N12<520219760 021

ubTÜBINGEN

Buchbinderei
Schaffhauser
Rheinfelden Krummer Weg

H 50926

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Tobias Ennulat
Gott ist ein Krieger: Beobachtungen an einem unbequemen biblischen Motiv 3

Rezensionen

Zum Alten Testament:
Jean Marcel Vincent: Lass leuchten Dein Antlitz (Winfried Eisenblätter) 19
Jean Marcel Vincent: Das Auge hört (Jürgen van Oorschot) 21

Zum Neuen Testament:
Christoph W. Stenschke: Luke´s Portrait of Gentiles Prior to Their Coming to Faith (Wiard Popkes) 25
Walter Klaiber: Gerecht vor Gott. Rechtfertigung in der Bibel und heute (Adolf Pohl) 28

2002 • Heft 1
26. JAHRGANG

ISSN 1431-200X

Krieg im Namen Gottes

ist ein immer noch aktuelles Phänomen der Weltgeschichte. Zur Zeit sind es vor allem Moslems, die in vielen Gegenden der Welt einen „Heiligen Krieg" gegen Hindus, Christen und Juden führen – gelegentlich sogar gegen ihre eigenen Glaubensbrüder. Aber auch zur christlichen und zur jüdischen Geschichte und Gegenwart gehört der politisch-militärische Kampf mit religiöser Begründung. Tobias Ennulat, Pastor der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Bremen-Blumenthal, stellt in diesem Heft dar, in welchem Sinne in der christlichen Bibel von Gott als einem Krieger geredet wird. Seine exegetischen Beobachtungen können helfen, in den politischen Diskussionen unserer Tage eine biblisch verantwortete Stellung zu beziehen. Die Rezensionen spinnen den Faden insofern weiter, als sie sich mit Beiträgen zum Alten und zum Neuen Testament sowie zur Islamkunde befassen.

Uwe Swarat

Für die kommenden Hefte sind unter anderem folgende Beiträge geplant:

- Wolfgang E. Heinrichs: Die Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts und ihr Bezug zur Moderne
- Stefan Stiegler: Lobgesang statt Waffenklang? Psalm 149 im Kontext
- Ulrich Betz: Zum Gemeindeverständnis der Freien evangelischen Gemeinden
- Hartmut Weyel: Einzelgemeinde und Bund

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH 2002 • Heft 1 26. 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. ***Redaktionsassistenz***: Olga Nägler. ***Erscheinungsweise***: vierteljährlich.
In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten.
Bezugspreis: im Abo € 17,– jährlich, bei Direktbezug zzgl. Versandkosten, Einzelheft € 5,20.
Die Beihefte kosten € 7,90 im Abo, € 9,90 als Einzelheft.
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 93-680; Telefax: (0 23 02) 9 30 93-649; 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 31. Oktober, sonst verlängert sich das Abonnement um ein weiteres Jahr.

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

oncken:

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

ZA 4201

Tobias Ennulat

Gott ist ein Krieger: Beobachtungen an einem unbequemen biblischen Motiv

0. Einleitung

Gott wird in der Bibel mit verschiedenen und vielseitigen Begriffen vorgestellt und bezeugt. Neben Verben und Adjektiven werden dazu auch Nomen verwendet. Diese bezeichnen unter anderem den Kern und das Wesen seines Charakters. Im Alten Testament werden Jahwe somit konstante Elemente zugeschrieben, die ihn für Israel in gewissem Sinne erkennbar und fassbar machen.[1]

So begegnet uns Jahwe z. B. als liebender Vater (Dtn 1, 31), als Retter und Fels (Dtn 32, 15), als einer, der sein Volk wie eine fürsorgende Mutter tröstet (Jes 66, 13), als Ehemann seines Volkes (Hos 2, 18), als treuer Hirte (Ps 23, 1), als Richter (Ps 82, 1) und als König (Ps 93, 1). Manche Nomen stellen den Gott Israels und Schöpfer der Welt als ungewöhnlich sanft und fürsorgend dar, andere wiederum als gewaltig und mächtig. Beide Eindrücke finden sich sogar in einem zusammenhängenden Text harmonisch nebeneinander (Jes 40, 10-11).

Überraschenderweise wird Gott neben diesen bekannten Metaphern auch als mächtiger Krieger beschrieben. So heißt es in Ex 15, 3: „Der Herr ist ein Krieger, Jahwe ist sein Name" (Einheitsübersetzung). Doch ist dies kein Einzelfall. In zahlreichen poetischen Passagen des Alten Testaments besingen und bejubeln Menschen Gottes gewaltige Kriegstaten gegenüber seinen Feinden (Dtn 32, 40ff.; Ps 24, 8; Jes 10, 21; 42, 13; Jer 32, 18; Zef 3, 17; Neh 1, 5; Dan 9, 4). Diese Beobachtung wirkt befremdlich. Auf den ersten Blick ist nicht immer klar ersichtlich, wozu Gott eigentlich kämpft. Hinzu kommt die eigenartige Feststellung, dass sein Handeln als Krieger von den biblischen Autoren zumeist positiv bewertet wird. Wie sind diese Texte also zu verstehen? Was sagen sie über Gott und sein Handeln mit seinem Volk aus?

Diesen Fragen soll hier nachgegangen werden. Zunächst folgen daher Beobachtungen an drei ausgewählten Textbeispielen und eine Erklärung des ursprünglichen Zusammenhangs. Daneben soll im folgenden der Titel יהוה צְבָאוֹת (Herr Zebaoth) und die Besonderheit des Krieges Jahwes gegen sein eigenes Volk untersucht werden. Ergänzungen werden dann durch Hinweise aus dem Alten Vorderen Orient gewonnen sowie Beispiele aus dem NT herbeigezogen. Zuletzt soll die Entwicklung

1 Walter Brueggemann, Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy (Minneapolis: Fortress, 1997), S. 229. Für Brueggemann liegt jedoch die historisch und theologisch vorrangige Rede von Jahwe in Sätzen, die um Verben herum gebildet sind. Ebd., S. 145ff.

des Motivs in der Heilsgeschichte äußerst komprimiert aufgezeigt und daraus eine praktische Schlussfolgerung abgeleitet werden.

1. Der ursprüngliche Zusammenhang: Die Kriege Jahwes

Das Alte Testament berichtet in Erzählungen von Kriegen, die das Volk Israel im Namen Jahwes geführt hat (1. Sam 18, 17; 25, 28). Jahwe selbst wirkte in diesen Kriegen entscheidend mit und zog an der Spitze des Heeres voran (Ri 4, 14; 2. Sam 5, 24). Seine Gegenwart war durch die Bundeslade erkennbar und unverzichtbar (Num 10, 35f.). In der Schlacht kämpfte Jahwe für Israel durch Naturkatastrophen, Verwirrung der Feinde und durch den „göttlichen Schrecken" (Ri 4, 15; 20, 35; Jos 10, 11; 1. Sam 14, 15). Beim Auszug aus Ägypten spricht Mose dem Sklavenvolk mit folgenden Worten Mut zu: „Der Herr wird für euch streiten, und ihr werdet stille sein" (Ex 14, 14). Und so erfahren wir dann tatsächlich: Gott erwies seine Herrlichkeit und Macht am Machthaber Ägyptens und an dessen Streitkräften (Ex 14, 17f.). Jahwe bringt eine Panik über das Heer „und hemmte die Räder ihrer Wagen und machte, dass sie nur schwer vorwärts kamen. Da sprachen die Ägypter: Lasst uns fliehen vor Israel; der Herr streitet für sie wider Ägypten" (Ex 14, 25).

Von dieser wichtigen Beobachtung lässt sich bereits ableiten, dass Gott grundsätzlich nicht von Menschen verlangt, zu kämpfen. Im Gegenteil: Nicht das Volk kämpfte für seinen Gott, sondern der Herr stritt für Israel. Nur er und kein anderer Gott war in der Lage, Israel vor seinen Feinden zu beschützen und zu befreien. Die Wirkung auf diese Befreiungstat Gottes beschreibt Ex 14, 31: „So sah Israel die mächtige Hand, mit der der Herr an den Ägyptern gehandelt hatte. Und das Volk fürchtete den Herrn, und sie glaubten ihm und seinem Knecht Mose." Glaube und Furcht Gottes waren also die beiden Seiten der Reaktion auf die Erfahrung Gottes als Krieger, der für seine Leute kämpfte und siegte.

Derartige Gotteskriege wurden nach dem Zeugnis der Bibel später im Rahmen der Eroberung Kanaans und in der Richterzeit häufiger geführt (Dtn 20; Jos 2-11; Ri 4, 14ff.). Im Kontext der Vorstellungen des Alten Vorderen Orients haftet der Rede von diesem „Heiligen Krieg"[2] einerseits eine gewisse Polemik gegen andere Göt-

2 Die Berechtigung dieses Begriffes im Zusammenhang mit dem AT ist unter den Forschern umstritten. Gerhard von Rad vertritt die Theorie eines Heiligen Krieges als kultische Institution im alten Israel. Allerdings räumt er selbst ein, dass ein solcher institutionalisierter Krieg nach den von ihm herausgearbeiteten Kriterien so nie geführt wurde. (Der Heilige Krieg im alten Israel, 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1952, S. 29.) Fritz Stolz bezweifelt daher die Existenz eines Heiligen Krieges im alten Israel. (Jahwes und Israels Kriege: Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israels, AThANT 60. Zürich: Theologischer Verlag, 1972, S. 11.) Vgl. auch Manfred Weippert, „'Heiliger Krieg' in Israel und Assyrien: Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des ‚Heiligen Krieges im alten Israel'", 1972; Jahwe und die anderen Götter: Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischem Kontext, Forschungen zum Alten Testament 18, Tübingen: Mohr Siebeck, 1997, S. 71-97.

ter an. Diese erwiesen sich als zu schwach für ihre Untergebenen und vor allem zu schwach gegenüber Jahwe (Ex 18, 11). Andererseits verteidigte Jahwe mit diesen Kriegen seinen einzigartigen Anspruch auf sein Volk Israel, welches er souverän für sich ausgewählt hatte (Dtn 12, 2-5).[3] Wieder zeigt sich: Nicht das Volk kämpfte für seinen Gott, sondern Jahwe für Israel. Daher brauchte sich sein Bundesvolk, die Israeliten, auch keine Sorgen um die Größe seiner Truppen oder der Waffentechnik zu machen (Ri 7). Nur Jahwe allein – keine Menschen und kein anderer Gott – war in der Lage, Israel zu beschützen und zu befreien.

Während der „Landnahme" folgte nach dem Sieg Gottes über seine Feinde dann der Höhepunkt der Auseinandersetzung, der letzte Akt der Schlacht, der חרם („Bann"; vgl. Dtn 7, 2). Mit ihm wurden die Beute und das besiegte Volk Gott „geweiht".[4] Das geschah zumeist durch die vollständige Vernichtung der Feinde und ihrer Besitztümer. Doch willkürlich, wild und unberechenbar sollten diese Kriege nicht geführt werden. Letztendlich handelt es sich nach der Bibel um das gerechte Gericht Gottes über Boshaftigkeit, Unrecht und trotziger Auflehnung gegen den Schöpfer der Welt.[5] Der begrenzte und befristete Auftrag an Israel zur Vernichtung der Kanaanäer während der „Landnahme" hatte zwei Gründe: Gericht zu halten über das in Kanaan praktizierte soziale und geistliche Unrecht und die Abwendung der Gefahr durch eine langfristige Bedrohung Israels durch Götzendienst und Synkretismus (Dtn 7; 9, 4; 20, 17f.). Auch Dtn 18, 9-13 erhellt den Hintergrund der kriegerischen Aktivitäten gegen die Bewohner Kanaans:

Wenn du in das Land kommst, das der HERR, dein Gott, dir gibt, dann sollst du nicht lernen, es den Greueln dieser Nationen gleichzutun. Es soll unter dir niemand gefunden werden, der seinen Sohn oder seine Tochter durchs Feuer gehen lässt, keiner, der Wahrsagerei treibt, kein Zauberer oder Beschwörer oder Magier oder Bannsprecher oder Totenbeschwörer oder Wahrsager oder der die Toten befragt. Denn ein Greuel für den HERRN ist jeder, der diese Dinge tut. Und um dieser Greuel willen treibt der HERR, dein Gott, sie vor dir aus. Du sollst dich ungeteilt an den HERRN, deinen Gott, halten.

Die Bedrohung des Glaubens Israels und das Gericht über die entartete kanaanäische Kultur und Religion werden hier hervorgehoben. Israel bezeugt keinen willkürlichen und wutschnaubenden Gott. Die zerstörerische Kraft der Religion und des Lebensstils der damaligen Bewohner Kanaans dagegen wird durch die Erkenntnisse der Archäologie gestützt. Diese hat gezeigt, dass die kanaanäische Religion mit ihren Kinderopfern und der sakralen Prostitution vielleicht die entartetste war, auf

3 GORDON J. MCCONVILLE, Grace in the End: A Study in Deuteronomic Theology, Studies in Old Testament Biblical Theology (Carlisle: Paternoster, 1993), S. 140.

4 ROLAND DE VAUX, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen II (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1962), S. 70f.

5 Vgl. BRUEGGEMANN, Theology of the Old Testament, S. 236.

die man je gestoßen ist.[6] Somit hatten die damit zusammenhängenden Kriege schon immer auch eine „geistliche" Komponente. Diese wird im Laufe der Heilsgeschichte neu und stärker betont, während die sichtbaren physischen Kämpfe zurücktreten (s. u.). Die biblische Rede von Jahwe als Krieger ist aber ursprünglich im Kontext des Gerichts über die Kanaanäer und im Rahmen der Eroberung des Landes zu lokalisieren.

2. Exodus 15, 3: Jahwe ist ein Krieger

Ex 15, 1-18 bilden das Schilfmeerlied, in dem Mose die Rettungstaten Jahwes, den Auszug aus Ägypten, den Durchzug durch das Meer und die (zukünftige) Landgabe besingt. Gefeiert wird die programmatische, entscheidende und befreiende Schlacht Gottes gegen die Unterdrücker des Volkes (vgl. Ex 14). Der Psalm besteht aus beschreibendem und erzählendem Lob und preist Jahwe besonders als den alleinigen Ausführer der Rettung aus Ägypten.[7] Dabei wird in V 3 feierlich ausgerufen: „Jahwe ist ein Krieger, Jahwe ist sein Name" (יהוה אִישׁ מִלְחָמָה).

Hier wird „der Herr" also explizit als אִישׁ מִלְחָמָה („Kriegsmann; Kämpfer; Krieger": Jos 17, 1; Ri 20, 17; 1. Sam 17, 33; 1. Chr 12, 38; Jes 3, 2)[8] bezeichnet. Bei diesem Titel für Gott handelt es sich um eine Metapher, einen bildlichen Ausdruck, genauer um einen Anthropomorphismus (Anthropopatheia). Mit ihm werden Gott menschliche Gefühle, Taten oder Eigenschaften zugeschrieben. Der Ausdruck „Krieger" steht somit zwar in einer unmittelbaren, doch nicht gleichzusetzenden Beziehung zu dem Subjekt, auf das er sich bezieht. Die Eigenschaften eines Kriegers werden vergleichend auf Jahwe übertragen.[9] Demnach versteht sich Gott also wie ein

6 W. S. LaSor, D. A. Hubbard und F. W. Busch, Das Alte Testament: Entstehung – Geschichte – Botschaft, 3. Aufl., Übers. und Hg. Helmuth Egelkraut (Gießen/Basel: Brunnen, 1992), S. 245f. William Foxwell Albright, Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen (München/Basel: Reinhardt, 1956), S. 107ff. Auch die spätere Geschichte Israels demonstriert den negativen Einfluss der Vermischung mit anderen Religionen. So führte der Synkretismus unter Salomo zum politischen und geistlichen Zerfall des Reiches (1. Kön 11-12).

7 Brevard S. Childs, The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary, OTL (Louisville: Westminster, 1974), S. 249ff.

8 Ludwig Koehler und Walter Baumgartner, Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Hg. B. Hartmann u. a., Bd. 2, 3. Aufl. (Leiden: E. J. Brill, 1967-1990), S. 557. Gesenius-Buhl, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch, Neudr. d. 17. Aufl. 1915 (Berlin/Göttingen/Heidelberg: Springer-Verlag, 1962), S. 427.

9 Vgl. E. W. Bullinger, Figures of Speech used in the Bible: Explained and Illustrated, 1898, 16. Aufl. (Grand Rapids: Baker Book House, 1991), S. 871ff. und Walter Bühlmann, Karl Scherer, Sprachliche Stilfiguren der Bibel: Von Assonanz bis Zahlenspruch, 2. Aufl. (Gießen: Brunnen, 1994), S. 68f. Walter Brueggemann betont sogar, dass bei Metaphern gilt: Jahwe ist z. B. ein Hirte – und ist es doch nicht. Letztere Aussage sichert die Metapher gegen eine zu enge Identifizierung mit dem bezeichneten Subjekt und gegen eine falsche Festlegung Gottes. Brueggemann, Theology of the Old Testament, S. 231. Den Gegensatz von „ist" und „ist nicht" gilt es zu beachten, obwohl er m. E. nicht zum positiven Verständnis der Metapher beiträgt.

Soldat auf das Kriegführen.[10] Er war es, der seine (und Israels) Gegner wie ein gewaltiger Kriegsmann mit erhobener Hand (V 6) besiegte und vernichtete.

Die Sprache des Liedes erinnert teilweise an kanaanäische Mythen (vgl. 7.). Sein Inhalt unterscheidet sich allerdings merklich von mythischen Vorstellungen. So greift das Lied auf eine historische Begebenheit zurück. Und das Meer, der traditionelle „Chaosfaktor" und Feind der Götter in den Mythen, der sich stets gegen die geschaffene Ordnung stellt, schafft hier nicht den Aufstieg zu einem gleichberechtigten Gegner des Herrn. „Die Tiefe" (Ex 15, 5) dient lediglich als passive Kraft in Jahwes Händen.[11] Die Israeliten konnten sicher durch das vorher tosende, jetzt aber von Jahwe bezähmte Meer hindurchgehen. Der Pharao dagegen hatte mit seiner Armee keinen Erfolg. Es war der Gott Israels, der sein Volk allein erlöste. So gipfelt das Lied in dem Bekenntnis „Der Herr ist König" (V 18), der über allen Göttern steht (V 11).

Gottes Auftreten als Krieger ist also in diesem Fall anzusiedeln im Rahmen seiner Herrschaft als König. Er übt seine Herrschaft aus, indem er für sein Volk kämpft und das Gericht an den Ägyptern und vor allem an ihren Göttern (Ex 12, 12) vollstreckt. Die Ägypter weigerten sich zuvor beharrlich – trotz sämtlicher Plagen – Jahwe als Gott und Herrscher zu akzeptieren und sein Volk frei zu lassen. Jahwes Auftreten als Krieger hatte also zwei Seiten: eine vernichtende und richtende für die Ägypter und eine rettende und befreiende für die Israeliten. Durch sein heftiges Eingreifen im Kampf sicherte er für Israel eine Zukunft, und zwar außerhalb jeglicher Ausbeutung und Unterdrückung. Und er eröffnete seinem Volk Raum zum Leben durch das Land, welches er schon den Vätern in Genesis zugesichert hatte.[12]

Die Dichtung in Ex 15 besingt es und die Erzählung in Kapitel 14 bestätigt zudem: Die Israeliten selbst hatten in ihrem grundlegendsten und wichtigsten kriegerischen Konflikt gar keine Aufgabe oder eigene Funktion (Ex 14, 13f.; vgl. dagegen Jos 8, 1f.). Sie brauchten lediglich abzuwarten und Gottes aktiven Einsatz für sie zu beobachten (Ex 14, 14). Als einzig angemessene Reaktion auf Gottes rettende und richtende Macht bleiben daher Vertrauen und Ehrfurcht (Ex 14, 31; Ex 15).

3. Jes 42, 13: Jahwe erhebt das Kriegsgeschrei

„Jahwe wird ausziehen [in den Kampf] wie ein Held, er wird Leidenschaft wie ein Krieger entfachen. Er wird laut schreien und ein gellendes (Kriegs-)Geschrei erheben, er wird sich seinen Feinden überlegen zeigen" (כַּגִּבּוֹר יֵצֵא כְּאִישׁ מִלְחָמוֹת יָעִיר קִנְאָה יהוה).

10 Walter C. Kaiser, Exodus, The Expositor's Bible Commentary 2 (Grand Rapids: Zondervan, 1990), S. 394.

11 William J. Dumbrell, Covenant and Creation: A Theology of the Old Testament Covenants (Carlisle: Paternoster, 1984), S. 101.

12 Brueggemann, Theology of the Old Testament, S. 242.

Auch bei diesem Abschnitt aus der Prophetie handelt es sich wieder um ein Loblied, bzw. um die Aufforderung zum Lob Jahwes. In den Versen zuvor werden die Natur und alle Menschen zum Lob Gottes aufgefordert. Anlass für das Lied ist die Freude darüber, dass Gott endlich eingreift und sein Volk befreit. Wieder tritt Gott als gewaltiger Krieger (und Sieger) auf, um eine Entscheidungsschlacht zu schlagen (V 13). Sowohl das Verb יָצָא, als auch die Begriffe גִּבּוֹר und אִישׁ מִלְחָמוֹת lassen keinen Zweifel an der militärischen Dimension dieses Lobes (Ri 20, 28; 1. Sam 8, 20; 16, 8; 2. Sam 8, 10; Am 5, 3).[13] Jahwe wird hier entweder als Einzelkämpfer, wahrscheinlicher aber als Heerführer dargestellt. Schließlich weckt Jahwe den Kriegseifer (seine Leidenschaft) wohl nicht bei sich selbst, sondern bei anderen. Man muss ihn sich also wohl als Anführer eines Heeres vorstellen.[14]

Jahwe zieht also aus, ermutigt seine Truppen auf dem Marsch, erhebt das Kampfgeschrei zur Eröffnung und siegt schließlich über die Feinde. Konkret ist hier wohl an die Feldzüge des Kyros gedacht. Jahwe ist der eigentliche Führer des persischen Heeres und wird die Babylonier besiegen. Deshalb brauchen die Exulanten den Kopf nicht hängen zu lassen, sondern können voller Vertrauen in die Zukunft blicken und schon jetzt ein neues Lied singen.[15] Doch wie schon im Exodusgeschehen stehen auch hier nicht menschliche Feinde im Vordergrund, sondern die Aufrichtung von Recht und Gerechtigkeit sowie Gottes Gericht über Sünde und Unrecht (Jes 42, 3-4). Hellmuth Frey ist Recht zu geben, wenn er bemerkt, dass die Rede von Jahwe als Kriegsheld in diesem Zusammenhang erweitert auch als „... Kriegserklärung, Angriff auf alles, was Gott nicht botmäßig sein will (Götzen, Weltmacht, Menschenfrömmigkeit)" zu verstehen ist.[16] Gottes leidenschaftliches Auftreten als Krieger beinhaltet hier also eine befreiende, tröstende und ermutigende Dimension für sein Volk.

