (Dokumente wachsender Übereinstimmung, Band I, 2. Aufl. 1991, S. 111). Wenn lutherische, reformierte und unierte Kirchen mündige Menschen nach deren Bekenntnis taufen, wird diese Taufe von baptistischen Gemeinden als biblisch legitim und gültig anerkannt.

Für die Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft ist die Taufe eine Gestalt des Wortes Gottes. Gottes Heil erreicht die Menschen sowohl als gesprochenes Wort in der Predigt wie als „sichtbares“ Wort in den Sakramenten. Für diese Kirchen ist das Sakrament Heilmittel und nicht nur die Antwort des Menschen auf die ihm zugesprochene und zugewendete Gnade Gottes, nicht nur „die erste Gestalt ... der menschlichen Entscheidung in der Begründung des christlichen Lebens“ (KARL BARTH). Dies gilt sowohl für die Taufe als auch für das Abendmahl (s. die klassische Streitfrage der Realpräsenz im Abendmahl).

Angesichts der erkennbaren Gemeinsamkeiten und Unterschiede muss erneut und in Aufnahme vorhandener Dialogergebnisse an der Frage gearbeitet werden, ob und in-

wieweit die unterschiedliche Taufpraxis der Baptisten und der Leuenberg-Kirchen auf divergierenden Verständnissen der Taufe beruht und in welcher Weise die Beteiligten zu einem gemeinsam verantworteten Bekenntnis zu der einen Taufe finden können.

Hinzu kommen schließlich ekklesiologische Fragen:

Einigkeit zwischen Leuenberger Kirchen und Baptisten besteht im Verständnis der Kirche als *creatura verbi* und *congregatio sanctorum*. Die Baptisten betonen auf dieser Grundlage mehr den Charakter der Kirche als Versammlung derer, die ihren Glauben bekennen und leben (*congregatio vere credentium*), während die Leuenberger Kirchen die Kirche mehr als den vom Wort Gottes konstituierten Raum verstehen, der dem einzelnen Gläubigen vorgegeben ist.

Einigkeit besteht darin, dass die Kirche immer ein *corpus permixtum* aus wahrhaft Gläubigen und Heuchlern ist, weil allein das Auge Gottes, der in das Verborgene sieht, die Grenze der wahren Kirche kennt. Unterschiede entstehen an der Frage, was daraus für die Praxis z. B. der Gemeindegliederung folgt.

Einigkeit besteht darin, dass jede im Namen Christi versammelte Ortsgemeinde Kirche im Vollsinn ist, wenn sie sich nicht selber verabsolutiert. Baptisten folgern daraus die rechtliche Selbstständigkeit der Ortsgemeinde (Kongregationalismus), während die Leuenberger Kirchen auch der überörtlichen Kirchenstruktur Rechte in Bezug auf die Ortsgemeinde gewähren.

### III Die anzustrebende Gemeinschaft

Um der Einheit des Leibes Christi willen müssen die Kirchen und Christen allezeit nach der Einigung und Verständigung untereinander streben. Der Einheit der Kirche zu dienen, indem auf Grund der gewonnenen Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums Gemeinschaft in Wort und Sakrament und eine möglichst große Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst an der Welt möglich werden (Leuenberger Konkordie Nr. 29), bleibt das Ziel aller ökumenischen Gespräche. Weil aber der Leib Christi viele Glieder hat, darf und kann die Einheit in sich Unterschiede bewahren.

Im gegenwärtig gültigen Glaubensbekenntnis des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland ist die ökumenische Verpflichtung der Baptisten deutlich ausgeführt: „Jesus Christus baut seine Gemeinde in den verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften. Doch kann es trotz der Verschiedenheiten und trotz Irrtum und Schuld auf allen Seiten nicht der Wille Gottes sein, dass konfessionelle Schranken die sichtbare Gemeinschaft aller Glaubenden und damit ihr glaubwürdiges Zeugnis vor aller Welt verhindern. Deshalb beten wir mit den Christen der ganzen Erde um Erneuerung aller Gemeinden und Kirchen, dass mehr gegenseitige Anerkennung möglich werde und Gott uns zu der Einheit führt, die er will.“

Darum wollen sich Baptisten nicht damit abfinden, dass die Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft und die baptistischen Bünde in Europa weitgehend beziehungslos nebeneinander her leben. Ihr Wunsch nach engerer Zusammenarbeit und vertiefter Gemeinschaft trifft bei den Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft auf die von ihnen mit der Zustimmung zur Konkordie erklärten Verpflichtungen.

tung, „der ökumenischen Gemeinschaft aller christlichen Kirchen zu dienen“ (Leuenberger Konkordie Nr. 46).

Auf dem Wege dorthin können Lutheraner, Reformierte, Methodisten und Baptisten national und europaweit auf möglichst vielen Ebenen kooperieren. Solche Kooperation sollte sich in doppelter Weise vollziehen:

1. Im Bemühen um Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst gegenüber der Welt. Solcher Dienst „gilt ... dem Menschen in seinen Nöten und sucht deren Ursachen zu beheben“ (LK 36). Dabei wird der gemeinsame Einsatz „für irdische Gerechtigkeit und Frieden ... unter den Völkern“ (LK 11) sich besonders im Eintreten für Religionsfreiheit und Menschenrechte konkretisieren.
2. In theologischen Gesprächen. Für den Dialog sind neben dem Verständnis der Taufe insbesondere folgende Themen wichtig: Hermeneutische Fragen im Verständnis der Heiligen Schrift und der Bekenntnisse und Fragen zum Kirche- und Gemeindeverständnis (Kirchenmitgliedschaft, Kirchenzucht, Gemeindeautonomie und Gesamtkirche etc.).

Die vorhandene und die anzustrebende geistliche Gemeinschaft zwischen Baptisten und den Kirchen der Leuenberger Konkordie findet ihren Ausdruck nicht nur durch Kooperation und Dialog, sondern auch durch wechselseitige Besuche auf Gemeindeebene mit der Praxis eucharistischer Gastfreundschaft.

#### *IV Die Ergebnisse der Gespräche*

Im Blick auf die uns schon gegebene Gemeinschaft im Verständnis des Evangeliums und auf die uns noch trennenden Unterschiede sind wir zu folgenden Ergebnissen gekommen:

1. Wir ermutigen die auftraggebenden Kirchen, in ein Lehrgespräch über die Taufe zwischen Leuenberger Kirchen und Baptisten einzutreten. Dazu soll eine Dialogkommission einberufen werden, die sich der Frage stellt, unter welchen Umständen eine gegenseitige Anerkennung der Taufe möglich ist. Wir machen, ohne eine Erfolgsgarantie geben zu können, folgende Gesichtspunkte für diese Ermutigung geltend:

Die evangelische Tauflehre, besonders in reformierter Tradition, ist der baptistischen in vielem sehr ähnlich. In bisherigen Dialogen haben auch Kirchen, die Säuglinge taufen, anerkannt, dass eine Praxis „unterschiedsloser Taufen“ kritisch bedacht werden muss. Die Taufproblematik ist in bisherigen Dialogen nicht ausführlich genug behandelt und häufig auch nicht in ihrem engen Bezug zur Frage der Kirchenzugehörigkeit gesehen worden. Die Einigung zwischen Lutheranern und Reformierten über das Abendmahl ist durch die Arnoldshainer Abendmahlsthesen vorbereitet und durch die Leuenberger Konkordie ermöglicht worden, obwohl es jahrhundertlang nur gegenseitige Verwerfungen gab. Die Einigung kam zustande, weil man über die historischen Kontroversen zurückgriff auf ein gemeinsames Studium des Neuen Testaments. Ein solches Verfahren wäre auch für die Taufproblematik verheißungsvoll.

2. Wir empfehlen der LKG und EBF, sich darauf einzulassen, dass Vertreter der baptistischen Gemeindebünde als „ständig mitarbeitende Gäste“ an den Leuenberger Lehrgesprächen teilnehmen, schon bevor die Taufgespräche zu einem Abschluss gekommen sind.
3. Wir sind zu der Überzeugung gekommen, dass Gespräche auf nationaler Ebene diese Form der Kooperation und des Dialogs begleiten und unterstützen sollten.