4. Ps 24, 8: Jahwe ist mächtig im Krieg

Die Psalmen spiegeln die Erfahrung, dass Gott als Krieger für die Seinen kämpft, an einigen Stellen wider. Vor allem das Volk, aber auch der einzelne Gläubige erlebte Gott auf diese Weise (Ps 35, 1-3; 64, 8; 78, 65f.). Die beiden zentralen Siege Gottes in Ägypten und Babylon, die das Schicksal Israels maßgeblich änderten, haben als ihr doxologisches Gegenüber die Einzugsliturgie in Psalm 24.[17] Nach einer rhetorischen Frage bekennt der Beter in Vers 8:

13 Koehler-Baumgartner, Hebräisches und Aramäisches Lexikon, Bd. 1, S. 165. Gesenius-Buhl, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch, S. 427; S. 310f.

14 Karl Elliger, Deuterojesaja, 1. Teilband, Jesaja 40, 1-45, 7, BKAT (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1978), S. 250.

15 Ebd., S. 252.

16 Das Buch der Weltpolitik Gottes: Kapitel 40-55 des Buches Jesaja, BAT, 4. Aufl. (Stuttgart: Calwer, 1954), S. 74.

17 Brueggemann, Theology of the Old Testament, S. 242.

„Wer ist der König der Ehre? Der Herr, stark und gewaltig, Jahwe, mächtig im Krieg." (יהוה עִזּוּז וְגִבּוֹר יהוה גִּבּוֹר מִלְחָמָה)

Auffällig ist hier die Überschneidung des Königs- und Kriegermotivs. Im dritten Teil des 24. Psalms wird Gottes Königsherrschaft also in militärischer Sprache gefeiert (V 7-10). Der Lobpsalm steht offenbar in Verbindung mit der Überführung der Bundeslade nach Jerusalem (vgl. 2. Sam 6, 12-19). Diese markierte die Ankunft des siegreichen Kriegerkönigs an seinem heiligen Ort (Ps 24, 8). Der Sitz im Leben findet sich entweder in der historisch einmaligen Überführung der Bundeslade nach Jerusalem (2. Sam 6, 12-19) oder aber bei einem wiederholt stattfindenden Fest, an dem die Lade in liturgischen Prozessionen getragen wurde.[18]

Im Gesamtkontext des Psalms handelt es sich bei dem Ausdruck גִּבּוֹר מִלְחָמָה („mächtig im Krieg"; V 8) nicht nur um militärische Sprache, sondern auch um kosmologische. Darauf weisen V 1-2 hin. In ihnen werden Gottes Schöpfungsaktivitäten mit den Meeren und Flüssen in Verbindung gebracht. Mit einer augenzwinkernden Polemik wird hier wahrscheinlich mit den beiden Begriffen יַמִּים und נְהָרוֹת (V 2) auf die kanaanäische Mythologie angespielt (vgl. Ps 74, 12-17). Diese schildert einen Kampf zwischen dem Kriegsgott Baal und dem Meeresgott Jam. Doch der Psalmist verändert das Geschehen beträchtlich. Er zeigt, dass Jahwe, der Kriegerkönig, die Ordnung der Schöpfung aufgerichtet hat, welche die Basis für seine Herrschaft ist. Damit benutzt er eine „transformierte Mythologie"[19]. Die Bestätigung für Gottes Königsherrschaft ist vor allem die Tatsache der Schöpfung und kein militärischer Sieg wie sonst im Alten Vorderen Orient. Die kriegerischen Aktivitäten Gottes sind also auch hier wie in Ex 14-15 im Kontext der Ausübung seiner königlichen Herrschaft zu verstehen. Die letzten Zeilen von Psalm 24 enthalten schließlich den alten Titel „Herr der Heerscharen" und beziehen ihn auf den Schöpfer.

18 Peter C. Craigie, Psalms 1-50, WBC 19 (Waco: Word, 1983), S. 213. Die Bundeslade war ein transportables Objekt, das manchmal mit der Armee als Zeichen der Gegenwart Gottes getragen wurde. Sie war eng verbunden mit Gott, dem Krieger. Das zeigt Moses Ausruf, den er ausstieß, als die Bundeslade vor den Leuten hochgehoben wurde: „Steh auf, Herr, dann zerstreuen sich deine Feinde, dann fliehen deine Gegner vor dir" (Num 10, 35). Die Lade stand auch im Zentrum des Dramas um den Fall Jerichos. Nachdem der göttliche Krieger selbst die Instruktionen gegeben hatte, richtete sich die Aufmerksamkeit nicht auf die Armee, sondern auf die Lade mitten in der Armee (Jos 5, 13-15). Die Bundeslade war also die greifbare Repräsentation einer geistlichen Realität – der Gegenwart Gottes als Krieger bei seinem Volk. Die Lade war allerdings kein magischer Talisman, der den Sieg garantierte. Das zeigen die Reisen der Lade in 1. Sam 4-5 und die falsche Konzeption, die Elis Söhne Hofni und Pinhas von ihr hatten. Vgl. Tremper Longman III und Daniel G. Reid, God is a Warrior, Studies in Old Testament Biblical Theology, (Carlisle: Paternoster, 1995), S. 49ff.

19 Craigie, Psalms 1-50, S. 214. F. Stolz siedelt die Vorstellung von Jahwe als Krieger (גִּבּוֹר) in der Jerusalemer Kulttradition an. Er meint, dass die Attribute des kanaanäischen Gottes El auf Jahwe übertragen wurden. Aus dem Kriegsgott El wurde so der Krieger Jahwe. Das würde zu diesem mit Jerusalem verbundenen Psalm passen. Doch die Übertragungen von El zu Jahwe sind kaum belegbar. Fritz Stolz, Jahwes und Israels Kriege (Zürich: Theologischer Verlag, 1972), S. 38. Eine Parallelität mit dem nordwestsemitischen und ägyptischen Kriegsgott Reschef lässt sich in Ps 24, 8 ebenfalls feststellen. Othmar Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament: Am Beispiel der Psalmen (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1972), S. 199.

5. Der Titel „HERR der Heerscharen" יהוה צְבָאוֹת

Der Begriff יהוה צְבָאוֹת ist im AT, besonders bei Jesaja und Jeremia, weit verbreitet und beinhaltet eindeutig militärische Assoziationen.[20] „Herr Zebaoth" ist ein Ehrenname, der neben Jahwes universeller Königsherrschaft (Jes 6, 5; Ps 84, 4) auch die militärische Überlegenheit gegenüber seinen Feinden ausdrückt (1. Sam 17, 45). Jahwes Majestät, Herrlichkeit und seine Macht über allen anderen Wesen werden damit proklamiert (Ps 24, 9f.).[21]

יהוה kann als nomen regens verstanden werden, so dass die beiden Worte eine Genitiv-Constructus-Verbindung darstellen.[22] Der Begriff צְבָאוֹת bezeichnet die Heere oder Heeresabteilungen Israels (1. Sam 17, 45). Es können aber auch Wesenheiten des himmlischen Hofstaates Jahwes, alle irdischen und himmlischen Wesen und die Sterne des Universums gemeint sein (Ri 5, 20; 1. Kön 22, 19; Jes 40, 26).[23] Jahwe ist also nicht nur der Befehlshaber über die Armee Israels.[24] Als Schöpfer von Himmel und Erde ist er der Herr über die gesamten Kräfte des Universums und der Erde (vgl. Jes 6, 3).[25]

Besonders deutlich wird die militärische Konnotation des Begriffes dort, wo er in Verbindung mit anderen Worten und Themen des Krieges auftritt. In 1. Sam 4, 4 steht er in direkter Verbindung mit der im Krieg verwendeten Bundeslade. Auch Ps 24, 7-10 platziert den Ausdruck „Herr Zebaoth" nahe bei dem militärischen Titel גִּבּוֹר מִלְחָמָה (V 8.10). Ferner verbindet Jer 32, 18 ihn mit einem anderen militärischen Begriff, nämlich הַגִּבּוֹר הַגָּדוֹל („der große Krieger/Held").

6. Der göttliche Krieger im Kampf gegen sein eigenes Volk

Wie wir gesehen haben, ist Jahwe ein Krieger im Dienst Israels. Auffällig ist allerdings die Tatsache, dass Gott nicht nur für, sondern auch gegen sein eigenes Bun-

20 Insgesamt kommt er an 235 Stellen vor, allerdings nicht im Pentateuch (vgl. aber Ex 12, 41). Bible Works for Windows Version 3.0.01, Computer-Software (Big Fork: Hermeneutika, 1995).

21 Laird R. Harris, Gleason L. Archer und Bruce K. Waltke, Theological Wordbook of the Old Testament (Chicago: Moody Press, 1980), S. 751.

22 Paul Joüon und T. Muraoka, A Grammar of Biblical Hebrew, Bd. 2, Nachdr. d. 1., verb. Aufl. 1991, Subsidia Biblica 14/II (Rom: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1993), § 131o. Koehler-Baumgartner, Hebräisches und Aramäisches Lexikon, S. 935.

23 Koehler-Baumgartner, Hebräisches und Aramäisches Lexikon, S. 935.

24 Nach Sa-Moon Kang ging der Titel „Jahwe der Heerschaaren" aus der davidischen Zeit hervor und war dann im Jerusalemer Kult beheimatet. Er wurde als Zeichen Jahwes, des „Kriegsgottes" Israels, gebraucht. Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East, BZAW 177 (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1989), S. 202. Diese Vorstellung hängt aber wohl mit Kangs These zusammen, ein Jahwekrieg habe erst mit den Feldzügen Davids stattgefunden und nicht im Exodusgeschehen oder zur Zeit der Landnahme. Vgl. Horst Dietrich Preuß, Theologie des Alten Testaments, Bd. 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln (Stuttgart: Kohlhammer, 1991), S. 154.

25 Rex Mason, Old Testament Pictures of God, The Regent's Study Guides 2 (Oxford: Regent's Park College, 1993), S. 162.

desvolk, die Israeliten, kämpfen kann. Jahwe ist nicht blind gegenüber dem Verhalten seines Volkes. Im Extremfall wird Gott bei Gleichgültigkeit, Ablehnung und Auflehnung gegen ihn als Richter und König gegen Israel mobilisiert: „Und ich selbst will wider euch streiten mit ausgestreckter Hand, mit starkem Arm, mit Zorn und Grimm und ohne Erbarmen" (Jer 21, 5). Jahwe bedroht als Krieger nun die Existenz Israels, so wie er zuvor die Existenz Ägyptens und Babylons gefährdete.[26]

In der bereits besprochenen Passage in Jesaja 42 richtet sich Gottes Zorn und der Schrecken des Krieges gegen sein eigenes Volk, und zwar wegen der Missachtung seines Gesetzes (V 20-25). Auch auf persönlicher Ebene ist dieses Phänomen zu beobachten. Ein offenbar schwerkranker Beter erlebt seine Krankheit wie Pfeile Gottes, die ihn durchbohren (Ps 38). Hiob drückte sein Erschrecken und Entsetzen über Gottes Handeln an ihm aus, indem er Jahwe anklagte und mit einem feindlichen Krieger verglich (כְּגִבּוֹר; Hi 16, 12-14; 30, 21). „Gott hat den Ahnungslosen im tiefsten Frieden angegriffen – wie feindliche Kriegerscharen plötzlich ein friedliches Land und Volk überfallen und darin wüten."[27]

Jahwe konnte sogar zum Heerführer anderer Völker werden und mit ihnen gegen ganz Israel kämpfen (Jes 10, 5f.; Jer 51, 20ff.; Mi 3, 12; 2. Chr 33, 11).[28] Besonders klar tritt der Kampf Jahwes gegen sein Volk an einem bestimmten Punkt der Geschichte Israels zu Tage, nämlich im babylonischen Exil. Erschütternd wird dies in Klg 2, 2ff. oder auch in Jes 63, 10 formuliert: „Sie aber lehnten sich gegen ihn [Jahwe] auf und betrübten seinen heiligen Geist. Da wandelte er sich und wurde ihr Feind, ja, er führte Krieg gegen sie (הוּא נִלְחַם־בָּם)." Wieder geht es im Zusammenhang nicht um zügellose Gewaltausübung, sondern um das gerechte Gericht über die gnadenlose Zurückweisung der Liebe Gottes auf Seiten der Israeliten (Jes 63, 1.9). Israel wird also wie die stolzen Fremdvölker durch einen Krieg gerichtet. Schwer zu fassen dabei ist, dass der Herr zu diesem Zweck sogar die andersgläubigen Babylonier (bzw. Assyrer) und ihr kriegerisches Handeln gegen sein eigenes auserwähltes Volk einsetzt. Das war der Gipfel der Kriege Jahwes gegen sein eigenes Volk. Jahwes Krieg kann also für das Volk Gottes selbst Gericht bedeuten. Diese Feststellung schützt vor einseitigen Vereinnahmungen Gottes, die in der Kirchengeschichte leider viel zu oft hervortraten.

In den Propheten finden wir öfter die Rede vom „Tag Jahwes". An ihm findet wieder ein Krieg gegen Israel statt (Am 5, 18-20; Hes 7, 14; 13, 5). Jahwes Krieg ist dann wieder für das Volk Gottes sowohl Gericht als auch positive Erfahrung.[29] Weil die

26 Brueggemann, Theology of the Old Testament, S. 243.

27 Georg Fohrer, Das Buch Hiob, KAT 16, 2. Aufl. (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1988), S. 287f. Der Ausdruck גִּבּוֹר, der sonst Gott als bewunderten Kriegshelden (Ps 24, 8) oder als Retter und Befreier kennzeichnet (Jes 42, 13; Jer 20, 11; Zeph 3, 17; Ps 78, 65), wird hier für Gott als feindlichen Angreifer gegen den Unschuldigen gebraucht. Fohrer, Das Buch Hiob, S. 288.

28 Preuß, Theologie des Alten Testaments, Bd. 1, S. 156.

29 H. D. Preuß, מִלְחָמָה, ThWAT IV (Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 1984), S. 921f. Die Verbindung zwischen geschichtlicher Katastrophe und eschatologischem Geschehen ist im Konzept des „Tages Jahwes" so eng, dass sie sich kaum lösen lässt. Bei den vorexilischen Propheten ist aber in diesem Zusammenhang sicher auch konkret das kommende Exil im Blick. LaSor, Hubbard und Busch, Das Alte Testament, S. 512, S. 517f.

Israeliten sich nicht an die Bundessatzungen des Sinaibundes hielten, kam das Gericht Gottes über sie. Bereits in der Zeit des noch intakten Königtums wurde der „Heilige Krieg" herumgedreht und richtete sich kurzfristig gegen Israel. Das geschah vor allem dann, wenn der König seinen Waffen stärker vertraute als Jahwe (Jes 30, 15f.; Am 2, 13-16). Die Israeliten erlitten in diesem Zusammenhang oft Niederlagen in der militärischen Behauptung gegenüber den Nachbarvölkern. Die babylonische Invasion und das Exil waren also lediglich Höhepunkte der kriegerischen Aktivitäten Gottes gegen sein eigenes Volk. Daran wird deutlich, dass Gott als Krieger sich nicht an ein bestimmtes Volk binden lässt. Er lässt sich nicht vereinnahmen. Durch die Israeliten wollte Gott programmatisch der ganzen Welt seine glanzvolle Herrlichkeit, gütige Nähe und großartige Macht zeigen (Dtn 4, 6f.). Auch seine gerechten Ordnungen sollten beispielhaft durch Israel für alle deutlich werden. Wendet sich sein eigenes Volk dauerhaft von ihm ab, dann richtet sich Gottes Zorn eben auch gegen das Unrecht seiner eigenen Leute. Er bekämpft alles Böse in allen Formen, wo auch immer es auftritt. Sein eigenes Volk ist daher nicht immun gegen Gottes Kriege, wenn es sich mit dem Bösen identifiziert.[30]

Schon in frühester Zeit wurde somit die Tendenz erkennbar, dass Gott nicht primär gegen konkrete Personen kämpft. Er tat das eher in bestimmten und begrenzten Ausnahmen. Schon immer standen vor allem Unheilsmächte, Untaten und Unterdrückung Gott als Feinde gegenüber (vgl. Ex 5; 15, 11). Während und nach dem babylonischen Exil verstärkte sich diese Tendenz zunehmend. Jahwe kämpfte bald gar nicht mehr gegen die menschlichen Feinde Israels.[31] Stattdessen begann eine neue Phase der Offenbarung Gottes als Krieger mit der Verkündigung des zukünftigen göttlichen und kriegerischen Befreiers (vgl. Sach 14; Dan 7).[32]

7. Anat, die brutale Kämpferin: Parallelen aus dem Alten Vorderen Orient

In den religiösen Vorstellungen des alten Vorderen Orients existierten zahlreiche Kriegsgötter und -göttinnen (Baal, Anat, Marduk etc.).[33] Diese wurden als äußerst brutal beschrieben und dargestellt. In „Der Krieg der Anat", einem ugaritischen Mythos, erfahren wir z. B.:

Und dann kämpfte Anat in der Ebene,
Sie metzelt nieder die Städter,
Sie zerschmettert die Bewohner der Küste,

30 Mason, Old Testament Pictures of God, S. 173.

31 Nach der Sicht der Makkabäerbücher kämpfte Gott jedoch auch nach der Exilserfahrung weiter für sein Volk in den Kriegen gegen die Seleuziden (vgl. z. B. 1. Makk 4, 1-25).

32 Longman-Reid, God is a Warrior, S. 60.

33 Walter Beyerlin (Hg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, ATD Ergänzungsreihe 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975), S. 213; S. 222.

Sie vernichtet die Menschen des Sonnenaufgangs.
Unter ihr liegen wie Bälle die Köpfe; (...)
Und nicht ist sie satt geworden vom Kampf in der Ebene,
Vom Niedermetzeln der Stadtbewohner. (...)
Viele streckt sie nieder und sieht es (wohlgefällig);
Es metzelt und freut sich Anat.
Ihr Inneres weitet sich vor Jauchzen;
Es füllt sich ihr Herz mit Freude.
Das Innere Anats jubelt,
Als sie ihre Knie eintaucht in das Blut der Soldaten,
Ihre Knöchelringe in den Lebenssaft der Knappen.
Bis sie satt ist, mordet sie im Hause,
Metzelt sie zwischen den Tischen.[34]

Die Kriegsgöttin Anat weidet sich hier also voller Emotionen an ihren zügellosen und mörderischen Taten auf eine Weise, die dem AT fremd ist. Das Thema des göttlichen Kriegers im AT ist also mit ähnlichen, aber auch unterschiedlichen Vorstellungen im Alten Vorderen Orient verbunden.[35]

Das zeigt auch die Aufnahme des im Alten Vorderen Orient verbreiteten Mythos vom Kampf eines Gottes gegen die Chaosmächte. Obwohl Jahwe der ewige König und der einzige Gott des Universums ist (Ps 93, 2) und daher eigentlich nicht gegen andere Götter kämpfen muss, findet sich dieser Chaoskampf dennoch auch im AT wieder. So wird z. B. die alte Chaosmacht, das Meer, personifiziert dargestellt und von Jahwe bedroht (גער; „bedrohen, abwehren"; Nah 1, 4a; Ps 18, 14f.). Dieses Geschehen erinnert stark an den kanaanäischen Mythos, in dem Baal den Meeresgott Jam vernichtet und dann zum König ernannt wird.[36] Weiter wird im AT Gottes Sieg über den Leviatan (= Ugaritisch: ltn) beschrieben (Ps 74, 12-17). Bekannt ist diese Verbindung von Schöpfung und Sieg über das Meer auch aus dem mesopotamischen Mythos *Enuma Elish*. So wie die Weltschöpfung darin mit Marduks Tö-

34 Beyerlin (Hg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, S. 214.

35 Bezüglich der Ähnlichkeiten zwischen alttestamentlichen Texten und anderen Quellen des Alten Vorderen Orient gilt grundsätzlich: Sie weisen nicht unbedingt auf eine Beeinflussung jüngerer Werke durch ältere hin, sondern können von einem alten gemeinsamen religiösen Erbe herrühren. Dieses Erbe wurde trotz aller Verschiedenheiten, die sich aus der Geschichte ergaben, in gleicher Richtung weiterentwickelt. Wolfram von Soden, Einführung in die Altorientalistik (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985), S. 236. Statt eines gemeinsamen religiösen Erbes können aber auch kulturbedingte gemeinsame religiöse Sprachformen für die Ähnlichkeiten verantwortlich sein. K. A. Kitchen, Alter Orient und Altes Testament: Probleme und ihre Lösungen, Aufklärung und Erläuterung (Wuppertal: R. Brockhaus, 1965), S. 37ff.

36 Otto Kaiser, Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel, BZAW 78 (Berlin: Alfred Töpelmann, 1959), S. 69ff.

tung des Seemonsters Tiamat („Meer") beginnt, so verbindet auch der Psalmist Gottes Schöpfungsaktivitäten mit der Vernichtung des Seeungeheuers Leviatan (Ps 74, 14-17).[37]

Auch die Struktur der Mythen ähnelt den biblischen Darstellungen. Die meisten Mythen des Alten Vorderen Orient, die den Konflikt zwischen Kriegs- bzw. Schöpfergott und den Chaoskräften schildern, besitzen folgende Struktur:[38]

1. Kriegshandlung
2. Sieg
3. Königsherrschaft
4. (Tempel-)Hausbau
5. Feier

Einen vergleichbaren Aufbau finden wir auch in Ex 15, 1-18 und in Israels Geschichtserzählungen (2. Sam 7, 1; 1. Chr 22, 8; 1. Kön 7, 25f.).[39] Die Forscher Longman und Reid beziehen sogar die von Mowinckel „Thronbesteigungspsalmen" genannten Psalmen in dieses Konzept mit ein. Sie werden als „Kriegsgottlieder" bezeichnet, die Gottes Königsherrschaft mit seinen militärischen Siegen verbinden. Im Unterschied zu El und Baal ist Jahwe aber nicht nur König über die anderen Götter wie sie, sondern über die ganze Welt, über alle Völker und besonders über sein Volk. Das drückt sich in der persönlichen Anrede Gottes mit „mein König" in den Psalmen aus (Ps 84, 4). Jahwe hat seine Königsherrschaft eben nicht durch einen Chaoskampf gewonnen, sondern durch die Schöpfung (Ps 24, 1-2). Daher ist die Bändigung des Chaos jetzt lediglich ein Vollzug seiner Herrschaft, nicht ihre Erringung!

Den Gemeinsamkeiten in Sprache und Struktur der „mythischen" Kriegserzählungen mit dem AT steht ein weiterer gewichtiger Unterschied gegenüber. Im Gegensatz zu den Mythen beschreibt das AT mit seiner mythologischen Sprache eindeutig historische Vorgänge. Das zeigt sich daran, dass es dieselbe militärisch-mythische Sprache nicht nur für die Schöpfung, sondern auch für den Exodus verwendet.[40]

So beschreibt das Moselied in Ex 15 die geschichtlich tatsächlich erfahrene Überwindung des Meeres und des Sieges über die Feinde (V 8-10). Das geschieht aber mit der Terminologie des Chaoskampfes der ugaritischen und mesopotamischen Mythologie. Auch in Ps 114 und Ps 77, 16-20 wird der geschichtliche Exodus als Kampf Jahwes mit den Chaoswassern beschrieben. Gottes Kampf mit dem Meer wird somit

37 Vgl. ANET, S. 129-142, S. 67. Beyerlin (Hg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, S. 107ff.

38 Vgl. Longman/Reid, God is a Warrior, S. 72ff.

39 Oswald Loretz bezweifelt eine gemeinsame Struktur der ugaritischen Mythologie und Ex 15, 1b-18. Er tut dies aufgrund der Annahme, dass das Moselied aus zwei ursprünglich unabhängigen Teilen besteht (V 1b-11 und V 12-18) und somit keine direkte Parallele gegeben ist. Ugarit und die Bibel: Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990), S. 201. Auffällig ist aber die deutlich sichtbare gemeinsame Struktur in der kanonischen Endgestalt des Textes. Daran gilt es sich m. E. zu orientieren.

40 Herbert H. Klement, „Gott und die Götter im Alten Testament", JETh 11 (Wuppertal: R. Brockhaus, 1997): S. 32ff. Dass die Umformung der Mythologie in Geschichtsschreibung keine Schilderung historischer Ereignisse beinhaltet, ist m. E. am Text schwer nachweisbar. Vgl. dagegen Loretz, Ugarit und die Bibel, S. 201f.

als ein kosmologischer Konflikt beschrieben, der sich in der historischen Kriegführung niederschlägt. Seinen ultimativen Sitz hat dieser historische Kampf aber offenbar im geistlichen Bereich.[41] Auch Dan 10, 12-14 und 10, 20 bis 11, 1 deuten auf eine Verknüpfung von geistlichen und sichtbaren „irdischen" Kämpfen hin.[42] Demnach verläuft Gottes Kampf auf der „suprahistorischen" Ebene parallel mit Kämpfen, die in der menschlichen Geschichte stattfinden. Die Erfahrung Jahwes als Krieger stellt somit die irdische Manifestation der himmlischen Realität seiner Königsherrschaft dar.[43]

Die Bibel stellt also Jahwe als den göttlichen Krieger schlechthin dar, der die Feinde (Chaosmächte) besiegt. Doch Gott weidet sich nicht am Elend seiner Feinde und erweist sich tatsächlich auch in der Geschichte als mächtiger und siegreicher Kämpfer gegen Chaos, Schuld und Unrecht. Ist diese Sicht aber auch auf das Neue Testament übertragbar?

8. Jesus Christus im Neuen Testament: Auch ein Kriegsheld?

Bereits der Prophet Jesaja jubelte über den neuen davidischen Herrscher, der sein Königreich als אֵל גִּבּוֹר (starker Gott) regiert (Jes 9, 5). Das Neue Testament bezeugt: Dieser starke Gott ist nun in Jesus Christus endgültig zu uns gekommen. So verwundert es nicht, dass Jesus ebenfalls als Krieger porträtiert wird. Er bekämpft und besiegt dunkle Mächte und Dämonen (Mk 1, 23-28). Er reitet sogar auf einem „Wolken-Kriegswagen" (Mt 24, 30; Offb 1, 7). Er demonstriert seine Herrschaft über das Meer (Mt 14, 22-36) und zwingt es zur Unterordnung (Mk 4, 35-41). Christus ist also der göttliche Krieger, der grundsätzlich wieder für sein Volk und gegen dessen Feinde kämpft. Die Identität mit dem Gott des Alten Testaments ist überraschend deutlich. Nicht nur das Motiv, sondern auch die bekannte Textstruktur finden sich im Neuen Testament wieder. In Offb 20-22 ist das im Alten Vorderen Orient bekannte Fünferschema wieder erkennbar.[44]

Inhaltlich wird die Kriegführung im NT allerdings sozusagen eine Stufe höher versetzt. Jesus regiert als König nicht mit Gewalt, Terror und Krieg. Davon grenzt er sich gegenüber Pilatus ab und sagt: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt. Wäre mein Reich von dieser Welt, meine Diener würden darum kämpfen, dass ich den Juden nicht überantwortet würde; nun aber ist mein Reich nicht von dieser Welt" (Joh 18, 36). Der „Heilige Krieg" findet nun eindeutig nur gegen das Böse in unserem Herzen statt (Mk 7, 20-23). Auch bei Paulus sind die Feinde explizit nicht mehr menschli-

41 Longman/Reid, God is a Warrior, S. 72ff.
42 Vgl. Gerhard Maier, Der Prophet Daniel (Wuppertal: R. Brockhaus, 1982), S. 366.
43 Vgl. John J. Collins, „The Mythology of Holy War in Daniel and the Qumran War Scroll: A Point of Transition in Jewish Apocalyptic", VT 25 (Leiden: E. J. Brill, 1975): S. 597ff. Longman/Reid, God is a Warrior, S. 82.
44 Longman/Reid, God is a Warrior, S. 87f.

che Rebellen, sondern geistliche Kräfte, die hinter ihnen stehen und sie bestimmen können. An diesem Kampf sind die Glaubenden aktiv beteiligt und gefordert (Eph 6, 10-20).

Den größten Sieg über alle dunklen Mächte, bösartigen Haltungen und Handlugen hat Jesus nach dem NT bereits errungen. Das geschah paradoxerweise in dem Moment, als der leidenschaftlich kämpfende Krieger sein eigenes Leben am Kreuz hingab (Kol 2, 13-15; vgl. Röm 8, 38f.). Der triumphale Sieg über das Böse wird allerdings erst nach der Auferstehung von Jesus vollzogen (Mt 28, 18). Wie im Alten Testament, besteigt der siegreiche Krieger dann seinen Thron und regiert über seine Feinde (Apg 2, 24-35).[45]

Die endgültige Erfahrung dieses Sieges findet für uns allerdings erst dann statt, wenn Jesus in seiner militärischen Majestät wieder erscheint. Dann wird er das endgültige Gericht über alle bringen, die seine Herrschaft ablehnen (Offb 19, 1-21).[46] So wird Gottes ursprünglicher Wille umgesetzt. Es wird umfassenden Frieden und keinen Krieg und keine Gewalt mehr geben (vgl. Jes 26, 3; 32, 14ff.; 65, 17ff.; Hes 34, 25ff.; Offb 21, 4). Somit endet dann auch Gottes Wirken als Krieger, denn es gibt niemanden und nichts mehr zu bekämpfen.

9. Zusammenfassung: Der Göttliche Krieger in heilsgeschichtlicher Perspektive

Der Gott Israels und Vater von Jesus Christus erweist sich somit als mächtiger Krieger in der gesamten biblischen Offenbarungsgeschichte. Daraus lässt sich ein komprimierter Überblick in fünf Phasen über die Entwicklung dieses zentralen Motivs in der biblischen Heilsgeschichte nachzeichnen:[47]

1. Gott bekämpft Israels „Fleisch- und Blutfeinde" (Exodus und Landnahme).
2. Gott bekämpft Israel selbst im Gericht (Exil).
3. Die Propheten verkünden die zukünftige Ankunft eines göttlichen Kriegers (Dan 7; Sach 14).
4. Die Evangelien und Briefe des Neuen Testaments betrachten Christi irdischen Dienst als das Werk eines Siegers (Jesus in der Wüste; Kampf gegen Dämonen; Sieg über dunkle Mächte, z. B. Kol 2, 14f.).
5. Die Gemeinde erwartet die Rückkehr des göttlichen Kriegers, der die geistlichen und menschlichen Feinde Gottes endgültig vernichten wird (Offb 19-21).

Anhand dieser fünffachen Entwicklung ist deutlich erkennbar, dass kein Gegensatz zwischen dem alttestamentlichen Krieger Jahwe und dem im Neuen Testament kämpfenden Jesus Christus besteht. Die Kämpfe verändern sich zwar, aber der Krieg gegen die gottfeindlichen Mächte wird weitergeführt. Hier zeigt sich, dass es eine

45 Ebd., S. 135.

46 Longman, „Divine Warrior", NIDOTTE, Hg. Willem A. VanGemeren, Bd. 4 (Carlisle: Paternoster, 1996), S. 549.

47 Longman/Reid, God is a Warrior, S. 17f.

durchgehende Linie vom ersten bis zum letzten Buch der Bibel gibt. Darin wird Gott bzw. Christus als Krieger präsentiert, der gegen feindliche Mächte kämpft und am Kreuz endgültig gesiegt hat. Gottes kriegerische Aktivität ist dabei mit seinem richtenden und rettenden Handeln verbunden (vgl. Zef 3, 17). Die Metapher von Jahwe als Krieger ist also immer eng mit der Königs- und Richtervorstellung verbunden und in diesem Rahmen zu verstehen.

Als Krieger ist Gott nicht nur ein König, der Gesetze erlässt oder ein Richter, der Urteile spricht. Vielmehr ist er ein Gott, der kraftvoll und ordnend interveniert. Jahwe ist als Krieger derjenige, der als Richter einem gegebenen Gesetz verpflichtet ist. Er stabilisiert, erhält und implementiert dieses Gesetz, über das er als König wacht und regiert.[48] Das kann auch tröstend wirken. Denn es zeigt uns: Christen gehören (zu) einem Gott, der für sie kämpft, nicht aber umgekehrt!

10. „Gott als Krieger" und die Christen

Wenn die Rede von Gott als dem Krieger ist, dann ist das nicht nur tröstend, sondern auch problematisch. Denn hier wird göttliche Gewalt ausgeübt, die Israel teilweise feiert. Dennoch müssen wir festhalten: Genau wie wir lebte Israel in einer Welt voller Bedrohungen und konkurrierender Mächte. Selten war so klar wie heute: Wir leben nicht in einer friedlichen, harmonischen und unschuldigen Welt. Da das schon immer so war, ist Jahwes Gewaltausübung als Krieger keinesfalls blind oder unbeherrscht. Stattdessen greift er kraftvoll für die Machtlosen ein, um sie zu verteidigen und ihnen Leben zu geben gegenüber dämonischer Macht, die Leben vernichten will.[49]

Gott handelt im Gericht gegen feindliche Mächte wie ein Krieger, aber Krieg an sich wird damit noch lange nicht hochgeschätzt. Im Gegenteil, er wird auch als Instrument menschlicher Machtpolitik entlarvt. Auch die Kriege Jahwes können nicht als theologische Ideologie abgestempelt werden, besonders wenn man an den Krieg als Gerichtsakt über Israel denkt. Jahwe steht einerseits voller Liebe zuverlässig und loyal zu Israel. Andererseits ist er aber völlig frei und souverän in seinen Entscheidungen und Handlungen. Wo Unrecht, Götzendienst und Bosheit überhand nehmen, wendet er sich daher auch gegen sein eigenes Bundesvolk. Die Metapher von Jahwe als Krieger rechtfertigt somit keine „Macho-Gewalt" in der Welt. Solche menschliche Gewalt ist nicht von den Texten abgedeckt.[50]

Gott tritt als Krieger für solche ein, die ohne Hilfe oder Hoffnung gegenüber einer illegitimen Macht sind. Diese Erfahrung sollte unseren Glauben und unsere Ehrfurcht vor Gott stärken. Als Krieger schafft er Gerechtigkeit gegenüber den Chaosmächten und menschlicher Brutalität und Bosheit. Gott ist für uns weder verfügbar noch vorhersagbar, doch in allen Umständen hat er die Kontrolle und steht zu seinen Bundessatzungen. Willkürliche und zügellose Gewalt sind ihm fremd. Diese Feststel-

48 Brueggemann, Theology of the Old Testament, S. 241, S. 243.
49 Ebd., S. 244.
50 Ebd. Preuß, מלחמה: S. 922.

lung steht im Gegensatz zu den anderen Göttern des Alten Vorderen Orients.

Demnach sollte es bei uns keine Harmonie und Gleichbewertung aller Gottesvorstellungen, Religionen und Vorstellungen unserer Lebensführung geben. Religiöser Pluralismus und die Theorie, dass alle Religionen als Zeugen für die ultimative göttliche Realität dienen, können auf diesem Hintergrund nicht bestehen. Wenn Gott andere Götter und Mächte als Feinde hat und sie bekämpft, können wir ihn nicht mit anderen Göttern oder gar seinen Feinden gleichsetzen (vgl. Dtn 12, 1-4; Jes 45, 22-24; Phil 2, 9-11; Eph 1, 20-21).[51] Nach der Bibel sollte unser Blick dabei niemals ablehnend auf andersgläubige Menschen fallen. Die gottfeindlichen Systeme und Mächte dahinter dürfen wir allerdings als solche identifizieren und wahrnehmen. Bereits das AT weist uns in diese Richtung (Ex 23, 4f.; Dtn 20, 10ff.). Das NT fordert schließlich betont Liebe gegenüber andersdenkenden Personen und sogar unseren Feinden (Mt 5, 44).[52] Gottes Krieg wird heute ausschließlich „eine Etage höher" ausgefochten als zur Zeit der Landnahme Israels. Auf dieser Ebene sollten auch wir uns gegen antigöttliche Systeme und Mächte stellen. Sieg und Überwindung des Feindes geschieht durch Gebet und die Anwendung der Wahrheiten der Bibel auf unser Leben (Eph 6, 14-18). Damit ist die Frage, wie Gott und wie die an ihn Glaubenden heute gegen das Böse angehen sollen, nicht vollständig beantwortet. Doch Gottes Ziel mit uns ist nach der Bibel eindeutig: Frieden und mehr als das – sein Schalom (Ps 85, 11).

"Gott ist ein Krieger". Diese Vorstellung weckt in einer unsicheren und bedrohten Zeit wie unserer nicht nur angenehme Empfindungen. So sind wir versucht, bestimmte Gottesvorstellungen zu bevorzugen und zu verabsolutieren, andere aber zu vernachlässigen. So wird einseitig z. B. die Liebe Gottes betont. Das reichhaltige und vielfältige Zeugnis der Bibel macht solch einen Reduktionismus aber unmöglich.[53] Gott ist ein liebender Gott, aber eben nicht nur. Unsere einengenden und manchmal harmlosen Gottesvorstellungen gilt es zu hinterfragen. Denn Gott lässt sich nicht zähmen wie ein Haustier:

Deshalb wendet euch von ganzem Herzen dem Herrn zu, und gebt euren hartnäckigen Widerstand auf! Denn der Herr, euer Gott, ist größer als alle Götter und mächtiger als alle Herrscher! Er ist der große und starke Gott, den man fürchten muss (הָאֵל הַגָּדֹל הַגִּבֹּר וְהַנּוֹרָא). Er ist gerecht und unbestechlich (Dtn 10, 16f., Übersetzung: „Hoffnung für alle").

Tobias Ennulat (BEFG)
Cranzer Straße 22
28777 Bremen

51 Christopher J. H. Wright, Deuteronomy, NIBC 4 (Peabody: Hendrickson, 1996), S. 161f.

52 Diese friedensstiftenden Maßnahmen, die Jesus in Mt 5, 38ff. fordert, lassen sich m. E. nur schwer als eine Art Regierungserklärung für Harmonie und Frieden interpretieren. Jesus spricht in der Bergpredigt keiner staatlich verfassten Gesellschaft ihr Recht und ihre Pflicht ab, im Interesse des Gemeinwohls Straftäter zu verfolgen und zu bestrafen (vgl. Röm 13, 4). Vielmehr geht es ihm um den Charakter des Einzelnen, um unser persönliches Tun und Lassen (vgl. die Du-Form in Mt 5, 39-42).

53 Theology of the Old Testament, S. 232.

Rezensionen

Zum Alten Testament

Jean Marcel Vincent: Lass leuchten Dein Antlitz (Vermischte Hermannsburger Schriften. Forschung und Verkündigung III), Waltrop: Spenner 1997, ISBN: 3-927718-88-2, 308 Seiten, kt., € 14,50.

Ein anregendes Buch von hohem Reiz, auch wenn es als Broschur und mit jeder Menge Druckfehlern daherkommt.

„Forschung und Verkündigung" trifft das Anliegen des Bandes, noch genauer wäre „Verkündigung und Forschung"; denn Meditationen, Wortstudien und Kurzauslegungen über alt- und neutestamentliche Texte füllen 200 der 300 Seiten aus. Es handelt sich um einen Ertrag der Gastdozentur Jean Vincents am Missionsseminar in Hermannsburg (1995-97), eine Auswahl von Andachten, biblischen Besinnungen und theologiegeschichtlichen Studien, die Vincent als Dankesgabe an das Hermannsburger Institut herausgegeben hat.

Der Titel des Buches ist u. a. veranlasst durch fünf Meditationen zu Texten aus 2. Kor 3-5 unter der Überschrift „Das Leuchten des Antlitzes" (S. 175-198), eine faszinierende Andachtsreihe, die das gesamtbiblische Thema vom Schauen Gottes zur Sprache bringt. Einer der Schlüsselverse ist dabei der Aulaspruch des Theologischen Seminars von Hamburg-Horn: „Gott, der da hieß das Licht aus der Finsternis hervorleuchten ..." (2. Kor 4, 6). – Auch der o. a. Beitrag zu 1. Kor 15, 5 und die Andacht über Hebr 1, 1-4 über den „Abglanz der Herrlichkeit" (S. 205-210) weisen in diese Richtung des geistlichen Schauens, auf das sich Vincent konzentriert und das er in der Hermannsburger Spiritualität vorgefunden hat.

Der spirituelle und bruderschaftliche Charakter des Missionsseminars ist fast bei jedem Beitrag erkennbar, auch an einigen Widmungen, die z. B. Reinhard Deichgräber (S. 15), Hugald Grafe (S. 211) und Kristlieb Adloff (S. 233) zu ihrem Abschied aus dem akademischen Lehramt in Hermannsburg gaben. Immer wieder werden Situationen oder Personen angesprochen, sodass es sich wirklich um eine „Hermannsburger" Schrift handelt, lebendige Abdrücke aus dem Leben dieses Instituts.

Doch das ist nur der Rahmen, das Gewand, in das sich dieses Buch kleidet. Ich wünsche ihm neben den Hermannsburgern noch viele andere Theologiestudenten und Pastoren als Leser. Denn Vincent bietet einige Besonderheiten, die Seltenheitswert haben.

Zum einen überwindet er im Zeitalter des Spezialistentums die hohen Zäune zwischen den theologischen Disziplinen. Seine exegetischen Bemühungen gelten dem Neuen wie dem Alten Testament, obwohl der Autor im Fach Altes Testament pro-

moviert und sich habilitiert hat (Universität Bochum). In dem Beitrag über das ωφθη in 1. Kor 15 etwa wird die atemberaubende Thronvision Ezechiels (Kap. 1) auf knappstem Raum skizziert und auf ihren Zusammenhang zum Auferstehungskapitel des Paulus befragt. Umgekehrt weist die Studie über Hiob 28 (S. 15-49) nicht nur auf das Hiobbuch als Ganzes (S. 16-22), sondern auch auf die neutestamentliche Christologie, ja systematisch auf den Zusammenhang von Schöpfung und Trinität hin (S. 48).

Schon am Aufriss der Sammlung zeigt sich, wie sehr sich VINCENT bemüht, das Fachidiotentum zu überwinden. Der kleinste Teil des Buches (S. 1-66) ist dem Alten Testament gewidmet, der umfangreichste (S. 67-210) gilt dem Neuen Testament und der letzte (S. 211-306) der Theologiegeschichte. Hier nun werden drei Theologen aus dem 19. Jahrhundert auf sehr verschiedene Weise vorgestellt: Nämlich der Hallenser Systematiker JULIUS WEGSCHEIDER (1771-1849) und seine Auseinandersetzung mit dem philosophischen Idealismus anhand einer Schrift aus dem Jahre 1804. Ferner die letzten Jahre des Alttestamentlers WILHELM GESENIUS (1786-1842) anhand der Edition von zehn bisher unveröffentlichten Briefen von ihm und drei weiteren Theologen aus den Jahren 1837-1843. Schließlich eine biographische Skizze über den protestantischen Pariser Pastor EUGÈNE BERSIER (1831-1889), Vorarbeit für einen Artikel in Neuedition der RGG (4. Auflage).

In diesem dritten Teil zeigt sich VINCENT von einer ganz anderen Seite, wie schon aus den zahlreichen Anmerkungen und Literaturangaben ersichtlich ist. Hier führt er wissenschaftliche Akribie vor, beweist detaillierte Kenntnis der deutschen Theologiegeschichte des 18. Jhs. und damit seine Qualifikation als Kirchengeschichtler(!). Wer sich darüber wundert, soll wissen, dass der Autor seine Habilitationsschrift über den elsässischen Neu- und Alttestamentler EDUARD REUSS (1804-1891) verfasst hat (vgl. J. M. VINCENT, Leben und Werk des frühen EDUARD REUSS. Ein Beitrag zu den geistesgeschichtlichen Voraussetzungen der Bibelkritik im zweiten Viertel des 19. Jhs., BET 106, München).

Wir haben es also mit einem vielseitig gebildeten Theologen zu tun, und das gilt noch in einem weiteren Sinne. JEAN VINCENT ist nämlich auch so etwas wie ein Kosmopolit. Zunächst gilt für ihn selbst das, was er von BERSIER feststellt: „Durch seine exzellenten Englisch- und Deutschkenntnisse konnte BERSIER seinen Horizont erweitern und später nützliche Kontakte mit dem Ausland pflegen" (S. 291f.). VINCENT ist in Paris geboren und aufgewachsen, hat am internationalen „Baptist Theological Seminary" in Rüschlikon bei Zürich seine theologischen Studien begonnen und sie danach an der Ev. Theol. Fakultät der Universität Bochum fortgeführt. Er war sieben Jahre Pastor von Baptistengemeinden in Frankreich, ab 1985 Dozent für Altes Testament in Bangui (Zentralafrikanische Republik), Goma (Zaire), Hermannsburg und Butare (Ruanda). 1998 berief ihn die Universität Paris als Professor für Altes Testament: Was für ein Ausbildungsweg!

Und was für eine Freude, in der vorliegenden Hermannsburger Schrift zu erleben, wie elegant sich ein Franzose in unserer deutschen Sprache bewegt, ihr neue Dimensionen abgewinnt und sich auch immer wieder der Poetik zuwendet. Nicht

nur Blaise Pascal wird zitiert (z. B. S. 28ff.), sondern häufiger noch Kurt Marti (z. B. S. 6ff.; 31ff.), auch Karl Wolfskehl (S. 19f.), Nelly Sachs und viele andere. Der Exeget Vincent, der das historisch-kritische Instrumentarium (und zwar nicht kritiklos!) wohl anzuwenden weiß, ist ein höchst sensibler Ausleger, der Bibeltexte gründlich abklopft, aber auch zum Reden bringt. Verkündiger des Evangeliums werden viele Anregungen und Herausforderungen finden, weit über 30 Bibeltexte werden hier kurz erläutert oder tief durchdrungen.

Kurz, ich möchte meinen Kolleginnen und Kollegen diesen Band herzlich empfehlen. Hier finde ich wissenschaftliche Sorgfalt und Akkuratesse, pädagogischen Eros, theologische Leidenschaft, persönliche Frömmigkeit, spirituellen Tiefgang und eine vornehme, ja liebevolle Art, mit Texten und Menschen umzugehen und so das Evangelium kostbar zu machen, zum „Leuchten" zu bringen. Vielen Dank an Jean Vincent! Die Pariser Universität hat einen guten Bibelausleger gewonnen, und wir haben ihn nicht verloren, wenn wir ihn auch künftig zu schätzen wissen.

Dr. Winfried Eisenblätter
Rehsprung 14
23879 Mölln

Jean Marcel Vincent, Das Auge hört. Die Erfahrbarkeit Gottes im Alten Testament. Biblisch Theologische Studien, Bd. 34, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1998, ISBN: 3-7887-1664-9, 136 S., kt., € 19,90.