*Verabschiedet am 24./25.02.2000 in Elstal*

Europäische Baptistische Föderation

Generalsekretär THEO ANGELOV, DIETRICH FISCHER-DÖRL, PROF. DR. ERICH GELDBACH, HOLGER LAM, DR. STEFAN STIEGLER, DR. VOLKER SPANGENBERG, DR. UWE SWARAT, KARL HEINZ WALTER D.D.

Leuenberger Kirchengemeinschaft

PROF. DR. ANDRÉ BIRMELÉ, DR. FULVIO FERRARIO, PRÄS. DR. WILHELM HÜFFMEIER, PROF. DR. CHRISTIAN LINK, BISCHOF DR. RÜDIGER MINOR, DR. HELMUT SCHWIER

## **b) Beschluss des Council der European Baptist Federation (EBF) in Riga vom 22. – 24. 9. 2000**

At its meeting held in Riga from 22<sup>nd</sup> to 24<sup>th</sup> September 2000, the Council of the European Baptist Federation unanimously approved that:

1. The report on a Consultation between the EBF and the LCF be accepted.
2. The LCF be requested to allow representatives of the Baptist Unions to participate in the doctrinal conversations as ‘permanent guests’ and that this should be agreed before the conversations on baptism have reached a conclusion.
3. The EBF Executive Committee appoint persons from the member Unions to participate in the various doctrinal conversation groups with the LCF.
4. These people to be appointed from member unions who express a wish to be a part of the process.
5. The Executive Committee act on behalf of EBF as a coordination group for the process and ensure that regular reports are made to the Executive Committee.<sup>3</sup>

*Übersetzung:*

„Auf seiner Tagung in Riga vom 22. bis 24. September 2000 hat der Rat (Council) der Europäischen Baptistischen Föderation einmütig beschlossen, dass

1. der Bericht über eine Konsultation zwischen der EBF und der LKG angenommen wird,

<sup>3</sup> Übersetzung ins Deutsche von UWE SWARAT.

2. die LKG gebeten wird, es Repräsentanten der baptistischen Gemeindebünde (Unionen) zu erlauben, an den Lehrgesprächen als ‚ständig mitarbeitende Gäste‘ teilzunehmen, schon bevor die Gespräche über die Taufe zu einem Ergebnis gekommen sind,
3. das EBF-Exekutivkomitee Personen aus den Mitgliedsunionen benennt, die an den verschiedenen Lehrgesprächsgruppen mit der LKG teilnehmen,
4. diese Personen aus jenen Mitgliedsunionen benannt werden, die ihren Wunsch ausdrücken, an dem Prozess mitzuwirken,
5. das Exekutivkomitee im Namen der EBF als Koordinationsstelle für den Prozess handelt und sicherstellt, dass dem Exekutivkomitee regelmäßige Berichte gegeben werden.“

### **c) Aus dem Abschlussbericht der 5. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft (19.-25. Juni 2001 in Belfast)**

#### ***3.3 Dialog mit den Baptisten***

Im Blick auf den Dialog mit den Baptisten begrüßt die Vollversammlung die Vorgespräche, die bereits stattgefunden haben. Sie schließt sich dem Vorschlag an, einen theologischen Dialog mit den baptistischen Kirchen zu führen. Von der Taufproblematik ausgehend sollen die Fragen bearbeitet werden, die für die gegenseitige Gewährung einer Kirchengemeinschaft geklärt werden müssen. Dieser im Namen der Leuenberger Kirchengemeinschaft geführte Dialog sollte auch in den verschiedenen Signatarkirchen durch nationale Dialoge und neue Formen der Zusammenarbeit begleitet werden. Um die gewünschte neue Qualität der Gemeinschaft mit den baptistischen Kirchen vorzubereiten, beschließt die Vollversammlung, Vertreter der baptistischen Kirchen mit einem Gaststatus an den Lehrgesprächen zu beteiligen (Anhang 2).

#### Anhang 2

#### „Dialog mit den Baptisten“

Die Vollversammlung begrüßt die einmütigen Beschlüsse des Rates der Europäischen Baptistischen Föderation vom 22.-24. September 2000 bezüglich der Kontakte mit der Leuenberger Kirchengemeinschaft. Die Vollversammlung beschließt, dass Vertreterinnen und Vertreter baptistischer Gemeindebünde eingeladen werden sollen, als mitarbeitende Beobachter und ständige Gäste an künftigen Lehrgesprächen der Leuenberger Kirchengemeinschaft teilzunehmen. Die Einladungen zur Teilnahme sollen an das Exekutivkomitee der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) gerichtet werden. Die Vollversammlung hofft auf die Beteiligung eines möglichst breiten Spektrums von baptistischen Gemeindebünden aus ganz Europa.

Die Vollversammlung nimmt den Bericht der Konsultation in Elstal (24./25.02.2000) mit seiner beachtlichen Übersicht über die Gemeinsamkeiten zwi-

schen den baptistischen und den lutherischen, reformierten und methodistischen Kirchen mit Dank zur Kenntnis. Im Bewusstsein, dass „der Wunsch nach besserem Sich-Kennenlernen und Sich-Verstehen ... gut begründet“ ist, und in Aufnahme der Bitte um Initiativen für mehr Zusammenarbeit, bittet die Vollversammlung den Exekutivausschuss, in Abstimmung mit den Mitgliedskirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft einen theologischen Dialog mit Vertretern von baptistischen Gemeindebünden der EBF zur Frage zu eröffnen, ob für die betreffenden Kirchen und Bünde eine Basis zur Vertiefung und Erweiterung der bereits vorhandenen Gemeinschaft gefunden werden kann. Solch ein theologischer Dialog sollte sich nicht nur auf die Lehre und Praxis der Taufe beschränken, sondern ist auch auf andere Themen auszudehnen, die von beiden Seiten als Hindernis auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft erachtet werden.

Die Vollversammlung nimmt die Überzeugung der Teilnehmer an der Elstaler Konsultation zur Kenntnis, wonach Gespräche auf nationaler Ebene diese Form von Zusammenarbeit und Dialog begleiten und unterstützen sollten, und ermutigt die Mitgliedskirchen, die Kontakte mit baptistischen Gemeindebünden und Kirchen in ihren Regionen zu verstärken und zu vertiefen, um ein besseres gegenseitiges Verständnis sowie Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst zu erzielen auf Wegen, die der Heilige Geist weist.

*Dr. Uwe Swarat*

*Theologisches Seminar des BEFG*

*Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7*

*14627 Elstal bei Berlin*

## Rezensionen

**Erich Geldbach, Taufe, Bensheimer Hefte 79. Ökumenische Studienhefte 5, hgg. vom Evangelischen Bund, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, ISBN: 3-525-87167-8, 214 Seiten, DM 27,80; € 14,21.**

ERICH GELDBACH ist ein Jahr nach Erscheinen dieses Buches als Baptist auf den Lehrstuhl für Ökumenik der Ruhr-Universität Bochum berufen worden. Mit seinem Buch über die Taufe bietet er, der im baptistischen „Lager“ beheimatet ist, einen wichtigen Beitrag zum ökumenischen Gespräch über die Taufe als einheitsstiftendes bzw. trennendes Band der Kirchen. Damit sei vorweg gesagt: Dies ist ein gelungenes Buch. Nicht nur, weil es die bekannten konfessionellen Positionen in der Tauffrage markiert, sondern weil es das Ringen der christlichen Kirchen um eine gegenseitige Anerkennung der Taufe in den Mittelpunkt stellt. Dabei zeigt der Autor, dass das theologische Ringen der Kirchen ständig durch die Frage bewegt wird, wie den Kindern christlicher Eltern der Weg zum Glauben und in die Gemeinde gewiesen werden kann. Durch diese begleitende Fragestellung wird das Buch auch für die praktische Gemeindefarbeit interessant. Doch sieht ERICH GELDBACH seine Aufgabe nicht nur darin, Informationen weiterzugeben, sondern sowohl in theologischen als auch in praktischen Fragen selber Stellung zu beziehen – und zwar *vermittelnd, um des ökumenischen Anliegens willen!* Er schreibt: „Im Zeitalter der Ökumene muss ein Taufkonfessionalismus überwunden werden zugunsten einer Sicht, die in der Taufe die Grundlage für mehr Gemeinschaft erblicken kann“ (S. 198).