Wenn Kulturwissenschaftler bescheiden das Verhältnis von Wort und Bild, von Sehen und Hören erkunden[1], so muss der Theologe und damit der denkende Christ diese Frage unbescheiden erweitern. Sein „Gegenstand" nötigt ihn dazu, über die Gegenwart Gottes im Bereich der menschlichen Erfahrung nachzudenken. Dieser Aufgabe wendet sich Jean Marcel Vincent mit drei alttestamentlichen Studien beherzt zu, die auf Vorträge aus den Jahren 1994-1996 zurückgehen. Vincent, der nach dem Studium am Baptist Theological Seminary in Rüschlikon/Schweiz an der Universität in Bochum 1973 promoviert wurde und sich 1985 habilitierte, arbeitete auch als Dozent für Altes Testament in Butare/Ruanda (s. S. 21). Seine Lehrerfahrungen in Afrika und seine pastorale Tätigkeit befruchten die fachwissenschaftliche Diskussion, indem sie häufig an den Rand gedrängte Fragestellungen neu in den Blick rücken. Vincent fragt

1 Vgl. etwa R. Arnheim, Anschauliches Denken. Zur Einheit von Bild und Begriff, Köln 1996, H. Belting, Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München (1990) 1993[3], oder W. Busch, Das sentimentalische Bild. Die Krise der Kunst im 18. Jahrhundert und die Geburt der Moderne, München 1993.

nach dem Niederschlag israelitischer Gotteserfahrung in den Texten des Alten Testaments und betont zugleich: „Ohne das Offensein für die Erfahrbarkeit Gottes wäre allerdings die Theologie ein ziemlich langweiliges Geschäft. [...] Mehr als wir es vielleicht wahrnehmen, lebt sie und leben wir als Theologen von der vergangenen Erfahrung der Gegenwart Gottes und von der Erfahrung des Lichtes, das unsere bruchstückhaften Erkenntnisse sammeln und neu ordnen wird" (S. 59).[2]

Auf diesem Hintergrund plädiert VINCENT in seinen fachlichen Beiträgen für eine angemessene Berücksichtigung der „religiöse(n) Erfahrung der ganzheitlichen personalen Begegnung mit dem lebendigen Gott" (S. 14), wie sie die alttestamentlichen Texte widerspiegeln.[3] Weder eine strikt gedeutete Bildlosigkeit der israelitischen Religion noch eine Verbannung Gottes in das Wort oder in die soziale Beziehung werden diesem Aspekt gerecht. „'Gott schauen' – so meine These – bedeutet unendlich viel mehr als die Kultstätte besuchen" (S. 14). In seiner ersten Studie untersucht er mit Ps 42 und 43, Ex 24, 9-11; 33, 18-23; 1. Kön 19, 11-13; Jes 6 und Ez 1 sechs einschlägige Texte, die in unterschiedlichen Zusammenhängen von den Gotteserfahrungen des Volkes oder Einzelner berichten. Die exegetische Einzeldiskussion erfolgt dabei jeweils in den Fußnoten, während der Haupttext die thematisch orientierte Argumentation bietet. Dabei entsteht eine knappe traditionsgeschichtliche Skizze.

Die eindrückliche Darstellung von der Gottesschau der siebzig Ältesten und ihrem Mahl vor Gott in Ex 24, 9-11 versteht VINCENT als Niederschlag einer „Urbegegnung" (S. 55), die „als Interpretations-Horizont" (S. 30) für den israelitischen Glauben grundlegend heranzuziehen sei.[4] Der Bundesschluss zwischen Jahwe und Israel in Ex 19 ziele auf die in Kap. 24 berichtete „Gemeinschaft mit dem lebendigen, gefährlichen, aber Israel nahegekommenen Gott" (S. 27). Die *tôdâ*, das Gemeinschaftsmahl, vollzieht sie. Die nachfolgenden Texte seien als Aktualisierung dieser ursprünglichen Gotteserfahrung der Repräsentanten Israels zu verstehen. Ein Mose in Ex 33, ein Elia in 1. Kön 19 und in ihrer Weise auch Jesaja in Jes 6 und Ezechiel in Ez 1 reihen sich in die Erfahrung der „Gottesschau" ein. Die *visio dei*, verstanden als „ganzheitliche Begegnung mit dem lebendigen Gott" (S. 55), wird damit zu einer zentralen Kategorie der israelitischen Religion. Was ist nach VINCENT darunter zu verstehen?

Zunächst weisen mehrere der untersuchten Texte auf den kultischen Zusammenhang hin. Dazu gehört die Rede vom Vorüberziehen Gottes (Ex 33, 19.22) und die Sehnsucht nach einer erneuten Gottesschau im Tempel, wie sie Ps 42, 5 erinnernd wachhält. Zurecht wendet sich VINCENT in der Auslegung des Ps 42 und 43 gegen einen verengten Kultbegriff, der ausschließlich die gottesdienstliche Erfahrung im Heiligtum kennt (S. 23). Wenn er dann allerdings mit Verweis auf Ps 42, 9 vermerkt,

2 Auch in den Vorträgen selbst kommt der Verfasser gelegentlich auf eigene Erfahrungen zu sprechen – vgl. etwa S. 11f.; 30f.; 94f. und 100f.

3 Die etwas abgegriffen und blass wirkenden Begriffe „ganzheitlich" und „lebendig" stehen allerdings in gewisser Spannung zum Gemeinten.

4 Diese Einschätzung leidet etwas unter der Strittigkeit der Datierung des Textes, die VINCENT mehr vorführt als entscheidet. Seine Tendenz zu einer frühen Ansetzung wird allerdings deutlich (S. 28-30).

„dass das Hören – in kultischen Begehungen – von Visionsberichten und Theophanieschilderungen mit zu dieser Erfahrung der Gottesschau gehört" (S. 24), so trägt er damit – zugestandenermaßen – zu stark protestantisch interpretierte Gegenwartserfahrung in einen israelitisch-frühjüdischen Psalm ein.[5] Hier verbliebe die Aufgabe, Vorstellung und Begriff von Kult bzw. Gottesdienst vor allem für die spätisraelitische und frühjüdische Zeit zu präzisieren. Erst dann wird es gelingen, die beobachtbare Loslösung der Psalmengattungen vom Großkult eines offiziellen Heiligtums bzw. die erkennbaren gottesdienstlichen Texte von Kleingruppen toraorientierter Frommer und ihre Gotteserfahrungen besser zu verstehen.[6]

Theologisch vertieft sich das Verständnis der Gottesschau durch die Auslegung von 1. Kön 19. Die umstrittene Wendung aus V 12b (Luther: „ein stilles, sanftes Sausen") übersetzt er mit Briend durch „eine Stimme sanften Schweigens". Dabei sei das Schweigen als Wirkung der göttlichen Gegenwart zu verstehen, die mit ihrer Fülle den Menschen verstummen lässt (S. 36).[7] Der Abschnitt führe die notwendig paradoxe Rede von einer derartigen Gotteserfahrung[8] vor Augen: „Sie geschieht ganzheitlich im Sehen und Hören, doch im Sehen der Rückseite und im Hören eines Schweigens" (S. 37). Von diesem Ineinander von Offenbaren und Verbergen spricht auch Jes 45, 15.[9] Zum Abschluss der ersten Studie bedenkt Vincent den notwendig vermittelten Charakter der Gotteserfahrung. Schon die prophetische Erfahrung der Einzelgestalten sei nicht unmittelbar zu erheben (S. 40-42). Als Erfahrung eines Einzelnen ist sie auch prinzipiell „*in actu* ... nicht mitteilbar" (S. 56). In der Gegenwart kommt die Gotteserfahrung demnach vermittelt durch den Visionsbericht, die Textsammlung oder das Buch und die überliefernde „Gemeinde" zu uns. Damit darf, so betont Vincent, allerdings keine Abwertung verbunden werden: „Die Begegnung mit Gott ist keinesfalls durch die Verschriftlichung verraten oder gar ausgelöscht. [...] In die-

5 Bedenken melden sich auch dagegen, den Psalm in dieser Weise von 42, 9 her zu verstehen. Die bei Vincent inhaltlich kaum berücksichtigten Kehrverse erhalten bis zum Schluss eine Spannung aufrecht. Der Psalm kennt in seinem Grundbestand keine Auflösung dieser Sehnsucht nach einer neuen Gotteserfahrung im Heiligtum. Erst ein späterer Ergänzer überwindet diese Bindung der Gottesschau an den Jerusalemer Tempel – vgl. ausführlicher in J. van Oorschot, Der ferne *deus praesens* des Tempels. Die Korachpsalmen und der Wandel israelitischer Tempeltheologie, in: I. Kottsieper u. a. (Hg.), „Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?", Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels, FS Otto Kaiser zum 70. Geburtstag, Göttingen 1994, S. 416-430.

6 Vgl. die Versuche von Chr. Levin, Das Gebetbuch der Gerechten. Literargeschichtliche Beobachtungen am Psalter, ZThK 90 (1993), S. 355-381.

7 Der Text spricht allerdings, auch wenn man der Übersetzung Vincents folgt, vom Schweigen Gottes. In der Behandlung von Jes 6 kommt der Verfasser erneut auf diese Art des Schweigens zu sprechen (S. 45).

8 Dass der Verfasser diesen Ausführungen zu 1. Kön 19 grundsätzliche Bedeutung beimisst, lässt der paradoxe Titel des Buches erkennen.

9 Vincent behandelt den Vers in einem Exkurs (S. 37-39) und verortet diese paradoxe Rede dabei in der religiösen Erfahrung und „nicht im Bereich des spekulativen Denkens" (S. 39). Liegt der Akzent ausschließlich auf dem Spekulativen, so ist dem zuzustimmen. Allerdings stellt die Formulierung der entsprechenden Erfahrung in den vorliegenden Texten bereits ein Akt des Denkens dar, so dass auch an dieser Stelle die Dimension der Erfahrung und ihre denkende Erfassung und Verantwortung nicht gegeneinander gestellt werden sollten.

sem Sinne sind die heiligen Schriften darin „heilig", dass sie uns Gott nahebringen" (S. 56f.). An dieser Stelle hätte eine vertiefte, systematische Reflexion anzusetzen.

Die zweite Studie versteht konsequent „Jes 52, 13 als Schlüssel zum Verständnis von Jes 52, 13 bis 53, 12" (S. 61-97). In dem schier unübersehbaren Feld von Interpretationen des Gottesknechtes[10] aus Jes 40-55 und speziell der seit DUHM sogenannten Gottesknechtslieder (Jes 42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-9 und 52, 13 bis 53, 12) legt VINCENT damit eine prägnante, wenn auch nicht unstrittig bleibende These vor. Jes 52, 13 eröffne „als eine Art Vision" (S. 74) den Blick auf den erhöhten Knecht (*Ebed*), der im Kontext des Jesajabuches als königliche Figur zu verstehen sei. Der erhöhte *Ebed* hat als idealer König Anteil an der Würde Gottes (S. 81) und könne so kaum mit dem Propheten Deuterojesaja, mit Israel oder einem Teil Israels identifiziert werden (S. 81f.). „Keiner dieser Größen kann eine solche Erhöhung zugesprochen werden" (S. 83). Wenn dies auch für die Gegenwart des Textes gilt, so bleibt m. M. n. doch zu fragen, ob der Abschnitt nicht gerade auf die Erhöhung des gegenwärtig daniederliegenden und verachteten Israel oder eines Teils davon abzielt. Nach VINCENT führt die Begegnung mit dem göttlichen Knecht („mein Knecht") als dem Erhöhten, dessen „Offenbarung in Form einer Vision" (S. 87) zur Umkehr der „Vielen".[11]

Als ausgesprochen fruchtbar und im Kontext der gegenwärtigen Jesajaforschung weiterführend erweist sich die Einbeziehung weiterer jesajanischer Abschnitte im Sinne einer zunächst synchronen Analyse des vorliegenden Textes. So verfolgt VINCENT die Verstockungsthematik aus Jes 6, 9f. über 42, 20; 43, 8; 44, 18 bis ins vierte Lied vom Gottesknecht. Seine dabei gemachten Beobachtungen führen ihn zu der These, „dass der Sitz im Leben von Jes 53 das Jesajabuch selbst ist" (S. 90). Ältere Texte entfalten die in ihnen enthaltene Wahrheit, indem sie neue Texte, wie Jes 53, erzeugen. Dahinter steht die Vorstellung, dass Jes 1-66 eine redaktionelle und komplexe Einheit bildet.[12]

VINCENT verbindet diese Analyse mit einer theologischen Reflexion über den Charakter derartiger redaktioneller Prozesse. Prophetische Texte haben demnach einen Überschuss an Bedeutung, der nicht in der Situation der Erstverkündigung aufgeht. So machen sie aus den späteren Auslegern „durch Texte Ausgelegte" (S. 90). Die – wie auch immer zu füllende – Vorstellung einer Inspiration dürfe nicht auf den Anfang des Überlieferungsprozesses begrenzt werden (S. 90, Anm. 66). Er führt damit Gedanken fort, die sich auch in den zahlreichen Arbeiten von O. H. STECK finden.[13] Die exegetische und theologische Fruchtbarkeit dieser Gedanken zeigt sich auch beim Versuch VINCENTS, die Wirkungsgeschichte von Jes 53 in johanneischen und lukanischen Texten nachzuzeichnen (Joh 12, 38-41 und Apg 2, 32-36). Ohne die Einzelergebnisse hier diskutieren zu können, zeigt sich mit diesem redaktions- und wirkungs-

10 Vgl. D. MICHEL, Artikel Deuterojesaja, TRE 8, S. 510ff.

11 Die prägnante und gelehrte Interpretation muss allerdings das Nebeneinander der Aussagen im Sinne eines Nacheinanders verstehen. Zudem wird der Visionsgedanke vor allem durch eine extensive Ausdeutung des הִנֵּה in 52, 13 verankert.

12 Vgl. S. 89f. Anm. 65.

13 Vgl. vor allem O. H. STECK, Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis, Tübingen 1996.

geschichtlichen Ansatz auch eine Möglichkeit, die Forderung nach einer biblischen Theologie inhaltlich auszufüllen. Am Rande vermerkt VINCENT eine kritische Kontrollfunktion der Wirkungsgeschichte (S. 91). „Visionen", wie etwa die in der dritten Studie untersuchte in Sach 2, 5-9[14], „sollen nicht auf das Maß unseres Denkvermögens reduziert werden. Sie brechen gerade unser übliches Denken auf, um uns für Neues zu öffnen. Der Ausleger steht in der Gefahr, Texte rational abzuflachen (oder historisierend bzw. dogmatisch zu verwerten – Vf.) und sozusagen wegzuerklären. Hilfreich gegen diese Tendenz ist ein Blick auf die Wirkung der Texte" (S. 132).

In einer Fußnote versteckt, formuliert VINCENT abschließend sein Selbstverständnis als Exeget: „Die Exegese soll eher eine Hilfefunktion haben, um auf die Lebendigkeit und Unvereinnahmbarkeit der Texte aufmerksam zu machen, damit sie dem Leser eine andere Welt eröffnen – und nicht etwa nur seine eigene bereichern" (S. 132, Anm. 96). In dieser Weise soll sie ihren Beitrag zur Erfahrbarkeit Gottes leisten.

Prof. Dr. Jürgen van Oorschot
Theologische Fakultät der Friedrich-Schiller-Universtät Jena
Lehrstuhl für Altes Testament
Fürstengraben 1
07743 Jena

Zum Neuen Testament

Christoph W. Stenschke, Luke's Portrait of Gentiles Prior to Their Coming to Faith. Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT, 2. Reihe Bd. 108, Tübingen: J.C.B. Mohr 1999, ISBN 3-16-147139-3, 458 S., brosch., € 64.-

STENSCHKES Studie lag 1997 der University of Aberdeen (Schottland) als Dissertation vor; betreut wurde sie durch I. HOWARD MARSHALL. „Das Buch untersucht Lukas' Sicht der Heiden und konzentriert sich auf seine Darstellung ihres Standes vor dem christlichen Glauben" (Vorwort). Seinen forschungsgeschichtlichen Ausgang nimmt es bei der These der Untersuchung von JENS-W. TAEGER, Der Mensch und sein Heil. Studien zum Bild des Menschen und zur Sicht der Bekehrung bei Lukas (Gütersloh: Mohn, 1982), der vorchristliche Mensch sei für Lk. eher ein *corrigendus* als ein *salvandus*. ST. – er lehrt NT am Missionshaus Bibelschule Wiedenest – kommt zu dem Ergebnis, diese

14 „Von der feurigen Herrlichkeit JHWHs in Jerusalem. Eine Auslegung von Sach 2, 5-9". Einer einleitenden Analyse (S. 99-109) folgt eine Vers-für-Vers-Erklärung (S. 109-130), beschlossen durch eine wirkungsgeschichtliche Reflexion (S. 131-134).

These sollte modifiziert werden zu „die Heiden benötigen sowohl Heil/Erlösung (*salvation*) als auch Korrektur" (S. 387). Zugleich wendet sich St. gegen das „moralisch-ethische Verständnis der Sünde bei Lukas" nach Hans Conzelmann.

Teil I (S. 2-54) bringt einen Forschungsüberblick, der bis 1993 reicht (Parsons/Pervo); zu beklagen sei die „mangelnde Aufmerksamkeit für Grund und Notwendigkeit der Heidenmission und deren Zulassung zur Kirche und für die Sicht der Heiden vor diesen Ereignissen" (S. 9). Der Überblick konzentriert sich auf die Anthropologie von Lk-Apg; die Erfassung der spezifisch lukanischen Theologie setzt freilich erst spät ein. Der Teil schließt mit einer Exposition der weiteren Untersuchung (S. 53f.).

Teil II (S. 55-101) befasst sich mit dem Thema „Gentiles prior to faith"; wie auch in den folgenden Teilen werden eine ganze Reihe von Texten behandelt, hier unterteilt in Lk-Ev (4, 16f.; 10, 12-14; 11, 30.32 u. a.) und Apg (2, 23; 4, 25f. u. a.), jeweils durch ein Fazit abgeschlossen.

Teil III ist der umfangreichste (S. 103-318); er beschreibt die „The Gentile encounter with salvation", unterteilt in „Die heidnische Begegnung mit dem Heil" (die Doppelung der Überschrift stört etwas) mit Texten wie Lk 6, 17-19; 23, 47 oder Apg 8, 26-40; 14, 1-6 und „Der Stand und das Heil der Heiden vor dem Glauben" (diese Überschrift irritiert; gemeint ist die Aneignung des Heils), in sich gegliedert in „Der Stand der Heiden vor dem Glauben" und „Die Aneignung des Heils durch die Heiden". Neben Texten hauptsächlich aus der Apg (26, 16-29 u. a.; Lk 2, 14; 10, 21) erscheinen jetzt auch Sachthemen wie „verschlossene Augen", „in Finsternis", „unheilig und ungläubig", „unter dem Gericht", „Feindschaft" (Apg 10, 36), „der Teufel und die heidnische Aneignung des Heils", „die gottesfürchtigen Heiden".

Teil IV (S. 319-376) zieht „Schlüsse aus der lukanischen Darstellung von Heidenchristen auf die Heiden vor dem Glauben", vor allem aus der Apg, wiederum primär aufgrund von Sachthemen, z. B. „Lk.s Betonung der Katechese: Heidenchristen, die der Korrektur und Unterweisung bedürfen", „das Vermächtnis des Paulus an die ephesinischen Ältesten (Apg 20, 17-35)".

Teil V (S. 377-403) enthält das Gesamtergebnis, dreigeteilt in 1. Lk.s umfassendes Porträt der Heiden vor dem Glauben; 2. Die theologische Bedeutung dieses Porträts; 3. Methodologische Implikationen dieses Porträts. Ebenfalls wird in einem Anhang ein Vergleich mit zwei pseudo-philonischen Predigten gebracht.

Teil VI schließlich (S. 405-458) bringt Literaturverzeichnis sowie Stellen-, Autoren- und Sachregister.

Die theologische Sicht wurde bereits angedeutet. Sie wird auch durch die Parallelität von „vor dem Heil" und „vor dem Glauben" angezeigt. Die Heiden bedürfen fraglos des Heils; denn sie befinden sich in „Unwissenheit, verwerfen Gottes Vorhaben und Offenbarung in der Geschichte, üben Götzendienst und Materialismus, haben moralisch-ethische Sünden, sind unter Satans Macht und unter Gottes Gericht" (so die Einzeltitel in Teil V/1). Auch die sog. Gottesfürchtigen „brauchen die Verkündigung des Evangeliums genauso wie die Juden oder andere Heiden"; sie sind darauf nur besser vorbereitet (S. 382f.). Die Heiden können von sich aus ihre Lage weder erkennen noch verändern; sie benötigen die „errettende Intervention Gottes" (S. 383). Ihre Sünden

müssen vergeben werden (S. 384f.). Des Menschen Fähigkeit und Beitrag bei der Aneignung des Heils dürfen nicht überschätzt werden (S. 387, gegen TAEGER). Teil V/3 stellt den „umfassenden" Zugang heraus; speziell bei der Erhebung der lukanischen Anthropologie dürfen die narrativen Teile nicht gegenüber den Reden der Apg unterbewertet werden; es gehe also um „'rhetorische' wie narrative Theologie" (S. 389). Der im NT unvergleichliche Reichtum des einschlägigen lukanischen Materials lässt die Frage des Ansatzes um so wichtiger werden; das betrifft vor allem die Areopagrede in Apg 17 (s. dazu S. 11ff., speziell 23; 52; 203ff.; 389-391). ST. schließt sich dabei der Auffassung von B. GÄRTNER gegen M. DIBELIUS an. Die Rede darf nicht aus ihrem narrativen Kontext gelöst werden; die Szene in Athen beleuchtet das „Unzureichende von Theologie, Gottesverehrung und Frömmigkeit der Heiden ... Obwohl Gott nahe war, suchten und fanden die Menschen ihn nicht" (S. 224). Apg 17 spricht also nicht gegen die sonstige theologische Linie bei Lk. ST. plädiert ferner für größere Besonnenheit hinsichtlich des Paulinismus der Apg (Apg 17 im Vergleich mit Röm 1, gegen VIELHAUER) und der theologischen Einheit des Doppelwerkes (S. 390f.; die Diskussion darüber ist inzwischen übrigens weitergegangen; s. JOSEPH VERHEYDEN, Hg., The Unity of Luke-Acts, BETL 142, Leuven: Peeters, 1999). Die Modifikation an TAEGERS These gilt nicht nur in bezug auf die Heiden, sondern auch auf die Juden; eine antijüdische Einstellung des Lk lässt sich dabei nicht erheben (S. 391-393).