In der Einleitung (S. 7-25) stellt GELDBACH kurz sein Verständnis der Taufe im NT dar, gibt einen Überblick über die kirchengeschichtliche Entwicklung und markiert die heutige Lage. Gleich zu Beginn macht GELDBACH klar, dass die Taufe im NT zwar als Bekehrungs- und Missionstaufe verstanden werden muss (S. 8f.11), damit jedoch keineswegs die spätere Säuglingstaufe auszuschließen ist, wie Baptisten es in gesetzlich-biblizistischer Weise (Sinn GELDBACH, Formulierung von mir) meinen! GELDBACH sieht die Wesensmerkmale der Taufe in verschiedenen geschichtlichen Situationen auch in verschiedenen Taufformen zum Ausdruck kommen (in der Missionssituation die Glaubenstaufe, in der Situation der christlichen Familie die Säuglingstaufe). Das eigentliche ökumenische Problem zeigt sich s. E. darin, dass die Täuferkirchen die Säuglingstaufe eben nicht als eine Form der Taufe betrachten, sondern bei Übertritten die „Wieder“-Taufe praktizieren und damit nicht nur das Handeln Gottes am Menschen durch die Säuglingstaufe in Frage stellen (GELDBACH: Taufe ist „Sakrament der Gnade“, S. 8), sondern auch das Kirche-Sein der jeweiligen Kirchen. Hinter der Tauffrage verbirgt sich also die Frage nach dem Verständnis der Kirche (Ekklesiologie). Eine erneute Taufe bei Übertritten üben übrigens

auch „fast ausnahmslos“ die Orthodoxen, die Wert auf einen bestimmten Ritus legen (S. 20).

In Teil A gibt GELDBACH einen Überblick über die Tauflehren vieler Kirchen in folgender Reihenfolge: östlich-orthodox, römisch-katholisch, reformatorisch (lutherisch, reformiert, anglikanisch, ev.-methodistisch), täuferisch (mennonitisch, baptistisch, Church of the Brethren, Disciples of Christ, adventistisch, pfingstkirchlich) und Kirchen ohne Taufe (Heilsarmee, Church of God und die Kimbanguisten). Viele Zitate aus historischen oder aktuellen Bekenntnissen geben Einblick in die jeweiligen Taufstandpunkte.

Bei seinem Bericht über die ökumenischen Dialoge berücksichtigt GELDBACH die *bilateralen* Dialoge auf Weltebene, die *multilateralen* Gespräche im Rahmen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK (vor allem die Lima-Erklärung); dann stellt er *zwei bilaterale Vereinbarungen* zur Taufe vor (Waldenser/Methodisten und Baptisten in Italien; Evangelische Kirche und Mennoniten in Deutschland) und thematisiert *die Nichtanerkennung* von Taufen in Sondergemeinschaften (z. B. Christengemeinschaft, Mormonen u. a.). Also: ein umfangreiches Feld, das er allerdings stets übersichtlich und nachvollziehbar (durch Zusammenfassungen und Standortbestimmungen) gestaltet. Im Rahmen der bilateralen Dialoge auf Weltebene zeigt sich zum Einen, dass die Taufdebatte nicht länger nur eine innerprotestantische ist, sondern nun auch zwischen Täuferkirchen und der Römisch-katholischen Kirche (RKK) geführt wird (Disciples, Pfingstler, Baptisten, Evangelikale-RKK), und dass bemerkenswerte Dialoge auf Weltebene zwischen Baptisten einerseits und Reformierten und Lutheranern andererseits stattgefunden haben. Dabei fällt auf, dass das Gespräch zwischen einer Täuferkirche, den Disciples, und der RKK zur gegenseitigen Anerkennung ihrer Taufen trotz unterschiedlicher Taufpraxis geführt hat (S. 114-116). Die Disciples erkennen hier an, dass die Säuglingstaufe eine pastorale Antwort auf die Situation der christlichen Familie ist. Trotz weitgehender Übereinstimmungen im theologischen Verständnis der Taufe, das GELDBACH bei den verschiedenen Kirchen feststellt – wobei er den Baptismus einschließt – (S. 127-131), bleibt doch gerade der Baptismus mit seinem Bestehen auf der Reihenfolge Glaube – Taufe der Stein des Anstoßes im ökumenischen Taufgespräch. Der einzige Weg, der eine gegenseitige Taufanerkennung zur Folge haben könnte, führt nach GELDBACH über die Erkenntnis, dass zur christlichen Initiation ein Komplex von Elementen gehört (Verkündigung, Umkehr, Taufe, Geistempfang, Bekenntnis, Abendmahl), der sich „entweder gleichzeitig ereignet oder zeitversetzt als Stufen eines Prozesses abläuft“ (S. 135). Hier müssten die Baptisten, über ihre bisherige Dialogbereitschaft hinaus, zu Konzessionen (S. 133) bereit sein, wenn sie nicht länger als „eng und kleinlich“ abgestempelt werden und die Gefahren der Gesetzlichkeit und der kirchlichen Isolation aufrechterhalten wollen. Dass die eine Taufe in zwei Formen praktiziert werden kann, mit der Folge einer gegenseitigen Anerkennung der Taufe und dem Ausschluss der Wiedertaufe, stellt GELDBACH auch als Ergebnis der Lima-Erklärung von 1982 heraus. Allerdings hat Lima nicht den erhofften Ausgleich zwischen den Kirchen mit Säuglingstaufe und den Täuferkir-

chen schaffen können (S. 141, 147), da letztere weiter auf der alleinigen Normativität des NT im Blick auf die Frage Glaube – Taufe bestehen und die Taufe noch zu einseitig als Symbol verstehen (S. 147-149).

Teil C des Buches dient der Stellungnahme und Wegweisung. Dabei ruft GELDBACH die Kirchen auf, sich auf den Weg zu einer „Tauerneuerung in versöhnter Verschiedenheit“ (S. 195) zu begeben. Die Kirchen mit Säuglingstaufe, die die Glaubenstaufe zwar grundsätzlich akzeptieren, sie jedoch im Gemeindeleben noch viel seltener als die Säuglingstaufe praktizieren, müssten nach GELDBACH endlich das unterschiedslose Taufen aufgeben und nur dann Säuglinge taufen, wenn die Eltern erklären, ihre Kinder im Glauben zu erziehen (S. 196). Auch sollte man auf Verlangen der Eltern die Taufe in das Entscheidungsalter der Kinder verlegen und in diesem Fall anstelle der Säuglingstaufe im Gottesdienst eine Segnung der Kinder (wie die Baptisten es tun!) durchführen. Den Täuferkirchen dagegen rät GELDBACH, ihre rigorose Haltung unter diesen Voraussetzungen abzubauen und nur solche Menschen nach einer Bekehrung „wieder“-zutaufen, deren Säuglingstaufe sie vorher nicht durch christliche Erziehung zum Glauben geführt hat. Die Kirchen mit Säuglingstaufe könnten in einem solchen Fall die Säuglingstaufe der betreffenden Person nachträglich aberkennen, da hier offensichtlich ein Fall unterschiedsloser Taufe vorliegt. Trotz dieser u. a. möglichen Lösungswege sieht GELDBACH der ökumenischen Entwicklung in der Tauffrage nicht optimistisch entgegen: „Zwischen beiden Seiten wird es in absehbarer Zeit keine Einigung geben. Hier steht Überzeugung gegen Überzeugung. Dem Einspruch der Kirchen in täuferischer Tradition, dass die anderen Kirchen dem Neuen Testament nicht folgen, wird erwidert, dass man sehr wohl die wesentlichen Merkmale der Taufe des Neuen Testaments in der Säuglingstaufe wiedererkennt. Aus dieser theologischen Sackgasse führen weder exegetische Erkenntnisse noch systematische Überlegungen derzeit heraus“ (S. 185).