Der Überblick lässt erkennen, welche Bedeutung die Thematik besitzt, nicht nur für Lk-Apg, sondern letztlich für das gesamte NT. ST. behandelt zweifellos ein ganz wichtiges Feld. Als Exempel der Untersuchung sei die Kornelius-Szene Apg 10, 1 bis 11, 18 herausgegriffen (S. 148-164). ST. kommentiert die wesentlichen Punkte des Textes; so etwa die Charakterisierung des Kornelius durch seine Qualitäten, prompte Reaktion und Begrüßung des Petrus. Er wird als exzeptioneller Heide eingeführt. Die Notizen „fromm, Almosen geben, gottesfürchtig, beten, gerecht" (10, 2.22) beziehen sich auf seine Nähe zum Judentum – ebenso wie bei anderen Heiden solcher Art (Lk 7, 1-10; 17, 11-19; Apg 8, 26-40). „Kornelius ist nicht ein typischer Heide, sondern so jüdisch, wie ein Heide sein kann, ohne aufzuhören, ein Heide zu sein" (S. 150). Aus seiner Charakterisierung darf deshalb nicht auf einen „lobenswerten Eifer des Heiden" qua Heide gefolgert werden (gegen TAEGER). Einzig die Proskynese bei der Begrüßung des Petrus (Apg. 10, 25f.) zeigt noch heidnisches Wesen, das sofort korrigiert wird. Ausführlich analysiert ST. die Aussage in 10, 34f. „Gott fürchten" und „Gerechtigkeit praktizieren" meint (wie vorher) nicht eine „generelle Bewertung heidnischer Ethik", sondern ist „eine Anerkennung, dass die Gruppe, die diese Anforderungen erfüllt, nicht auf ethnische Juden begrenzt ist" (S. 153). „Angenehm bei Gott" bedeutet Gottes Wohlwollen. Aber das alles setzt nicht außer Kraft, dass Kornelius „gerettet wird durch das Hören und Akzeptieren der christlichen Botschaft" (Apg 11, 14). Diese Botschaft (10, 36-43) betont die exklusive Herrschaft Jesu. Wichtig ist speziell, dass alle Glaubenden „Vergebung der Sünden durch seinen Namen empfangen" (10, 43) bzw, dass „Gott den Heiden die Umkehr zum Leben gab" (11, 18). Gegen CONZELMANN betont ST., dass damit nicht nur „Gelegenheit zur (eigenen) Umkehr" gemeint sei, sondern ein für den Menschen passivisches Geschehen (S. 153.156ff.).

St.s Ausführungen sind abgewogen und am Text orientiert; die Sekundärliteratur wird ausführlich diskutiert. Die Ergebnisse dürften weitgehend zutreffen. Überzeugend wirkt speziell der „umfassende" Ansatz, also die Einbeziehung der Erzählteile. Ich vermisse eine eigene Darlegung zu den Zentralbegriffen „Heil" und „Glaube", mithin grundlegende Ausführungen zur Soteriologie. St. verbleibt etwas zu stark in der lukanischen Diktion, die sich auffallenderweise nun in der Tat primär mit anthropologisch gemünzten bzw. interpretierbaren Termini wie „Vergebung der Sünden" und „Umkehr" befasst. Die Einleitung hätte sich methodologisch mit diesen Grund- und Vorfragen näher beschäftigen sollen, nicht nur bzw. primär mit der Anthropologie. Warum denn konzentriert sich Lk auf diese Aspekte? Inwiefern ist ein mögliches Missverständnis damit nahegelegt? St. orientiert sich zu sehr an der Widerlegung der Interpretation von seiten Conzelmanns, Vielhauers, Taegers usw. und lässt sich dadurch das Diskussionsfeld bestimmen. Die Meta-Ebene der Diskussion wird dabei nicht genügend erhellt. Stattdessen wird etwa (gleich in der Einleitung) viel Platz für die Behandlung der Frage eingeräumt, weshalb Apg 17 kein geeigneter Ausgangspunkt sei. Wenigstens im Grundsätzlichen hätte auch das Verhältnis zwischen Juden und Heiden behandelt werden sollen. St.s Untersuchung befasst sich mit den vorchristlichen Heiden; Positivaussagen über Heiden (wie bei Kornelius) werden dem jüdischen Einfluss zugewiesen. Zugleich wird festgehalten, die Juden bedürften der Erlösung genauso wie die Heiden. Nur kurz wird notiert, Lk sei nicht antijüdisch (nebenbei, auch darüber ist die Diskussion weitergegangen – so etwa M. Rese, bei Verheyden, s. o.). Wo bleibt die Allgemeinkategorie des Menschlichen (vgl. o. zum Titel von Taegers Buch)? Kurzum, etwas mehr Klärung des Gesamtterrains wäre wünschenswert gewesen. In ihrem eigenen Rahmen sind die Ausführungen jedoch sehr instruktiv; Thematik und Textanalysen machen das Buch auch für den Praktiker/Pastor nützlich.

Prof. Dr. Wiard Popkes
Drakestraße 49 A
12205 Berlin

Walter Klaiber, Gerecht vor Gott: Rechtfertigung in der Bibel und heute (Biblisch-theologische Schwerpunkte, Bd. 20), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2000, 256 Seiten, ISBN 3-525-61386-5, Kt., € 18,90, sFr 30,10.

Nach Dozentur und Direktorat am Theologischen Seminar der Evangelisch-methodistischen Kirche in Frankfurt/Main bzw. Reutlingen nahm der Verf. 1989 die Last eines Bischofs seiner Kirche auf sich. Damit betraute sie ihn nicht nur mit den Pflichten der Leitung, sondern erwartete von ihm auch, dass er als Zeuge, Prediger, Theologe, Seelsorger und Evangelist vorangehe. Dieser umfassende Auftrag spiegelt

sich in seinen Veröffentlichungen als theologischer Schriftsteller wider.[1] Sein neuestes Buch nimmt Anlass an „der heftigen Debatte über die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre"[2], und zwar unter dem Eindruck: „Bibelstellen wurden reichlich zitiert, aber der Konsens, der in den letzten 40 Jahren in der paulinischen Rechtfertigungslehre zwischen evangelischer und katholischer Exegese erreicht worden ist, wurde selten erwähnt" (Vorwort). Doch gerade dieser Konsens der Bibellehrer könne weiterhelfen. Dementsprechend ist dies Buch gewichtet. Sein Löwenanteil breitet die Rechtfertigungsbotschaft im „gesamt-biblischen Horizont" (S. 11) aus. Tatsächlich will dies Buch mehr als eine Begriffsstudie sein; nach Absicht und Anlage bekommen wir so etwas wie eine kleine Biblische Theologie. Nur rund fünfzehn Seiten widmen sich dann der aktuellen ökumenischen Diskussion. Den Abschluss bilden zwölf Seiten Thesen mit Erläuterungen. Angefügt sind Literatur- und Bibelstellenverzeichnis.

Allgemeines: Man freue sich auf den flüssigen Schreibstil[3], über die oft gestochene Gedankenführung und die gediegene Unterrichtung über den Stand der exegetischen Forschung[4] einschließlich strittiger Punkte; denn Forschung ist nie ein monolithischer Block.

I. „Die neutestamentliche Rechtfertigungslehre ist ohne ihre alttestamentliche Basis nur schwer verständlich" (S. 186). Zugang zum Begriff der „Gerechtigkeit" ergibt sich im AT (ganz ähnlich wie auch bei uns) von seinem ursprünglichen Sitz in der Rechtspflege her. Im Gerichtsverfahren braucht alles seine Richtigkeit. Dann aber umgreift die Terminologie auch die ganze Dimension des Sozialen und sogar die Weltordnung. Alles zusammen bildet quasi eine Rechtsgemeinschaft. Der stark soziale Einschlag wirkt sich dahin aus, dass sich in Israel „Gerechtigkeit" nicht an unpersönlichen Normen orientiert, sondern an den jeweiligen Lebensbezügen. Gerecht ist man nicht an sich, sondern im Miteinander. Merkmal eines Rechtsstaates ist z. B. nicht der gnadenlos herrschende „formal durchsetzbare Rechtsanspruch", sondern Geltenlassen all dessen, „was Menschen zum Leben brauchen" und was ihr Miteinander aufbaut (S. 17). Hinter dieser Schau aber steht im AT direkt oder indirekt Gott. „Wer nach Gerechtigkeit sucht, muss nach der Gerechtigkeit Gottes fragen" (S. 19), denn allein seine Gemeinschaftstreue, sein verlässlicher Gemeinschaftssinn

1 Das Literaturverzeichnis lässt auf S. 218 das Gemeindeschrifttum von Dr. Walter Klaiber aus. Beispielhaft wären zwei Broschüren zu nennen, die für Suchende, Fragende, für das persönliche Bibelstudium, aber auch für das gemeinsame Nachdenken in Hausbibelkreisen und Gemeindegruppen geschrieben sind: 1) Wo Leben wieder Leben ist. Bekehrung, Wiedergeburt, Rechtfertigung, Heiligung – Dimensionen eines Lebens mit Gott (ABCteam), Stuttgart 1984, 88 Seiten. 2) Das kannst du glauben. Fünf Versuche, auf Grundfragen menschlichen Lebens zu antworten (Glauben heute; Bd. 2), Stuttgart 1988, 94 Seiten.

2 Die drei durch den Lutherischen Weltbund und die Katholische Kirche am 31.10.1999 in Augsburg unterzeichneten Texte wurden veröffentlicht in: epd-Dokumentation 36/99, S. 31-40.

3 Nur auf S. 10 unten quält sich ein einziger Satz über dreizehn Zeilen hinweg.

4 Das Verzeichnis der ausgewählten Literatur füllt gut 14 Seiten, die Fußnoten zum Text zählen 532 Nummern!

garantiert gerechtes menschliches Leben. Eine Fülle von Texten bezeugt Gottes Liebe zu „Gerechtigkeitstaten", die er selber unermüdlich in das Leben seines Volkes, der Völker und in das All der Schöpfung hineinspendet (S. 22).

Aus dieser umfassenden Gerechtigkeitsstruktur herauszufallen und im strengen Sinn Single zu sein, sei es durch eigene oder fremde Schuld, durch Krankheit oder Unglück, lässt den Frommen beim göttlichen Garanten der Lebensordnung vorstellig werden. Sünder und Gerechte bedürfen in ihrer Not einer Neubegründung ihrer Existenz durch Gott, indem er ihnen wieder Recht und Raum verschafft, vor Gott und mit den Menschen leben zu können. Unter diesen Umständen ist erfahrene Rechtfertigung nimmermehr Eigenleistung, sondern Import, eben Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes. Mit dem offenbaren Unrecht in dieser Welt wird der Glaubende dadurch fertig, dass er geschichtlich und damit in die Zukunft hinein denkt. Dazu ist das Zeugnis der sogenannten Jahwe-Königs-Psalmen und des zweiten Teils des Jesajabuchs zu hören: Gott stellt sein Kommen zum hilfreichen Zurechtbringen aller Dinge in Aussicht.

Den Befund der alttestamentlichen Untersuchung hatte der Verf. ihr schon auf S. 13 vorangestellt: „Gerechtigkeit ist Leben" (S. 13), nämlich Leben im Miteinander. Ab S. 29 tritt speziell die Schlichtung der Gemeinschaftsstörungen und damit das Stichwort „Rechtfertigung" in den Vordergrund. Eine lehrreiche Einführung in die Eigenart israelitischer Gerichtsverfahren wird für die Schlüsselstelle Gen 15, 6 („Zurechnung" des Glaubens als Gerechtigkeit) fruchtbar gemacht. Abrahams Gerechtigkeit ergab sich nicht aus einer Addition von Gebotserfüllungen, sondern Gott erklärte ihn aus einem einzigen Grund für „richtig", also für gemeinschaftsfähig: Abraham machte sich gegen allen Augenschein an der göttlichen Verheißung fest (d. h. „glaubte"). Er ließ Gott richtig Gott sein. Mit solchen Menschen kann Gott arbeiten.

Aufwühlend hat sich das Alte Testament auch mit Gottes eigener Rechtfertigung beschäftigt. Sie ist einen gesonderten Gedanken wert, weil es doch bei der Rettung des Volkes immer auch um seine eigene Ehrenrettung vor der Völkerwelt geht. Die Exilspropheten spiegeln Hohn und Spott für den Gott Israels. Beweist nicht der Zustand seines Volkes, dass er der Geschichte nicht mehr mächtig ist? Ist er nicht drauf und dran, sich unsterblich als Lügner und Versager zu blamieren? Wichtig sind hier die Hinweise auf Gottes Zorn und auf Schuldtilgung nach Jes 43 und 53 (S. 37-42).

S. 54-63 fassen den alttestamentlichen Teil zusammen. Hier finden sich sprachlich sehr schöne Partien, und man vernimmt Herztöne des Verf. Hier wird auch eingeräumt, dass sich die atl. Aussagen nicht immer gedanklich ausgleichen lassen (S. 59). Mir fiel dazu ein Satz von Werner de Boor ein: „Die Bibel ist so wirklichkeitsnah, dass sie völlig unsystematisch ist."

II. Die Rechtfertigungsbotschaft, die schon im Alten Testament nicht an die Standardvokabeln gekettet ist (S. 63), kann auch im neutestamentlichen Schriftenkreis „stillschweigend zu Grunde liegen", denn die „Sachaussage" entscheidet (S. 71; vgl. S. 94.96). In diesem Sinn fragt der Verf. auch: Gibt es „so etwas wie eine Rechtfertigungsbotschaft Jesu"? Nur selten verwendete Jesus die von uns erwarteten Wendun-

gen. Aber die von ihm zentral verkündigte Nähe der „Herrschaft Gottes" gehört in den gleichen Traditionskreis, in dem auch die Offenbarung der heilvollen Gerechtigkeit Gottes ihren Sitz hat (S. 72). So liefern die Evangelien zahlreiche und wertvolle Einzelzüge zu unserem Thema (S. 71-84).

Nachdem der Verf. bei Jesus „die sachliche Grundlage" für die apostolische Verkündigung festgestellt hat (S. 84), folgt sein langer Abschnitt über Paulus als den Klassiker der Rechtfertigungslehre (S. 84-154). Verwunderlich aber, dass dieser sich erst und nur in seinen Briefen an die Korinther, Galater und Römer als ein solcher präsentiert. Den bekannten Fragen, die sich daraus ergeben, begegnet der Verf. mit dem Aufweis, dass die seiner Rechtfertigungsthematik „zugrundeliegende *Sachaussage*" „von Anfang an vorgegeben" war (S. 96).[5]

S. 156-180 verfolgen die Thematik in den späteren neutestamentlichen Schriften und finden deutliche Anlehnungen bis hin zu „Kontrastmodellen" (nicht als „Gegenentwürfe" verstanden, S. 166). Diese Zeugnisse sind sehr wohl einzubeziehen. Gegenüber der lutherischen Engführung ist auf der *ganzen* Schrift zu bestehen: *sola scriptura* und *tota scriptura* (S. 165)! Das führt zur Frage nach der Mitte der Schrift (S. 181-189). Dazu stellt der Verf. auf S. 183 fest: „Ohne Zweifel steht Gottes Heilshandeln in Christus in der Mitte der neutestamentlichen Botschaft." Also lässt sich nichts gleichgewichtig daneben stellen, auch nicht die Rechtfertigungslehre. Aber ihr kommt als „entscheidende *Verstehenshilfe* für die biblische Botschaft als ganze" ein bevorzugter Platz zu Christi Füßen zu (S. 183, Hervorhebung von mir; vgl. auch S. 164).[6]

III. Die Jahrhunderte haben bekanntlich zu unterschiedlichen Profilen der Rechtfertigungslehre geführt, die zunächst skizziert werden (S. 190-203). Doch erhofft sich der Verf. für die ökumenische Situation vom biblischen Zeugnis eine „schöpferische und kritische Kraft" (Vorwort). Auf S. 203-219 folgen von der gemeinsamen Bibel her, fasslich gegliedert, Beiträge zur gegenwärtigen Gesprächslage. Leider ist hier nur noch eine Notiz zu einer der umkämpften klassischen Formeln Luthers möglich:

Zum *sola fide*: In diesem Punkt erreichten die Gespräche mit der katholischen Kirche den deutlichsten Erfolg. Zwar blieb die Gemeinsame Erklärung (GE) noch unklar, aber in der Gemeinsamen offiziellen Feststellung (GOF) heißt es endlich: „Rechtfertigung geschieht 'allein aus Gnaden', 'allein durch Glauben', der Mensch

5 S. 139f. bringt die Pneumatologie des Römerbriefs mit vollem Gewicht, dabei z. B. die Aussage: „Im Glauben nehmen Christen das, was Gott in Christus für sie getan hat, als Wirklichkeit in Anspruch, und im Geist wird es in ihrem Leben zu wirksamer Gegenwart." Demgegenüber überrascht auf S. 127, exegetisch dort ganz unvermittelt, der Satz: „Das, was am Kreuz geschehen ist, wird durch Glaube *und Taufe* zu ihrer Lebenswirklichkeit." Auf S. 143 wird die Aussage von Röm 6, 4 (Taufe als Mit*begräbnis*) umgesprochen: „Christen sind in der Taufe mit Christus *gestorben*", sie „schenkt ihnen Freiheit nicht nur von der Sündenschuld, sondern auch die von der Sündenmacht" (Hervorhebungen von mir).

6 Bei Luther klingt die Platzanweisung etwas übersteigert: Sie sei „Meister und Fürst, Herr, Lenker und Richter über alle Arten von Lehre" (zitiert auf S. 215, aus WA 39 I,205,2).

wird 'unabhängig von Werken' gerechtfertigt." Dazu auf S. 208f.: „Das ist ein wirklicher Durchbruch, denn diese Aussage ist von Trient noch verurteilt worden." Aber während Katholiken nun verstehen, stürzen einige Protestanten in den Unverstand, indem sie aus Angst vor Werkgerechtigkeit den Glauben praktisch als „Nicht-Tun" definieren (S. 209).

Eine thesenartige Zusammenfassung zum Rechtfertigungsthema auf den Seiten 220-231 bildet den Schluss. Der ganze letzte Buchteil wurde auf S. 190 durch die vorangestellte Parole „Alles ist Gnade" sozusagen gedeckelt, d. h. christliche Theologie muss auf alle Fälle Gnadentheologie bleiben (S. 203). Ein Darüberhinaus gibt es weder katholisch noch evangelisch noch freikirchlich. Gnadentheologie will aber auch gnädig vertreten werden. Eben das geschieht hier durch den Verf. Trotz seiner intellektuellen Möglichkeiten lässt er sich Überschärfen und Ironie verboten sein. Er möchte verstehen und verstanden werden. So lässt man gern mit sich reden.

IV. Ein Rezensent spürt natürlich den kindlichen Drang, an allen passenden und unpassenden Stellen durch eifriges Fingerheben zu unterbrechen: „Herr Lehrer, ich weiß was!" Dem habe ich wacker widerstanden, bringe nun aber doch zwei Anregungen vor:

1. Auf S. 38, Anm. 75, zitiert der Verf. aus einer Arbeit von Ch. Levin über das erregende Thema „Anklage und Freispruch Gottes" – offensichtlich zustimmend – „dass im Neuen Testament die Rechtfertigung des *Menschen* im Vordergrund steht, im Alten Testament die Rechtfertigung *Gottes*". Tritt diese im Neuen Testament tatsächlich in den Hintergrund? Wirkt sich in diesem exegetischen Urteil nicht eher die protestantische Schlagseite zum anthropozentrischen Heilsinteresse aus?

Darum hier noch einmal die Urzelle paulinischen Denkens, Röm 3, 21-26. Der Schlussvers bündelt die Rechtfertigungslehre so: „*Er* (Gott) *selbst ist gerecht* (d. h. nach dem Kontext: Er hat durch den stellvertretenden Sühnetod Christi seine Selbsttreue glänzend gerechtfertigt) *und macht gerecht.*" Diese zweierlei Gedanken in ihrem engen Zusammenhang fasst der Verf. auf S. 126 richtig zusammen: „Im Tod Jesu sind Rechtfertigung Gottes ... und Rechtfertigung des Sünders ... unlöslich miteinander verbunden." Nur dass die Rechtfertigung Gottes hier im *Vordergrund* steht – eben ganz alttestamentlich! Gleich in der ersten Zeile setzt Paulus mit der „Gerechtigkeit *Gottes*"[7] ein (V 21), um in V 25 und 26 zweimal mit dem „Erweis *seiner* Gerechtigkeit" abzuschließen. Aus diesem Gedankenkreis, für den in V 21 ausdrücklich das Alte Testament als Zeuge aufgeboten wird, zieht der in V 22-24 davon abgeleitete Freispruch des schuldverfallenen Menschen seine Kraft. Ohne diesen Erweis fiele die Verkündigung einer *justificatio impiorum* unter das Verdikt von Spr 17, 15: „Wer den Gottlosen gerecht spricht – ein Gräuel für Jahwe." Aber dieser Gräuel geschieht unter dem wohlverstandenen Evangelium eben nicht. Bei Gott geht alles mit rech-

7 Leider umschreibt die Lutherbibel hier und schon 1, 17 die griechische Wendung δικαιοσυνη τού θεού mit „Gerechtigkeit (des Menschen!), die vor Gott gilt" und verdeckt dadurch den Einsatz beim gerechtfertigten Gott.

ten Dingen zu. Gerechtgesprochen wird der Mensch, der in wahrer Gerechtigkeit dasteht, freilich in der „fremden" Gerechtigkeit des Christus, „welcher uns von Gott zur Gerechtigkeit gemacht ist" (1. Kor 1, 30). Dieser Erweis lag bis dahin noch nicht in dieser Helligkeit vor, wie auch Paulus in V 25f. einfügt. Daher müssen gewisse Heilszusagen des AT wie z. B. Hosa 11, 1-9 den Exegeten zunächst in Verwirrung stürzen. Dort erscheint Gott als willkürlich. Es scheint für ihn plötzlich auch anders zu gehen. Er scheint den Einfall zu bekommen, umzufallen und unbegründet Gottlose als ihr Gegenteil zu behandeln[8]. Solche Stellen sagen gewiss eine „tiefe Wende" Gottes im Eschaton voraus (S. 60), aber sie erklärt sich – gesamtbiblisch und angesichts des Fortgangs der Heilsgeschichte betrachtet – aus dem neuen Rechtsgrund in Christus. So haben wir einen rundum gerechten Gott, der sich in seiner Gottheit so richtig als Gott erwies. Nur wir selbst sind in erschreckendem Maß nicht mehr richtige Menschen. Aber von Gott her bekommt alles wieder seine Richtigkeit – durch den Glauben an diesen rechtens verstoßenen und rechtens auferweckten Jesus. Das ist Lichtblick für unsere verquere Gesellschaft.

2. Zum anderen geht es um das biblische Bildmaterial für die Deutung des *pro nobis*. Es stammt bekanntlich aus dem Prozessrecht (Rechtfertigung, Gnadenspruch) oder aus dem Familienrecht (Loskauf, Erlösung) oder aus dem Völkerrecht (Versöhnung) oder aus dem Sakralrecht (Opfer, Lamm, Blut, Sühne, Heiligung, Hohepriester, Tempel, Altar). Wegen der Unfasslichkeit der Sache leisteten sich die ersten Zeugen dabei die gewagtesten Bildmischungen. In Römer 3, 21-26 vereinigen sich z. B. die Bilder vom Gnadenspruch im Gerichtssaal mit dem Loskauf in der Sippe und mit der Sühnung im Tempel. Leider kommt im hier angezeigten Buch die Dimension des Opfers, die für die Bibel und bis heute für jede Mahlfeier der christlichen Gemeinde zentral ist („Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut"), nicht zu ihrem Recht. Es weicht ihr zwar exegetisch nicht aus, aber arbeitet sie weder bibelkundlich noch hermeneutisch auf, sondern zeigt eher eine Zurückhaltung gegenüber dem Kultischen.[9] Jedoch überlebte die Dimension des Opfers jeden Wechsel der Kultur. Sie ist heutzutage allgegenwärtig, auch wenn sich die verbreitete Bewusstseinslage dagegen sperrt. Aber welch ein Opferbetrieb ist im Gange: Kriegsopfer, Verkehrsopfer, Seuchenopfer, Hungeropfer, Suchtopfer, Geiselopfer, Justizopfer, Sportopfer, Gewaltopfer, Stasi-Opfer, Sexopfer, Scheidungsopfer, Abtreibungsopfer!