Ich komme zum Abschluss und zu einer kurzen Stellungnahme. Trotz meiner positiven Aussagen oben kann ich mich – und damit bestätigt sich ein Stück weit GELDBACHS Urteil im letzten Zitat – der Hauptforderung nach der Glaubenstaufe als *einer Form* der Taufe, neben der es andere geben kann, nicht anschließen. Mir scheint es vom NT her geboten, an der Glaubenstaufe als alleiniger christlicher Taufe festzuhalten. Dieser Anspruch des NT sollte m. E. eindeutig in das ökumenische Gespräch eingebracht werden, nicht, um das ökumenische Klima in dieser Frage zu stören, wie GELDBACH es sieht (S. 173), sondern um die Frage nach der ntl. Gestalt der Kirche und der ntl. Taufe im ökumenischen Gespräch dadurch wach zu halten, dass auf *das NT und seine normative Bedeutung für die Ekklesiologie* verwiesen wird. Dies darf nicht als ökumenisches Störfeuer betrachtet werden, sondern als ein wahrhaft ökumenischer Dienst! GELDBACHS vermittelnde Position krankt denn auch daran, dass er die kirchengeschichtliche Situation (christliche Familie) für die Frage des Verhältnisses von Glaube und Taufe ebenbürtig neben das NT stellt und ihr gleiche normative Kraft zubilligt. Dabei zeigt sich jedoch ein innerer Widerspruch: Wenn es um Gottes Handeln am Täufling bei der Taufe geht, beruft man sich auf das NT, im Blick auf das Verhältnis von Glaube und Taufe aber wird

die Berufung auf das NT plötzlich als theologischer Fehler gewertet (S. 8 unten). Darüber hinaus müsste man sich im ökumenischen Gespräch deutlicher als bisher fragen, ob die Anschauung von der einen Taufe, die in verschiedenen Formen Gestalt annehmen kann, nicht insofern ungeschichtliches Denken verrät, als hier mit der Unterscheidung von Wesen und Form die geschichtliche Einmaligkeit von Ereignissen relativiert werden soll, um sie in Einklang miteinander zu bringen. In der radikalen Anwendung der Unterscheidung von Wesen und Form (mit allen ihren problematischen Voraussetzungen) auf die Tauffrage scheint mir eher das neuzeitliche Toleranzdenken durchzuschlagen als ein vom NT her geleitetes Denken. Dennoch: Trotz dieser grundsätzlichen Kritik, die ja auch die Lima-Lösung zur Tauffrage betrifft, bleibt ERICH GELDBACHS Buch ein wertvoller Beitrag zum ökumenischen Gespräch und auch als Vorbereitungsbuch für den Religionsunterricht oder für die Erwachsenenbildung.

*Dr. Alfred Klassen (BEFG)*

*Eulerweg 8*

*75175 Pforzheim*

**Burkhard Neumann, Sakrament und Ökumene, Studien zur deutschsprachigen evangelischen Sakramententheologie der Gegenwart, Bonifatius Druck-Buch-Verlag, Paderborn, 1997, ISBN: 3-87088-964-2, 410 Seiten, gebunden DM 138,-; € 70,56.**

Der Titel dieses Buches verbindet zwei Begriffe, die bei vielen Baptisten (und der Mehrzahl der übrigen Freikirchler auch) nahezu allergische Reaktionen auslösen. Der Begriff „Ökumene“ hat besonders bei jenen einen üblen Klang, die Volkskirchen schlechthin für „falsche Kirchen“ und jedes Bemühen um eine Einigung der Konfessionen für die endzeitliche Vorbereitung einer antichristlichen Welteinheitskirche halten. Darum beschränkt sich diese „Allergie“ auf den Kreis jener, die bewusst oder unbewusst von der dispensationalistischen Eschatologie beeinflusst sind. Erheblich weiter verbreitet (und selbst unter Theologen selbstbewusst vorgezeigt!) ist die Allergie gegen den Begriff „Sakrament“. Mit ihm verbinden sich sofort die schlimmsten Vorstellungen magisch-dinglicher Bemächtigung des Heils, so dass man den Gedanken eines heilsvermittelnden Ritus nur als bestürzende Veräußerlichung des Christseins ansehen kann und auf die Nennung des Begriffes „Sakrament“ häufig wie auf die Erscheinung eines Schreckgespenstes reagiert.

Gerade angesichts dieser Lage scheint es mir wichtig, auch innerhalb der freikirchlichen Theologenschaft auf ein Buch wie das von BURKHARD NEUMANN hin-

zuweisen. Es erwuchs aus der Arbeit des katholischen Johann-Adam-Möhler-Instituts-für-Ökumenik in Paderborn und wurde von der dortigen Theologischen Fakultät 1996 als Dissertation angenommen. Der Verfasser ist Jahrgang 1961 und Priester der Erzdiözese Paderborn. Sein Buch hat das Ziel, die sakramentstheologischen Konzeptionen von vier evangelisch-lutherischen Theologen kritisch auf die Frage hin zu überprüfen, wie es von ihnen aus zu einer Verständigung mit der römisch-katholischen Theologie kommen könnte. Für Freikirchler ist diese Arbeit insofern wichtig, als wir dringend eine Öffnung unseres theologischen Denkens für das brauchen, was innerhalb der Großkirchen unseres Sprachraums zur Sakramentstheologie gedacht wird. Man darf heute Theologie nicht mehr in konfessioneller Selbstzufriedenheit treiben und auf die theologischen Vorstellungen in anderen Kirchen in erster Linie abgrenzend reagieren (wenn man das überhaupt je durfte)! Es ist nötig, dass wir alle voneinander lernen. In der volkskirchlichen Theologie werden freikirchliche Traditionen leider viel zu wenig zur Kenntnis genommen (und auch im vorliegenden Buch werden sie, wie zu erwarten war, leider nicht berücksichtigt). Um so notwendiger ist es für Freikirchler, sich von überlieferten theologischen Vorurteilen und Klischees in Bezug auf die anderen Kirchen freizumachen und sich konstruktiv an dem von ihnen geführten theologischen Gespräch zu beteiligen. Gerade beim Thema Sakramententheologie haben wir manches einzubringen, aber auch einiges zu lernen.

Das Thema der Untersuchung von NEUMANN bildet die Frage nach dem allgemeinen Begriff des Sakraments innerhalb der reformatorischen Sakramentenlehre. Da der Verfasser diese Frage im Kontext des ökumenischen Gesprächs erörtern will, gibt er zunächst eine Übersicht über die einschlägigen Ergebnisse verschiedener zwischenkirchlicher Dialoge. Es zeigt sich hier laut NEUMANN ein Grundkonsens zwischen katholischer und evangelischer Lehre hinsichtlich des allgemeinen Sakramentsverständnisses. Damit auch die noch verbleibenden Differenzen aufgearbeitet werden können, sei es aber notwendig, dass die katholische Seite den reformatorischen Sakramentsbegriff ausführlicher in den Blick nehme. Als einen Versuch in dieser Richtung will NEUMANN seine eigene Arbeit verstanden wissen.

Dabei wendet er sich der reformatorischen Sakramententheologie nicht in allen ihren Ausprägungen zu, sondern wählt exemplarisch vier evangelische Gesamtdarstellungen aus, nämlich die Konzeptionen von HELMUT THIELICKE, GERHARD EBELING, GUNTHER WENZ und ULRICH KÜHN. Diese exemplarische Arbeitsweise stellt insofern einen besonderen Vorzug des Buches dar, als sie dem Verfasser ermöglicht, die Sakramentenlehre der betreffenden Theologen recht ausführlich in den Gesamtrahmen ihres dogmatischen Denkens einzuzuzeichnen. Die sorgfältige und erhellende Darstellung der theologischen Ansätze der hier behandelten Gelehrten stellt einen nicht geringen Vorzug dieses Buches dar.

Unter sakramententheologischem Gesichtspunkt gruppiert NEUMANN die von ihm behandelten vier Theologen je zwei und zwei – nach der These, dass THIELICKE und EBELING die Sakramente *unter* das Wort, WENZ und KÜHN dagegen *neben* das Wort stellen. Die Wahl dieses Gliederungsprinzips kann man freilich nur als

unglücklich bezeichnen, denn alle vier Autoren, nicht nur die beiden von NEUMANN zuerst behandelten, ordnen das Sakrament *unter* die Kategorie des Wortes ein bzw. deuten das Sakrament von der Kategorie des Wortes her. Das kann man selbst dann schon erkennen, wenn man sich nur an das von NEUMANN Referierte hält. WENZ lässt die sakramentale Zeichenfunktion des Elements allein durch das Wort begründet sein (S. 227), verortet die Heilmittel nicht im Naturhaft-Unpersönlichen, sondern in der Sphäre geistigen Personlebens (S. 231), sieht Sündenvergebung als Inbegriff der sakramentalen Gabe (S. 233; kein Unterschied zur Verkündigung!) und begründet die Notwendigkeit der Sakramente gegenüber einer reinen Wortverkündigung allein in der Stiftung Christi (S. 234; keine *necessitas medii* [Notwendigkeit eines Mittels], sondern allein *necessitas praecepti* [Notwendigkeit eines Gebots!]). Ein grundsätzlicher Unterschied zu THIELICKES Verhältnisbestimmung von Wort und Sakrament, wie ihn NEUMANNs Gliederung suggeriert, ist hier nicht vorhanden.

Auch KÜHNS Definition von Sakrament als „Wort Gottes inmitten der Antwort von Menschen“ (S. 272) versteht das Sakrament als Ereignis des Wortes Gottes, was bei NEUMANN nur deshalb kaum deutlich wird, weil er sein Hauptthema, das Verhältnis von Wort und Sakrament, bei der Darstellung von KÜHN gar nicht beachtet. Das verwundert nicht wenig. Bei THIELICKE wird das Verhältnis von Wort und Sakrament noch relativ ausführlich (und sehr kritisch!) untersucht, bei den folgenden Autoren jedoch nur in stark abnehmender Tendenz. Das hängt offenbar mit der Sympathie zusammen, die der Katholik NEUMANN den behandelten sakramentstheologischen Konzepten entgegenbringt: Je sympathischer ihm das Konzept ist, um so weniger befragt er es nach dem reformatorischen Proprium, nämlich wie die Rechtfertigung durch das Wort sich zur Gabe des Sakraments verhält.

Es stellt deshalb die Hauptschwäche dieser Arbeit dar, dass die Verhältnisbestimmung von Wort und Sakrament nicht sorgfältig genug aus den behandelten Schriften erhoben und auch nicht zueinander in Beziehung gesetzt wird. Es hätte generell der dogmatischen Klarheit und besonders einem besseren Verständnis der so scharf kritisierten Position von THIELICKE gedient, wenn NEUMANN die einschlägigen Ausführungen von THIELICKES theologischem Lehrer PAUL ALTHAUS (Die christliche Wahrheit, § 3.3 und § 55) mit berücksichtigt hätte. Es wäre ihm dann wohl deutlicher geworden, dass „Wort“ zunächst einmal die persönliche Zuwendung Gottes zum Menschen meint und dass nicht Wort und Sakrament nebeneinander stehen, sondern mündliche Verkündigung und Sakrament, beide als Gestalten des Wortes.

Diese Kritik an NEUMANNs Konzeption soll freilich nicht verdecken, dass seine kritischen Analysen oft treffend und überzeugend sind. So hat er wohl recht, wenn er THIELICKE vorwirft, dass seine Entgegensetzung von ontologischem und personale Denken den Sachverhalt unzulässig vereinfacht, zumal wenn dieser Gegensatz mit dem von katholischem und evangelischem Denken identisch sein soll. Gleiches gilt für den ähnlichen, von EBELING herausgearbeiteten Gegensatz von Substanzontologie und Relationsontologie. Auch NEUMANNs Kritik an WENZ, der die Alleinwirksamkeit Gottes in der Christologie und im Sakramentsverständnis be-

tont, wirkt überzeugend: Die konkrete Gestalt des Sakraments als menschliche bzw. kirchliche Zeichenhandlung, in der sich die Selbstvergegenwärtigung Christi vollzieht, wird mit dem Begriff der Alleinwirksamkeit Gottes nicht voll erfasst. So erscheint in der Tat das dialogische Heils- und Sakramentsverständnis von ULRICH KÜHN als der am ehesten angemessene Ansatz.

Für Baptisten und alle übrigen Vertreter einer Bekenntnistaufe von Mündigen ist von besonderem Interesse, wie das Verhältnis von Sakrament und Glaube bestimmt wird. Alle vier hier behandelten evangelischen Dogmatiker verteidigen die Säuglingstaufe, aber bei allen vier wird auch deutlich, dass sie sich damit in einen partiellen Widerspruch zu ihren eigenen grundsätzlichen Aussagen bringen. Für THIELICKE bezeichnet das Sakrament das Bewirkende und das Bewirkte, also die Gnade wie den Glauben gleichermaßen. Nach EBELING setzt das Sakrament den Glauben voraus. WENZ sagt, dass das Bekenntnis des Täuflings als Antwort des Glaubens wesentlich zum Akt der Taufe hinzugehört. Und KÜHN versteht die Sakramente u. a. als Bekenntnis des einzelnen Christen zur Gemeinde und der Gemeinde zu ihm. KÜHN will damit die relative Berechtigung des Sakramentsverständnisses von ZWINGLI und KARL BARTH mit dem Verständnis von Sakramenten als Heilmitteln verbinden.

Überhaupt ist unter den vier analysierten Konzepten dasjenige von ULRICH KÜHN, dem Leipziger Lutheraner, aus der Sicht eines Baptisten besonders ansprechend. Er versteht das Sakrament als dialogisches Geschehen, bei dem das Handeln Gottes den Vorrang hat, zu dem aber die menschliche Antwort konstitutiv mit hinzugehört. Die menschliche Antwort geschieht zunächst einmal durch die Gemeinde, die phänomenologisch gesehen das Subjekt der gottesdienstlichen Sakramentshandlung ist. Die Gemeinde und der einzelne Christ in ihr vollziehen im Sakrament einen Bekenntnisakt zu Christus. Dieser Bekenntnisakt ist auch eine Gebetshandlung. Zugleich handelt aber auch Gott gnadenhaft an der Gemeinde, und zwar in, mit und unter dem Handeln der Gemeinde, und indem Gott Gnade schenkt, verpflichtet er zugleich zur Nachfolge Christi und sendet die Gemeinde in die Welt. Dass diese sakramentstheologische Konzeption, die vieles von dem aufnimmt, was Baptisten und anderen Freikirchlern wichtig ist, zugleich von dem jungen Katholiken NEUMANN in ihren Grundgedanken bejaht wird, stimmt mich ökumenisch hoffnungsvoll. Es könnte also möglich werden, dass es in der hier vorgezeigten Richtung zu einer Verständigung kommt zwischen Katholiken, Lutheranern und Baptisten (jedenfalls denen, die nicht in zwinglianischer Tradition grundsätzlich ein Handeln Gottes im Sakrament bestreiten). Insofern soll diese Rezension mit der Empfehlung geschlossen werden, den Schriften ULRICH KÜHNS verstärkte Aufmerksamkeit zu widmen.