8 Zu diesem Problem ausführlich S. 60ff. Auf S. 62 heißt es zu Recht: „Im Alten Testament bleibt diese Frage letztlich offen." Solche Lücken bringen allerdings in Versuchung, sie selber zu schließen, indem man folgert: Gott vergibt „einfach so", sodass sich der ganze Aufwand von Kreuz und Auferstehung Christi erübrigt. Diesen Weg ist der Neuprotestantismus gegangen, und wir haben heute ständig damit als mit unserer eigentlichen Schwächung zu tun. Aber diese Art Vergebung ohne gediegene Christologie, „einfach so", die man sich flott selbst zuspricht und zu der man sich gegenseitig gratuliert, bringt nicht unter die Herrschaft des Heiligen Geistes und nimmt nicht den Hass gegen Gott und die Menschen aus dem Herzen. Das ist die Not unserer heiteren Aufgeklärtheit.

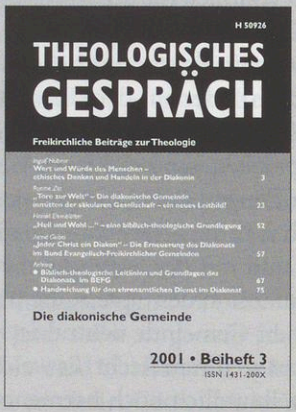
9 Zum Beispiel zu Jes 53,10 auf S. 41, Anm. 90 (vgl. zu dieser Schriftstelle dagegen Kellermann, ThWAT I, S. 470), und S. 128, Anm. 156. Auf S. 131 werden Stellvertretung und Sühnopfer alternativ behandelt, was so kaum möglich ist (vgl. dazu Hofius in Anm. 156).

Es handelt sich ja nicht nur um Unglücksfälle oder Zufälle. Da triumphieren vielmehr Denksysteme, da wirken sich eigenmächtige Lebensentwürfe aus, da werden allerlei geistig-reale „Altäre" bedient. Angesichts dieser Symptome und dieser Symptomträger verkündet die Bibel das Unfassliche, dass diese Welt einen erbarmenden Schöpfer hat, der sich selbst in Zeit und Raum für seine Geschöpfe opferte, gültig von Ewigkeit zu Ewigkeit. Nach der letzten Seite der Bibel fließt alles wirklich Neue aus dem „Thron Gottes *und des Lammes*" (Offb 22, 1).

Adolf Pohl (BEFG)
Neue Promenade 38
15377 Buckow

ANZEIGE

Beihefte zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH



Zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH erscheinen in unregelmäßiger Folge **Beihefte** (bisher sind drei erschienen, das vierte ist in Vorbereitung). Sie kosten für Abonnenten des THEOLOGISCHEN GESPRÄCHES € 7,90, als Einzelheft € 9,90 (zzgl. Versandkosten).

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 Februar 2002).

Bestellungen an Oncken, Postfach 20 01 52, 34080 Kassel (siehe Seite 2)

EHE-SCHEIDUNG UND WIEDERHEIRAT

NEUERSCHEINUNG

THEOLOGISCHE HOCHSCHULE FRIEDENSAU

ANDREAS BOCHMANN
KLAUS-J. VAN TREECK (HG.)

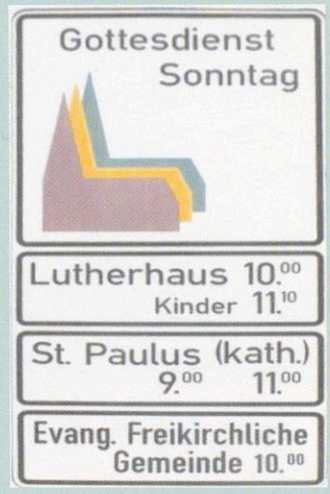
Christliche Idealvorstellungen von Ehe geraten unübersehbar in einen Konflikt mit der heutigen Realität von Beziehungen.
Auf dem Symposium "Ehescheidung und Wiederheirat" im März 2000 in Altena (Westfalen) wurden diese Themenbereiche aus pastoral-theologischer Sicht bearbeitet. Diese Monographie veröffentlicht die Vorträge der Referenten sowie ergänzende Beiträge. Außerdem werden alte und neue Verlaufbarungen 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
€ 19,-

Verstecken Sie sich nicht!

Über uns können Sie preisgünstig Schilder jeder Art bestellen. Für den Parkplatz, Kindergarten, Gottesdienst, usw.



Oncken Medien für Gemeinden
Postfach 20 01 52, 34080 Kassel
Tel.: 05 61/5 20 05-15, Fax: -50
E-Mail: anzeigen@oncken.de

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

Jetzt erhältlich!
Abendmahlgeschirr
mit Einzelkelchen

1 Tablett/Acrylglas
12 Einzelkelche/Zinn

Zinn ist geschmacksneutral, läuft nicht an und optisch von Silber kaum zu unterscheiden.

€ 125,-
DM 244,50

Best. Nr. M 2000
ca. 3 Wochen Lieferzeit

Oncken
Medien für Gemeinden
Postfach 20 01 52, 34080 Kassel
Tel.: 05 61/5 20 05-0, Fax: -54

oncken:

Theol
H 50926

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Wolfgang E. Heinrichs
Die Erweckungspredigt des 19. Jahrhunderts und ihr Bezug zur Moderne, expliziert an der Arbeit von Charles G. Finney und Dwight L. Moody 3

Rezension
Derek Tidball: Reizwort Evangelikal (Uwe Dammann) 31

ISSN 1431-200X

2002 • Heft 2

26. JAHRGANG

ZD

Modern zu sein

ist nie nur eine Sache des eigenen Wollens, so dass man sich auch entschließen könnte, ganz und gar unmodern zu sein, sondern innerhalb der abendländischen Kultur seit dem Ende des 18. Jahrhunderts immer auch geistiges Schicksal. Seit dem „Zeitalter der Revolution" (1780-1848) leben wir hier alle in einer „modernen" Welt und werden von ihr in unserem Denken, Fühlen und Wollen mitgeprägt. Ob inzwischen eine neue Epoche angebrochen ist, die man als Post-Moderne bezeichnen kann, lässt sich noch nicht mit Sicherheit sagen. Die Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts und ihre evangelistischen Prediger sind jedenfalls – so führt Wolfgang E. Heinrichs in diesem Heft aus – typisch „moderne" Erscheinungen. Heinrichs ist als Pastor im Bund Freier evangelischer Gemeinden und als Privatdozent an der Gesamthochschule Wuppertal tätig. In einem seiner Bücher ist er mit der These hervorgetreten, dass das Freikirchentum „eine moderne Kirchenform" sei (siehe THEOLOGISCHES GESPRÄCH 1993, Heft 2, S. 13-16). Diesen mentalitätsgeschichtlichen Zugang zur Kirchengeschichte stellt er nun in unserem Heft in Bezug auf die Erweckungspredigt des 19. Jahrhunderts dar.

Ergänzt wird der Aufsatz durch die Besprechung eines Buches, das jene moderne kirchen- und frömmigkeitsgeschichtliche Bewegung zum Gegenstand hat, deren prägende Gestalten eben die Evangelisten des 19. Jahrhunderts waren.

Uwe Swarat

Soeben erschienen:
Beiheft zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH: „Sterbende und wachsende Gemeinden", 84 Seiten, im Abo mit ThGespr € 7,90; Einzelheft € 9,90.

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH 2002 • Heft 2 26. 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. ***Redaktion***: Hinrich Schmidt, Oncken Verlag, Kassel.
Redaktionsassistenz: Olga Nägler. ***Erscheinungsweise***: vierteljährlich.
In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten.
Bezugspreis: im Abo € 17,– jährlich, bei Direktbezug zzgl. Versandkosten, Einzelheft € 5,20.
Die Beihefte kosten € 7,90 im Abo, € 9,90 als Einzelheft.
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 93-680; Telefax: (0 23 02) 9 30 93-649; 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 31. Oktober, sonst verlängert sich das Abonnement um ein weiteres Jahr.

Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung der Schriftleitung gestattet.

Wolfgang E. Heinrichs

Die Erweckungspredigt des 19. Jahrhunderts und ihr Bezug zur Moderne, expliziert an der Arbeit der beiden amerikanischen Evangelisten Charles G. Finney und Dwight L. Moody[1]

1. Die Moderne als Zeitalter der Revolution

Die Zeit von 1780 bis 1848 wird oftmals als „Zeitalter der Revolutionen" bezeichnet.[2] Hierbei könnte man zuerst an die politischen Ereignisse der Jahre 1789 und 1792, 1820, 1830 und 1848 in Frankreich sowie den anderen europäischen Staaten denken, evtl. auch noch an den amerikanischen Unabhängigkeitskrieg (1775-1783), sodann an die Industrielle Revolution, die, ausgehend von England nach und nach immer größere Teile Europas erfasste, ebenso die USA und Japan. Als Revolutionen können ferner die Umbrüche bezeichnet werden, die sich im technischen, wissenschaftlichen und geistigen Bereich in dieser Zeit vollzogen haben. Allerdings stehen diese Ereignisse und Abläufe in einem strukturellen Zusammenhang. Zwar gibt es nicht *die* Revolution im Sinne eines einheitlichen, zeitgleich und in ähnlicher Dimension ganz Europa erfassenden Vorganges – dafür gibt es zu viele Phasenverschiebungen und Unterschiede in den einzelnen Revolutionsabläufen – doch kann wohl davon ausgegangen werden, dass die revolutionären Veränderungen in Politik, Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur sich ein und demselben Prozess zuordnen lassen. Dem Rechnung tragend kann sehr wohl auch vom „Zeitalter *der* Revolution" gesprochen werden.[3] Dieser Epochenbegriff ist selbst zeitgenössisch belegt. So gab der Historiker und Politiker Barthold Georg Niebuhr (1776-1831)[4] seiner im Som-

1 Vortrag, gehalten auf der Hessischen Predigerkonferenz der Freien evangelischen Gemeinden am 1.11.1999. Der Vortrag wurde für die Drucklegung überarbeitet, ergänzt und mit Fußnoten versehen. Der Beitrag ist Herrn Prof. Dr. Karl-Hermann Beeck zu seinem 75. Geburtstag gewidmet. Auf seinen mentalitätsgeschichtlichen Ansatz der Geschichtsschreibung möchte ich ausdrücklich verweisen, der auch mein eigenes Forschungsinteresse geprägt hat.

2 So etwa zuletzt Martin Greschat, der das 3. Kapitel seiner Christentumsgeschichte II (Stuttgart 1997), welches die Zeit von 1780-1914 (S. 136ff.) bearbeitet, als „Jahrhundert der Revolutionen" überschreibt.

3 In diesem Sinne Louis Bergeron/François Bergeron/Reinhart Koselleck: Das Zeitalter der europäischen Revolution 1780-1848 (Fischer Weltgeschichte, Bd. 26), Frankfurt/M. 1969.

4 Niebuhr, der als Begründer der historischen Quellenkritik und damit der modernen Geschichtsschreibung gilt, dozierte in seinen letzten Lebensjahren an der Universität Bonn Alte Geschichte und Zeitgeschichte. Zu seiner Person siehe Barbara Wolf-Dahm: Niebuhr, Barthold Georg, in: BBKL VI, 1993, Sp. 717-721.

mer 1829 gehaltenen Vorlesung an der Bonner Universität den bezeichnenden Titel „Geschichte des Zeitalters der Revolution". In der Vorrede heißt es:

> „Ich habe bis jetzt gesprochen, als ob ich von der (sic! Französischen) Revolution allein reden wollte, und allerdings ist sie der Mittelpunct in der Zeit der letzten vierzig Jahre; sie gibt dem Ganzen die epische Einheit und sie nehmen wir auch zum Ausgangspuncte. Dennoch habe ich absichtlich diese Vorträge nicht Geschichte der Revolution genannt; denn die Nachwehen derselben sind nicht mehr Revolution, und die Revolution selbst ist wieder nur ein Product der Zeit und gehört in die Verbindung mit allem übrigen das keineswegs reine Folge der Revolution ist. Es fehlt uns allerdings ein Wort für die Zeit im allgemeinen und bei diesem Mangel mögen wir sie das *Zeitalter der Revolution* nennen. [...] In diesem Momente sind es gerade vierzig Jahre seit die Riegel des Janustempels aufgeschlossen worden sind und die große Welterschütterung begann. Es ist besser in der Welt geworden als vor vierzig Jahren, obgleich der Zustand gefährlicher ist. Die comprimirten Mächte wurden damals freigelassen; selbst das alte und älteste, das sich für unverändert ausgibt ist durch die große Epoche verändert worden oder in andere Verhältnisse gestellt."[5]

Damit sieht Niebuhr die französische Revolution nicht isoliert. „Revolution" wird vielmehr für ihn zum Schlüsselbegriff einer ganzen Epoche, deren Signum die Veränderung der alten Welt ist. Obgleich sich die Welt verbessert habe, liegt für ihn darüber hinaus in seiner Zeit eine ungeheuerliche Brisanz, die er als „gefährlich" bezeichnet. Alles sei im Begriff seinen bislang behaupteten Status zu verlieren. Es gäbe keine selbstverständliche Kontinuität mehr, auch keine Werte, die nicht in Frage gestellt werden könnten.

Ähnlich charakterisiert seine Zeit auch der französische Schriftsteller Stendhal (Henri Beyle, 1783-1842), wenn er in dem 1. Teil seines bekannten Essay „Racine et Shakespeare" (1823), schreibt, dass in der Erinnerung des Historikers sich keine Epoche finden ließe, welche einen sich schneller vollziehenderen und umfassenderen Wandel der Sitten gebracht hätte als die Jahre zwischen 1780 und 1823.[6] Stendhal kennzeichnet also die Zeit seit 1780 wie Niebuhr als eine Epoche radikaler Umwälzungen menschlicher Lebens- und Verhaltensgewohnheiten, als „Erfahrung einer neuartigen Beschleunigung der Zeit", wobei er die Französische Revolution lediglich als Fanal eines Umwälzungsprozesses sieht, der für ihn sehr viel grundlegender ist und sich in Mentalitätsumbrüchen zeigt.

5 B. G. Niebuhr, Geschichte des Zeitalters der Revolution. Vorlesungen an der Universität zu Bonn im Sommer 1829 gehalten, 2 Bde, hg. v. M. Niebuhr, Hamburg 1845, S. 41-42.

6 „De mémoire d'historien, jamais peuple nà éprouvé, dans ses mœrs et dans ses plaisirs, de changement plus rapide et plus total que celui de 1780 à 1823." Œvre compl., ed. H. Martineau, Paris 1928, S. 50.

Dieses revolutionäre Zeitalter wird in der Wissenschaft häufig als „Einbruch der Moderne" bezeichnet. Man will mit dieser Bezeichnung Bezug nehmen auf jene Akzeleration, Ubiquität und Ambivalenz des gesamtgesellschaftlichen Wandels, der seit der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert die Lebensverhältnisse der so bezeichneten „modernen Welt" prägte und freilich modifiziert und in verschieden Entwicklungsphasen sich vollziehend heute noch andauert. Dieser Wandel kann innerhalb der Universalgeschichte in seiner fundamentalen Auswirkung auf das menschliche Leben als so einzigartig angesehen werden, dass er lediglich in der so genannten *Neolithischen Revolution* noch eine historische Parallele findet. Im Gegensatz zu ihr vollzog er sich jedoch nicht wie diese in einem Zeitraum von Jahrtausenden, sondern innerhalb nur weniger Generationen, zuerst in England, dann sukzessive in den verschiedenen europäisch-atlantischen Räumen (einschließlich Japans). Abgesehen von den verschiedenen semantischen Bedeutungen, die dem Begriff „modern" im heutigen Sprachgebrauch beigelegt werden und dem Bedeutungswandel, den er im Laufe der Geschichte durchgemacht hat, bezieht sich das Substantiv „Moderne" auf eine totale, nicht partielle Umwälzung des gesamtgesellschaftlichen Modus eines bestimmten historischen Zeitraums, der allerdings in der Gegenwart noch fortdauert.

Eine kurze Vergegenwärtigung der Merkmale der Moderne mag den gewaltigen Sprung verdeutlichen, der sich in der Ablösung der traditionellen Gesellschaft vollzogen hat, ökonomisch vom Agrar- zum Industriestaat, politisch vom hierarchisch-ständischen zum demokratischen Parteienstaat. Als Stichworte seien nur genannt: Industrialisierung, Urbanisierung, demographische Revolution, soziale Mobilität, Pluralisierung, Bürokratisierung usw. Es ist verständlich, dass ein solcher Prozess Auswirkungen auf die Mentalität gehabt haben muss und eben auch die religiöse Einstellung radikal veränderte. Der Mensch in der einbrechenden Moderne war auf der Suche nach einer neuen Plausibilitätsstruktur, einem Verstehensschlüssel, mit deren Hilfe er die neuen Erfahrungen integrieren konnte. Die Frage nach „Sinn", d. h. einem hermeneutischen Schlüssel für die sich verändernde Welt, ist als seine Hauptfrage anzusehen. Damit hängt die Frage nach bleibenden Werten, dem Unwandelbaren im Wandelbaren, zusammen, eben auch die religiöse Frage. Sicherlich gäbe es ein breites Spektrum von je unterschiedlichen Denk- und Verhaltensweisen in der Begegnung mit der Moderne zu beobachten. Es gab wohl die verschiedensten retardierenden und beschleunigenden Dispositionen, die ihr gegenüber bewusst oder unbewusst vorhanden waren. Was für den einen notwendiger Fortschritt war, konnte ein anderer als Inferno deuten, als Fort-Schritt im negativen Sinne, d. h. fort von der Ordnung ins Chaos. Zu beachten wäre dabei die unterschiedliche Rezeption von Tradition und derjenigen Kräfte, die diese rapide in Frage zu stellen begannen. Eine Neuorientierung war nötig, die jedoch in aller Regel nicht ohne Anknüpfung an tradierte Maßstäbe und Ordnungen geschehen konnte. Die Aufgabe bestand darin, Altes und Neues miteinander zu verbinden, Tradition und Progression zu vermitteln; d.h. es fand nicht nur eine Neuorientierung in Hinsicht auf alles Noch-nicht-Dagewesene statt, sondern ebenso auf die Tradition. Radikale Ablehnungen der Moderne führten nur wenig zum Ziel und wirken im Nachhinein nur noch lä-

cherlich wie das Votum der Kölnischen Zeitung vom 28.3.1819 zur Einführung einer Gas-Straßenbeleuchtung:

„Die Einführung der Gas-Straßenbeleuchtung ist aus theologischen Gründen abzulehnen, weil sie als Eingriff in die Ordnung Gottes erscheint. Nach dieser ist die Nacht zur Finsternis eingesetzt, die nur zu gewissen Zeiten vom Mondlicht unterbrochen wird. Dagegen dürfen wir uns nicht auflehnen, den Weltplan nicht hofmeistern, die Nacht nicht zum Tage verkehren wollen."

2. Die Motive der Erweckungsbewegung und ihr moderner Bezug[7]

Die Erweckungsbewegung ist als eine religiöse, genauer protestantische Antwort auf die Herausforderungen der Moderne zu verstehen.[8] Sie wurzelt auf dem traditionellen Boden von Pietismus und Puritanismus. Ihre im Folgenden kurz skizzierten Motive mögen ihren modernen Bezug ebenso verdeutlichen wie die Darstellung von Leben und Wirken zweier ihrer wichtigsten amerikanischen Repräsentanten.[9]

Als *erstes Motiv* der Erweckungsbewegung springt *die Prophetie* ins Auge. Die Zeitereignisse wurden mit größter Aufmerksamkeit verfolgt. Besonders die Französische Revolution und ihre Folgen hatten das traditionelle christliche Geschichtsbild erschüttert. Man vertrat die Ansicht, dass in Frankreich der Unglaube gesiegt habe. Die Verherrlichung des menschlichen Geistes sei an die Stelle der Gottesanbetung getreten. Vorwürfe gegen den Zeitgeist sind nationalübergreifend. Charakteristisch für die Erweckungsbewegung ist nun, dass sie die Zeit nicht einfach ablehnt und Mauern aufrichtet, sondern sie mit dem Evangelium in einem Zusammenhang begreift. Die Zeit ist für sie Endzeit, aber kein Anlass für eine Untergangsstimmung, sondern Aufbruchszeit, „Auferstehungszeit"[10], eben Heilszeit. Man sah in diesen Ereignissen und Veränderungen eine neue Epoche in der Geschichte Gottes mit der Menschheit anbrechen. Der holländische Erweckungsprediger Isaak da Costa (1798-1860) verglich die Ausweglosigkeit der Lage des gegenwärtigen Gottesvolkes mit der Israels in Ägypten. Die Zeit sei zwar bedrückend, aber es komme ja eine

7 Vgl. insbesondere hierzu auch Ulrich Gäbler: Auferstehungszeit. Erweckungsprediger des 19. Jahrhunderts. Sechs Porträts, München 1991.

8 Freilich gab es auch frömmigkeitsgeschichtliche Parallelen im katholischen Bereich. Teilweise waren diese von der Protestantischen Erweckungsbewegung beeinflusst. Siehe z. B. Aloys Henöfer. Der rechte Weg, in: Ulrich Gäbler, Auferstehungszeit, S. 115-135. Der Antiklerikalismus innerhalb des Katholizismus zu Beginn des 19. Jahrhunderts sowie die katholische Vereinsbewegung u. a. zeigen, dass die protestantische Erweckungsbewegung nicht isoliert von der gesamtreligiösen Entwicklung gesehen werden darf. Vgl. auch Bernard Plongeron: Die Moderne – ein unabgeschlossener Prozess, in: ders. (Hg.), Aufklärung, Revolution, Restauration (1750-1830), 1997, dt. Freiburg i. Br. 2000 (Die Geschichte des Christentums, Bd. 10), S. 621ff.

9 Siehe hierzu bei Gäbler S. 11ff. und 136ff.

10 Wie auch der Titel des Buches von U. Gäbler ausdrückt.

neue.[11] Es herrscht Krisenstimmung, aber keine ziellose Panik. Man sieht sich am Vorabend einer neuen Reformation. Spekulationen über biblische Beziehungen sind an der Tagesordnung. Die Ereignisse der Französischen Revolution glaubte man deutlich in der Offenbarung und bei Daniel beschrieben. Weitere einschneidende Ereignisse, die apokalyptisch interpretiert wurden, waren 1816/1817: die große Hungersnot und 1816 der Ausbruch des Krieges zwischen der Türkei und Russland. Dies alles waren den Erweckten, und nicht nur ihnen, „Zeichen der Zeit", ein beliebtes Schlagwort der Epoche, das nach Matthäus 16, 3 ein Beleg der vorherrschenden Endzeitstimmung ist. Die Bibel bestätigte ihnen den Untergang der alten Welt wie das Herannahen eines neuen Zeitalters. Dies wiederum war ihnen Beweis auch für die Autorität der Bibel, der Zuverlässigkeit der Schrift überhaupt. Einwänden der kritischen Exegese konnte man entgegenhalten, dass doch die Zeitereignisse die wortwörtliche Genauigkeit der Schrift belege.