*Dr. Uwe Swarat*

*Theologisches Seminar des BEFG*

*Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7*

*14627 Elstal bei Berlin*

**Gudrun Neebe, Apostolische Kirche, Grundunterscheidungen an Luthers Kirchenbegriff unter besonderer Berücksichtigung seiner Lehre von den *notae ecclesiae*, (Theologische Bibliothek Töpelmann, Band 82), Walter de Gruyter, 1997, Berlin, New York: ISBN: 3-11-015628, 295 Seiten, geb. DM 156,-; € 79,76.**

Für ein evangelisches Verständnis von Kirche und Gemeinde ist nächst der Bibel immer MARTIN LUTHER von besonderer Bedeutung. Mit ihm befinden wir uns an den bis heute tragenden Wurzeln unserer theologischen Tradition, auch der freikirchlich-evangelischen. Es ist deshalb erfreulich, dass die Verfasserin LUTHERS Kirchenbegriff einer sorgfältigen Analyse unterzogen hat. Die Arbeit wurde unter der Betreuung von WILFRIED HÄRLE als Dissertation in Marburg geschrieben.

Nicht die gesamte Breite von LUTHERS Ekklesiologie ist Gegenstand der Untersuchung, sondern – wie der Untertitel sagt – LUTHERS *Begriff* von Kirche unter besonderer Berücksichtigung seiner Lehre von den *notae ecclesiae* (Kennzeichen der Kirche). Die Verfasserin untersucht zum Einen, in welchem Verhältnis bei LUTHER die „geglaubte“, d. h. die im Glaubensbekenntnis gemeinte Kirche (Freikirchler und Pietisten verwenden für sie häufig die Bezeichnung die Gemeinde Jesu), zu der „empirischen“ Kirche steht. Sie fragt zum anderen, welches das Subjekt und was die Bedeutung der altkirchlichen *notae ecclesiae* (Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität) ist, sowie in welchem Verhältnis diese vier altkirchlichen *notae* zu den von LUTHER selbst eingeführten Kennzeichen der Kirche stehen. In beiden Fragekreisen geht es zugleich um die rechte Gestalt von Kirche.

Als ich meinen Vortrag über „*Notae ecclesiae*“ ausarbeitete (erschieden in: *Bau- steine zur Erneuerung der Kirche*, hrsg. von HELGE STADELMANN, Brunnen Verlag, Gießen und Basel, 1998, S. 169-191 und in: *ThGespr* 2000, Heft 1, S. 4-19) war diese Dissertation gerade im Druck und mir noch nicht bekannt. Um so mehr freue ich mich, dass meine Darstellung LUTHERS durch die detaillierte Untersuchung NEEBES in allen Punkten bestätigt wird.

Es gibt freilich auch Themen, bei denen ich kritische Anfragen an die Verfasserin habe.

Nach einer Übersicht über die Forschungslage, in der die Verfasserin sowohl neuere ekklesiologische Literatur als auch neuere Arbeiten zu LUTHER referiert, untersucht sie alle einschlägigen Schriften LUTHERS der chronologischen Reihe nach zu den Fragen nach Ursprung und Wesen der Kirche, Verborgenheit und Erkennbarkeit der Kirche, Abgrenzbarkeit der Kirche, Bedeutung der altkirchlichen *notae* sowie zu LUTHERS ekklesiologischer Terminologie. Es folgt dann eine systematische Darstellung der Ekklesiologie LUTHERS in Grundzügen, die weitgehend die gleichen Themenschwerpunkte hat wie der analytische Teil, nur dass hier das Verhältnis der altkirchlichen *notae* zu LUTHERS Kennzeichen der Kirche eigens behandelt wird. Am Schluss steht eine kritische Würdigung der Lehre LUTHERS durch die Verfasserin.

Ein Hauptanliegen der Untersuchung ist der versuchte Nachweis, dass LUTHER nicht nur zwischen innerlicher (geistlicher, verborgener) und äußerlicher (leibli-

cher, sichtbarer) Kirche unterscheidet, sondern Kirche als „leibliche Gemeinschaft“ noch einmal von Kirche als „geschichtliche Realität“ unterscheidet. Die „Kirche als leibliche Gemeinschaft“ wäre demnach die quasi *ideale* Entsprechung der „Kirche als geistliche Gemeinschaft“ und als solche die Norm für deren *reale* Entsprechung, nämlich der „Kirche als geschichtliche Realität“. Die Verfasserin will mit dieser Differenzierung erreichen, dass nicht die geistlich-verborgene Kirche unmittelbar zur Norm für die Kirche als geschichtliche Realität wird. Zwischen Geistlichem und Leiblichem bestehe nämlich „eine nicht überbrückbare qualitative Differenz“ (S.214).

Gegen diese Aussagen ist dreierlei einzuwenden. Einmal wird man LUTHERS Theologie eine solche Unüberbrückbarkeit von Geistlichem und Leiblichem nicht entnehmen können – seine Abendmahlslehre etwa bezeugt das gerade Gegenteil. Sodann kann die Verfasserin weder aus LUTHER noch von der Sache her klarmachen, warum es allein angemessen sei, „dem Geistlichen auf leibliche Weise zu *entsprechen*“, statt das Geistliche „auch leiblich *konkret werden* zu lassen“ bzw. „das Verborgene *sichtbar* zu machen“ (S. 214). Worin besteht hier der sachliche Unterschied? Schließlich: Die Differenzierungen der Verfasserin sind eine unnötige Komplikation im Verständnis LUTHERS. Die Verfasserin gibt selber zu, dass der ihr so wichtige Unterschied von LUTHER selbst nicht gemacht wird, meint aber, ihn hier „möglicherweise besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat“ (S. 211). Das dürfte eine Selbsttäuschung sein. Für LUTHER ist leibliche Gemeinschaft der noch nicht vollendeten Glaubenden nur als Kirche in geschichtlicher Realität und damit als *corpus permixtum* (durchmischte Körperschaft) möglich. Dieses *corpus permixtum* aus wahrhaft Gläubigen und Heuchlern soll in seiner geschichtlichen Gestalt an der geistlichen Gemeinschaft der verborgenen Kirche normiert werden – wenn auch ohne Anspruch auf Vollkommenheit, und damit ohne die Möglichkeit, den Zustand des *corpus permixtum* zu überwinden. Dies scheint mir die Konzeption LUTHERS zu sein, die durch die Einführung einer dritten Größe (der idealen Leiblichkeit oder „der Reinform der Leibseite der Kirche“, S. 213) nicht klarer und verständlicher wird.

Bedauerlich ist es darüber hinaus, dass die Verfasserin LUTHERS Terminologie nicht theologisch für sein Kirchenverständnis auswertet. Sie hätte dann nämlich herausarbeiten können, dass LUTHERS Kirchenverständnis personal (Kirche als Gemeinde) und nicht primär institutionell (Kirche als heilsvermittelnde Anstalt) ist. Ihrem Wesen nach ist die Kirche Heilswerk Gottes und als solche sekundär dann auch sein Heilswerkzeug. Darum ist sie ihrem Wesen nach unter der sichtbaren Institution Kirche verborgen. Für die Interpretation der von LUTHER genannten zahlreichen *notae ecclesiae* ergibt sich daraus, dass man sie nicht nur als Wirkmittel, sondern auch als Wirkungen des Heiligen Geistes verstehen muss. Darum kann LUTHER neben Wort und Sakrament auch Glaubensbekenntnis, Zehn Gebote, Gebete, Lieder, Kreuzesleiden und ähnliches als Kennzeichen der wahren Kirche nennen, so wie er schon bei Wort und Sakrament erklärt hat, dass sie nur im Zusammenhang mit Glaube und entsprechenden Werken Kennzeichen der wahren Kirche

sind. Für LUTHER verbindet sich in den Kennzeichen also das „objektive“ Element (das Wirken des Heiligen Geistes) mit dem „subjektiven“ Element (der Wirkung des Heiligen Geistes bzw. der Lebensäußerung des Glaubens). Kirchenkonstituierend ist demnach nicht das Wort Gottes als solches, sondern das Wort Gottes, sofern es geglaubt wird; auch der Glaube der Menschen ist demnach – in der Unterordnung unter das Wort Gottes – kirchenstiftend. Entsprechende Äußerungen LUTHERS erklärt die Verfasserin jedoch leider als „nicht ausreichend reflektiert“ (S. 107 Anm. 324).

Abgesehen von diesen kritikwürdigen Teilen ist die Dissertation ein durch seine sorgfältige Darstellung lehrreicher Beitrag zum Verständnis der *notae ecclesiae* bei LUTHER und eine unentbehrliche Materialsammlung für alle, die sich um die Formulierung eines evangelischen Kirchenbegriffs bemühen wollen.

*Dr. Uwe Swarat*

*Theologisches Seminar des BEFG*

*Johann-Gerhard-Oncken-Str. 7*

*14627 Elstal bei Berlin*

**Johann-Adam-Möhler-Istitut (Hgb.), Kleine Konfessionskunde.  
3. durchgesehene Auflage, 345 Seiten, Paperback, Bonifatius Druck-  
Buch-Verlag, Paderborn, 1997, ISBN: 3-89710-116-5, DM 36,80,  
€ 20,35.**

Wenn innerhalb kurzer Zeit bereits die 3. aktualisierte Auflage dieser Konfessionskunde erschienen ist, so beweist das, dass sie eine Marktlücke ausfüllt. Bewusst das Erbe der großen katholischen Konfessionskundler JOHANN ADAM MÖHLER und KONRAD ALGERMISSEN bewahrend, wenden sie sich in ihrer kompakten Kürze und gemeinverständlichen Sprache jedoch nicht nur an Theologen, sondern an alle interessierten Gemeindeglieder.

Alle ihre Beiträge, mit Ausnahme desjenigen über die anglikanische Kirche, sind zwar von Katholiken geschrieben, atmen aber den Geist ökumenischer Weite. Auch da, wo die Verfasser kritische Anfragen aus katholischer Sicht stellen, enthalten sie sich billiger Polemik. Nie fehlen Hinweise auf das ökumenische Engagement der jeweiligen Kirchen. Den Verfassern ist es gelungen, neben äußerst konzentrierten historischen Rückblicken, die dogmatischen und spirituellen Eigenarten der verschiedenen Kirchen zu schildern.

Die Gliederung erfolgt nach sechs Konfessions-Familien: römisch-katholische Kirche, orthodoxe und altorientalische Kirchen, anglikanische Kirchen, lutherische und reformierte Kirchen, Freikirchen und – sozusagen als konfessionskundliches Novum – altkonfessionelle Kirchen. Interessant auch die Unterteilung der Freikirchen in täuferische, pietistisch-erweckliche, pfingstlerische und friedens- und sozialdiakonische Gemeinschaften. Das ist nicht ganz unproblematisch, weil die Grenzen fließend sind. So finden sich z. B. der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) und der Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFEG) in zwei verschiedenen Rubriken wieder. Nicht nachvollziehbar ist es für mich, dass dadurch die Heilsarmee statt in die Nachbarschaft des Methodismus in die der Quäker geraten ist. Schade auch, dass die Herausgeber sich nicht entschließen konnten, die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten aufzunehmen (vgl. Fußnote S. 246), obwohl diese Gastmitglieder sowohl der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) als auch der Arbeitsgemeinschaft Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) sind.

Für den freikirchlichen Leser besonders wertvoll, weil äußerst informativ, sind die Kapitel über die römisch-katholische und über die orthodoxen Kirchen. Was er hier über Verfassung, Spiritualität, Kirchen- und Missionsverständnis u. a. erfährt, dürfte manche Missverständnisse und Vorurteile beheben helfen, ohne die bleibenden gravierenden Unterschiede zu verwischen. Auch Wissenslücken werden geschlossen, z. B. durch die Darstellung der unierten Ostkirchen oder auf orthodoxer Seite der altorientalischen Kirchen.

Ein besonderer Dank gilt HANS JÖRG URBAN, der das Kapitel über die Freikirchen geschrieben hat. Nach eigenem Bekunden hat er jeden Abschnitt „einem führenden Vertreter der jeweiligen Gemeinschaft zur Begutachtung vorgelegt (S. 14). Das Resultat sind außerordentlich faire, wohlwollende und im ganzen auch zutreffende Darstellungen. Mag sein, dass die „führenden Vertreter“ nicht überall genau hingeguckt haben, denn ein paar Ungenauigkeiten sind stehen geblieben. So ist z. B. die Brüdergemeine noch unter ihrem alten Namen aufgeführt. Offiziell heißt sie jetzt: Evangelische Brüder-Unität, Herrnhuter Brüdergemeine“. Auch ist sie lediglich Gastmitglied der VEF, gleichzeitig aber auch assoziiertes Mitglied der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Problematisch empfinde ich es, dass der Abschnitt über den Pietismus in das Freikirchenkapitel aufgenommen wurde, ist er doch eine gesamtprotestantische Erscheinung, der auch in den Landeskirchen (man denke nur an Württemberg!) eine erhebliche Rolle spielte und spielt. Da die Landeskirchlichen Gemeinschaften bewusst sich nicht für den freikirchlichen Weg entschieden, sollten sie auch nicht an dieser Stelle erscheinen.

Speziell für den BEFG ist anzumerken: Mir ist nicht einsichtig, warum – anders als beim BFEG – die Leitungsstrukturen nicht erwähnt werden. Die diakonischen Einrichtungen werden sämtlich den baptistischen Diakonissenwerken (die so gar nicht heißen!) zugerechnet. Schlicht falsch ist die Fußnote auf S. 259: „Dieser Bund (sc. „Bund freikirchlicher Christen“) war 1937 entstanden aus der Vereinigung der

Darbysten und der von Carl Brockhaus in Elberfeld gegründeten Brüdergemeinden“. Weil aber selbst Insider die oft verschlungenen Wege des Brüdertums nicht so ganz durchschauen, sei dem Autor vergeben!

Insgesamt ist das Buch, das natürlich ausführlichere Werke nicht ersetzen kann und will, ein gelungener Wurf, dem auch bei uns eine weite Verbreitung zu wünschen ist.

Wolfgang Müller  
Wallensteinstraße 3  
34132 Kassel

## In eigener Sache:

### Preise ab 2002

Der **Preis für das Abonnement THEOLOGISCHES GESPRÄCH** wird jährlich für vier Ausgaben zu je 36 Seiten (oder mehr, siehe ThGespr 2001.Heft 2) € 17,- betragen, das Einzelheft wird € 5,20 kosten.

Die unregelmäßig erscheinenden **Beihefte** (bisher sind drei erschienen, das vierte ist in Vorbereitung) kosten für Abonnenten des THEOLOGISCHEN GESPRÄCHES € 7,90, als Einzelheft € 9,90.

**Beiheft 1 „Gottes Wort und unsere Predigt“**, 88 Seiten, vergriffen.

**Beiheft 2 „Was ist der Bund ...?“** Beiträge zu einer Theologie des Gemeindebundes, 100 Seiten, im Abo mit ThGespr € 7,90; Einzelheft € 9,90.

**Beiheft 3: „Die diakonische Gemeinde“**, 84 Seiten, im Abo mit ThGespr € 7,90; Einzelheft € 9,90.

In Vorbereitung: **Beiheft 4: „Sterbende Gemeinden – wachsende Gemeinden**, im Abo mit ThGespr € 7,90; Einzelheft € 9,90 (erscheint Januar 2002).