Mit diesem prophetischen Motiv verbindet sich nun die *Vorstellung des Tausendjährigen Reiches*. Aus der Zeitbeobachtung bzw. Zeiterfahrung zogen die Erweckten den Schluss der Nähe des Reiches Gottes. Zwei Grundtypen lassen sich unterscheiden, der *Premillenarismus* und der *Postmillenarismus*. Das premillenaristische System besagt, dass die Wiederkunft Christi noch vor Eintritt des Tausendjährigen Reiches zu erwarten sei. Der Zustand der Welt sei so aussichtslos verderbt, dass allein das Kommen des Herrn Besserung bringen könne. Von menschlichen Aktivitäten sei nicht mehr viel zu erwarten. Man könne nur noch die wahren Bekenner Christi sammeln und dem Herrn entgegenführen. Zu diesem Typus gehörten die württembergischen Separatisten ebenso wie die englischen Darbysten oder amerikanischen Adventisten. Die postmillenarische Position hingegen, und diese war in der Erweckungsbewegung zuerst die dominierende, hält dagegen, dass erst nach Ablauf des Tausendjährigen Reiches Christus wiederkommen werde. Aus diesem Grund richten die Anhänger dieser eschatologischen Konzeption ihr Augenmerk auf das Bauen des Reiches Gottes. Diese Konzeption war wie bereits im Pietismus des 18. Jahrhunderts auch die soziokulturelle Erwartung des Großteils der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts.[12] Die gegenwärtige triste Lage in Kirche und Gesellschaft, so war die Meinung, biete geradezu die Herausforderung für den unermüdlichen Einsatz im Dienste des Reiches Gottes. Aus diesem Gedanken gingen Konzepte der Evangelisation und Diakonie hervor. Die Basler Christentumsgesellschaft sammelte in ihrem Korrespondenzblatt mit dem bezeichnenden Titel „Nachrichten aus dem Reiche Gottes" Berichte über Erweckungen und Bekehrungen ebenso wie Mitteilungen über christliche Liebeswerke und über die Mission. Erklärtes Ziel war die Bekämpfung des Unglaubens. Sowohl Mission als auch Evangelisation und Diakonie gingen aus dem eschatologischen Bewusstsein der Erweckten hervor. Bei der Vorbereitung der Gründung der Evangelischen Allianz in den vierziger Jahren des 19.

11 Isaak da Costa: Bezwaren tegen den Geest der Eeuw, Amsterdam 1823.

12 Siehe auch Hartmut Lehmann: Horizonte pietistischer Lebenswelten, in: ders., Protestantische Weltsichten. Transformationen seit dem 17. Jahrhundert, Göttingen 1998, S. 11-28.

Jahrhunderts dachte man noch stets an die Erfüllung der Doppelaufgabe von Christianisierung der Heiden in Übersee und Bekehrung der entkirchlichten Massen im Abendland. Der postmillenarische Flügel der Erweckungsbewegung sah sich einem in der Geschichte des christlichen Chiliasmus häufig auftretenden Dilemma gegenüber. Einerseits wurde das Hereinbrechen des Reiches Gottes als zukünftige und alleinige Tat Gottes verkündet, andererseits aber rief man die Menschen zum aktiven Bauen eben dieses Reiches Gottes auf. Man fand aus diesem Dilemma heraus, indem man sowohl Zeichen des Bösen als auch Signale des Glaubens feststellte. Das Gottesreich wachse zwar im Verborgenen, aber für seine Eingeweihten seien seine Zeichen nicht zu übersehen. Zu diesen Zeichen zählte man etwa die internationale Bruderschaft, die Gebetsversammlungen, Bekehrungen und Missionserfolge. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts rechnete man durchaus damit, dass sich die ganze Heidenwelt bekehren werde. Als besonderer Gradmesser wurde die Judenmission angesehen.[13] Ausgehend von Römer 11, 25 nahm man an, dass zuerst ein Rest jüdischen Volkes bekehrt sein müsse, bevor die Ungläubigen zu Christus fänden. Einzelne Christen jüdischer Herkunft wie der oben erwähnte Isaak da Costa gehörten zu den besagten „Zeichen der Zeit". Die Erweckten in der postmillenarischen Tradition hatten einen universalistischen Horizont und erwarteten, dass durch die Evangelisierung der Welt und durch die „Bekehrung" der Juden die Tausendjährige Friedenszeit anbrechen werde und damit ein weltweites Gottesreich.

Entsprechend der Zeichen Gottes in der Geschichte war es für die Erweckten ebenso wichtig, dass Gott in das persönliche Leben des Einzelnen eingriff. Dieses *zweite, individualistische Motiv* zeigt sich deutlich in der Beschreibung von Gotteserfahrungen. Es ist die Rede von Wiedergeburt, Erweckung, gnädiger Führung, Erleuchtung. Begriffe, die auch im Wortschatz der Aufklärung zu finden sind und eine mentale Verwandtschaft dieser beiden Bewegungen anzeigen. Zwei Charakteristika sind für den Erfahrungsbegriff der Erweckten konstitutiv, die auf den ersten Blick wohl gegensätzlich erscheinen, jedoch in ihrer sozialen Funktion unbedingt zusammengehören. Das eine Charakteristikum ist dies, dass jede religiöse Erfahrung eigene Erfahrung zu sein hat. Der Glaube, so das Postulat der Erweckten, muss persönlich angenommen, internalisiert sein. Sie gehört unabdingbar zum christlichen Glauben. Glaube heißt persönliche Entscheidung und ist damit Freiheit von Fremdbestimmung, ein Stück aufgehobener Selbstbestimmung in dem Doppelsinn des Wortes „aufgehoben". Das zweite Charakteristikum des Erfahrungsbegriffs der Erweckungsbewegung ist sein ausgesprochen sozialer Akzent. Die Erfahrung des ein-

13 Zur Bedeutung der Judenmission siehe besonders Paul Gerhard Aring: Christliche Judenmission. Ihre Geschichte und ihre Problematik, dargestellt und untersucht am Beispiel des evangelischen Rheinlandes, Neukirchen 1980; ders.: Christen und Juden heute – und die „Judenmission"? Geschichte und Theologie protestantischer Judenmission in Deutschland, dargestellt und untersucht am Beispiel des Protestantismus im mittleren Deutschland, Frankfurt/M. 1987 sowie das Kapitel „Die Judenmission als Indikator für den Wandel und die Zwiespältigkeit des protestantischen Judenbildes", in: Wolfgang E. Heinrichs: Das Judenbild im Protestantismus des Deutschen Kaiserreichs, Köln 2000, S. 484-594.

zelnen Glaubenden steht nämlich nicht isoliert im Raum, sondern verknüpft sich mit den Erfahrungen der Gleichgesinnten, der „Glaubensgenossen" oder Glaubensgeschwister. Sie ist entfernt davon, einsame Spekulation zu sein, sondern ist dynamische Kommunikation und Interaktion, die in einen Gedanken-, Erlebnis- und Verhaltenskonsens mündet. Damit wird Gotteserfahrung gleichzeitig zur Selbsterfahrung und Sozialerfahrung. Sie ist Ausdruck individueller Frömmigkeit und gleichzeitig soziale Brücke. Die Sozietät und seit dem 19. Jahrhundert der moderne Verein ist die soziale Entsprechung dieser Religiosität. Die Wahrheit der Bibel bestätigt sich in der eigenen Erfahrung, in der Frömmigkeitsbiographie des einzelnen Christen als Konsequenz bzw. Nachfolge. Tagebücher werden geschrieben als Protokoll geistlicher Lebensführung, um sich und der Nachwelt ganz im modernen Sinne Rechenschaft zu geben.

Darum tritt zu den beiden erstgenannten als *drittes das soziative* Motiv. Dieses Motiv der Erweckungsbewegung ist die konsequente Entsprechung des individualistischen. Es steht wie die anderen Motive im historischen Kontext des Einbruchs der Moderne. Denn ein so bedeutender Umwälzungsprozess, als welcher der Einbruch der Moderne sozialgeschichtlich in Erscheinung tritt, konnte nicht ohne Einfluss auf die soziale Organisierung gewesen sein. In der Tat findet sich auch eine organisatorische Entsprechung, die von der Gesellschaft im Zuge ihres Wandels von einer agrarisch-handwerklichen zu einer bürgerlich-industriellen entwickelt worden ist: der Verein. Der Verein war *die* bürgerliche Organisationsform schlechthin. Man wurde nicht hineingeboren, man wählte sich seinen Verein. Es war in der Regel ein statusneutraler Zusammenschluss von Einzelpersonen. Man besaß als Vereinsmitglied Stimme und Funktion. Die Mitglieder gaben sich nach demokratischen Regeln und egalitärem Prinzip eine Satzung, hielten Sitzungen ab, wählten einen Vorstand, verhandelten über die eigenen Angelegenheiten selbst. Das hatte es bis dahin so nicht gegeben, in den Zünften und anderswo, vor allem aber nicht als allgemeines gesellschaftliches Organisationsmodell, auf das sich sukzessive alle einließen.

Für die Kirche stellte sich analog zur Gesellschaft gleichfalls die Frage nach einer strukturellen Erneuerung. Und zwar stellte sich ihr die Frage auf zwei miteinander korrespondierenden Ebenen, auf der theologischen und auf der sozialorganisatorischen. Die Moderne hatte sowohl die Gesellschaft pluralisiert als auch die Einheit der Lebensverhältnisse zerbrochen. Gehobene Schichten fingen bereits Ende des 18. Jahrhunderts an, sich in Lesezirkeln, Gebildeten-Salons, Gesellschaften und Freimaurerlogen zu treffen. In diesen Zirkeln aus aufgeklärtem Adel und gehobenem Bildungsbürgertum wurde durchweg von der Notwendigkeit einer Durchbruchserfahrung ausgegangen. Diese Erfahrung wird im Zuge der Moderne konsequenterweise als „Erweckung" (réveil, revival, awakening) bezeichnet. Dieser Begriff wird an der Wende zum 19. Jahrhundert zu einem Schlagwort der Zeit, nicht nur der religiösen Erweckungsbewegung, die dem älteren Pietismus eine moderne Dynamik verlieh und ihn damit in die neue Zeit transponierte, sondern auch in der säkularen „Aufklärung". Schon die Sinnverwandtschaft der Begriffe „Aufklärung" und „Erweckung" belegt ihren historischen Konnex. Es kann darum nicht verwundern, dass

auch Protagonisten der Erweckungsbewegung wie Thomas Chalmers, César Malan (1787-1864), Ami Bost (1770-1874), Isaak da Costa, Charles G. Finney, Hans Ernst Freiherr von Kottwitz (1775-1843) wenigstens zeitweise Mitglieder von Freimaurerlogen waren, wie zeitlebens ja auch Matthias Claudius (1740-1815) und viele andere. Die für die Erweckungsbewegung so wichtige Genfer Bibelgesellschaft wurde finanziell von der Loge unterstützt. Auch war es kein Zufall, dass die Londoner Gründungsversammlung der Evangelischen Allianz am 19. August bis 2. September 1846 in den Räumen einer Freimaurerloge durchgeführt wurde und die Evangelische Allianz sich wie selbstverständlich nach Logenprinzipien organisierte. Ich sehe dies übrigens nicht als Makel oder Erbsünde der Erweckungsbewegung an, vor der man Angst haben müsste, dass sie einem heute noch anhaften würde. Es ist wohl auch unnötig, sich davon zu distanzieren. Es sei denn, man will sich dagegen auflehnen, dass die religiöse Erneuerung in dieser Zeit mit einer gesamtgesellschaftlichen Emanzipationsbewegung einherging und die Erweckungsbewegung in den historischen Kontext der Moderne gehört. Hierfür sprechen aber alle der hier angesprochenen Charakteristika. Das soziative Motiv der Erweckungsbewegung zeigt, wie Kirche nach neuen sozialen Modellen sucht. Gerade die Vereinsbewegung steht im Zusammenhang mit der kirchlichen Neuerungsbewegung. Ihr Kennzeichen ist die Freiwilligkeit des Zusammenschlusses von Individuen. Aber auch Methoden auf dem missionarischen und evangelistischen Feld haben ihre modernen Impulse. Kirche geht hier gleichsam aus sich heraus, geht auf die Straße, in die Häuser, entdeckt eine außer sich stehende Öffentlichkeit, die erreicht werden soll. Hieraus folgt eine strukturelle Umorientierung der Predigt, welche man als *evangelistisches Motiv* neben den bisher genannten anführen kann.

3. Amerikanische Repräsentanten der Erweckungspredigt und ihr Bezug zur Moderne

3.1 Charles G. Finney (1792-1875): Die rationale Überführung des Menschen

3.1.1 Der historische Bezug

Charles Grandison Finney gehört zu den wohl umstrittensten Persönlichkeiten der Erweckungsbewegung und gleichzeitig zu deren bedeutendsten Protagonisten. Er lebte in der besagten Zeit des Umbruchs, der besonders in den Vereinigten Staaten außergewöhnlich rasant verlief.

Nachdem durch den zweiten englisch-amerikanischen Krieg von 1812 und dem Friedensvertrag von Gent 1814 die Unabhängigkeit des Landes gesichert war, war der Weg frei für einen wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Aufschwung der USA, der seinesgleichen suchte. Allerdings setzt dieser Aufbruch zeitgleich mit dem ersten Modernisierungsschub in Europa ein, wenn auch noch dyna-

mischer und radikaler. Nach der Wirtschaftskrise von 1819 begann eine Phase nahezu grenzenlosen Wachstums. Dies hing u. a. mit der Verbesserung der Verkehrswege zusammen, dem Ausbau der Wasserstraßen bzw. der Kanäle, der Einführung der Dampfschifffahrt, seit den 30er Jahren dann der Eisenbahnen. Es setzte die große Kolonisierungswelle Richtung Westen ein, sozusagen eine zweite Entdeckung und Eroberung des Kontinents. Es ist die Zeit, in der WALT WHITMAN (1819-1892) groß wurde und in seiner zugleich materialistischen und mystisch-pantheistischen modernen Lyrik dem amerikanischen Pioniergeist seinen Ausdruck gab. Aus dem dicht bevölkerten Landstrich am Atlantik, etwa aus Massachusetts oder aus Connecticut, zogen zwischen 1790 und 1820 ca. 800 000 Menschen Richtung Westen. Keine Frage, dass in dieser Phase auch ein Umbruch im religiösen Bereich notwendig war.

„Kirche" im Sinne einer Landes- oder Staatskirche gab es in den USA nicht, was nicht unbedingt heißt, dass man gleich überall religiöse Toleranz übte. Auch in den Vereinigten Staaten wurden Frauen als Hexen verbrannt und andere Konfessionen konnten sich lediglich dadurch behaupten, dass man sich in diesem weiten Land aus dem Weg gehen konnte. Die Verfassung freilich bestimmte eine Trennung von Kirche und Staat. Dominierend war der Calvinismus mit seiner puritanischen Tradition. Methodisten und Baptisten begannen erst im Laufe des 19. Jahrhunderts zu bemerkenswerten religiösen Faktoren mit gesellschaftlicher und politischer Relevanz zu werden. Allerdings legten die amerikanischen Calvinisten generell Wert auf eine Aneignung des Glaubens durch Bekehrung und Wiedergeburt. Unter ihnen hatten sich zwei Richtungen entwickelt, die *Presbyterianer* und die *Kongregationalisten*. Beide Gruppen hatten sich auf der Basis der Westminster Confession (1647) 1801 zu einer Union zusammengeschlossen. Wesentlicher noch für unser Thema sind freilich die beiden Richtungen, die sich auch schon während des 18. Jahrhunderts, zwar vor dem industriellen „take off", gleichwohl in einer Phase, in der sich die amerikanische Gesellschaft in einer Beschleunigungsphase auf denselben zu befand, vehement bekämpft hatten und im 19. Jahrhundert ihren Streit weiter fortführten:

(1) Der strenge Calvinismus, repräsentiert durch JONATHAN EDWARDS (1703-1758), in England durch GEORGE WHITEFIELD (1717-1770) und (2) *„The Old Calvinists"*.

(1) Die Anhänger der Lehre EDWARDS akzentuierten die freie Gnade Gottes. Die göttliche Souveränität, so führte man ins Feld, lasse keine Mitwirkung des Menschen beim Bekehrungsprozess zu. Der Heilige Geist wirke alles, allerdings durch das verkündigte Wort in der Predigt, das die Menschen überführe, zu Umkehr und Wiedergeburt bringe. Über das Wie der Umkehr könne der Mensch nur staunen. Umkehr sei heiliges Geschehen, nicht zu begreifen, das, was den Menschen passiv erschauern ließe. Man wird sich von Anfang an hüten müssen, den Calvinismus EDWARDS als unmodern zu klassifizieren. Wird doch auch hier ein Element akzentuiert, was der Moderne eigen ist, nämlich die in der Spiritualität aufgehobene Emotionalität.

(2) Ein anderer Akzent der Moderne dagegen ist in der Richtung der *„Old Calvinists"* erkennbar, nämlich der der Rationalität. Freilich geht auch diese Bewegung von der absoluten Souveränität Gottes aus. Doch habe der Mensch eben die Auffassungsgabe, göttliches Wirken zu erkennen und sich dem zu fügen oder zu verwei-

gern. Zu achten sei deshalb auch auf die Durchführung der Bekehrung, eben auf die Methode! Aus diesem Ansatz entwickelte sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts in den USA die sog. „New Heaven Theology". Ihr namhaftester Vertreter war NATHANIAL WILLIAM TAYLOR, ein Professor aus Yale. In England wurde diese Richtung von JOHN WESLEY (1703-1791) vertreten. TAYLORS Augenmerk galt der Erweckungspraxis, der geeigneten Methode der Glaubensvermittlung. Die menschliche Vernunft sei wohl imstande, über die Zweckmäßigkeit evangelistischer Mittel zu urteilen. So lehrte er Evangelistik als zu begreifendes Unterrichtsfach. Da die Inhalte des Glaubens von der Bibel her eindeutig vorgegeben seien, ebenso die Aneignung des Glaubens eine zwingende existenzielle Notwendigkeit, komme es vor allem darauf an, das Wie zu erlernen. In seiner Abwehr gegen den aufgeklärten Rationalismus verlangte er eine aktive Hinwendung des Menschen zu Gott, eine subjektiv zu treffende Entscheidung sozusagen, dem Unglauben abzusagen und sich zu bekehren. Diese Entscheidung treffe der Mensch quasi souverän. Dabei ging er von der anthropologischen Prämisse aus, dass es nicht notwenig für den Menschen sei zu sündigen. Der Mensch sündige zwar, aber dies aus freien Stücken. Mit dieser These steht er freilich ERASMUS nahe und gegen LUTHER. Der Mensch hat nach TAYLOR die Wahl zwischen Gut und Böse. Mit dieser Ansicht versteht er es, moderne Rationalität und Glauben zusammenzubinden. Nur wenn der Mensch sich wirklich entscheiden kann, hat Bekehrung für ihn einen Sinn. Damit kommt für ihn zwangsläufig der Prädestination eine begrenzte Bedeutung zu. Sie sei bei der Bekehrungspraxis eine zu vernachlässigende Theorie. Wenn Gott doch alles vorherbestimmt habe, dann sei der Mensch nur bedingt für sein Seelenheil verantwortlich. Da der Mensch aber in der Lage sei, vernünftig auf die ihm von Gott vorgelegten Fakten bzw. auf seine existentielle Lebensfrage zu antworten, sei die Hauptfrage der Theologie die nach der Methode der Verkündigung. Heißt es nicht in der Schrift: „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert ..." (Micha 6, 8)? Warum nicht einfach die logischen Konsequenzen daraus ziehen? Damit wird die Schrift allerdings zu einer Art Lebensplan, den der Mensch zu verstehen und umzusetzen habe. Die Distanz zur Theologie der europäischen Reformation des 16. Jahrhunderts und der Bezug zur modernen Weltsicht bzw. zum Empirismus der englisch-schottischen Philosophie wird in diesem Punkt wohl am augenfälligsten. Maßgebend ist hier die vom katholischen Philosophen THOMAS REID (1710-1796) gegen DAVID HUME (1711-1776) ins Feld geführte Philosophie des „common sense"[14], nach der der „gesunde Menschenverstand" unmittelbar und intuitiv die Wirklichkeit erkennen könne. Auch das Erbe des sog. Arminianismus spiegelt sich in dieser Auffassung wider.

Die „New Heaven Theologie" war im Osten des Landes konzipiert worden, um das puritanische Erbe den Herausforderungen der neuen Zeit, insbesondere der Westexpansion anzupassen. Sie war geboren im Kontext der Mentalität ihrer Zeit. Dies wird nicht zuletzt dadurch belegt, dass die „New Heaven Theologie" nicht der

14 THOMAS REID: Inquiry into the human mind on the principle of common sense (1764), in: The works of Th. R., ed. by SIR WILLIAM HAMILTON, 2 vol., 8. Aufl., Edinburgh 1895.

einzige Versuch einer religiösen Reformation war. 1830 veröffentlichte Joseph Smith (1805-1844) seine Entzifferung des *Buches Mormon*. Zeitgleich verstärkte sich bei William Miller (1782-1849) die Überzeugung von der baldigen Wiederkunft Christi, so dass er vorübergehend den Advent des Herrn genau auf das Jahr 1843 datieren zu können glaubte. Aus dieser apokalyptischen Bewegung heraus entstand der *Adventismus*, der sich bekanntlich seit den 20er Jahren mit der Gesundheitsreformbewegung verband. Der presbyterianische Pfarrer Sylvester Graham (nach ihm wurde das bekannte Weizenschrot-Vollkornbrot benannt) zählte ebenso zur adventistischen Bewegung wie der spätere William K. Kellog (er gab den berühmten Cornflakes seinen Namen). Diese Namen belegen, wie eine weltkritische, metaphysische Weltsicht in jener Aufbruchsphase der Moderne mit Naturforschung verbunden sein konnte.

Der Ansatz der „New Heaven Theologie" wird von dem Erweckungsprediger Robert Haldane (1764-1842) aufgegriffen und in den schweizerischen Réveil eingeführt und gelangt von dort über Adolphe Monod (1802-1856) nach Lyon. Auch deutsche Freikirchengründer beziehen wichtiges Gedankengut aus der „New Heaven Theologie", ohne jedoch diese vorbehaltlos zu übernehmen. In den USA wird sie verbreitet von dem Schotten John Witherspoon. Dieser formt ein didaktisches System und führt diese Philosophie in das amerikanische Unterrichtswesen ein. Durch Witherspoon erlangt diese Theologie Methode und Didaktik, bekommt eine soziale und auch politische Stoßkraft, die sie in Europa nie fand. Die „New Heaven Theologie" schafft auch die weltanschauliche Basis für Finneys Ansatz.