# THEOLOGISCHES GESPRÄCH

## INHALTSVERZEICHNIS 2001

<b>Heft 1</b>	Jürgen van Oorschoot: Auslegung als theologisches Gespräch	3-15
	Rezensionen: Haubeck/Siebenthal: Neuer sprachlicher Schlüssel	16-20
	Wendel: Gemeinde in Kraft	21-26
	Heinze: Johannesapokalypse	27-31
<b>Heft 2</b>	Johannes Demandt: Die Bibel – Gottes freundliche Einladung zur Wahrnehmung seiner Wirklichkeit	39-52
	Thomas Nißlmüller: Bibel-Lese als heuristisches Prinzip und fiktionsgesteuertes Konzept	53-57
	Rezensionen: Nißlmüller: Rezeptionsästhetik und Bibellese	58-66
	Festschrift Eduard Schütz: Was hast du, das du nicht empfangen hast?	67-72
	<i>Zusatz: Gedankenanstöße zur Prophetie in der Bibel und heute</i>	
	Uwe Swarat: Prophetie in der christlichen Gemeinde	74-77
	Stefan Stiegler: Prophetie aus der Sicht des AT	78-82
	Wiard Popkes: Prophetie im NT	83-87
<b>Heft 3</b>	Stefan Stiegler: Gemeindegund und Gottesbund.	
	Alttestamentliche Anmerkungen zur Debatte um die Ekklesiologie eines freikirchlichen Gemeindegundes	91-99
	Rezensionen: Großmann: Weht der Geist, wo wir wollen?	101-106
	Voigt: Die Heiligungsbewegung zwischen Methodistischer Kirche und Landeskirchlicher Gemeinschaft	107-111
	Burck: Mit Fremden leben - aus Glauben	111-114
	Marquardt (Hg.): Theologie in skeptischer Zeit	115-118
	Wittkau-Horgby: Materialismus	118-122
<b>Heft 4</b>	siehe Titelseite	

## Sonderangebot ältere Jahrgänge THEOLOGISCHES GESPRÄCH

**Jahrgang 2001 (siehe Seite 157) regulärer Preis: Einzelheft DM 9,50; € 4,86  
(bei Einzelbezug zzgl. Versandkosten)**

**Jahrgang 2000 Sonderpreis je Heft DM 5,-; € 2,56**

- Heft 1** *Uwe Swarat*: Die Kennzeichen der wahren Kirche (notae ecclesiae)  
*Johannes Demandt*: Erneuerung von Kirche und Gemeinde?  
Ekklesiologische Impulse aus dem Bereich der Evangelischen Allianz
- Heft 2** *Christian Wolf*: Radikalität und Differenzialität in der Ethik der Bibel  
*Gerhard Hörster*: Begründung ethischer Maßstäbe in der gegenwärtigen Diskussion
- Heft 3** *Thorwald Lorenzen*: Die Reformation und die Baptisten – eine historische Analyse und systematische Folgerungen  
*Johannes Schmidt*: Rückzug oder Einmischung?  
Gesellschaftliche Situation und missionarischer Auftrag der Kirchen an der Wende zum dritten Jahrtausend
- Heft 4** *Franz Graf-Stuhlhofer*: Martin Luthers Bibelgebrauch in quantitativer Betrachtung  
*Olaf Kuhr*: Separation und Identität. Der mühsame Weg der „Evangelisch Taufgesinnten“ aus dem Schatten Samuel  
Heinrich Fröhlich und die Suche nach einer freikirchlichen Identität  
*Rezensionen zum Freikirchentum*  
*August Jung*: Vom Kampf der Väter, 1995 (Wolfgang Müller)  
*Joost Reinke*: Deutsche Pfingstmissionen, 1997 (Paul Schmidgall)

**Jahrgänge 1997/1998/1999**

**Sonderpreis der noch lieferbaren fünf Hefte: DM 12,-; € 6,14**

- 1/97** *Kim Strübind*: „Fides quaerens ecclesiam“ – Glaube sucht Gemeinschaft.  
Neutestamentliche Anstöße für eine ekklesiologische Besinnung  
Rezensionen: *Stadelmann*, Epheserbrief  
*Spangenberg*, Herrlichkeit des neuen Bundes
- 2/97** *Jean Marcel Vincent*: Atem im Alten Testament  
Rezensionen: *Stiegler*, Die nachexilische JHWH-Gemeinde in Jerusalem  
*Hanson*, Das berufene Volk  
*Roloff*, Die Kirche im Neuen Testament  
*Wagner*, Rhetorik in der christlichen Gemeinde
- 1/98** *Siegfried Großmann*: Christliche Identität in der Orientierungskrise der Postmoderne  
Acht Rezensionen zum Freikirchentum, zur neuzeitlichen Kirchengeschichte, zur Ethik
- 1/99** *EFG München*: Ein gemeindlicher Konsens zur Ehe- und Sexualethik  
Neun Rezensionen zum Freikirchentum, zur Ekklesiologie, zum Neuen Testament
- 2/99** *Ulrich Wilckens*: Gemeinde für die Zukunft  
*Christiane Geisser*: Zum Vortrag von Ulrich Wilckens – Vorschläge zur Arbeit mit dem Text  
Sechs Rezensionen zur Dogmatik, Praktischen Theologie, Ethik

**Bestellungen an den Oncken Verlag, Postfach 20 01 52, 43080 Kassel (siehe Seite 126)**

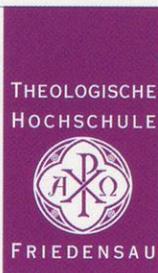
# CHAGALL LITHOGRAPHIEN

aus der Bibelserie zu verkaufen

Viele Motive vorhanden, u.a.: Sarah, Hiob, Mose, Jeremia, Jesaja, Kain und Abel und viele mehr. Da ich die Blätter privat verkaufe, kann ich einen guten Preis machen. Bei Interesse schicke ich gerne die Motive per E-Mail oder Post.

Christian Popkes E-Mail: info@popkes.com  
Telefon: 040 - 899 74 65 Telefax 040 - 899 74 67

## EHE- SCHEIDUNG UND WIEDERHEIRAT



ANDREAS  
BOCHMANN  
KLAUS-J.  
VAN TREECK (HG.)

NEUERSCHEINUNG

*Christliche Idealvorstellungen von Ehe geraten unübersehbar in einen Konflikt mit der heutigen Realität von Beziehungen. Auf dem Symposium "Ehescheidung und Wiederheirat" im März 2000 in Altena (Westfalen) wurden diese Themenbereiche aus pastoral-theologischer Sicht bearbeitet. Diese Monographie veröffentlicht die Vorträge der Referenten sowie ergänzende Beiträge. Außerdem werden alte und neue Verlaubarungen der Gemeinschaft der STA zu Ehe, Scheidung und Wiederheirat erläutert und analysiert. Rezension in Praxis der Verkündigung, 1/02, Oncken Zeitschriftenabteilung*



**Oncken, Versandbuchhandlung**

Postfach 20 01 52, 34080 Kassel  
Tel.: 05 61/5 20 05-0, Fax: -54

416 Seiten

Best. Nr. 3-935480-01-6

DM 36,-, ab 1.1.02, € 19,-

Axel Kühner

## Zuversicht für jeden Tag *Andachtsbuch*

Die Geschichten und Gedanken von Axel Kühner geben vielfältige Angerung zum Nachdenken über sich und das Leben!



**Oncken, Medien für Gemeinden**

Postfach 20 01 52, 34080 Kassel  
Tel.: 05 61/5 20 05-0, Fax: -54

**oncken:** E-Mail: buchhandlung@oncken.de

gebunden

326 Seiten

Bestell-Nr. 155 083

DM 29,90/ € 14,90



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

Jetzt erhältlich!  
Abendmahlgeschirr mit Einzelkelchen

Angebot bis zum

15.12.2001:

210,- DM

1 Tablett/Acrylglas  
12 Einzelkelche/Zinn



Zinn ist geschmacksneutral, läuft  
nicht an und optisch von Silber  
kaum zu unterscheiden.

Best. Nr. M 2000

DM 244,50/€ 125,-

ca. 3 Wochen Lieferzeit

Oncken

Medien für Gemeinden

Postfach 20 01 52, 34080 Kassel

Tel.: 05 61/5 20 05-0, Fax: -54