3.1.2 Finneys Werdegang

Charles G. Finney kam als siebtes Kind einer Kleinbauernfamilie 1792 in Connecticut zur Welt. Zwei Jahre später schon brach seine Familie in den Westen auf und siedelte sich im Zentrum des Staates New York an. Später ließ sich seine Familie am Ostufer des Sees Ontario nieder. Seine Jugendzeit verbrachte er an der kanadischen Grenze. Damit er seine Schulbildung erweitern konnte, schickten ihn seine Eltern mit 20 Jahren an die Ostküste. 1818 trat er in Adams (Jefferson County) als Anwaltsgehilfe in ein Rechtsbüro ein. Obwohl er keine wirkliche juristische Ausbildung hatte, erwarb er sich in kurzer Zeit so viel Wissen, dass er selbstständig vor Gericht auftreten konnte. Erst jetzt kaufte er sich, mit 29 Jahren, seine erste Bibel, wovon ihn besonders, das lag ihm nahe, die Rechtsbücher des Alten Testaments interessierten. Den legalistischen Charakterzug, den sein Bibelverständnis dadurch bekam, behielt er Zeit seines Lebens bei. Regelmäßig besuchte er die Gottesdienste und Gebetsversammlungen der Presbyterianer. Zeitweise leitete er sogar den Kirchenchor der Gemeinde. Eine erste Schlüsselerkenntnis ergab sich für ihn aus der Betrachtung von Matthäus 7, 7: „Bittet, so wird euch gegeben; suchet, so werdet ihr finden ..." Woran liegt es, so fragte sich Finney, dass so wenige Gebete erhört werden. Auf diese Frage gab es prinzipiell zwei Antworten. Die erste, dass es an Gott liegen könne, an seiner Untreue oder gar an dessen Nichtexistenz, schloss er a priori aus. An der biblischen

Autorität und Wahrheit des Jesuswortes wollte er nicht zweifeln. Gottes Regel sagt ja, dass er Gebete erhört. Also blieb nach der Logik nur die Möglichkeit, dass es an dem Menschen liege. Was muss aber der Mensch tun, so fragte FINNEY weiter, damit Gottes Zusage in Erfüllung geht? Zielstrebig ging er nun daran, die Frage seines eigenen Seelenheils zu lösen. Er zog sich zurück und kam zu der Erkenntnis, dass jeder Mensch die letzte Frage seines Glaubens für sich selbst zu lösen habe. In dem Menschen selbst liege die Antwort. Bekehrung heißt, sich seiner eigenen Person bewusst zu werden. Unverkennbar spiegelt sich in dieser Einsicht der moderne Individualismus wider. Wie bei WILHELM VON OCKHAM (1285-1349) hat auch bei FINNEY der Wille das Primat vor dem humanen Intellekt. FINNEY teilt die Forderung des revival, dass für den Menschen ein existentieller Bruch mit seiner Vergangenheit notwendig sei, eine Abkehr vom „alten" und eine „Hinkehr" zum neuen Leben. Diese Bekehrung sei aber vor allem Willensakt des Menschen. Es reiche nicht aus, die Bibel für wahr zu halten, sondern man müsse seinen Willen ändern und ihn der Wahrheit der Bibel unterwerfen. Das Ablegen des menschlichen Eigenwillens und die Ergebung in den Willen Gottes, die Akzeptanz der menschlichen Unzulänglichkeit bzw. Sündhaftigkeit wird als Entschlusssache des Menschen gesehen. Im Laufe dieser Erkenntnis und seiner eigenen Bekehrung gelobte FINNEY Gott, Prediger zu werden.[15] Er gab seine Rechtsstudien auf, ging zu seinen Eltern, die mitsamt der ganzen Nachbarschaft bekehrt wurden. FINNEY besuchte nun keine theologische Akademie, sondern eignete sich Theologie weitgehend autodidaktisch an. Theologische Grundlagen vermittelte ihm der presbyterianische Pastor ADAMS, bei dem er auch im März 1824 ein Examen ablegte. Doch blieb er als Theologe eher der Typ eines modernen Self-made-Mannes. Er schloss einen Vertrag mit einem Frauenmissionsverein, der „Female Missionary Society of the Western District of the State of New York" und begann mit der Unterstützung dieses Vereins seine Predigttätigkeit.

FINNEY, den man als den „ersten Berufsevangelisten" bezeichnen kann[16], besaß einen sehr anschaulichen Predigtstil. Seine Sätze sind apodiktisch formuliert, kurz und stringent. Offenbar traf seine Rede mit ihrer naiven Geradlinigkeit, in ihrem Entscheidungspostulat des „Entweder-Oder" die moderne Plausibilitätsstruktur.

Nach zwei Jahren schloss sich FINNEY einer Gruppe von ausgebildeten Theologen an, die als Wanderprediger mit einer gemeinsamen Kasse das Land bereisten. Seine banale und doch so erfolgreiche Methode ließ ihn zum führenden Evangelisten des Staates New York werden. Er predigte selbst in den Großstädten New York und Boston. 1832 nahm er eine Berufung als Pfarrer in einer Gemeinde in New York City an, vor allem deswegen, weil unter den Strapazen der langen Reisen seine Gesundheit gelitten hatte. 1834 trat FINNEY aus der presbyterianischen Kirche aus und übernahm eine Kongregationalistengemeinde. Er wechselte von der evangelistischen Praxis in

15 Zu FINNEYS Bekehrung siehe CHARLES G. FINNEY: Memoirs written by himself, London 1876, S. 12-22, dt. v. RAYMOND EDMAN: Das ausgetauschte Leben, 18. Aufl., Kassel 1963.

16 E[RICH] GELDBACH: Finney, Charles Grandison (1792-1875), in: Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde, Bd.1, hg. von HELMUT BURKHARDT und UWE SWARAT, Wuppertal und Zürich 1992, S. 613.

die Theorie und gewann als Dozent einen großen Einfluss auf die Prediger und Evangelistenausbildung. Nach 1834 veröffentlichte er Vorträge zum Thema Erweckung. 1835 übernahm er eine Professur im neu gegründeten Oberlin College nahe Cleveland im Bundesstaat Ohio. 1852-1866 war er dessen Präsident. Im Sommer hielt FINNEY Vorlesungen, während er im Winter Pfarrer in New York war. Dort hatte man ihm 1834 das „Broadway Tabernacle" gebaut. FINNEY löste zahlreiche Erweckungen in den USA aus, während seiner Englandaufenthalte 1849-1851 und 1858-1859 nicht so erfolgreich war. 1872 gab FINNEY sein Pfarramt auf, stellte aber erst 1875, kurz vor seinem Tod (1.9.1875), seine Vorlesungen ein.

3.1.3 FINNEYS Theologie

FINNEYS Theologie war kein Restaurationsversuch. So widersprach er besonders der klassischen Erbsündenlehre der „Westminster Confession". Er vertrat die Ansicht, dass der Mensch keineswegs von Natur aus sündigen müsse. Die Erfüllung der biblischen Gebote seien vielmehr prinzipiell von dem Menschen aus möglich. Um diesen Grundsatz zu beweisen, wandte er die Regeln der Rechtswissenschaft an. So wie der Mensch vernünftige Gesetze aus freiem Willen befolgen könne, so könne er auch die Regeln Gottes begreifen und danach leben. Der Mensch habe schließlich die Freiheit der Vernunft und die Freiheit des Willens. Diese idealistische Theorie des Menschen sah FINNEY als wissenschaftlich bewiesen an und darum unbedingt glaubwürdig. Ihn in der Tradition des Pelagianismus und mehr noch in der des Arminianismus zu sehen, hat also seine Berechtigung. Philosophisch bewegt sich FINNEY allerdings auf der Ebene besagter *common sense philosophy*, die das Selbstbewusstsein des Menschen lehrte, eine optimistische Anthropologie vertrat und die Rationalität über evtl. Paradoxa des Glaubens erhob. Glaube und biblische Lehre sind danach wissenschaftlich zu behaupten. Unschwer lässt sich hier die Tradition des heutigen Fundamentalismus erkennen, so auch des Kreationismus. Eine solche theologische Sicht hat freilich auch Konsequenzen für die Predigt, insbesondere die Evangelisation.

3.1.4 Die Bekehrungspraxis

Eine Bekehrungspredigt, so wie FINNEY sie hielt, hatte in erster Linie die Aufgabe, den Hörer vernünftig zu überführen, d. h. das Moralgesetz evident zu machen und aufzuzeigen, inwieweit der Hörer von diesem bisher entfernt gelebt hat.[17] Wie aber sah die Bekehrungspraxis bei FINNEY konkret aus? Man schreibt seinem unmittelbaren Einfluss Zehntausende von Bekehrungen zu. In seiner Predigtheorie stellte FINNEY die Forderung nach einer radikalen Veränderung bisheriger Predigtpraxis. Predigten hätten vor allem den Sinn, Menschen zu bekehren. Dementsprechend sei eine Pre-

17 Über mögliche verhängnisvolle Folgen einer solchen letztlich gesetzlichen Verkündigung wird innerhalb der Praktischen Theologie häufig diskutiert. So etwa von WOLFGANG BUCK: Freiheit und Gesetzlichkeit, in: TREFFPUNKT BIBEL 2/99, Kassel 1999, S. 30-33

digt danach zu beurteilen, inwieweit sie Bekehrungen bewirke. Ausgehend von diesem Erfolgspostulat forderte FINNEY neue Maßnahmen („new measures") der Evangeliumsverkündigung. Im Besonderen waren es vor allem drei Maßnahmen, die er als erfolgsversprechend einforderte: *(1) Anxious Meetings* („Bekehrungsversammlungen"), *(2) Protracted Meetings* („Evangelisationswochen"), *(3) Anxious Seats* („Bekehrungsplätze").

Bei den *Anxious Meetings* wurden Probleme der Teilnehmer in aller Öffentlichkeit verhandelt, nachdem sie zuvor unter vier Augen besprochen worden waren. FINNEY versprach sich viel von der Beispielswirkung. Ein Glaubensproblem wurde sozusagen zum Präzedenzfall genommen. Vorbild war die Form einer amerikanischen Gerichtsverhandlung, die auch einen gewissen demokratischen Anspruch vertrat. Die Teilnehmer der Meetings nahmen dabei nicht nur die Rolle des „angeklagten" Sünders ein, sondern auch die ihres eigenen Geschworenen und Richters und wurden so durch ihr eigenes Urteil überführt. Hier spielt freilich auch wieder das von der schottischen Aufklärungsphilosophie übernommene moderne Denken mit hinein.

ADAM SMITH (1723-1790) hat nämlich nach der Frage von Moral die Theorie aufgestellt, dass die Wahrheit letztlich nur der Mensch dadurch erkennen könne, wenn er einen unparteiischen Standort außer sich selbst einnimmt. Dadurch sei er in die Lage versetzt, objektiv als unparteiischer Beobachter *(impartial spectator)* sein Verhalten zu beurteilen.

Solche Meetings endeten jedesmal in dem Aufruf zur Bekehrung. Zweifellos standen die Betreffenden unter ungeheurem psychischen Druck. MOODYS Frau Lydia schrieb während einer Erweckung in Rochester 1842 an die daheimgebliebene Tochter:

„Liebe kleine Julia, bei der Versammlung vom vergangenen Sonntag sah ich ein kleines Mädchen, ungefähr so groß wie du. Mich beeindruckte seine ruhige, süß himmlische Gelassenheit, und ich begriff, dass es von Gott unterwiesen war. Bald erfasste ich, dass es nur eine Hand hatte ... Dann dachte ich, sicherlich ließ der Herr es den Verlust seiner Hand erleiden, damit es seine Seele rettet und vielleicht in Ewigkeit Seinen Namen für den Verlust dieser kleinen Hand.

Liebe Julia, wirst du den Herrn mit beiden Händen lieben? Oder müssen wir dir eine oder alle beide Hände abnehmen, damit du über Jesus Christus nachdenkst? Wir hatten eine sehr angenehme Reise von Buffalo nach Rochester ..."[18]

FINNEY vertrat zudem die Auffassung, dass sich der Prediger die Kenntnisse der Psychologie bei seiner Bekehrungspraxis zunutze machen soll. Eine solche Auffassung mag uns heute als fragwürdig erscheinen, doch muss man FINNEY zugute halten, dass hier Menschen in ihren Problemen ernst genommen wurden. Mehr noch, es wurden Lösungsstrategien aufgezeigt, in der die Probleme in eine Logik gebracht wurden. Man konnte sie zur Verhandlung bringen. Wichtig für FINNEY war das Einvernehmen mit der Ortsgemeinde, die er als den eigentlichen Träger der Evangelisation ansah. FINNEY, als ehemaliger Freimaurer, vertrat ausgesprochen demokrati-

18 Zitiert nach ULRICH GÄBLER: Auferstehungszeit, S. 25.

sche Ansichten und war von dem Gedanken der Egalität und Emanzipation angetan. Dies wirkte sich auch auf seine prinzipielle Gleichachtung von Laien und Frauen in der Gemeinde aus. Er war selbst dreimal verheiratet und wurde zweimal Witwer. Alle seine Frauen hatten aktiv an seiner Arbeit teilgenommen. Seine zweite Ehefrau, Elizabeth Ford Atkinson leitete parallel zu seinen Veranstaltungen Gebetsversammlungen für Frauen. Finney war zudem erklärter Gegner der Sklaverei.

(2) Die *Protracted Meetings* waren lediglich eine Erweiterung der ersten Maßnahme. Sie waren als Evangelisationswochen konzipiert, die zu einer besonders intensiven Beschäftigung mit dem Evangelium herausfordern sollten. Zeitlich wurden sie außerhalb der Saison gelegt, so dass weder der Kaufmann sein Geschäft noch der Landwirt seine Ernte vernachlässigen musste. Dahinter steckte der Grundsatz, dass die weltlichen Geschäfte nicht durch die geistlichen gehindert werden durften, vielmehr sollte gerade die Religion zu einer besseren Form der Weltverantwortung führen.

(3) Die größte Kritik richtete sich gegen die *Anxious Seats*. Darunter sind besondere Sitzplätze zu verstehen, Armesünderbänkchen, auf die sich diejenigen niederließen, die sich an dem jeweiligen Versammlungstag bekehren wollten. Die Bekehrungswilligen wurden dann persönlich unter Nennung ihres Namens angesprochen. Ziel war auch hier die klare Entscheidung für Jesus. Es sollte eindeutig sein, wer gemeint war. Für Finney war es wichtig, dass der Einzelne sich seiner Verantwortung für sein Leben voll bewusst war und sie nicht etwa an eine anonyme Masse delegieren konnte. Es entsprach außerdem der Plausibilität der amerikanischen Menschen in dieser Phase der Moderne, die nach eindeutigen Lösungen für eindeutige Fragen suchte. Lebensentscheidungen waren vernunftmäßig zu begründen. Im Leben eines Menschen dürfe es keinen ungeklärten Rest geben, der womöglich die Lebensdynamik hemmen könnte. Direkte Entscheidungen sollten zum direkten Erfolg führen.

In seiner Theorie der *new messures* lag außerdem das Prinzip, dass die Christen darauf verpflichtet seien, in einer bewegten Gesellschaft Innovationen voranzutreiben. Mit dem Anwachsen der *Evangelical Churches* erwartete man eine positive Entwicklung der gesamten amerikanischen Gesellschaft. Diese Haltung ist, wie bereits mehrfach angezeigt, im Kontext einer modernen Mentalität zu sehen, die freilich in den USA zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine eigene, avantgardistische Ausprägung besaß. In Deutschland gab es zu dieser Zeit wohl verwandte Ideen und Bewegungen, doch besaßen sie aufgrund einer anderen Kirchenstruktur, politischen Verfassung und nicht zuletzt auch divergenter sozialer und wirtschaftlicher Faktoren andere Ausprägungen. Evangelisationen als öffentliche Massenveranstaltungen fanden auf amerikanische Anregung auf dem europäischen Kontinent nur vereinzelt und erst am Ende des 19. Jahrhunderts ihr Auditorium,[19] wobei die theologische Elite des deutschen Protestantismus deutlich auf Distanz ging und Evangelisationen sogar als

19 Siehe besonders Karl Heinz Voigt: Die Heiligungsbewegung zwischen Methodistischer Kirche und Landeskirchlicher Gemeinschaft, Wuppertal 1996.

undeutsch apostrophierte[20]. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg wurden in Deutschland Evangelisationsveranstaltungen nach amerikanischem Vorbild populärer, allerdings –wie auch schon Ende des 19. Jahrhunderts – in der Ausprägung wie sie D. L. Moody in einer zweiten Generation nach Finney ausgebildet hatte. Diese Ausprägung ist, wie noch zu zeigen sein wird, deutlich beeinflusst von einem neuen Stadium der Moderne.

3.2 Dwight Lymann Ryther Moody (1837-1899)[21]: die organisierte Botschaft

3.2.1 Moody und seine Zeit

Mit Moody haben wir einen Repräsentanten der zweiten Phase der Moderne. Schon darum eignet er sich bei einer Vorstellung des Zusammenhangs von Erweckungspredigt und Moderne in Ergänzung zu Finney behandelt zu werden.

Moody wurde am 5. Februar 1837 als sechstes von insgesamt acht Kindern eines Maurers in Northfield, einem Kleinststädtchen in Massachussetts, geboren. Getauft wurde er in der unitarischen Kirche, gehörte also von seiner Herkunft her nicht zu dem evangelikalen, antiliberalen Milieu, wozu Anglikaner, Presbyterianer, Kongregationalisten, Baptisten und Methodisten zählten. Die Region, in der Moody aufwuchs, war traditionell landwirtschaftlich geprägt, befand sich jedoch im wirtschaftlichen und sozialen Umbruch. Neue Industriezweige siedelten sich an, die die Bevölkerungsstruktur veränderten. Das kleine Städtchen zog besonders irische Einwanderer an. Eine Eisenbahnlinie wurde gebaut. Vier Jahre nach Dwights Geburt starb sein Vater. Die Mutter musste die Kinder, unterstützt von der Verwandtschaft, durchbringen. Moody setzte diese Erfahrung später theologisch um, insofern er gerade der Familie eine besondere Bedeutung für das menschliche Zusammenleben zumaß. Hierauf wies er in seinen späteren Predigten besonders hin: Der Einzelne braucht die Gemeinschaft. Die natürliche Keimzelle der Gesellschaft ist die Familie. Wenn sie fehlt, muss die Gemeinde für Ersatz sorgen. Die Schulbildung Moodys war sehr bescheiden. Als 17-jähriger zog er in die Stadt nach Boston. Boston war in dieser Zeit im wirtschaftlichen Niedergang begriffen. Als Hafenstadt lief ihr im Osten New York den Rang ab, im Westen war es Chicago. Die Industrialisierung stand jetzt in manchen Regionen der USA in einer Krise, während sie in anderen Regionen an Fahrt zulegte. Es war also nicht mehr die Zeit Finneys. Moderne wurde jetzt kritischer befragt, insofern die Kehrseite der Industrialisierung stärker ins Bewusst-

20 So am markantesten in dem Artikel von Otto Baumgarten: Engländerei im kirchlichen Leben, in: RGG, 1. Aufl., Bd. 2, Tübingen 1910, Sp. 338-339.

21 Zu Moody siehe besonders Ulrich Gäbler: Auferstehungszeit, S. 136-159, 197 (Lit.). Als weitreichende Biographie ist außerdem hervorzuheben J. F. Findlay jr.: Dwight L. Moody. American Evangelist, 1837-1899, Chicago 1969.

sein kam. Moody wurde also hineingeboren in eine Zeit, in der wirtschaftlicher Aufschwung und Rezession dicht nebeneinander standen. Sozialer Aufstieg und Abstieg lag auch für den einzelnen Menschen eng beieinander und damit war die Frage nach sozialen Chancen gegeben bzw. nach individuellen Schritten, den sozialen Abstieg zu vermeiden und den Aufstieg zu nutzen. Moody arbeitete in Boston als Schuhverkäufer im Geschäft seines Onkels, des Bruders seiner Mutter. Er bekam Anschluss zum YMCA (Young Men's Christian Association). Diese Organisation war noch relativ jung. Sie war ins Leben gerufen worden vom Londoner Tuchmacher George Williams (1821-1905), der wiederum durch die Lektüre von Finneys Schriften bekehrt wurde. Moody konnte also an die Tradition Finneys anknüpfen, wobei er freilich dessen Ansatz radikal veränderte bzw. seiner Zeit anpasste. Williams hatte seit 1844 in London junge Männer, Handlungsgehilfen verschiedener Tuchfirmen, um sich gesammelt, um deren sittliches, geistiges und körperliches Wohlbefinden zu fördern. Diese Bewegung, die europaweit bereits Vorläufer hatte[22] fand auch in die USA in einer besonderen Dynamik Eingang. Anstöße zur sozialen Aktivität hatte bereits Finney gegeben. Doch durchbrach der YMCA deutlich den Rahmen einzelner Gemeinden, war interkonfessionell angelegt und erforderte eine überörtliche Kooperation. Er war kein bloßer Wohltätigkeitsverein, in dem die Bekehrten nach einer bloßen Bestätigung ihrer eigenen Heilsgewissheit suchten. Vielmehr war er ein moderner Verein, der die Emanzipation und Integration bestimmter Bevölkerungsgruppen leistete und deren Anschluss an die allgemeine gesellschaftliche Dynamik beförderte.[23] Gleichwohl sollte damit auch dem gesellschaftskritischen Potential dieser Schichten entgegengesteuert werden. Im Zentrum des Vereinslebens standen die Betreuung einer Bibliothek und eines Lesezirkels mit Tageszeitungen und sonstigen Schriften. Zu Vorträgen über besondere soziale und politische Fragen lud man Pfarrer als Gastredner ein. Das speziell evangelistische Motiv spielte anfangs gegenüber dem Motiv des Sozial- und Bildungsauftrags eine untergeordnete Rolle. 1851 war der erste YMCA in den USA gegründet worden. Danach entstanden rasch in den amerikanischen Großstädten weitere Assoziationen, die großen Zulauf bekamen.

Als Moody in Boston mit dem YMCA in Berührung kam, hatte dieser (erst vier Jahre alt) dort bereits mehrere tausend Mitglieder. Der Verein war eine Auffangstation für viele junge Handwerker, die aus dem Land in die Stadt gekommen waren. Moody fand in Boston Anschluss an eine kongregationalistische Gemeinde. Seine Bekehrung verlief relativ undramatisch. Moody bekehrte sich, nachdem sein Sonntagsschulleiter ihn im Schuhgeschäft seines Onkels besuchte und fragte, ob er sich

22 In Deutschland g ing der Christliche Verein Junger Männer (CVJM) auf Gründungen von Missions-Jünglingsvereinen in Stuttgart (1805/1815), in [Wuppertal-]Barmen (1823), [Wuppertal-]Elberfeld (1824) und Bremen (1834) zurück. Zu den Anfängen des CVJM siehe Jürgen Müller-Späth: Die Anfänge des CVJM im Rheinland und Westfalen, Köln 1988; Walter Stursberg: Glauben – Wagen – Handeln. Eine Geschichte der CVJM-Bewegung in Deutschland, Wuppertal 1977 und Karl Kupisch: Der deutsche CVJM, 2. Aufl., Kassel 1958.

23 Siehe hierzu Wolfgang Heinrichs: Die Entwicklung des Vereinslebens im Wuppertal als „Indikator" für Gründerzeit, in: Karl-Hermann Beeck (Hg.), Gründerzeit – Versuch einer Grenzbestimmung im Wuppertal, Köln 1984, S. 109-124.

nicht dem Heiland übergeben wolle. Dies tat Moody. Seine theologische Erkenntnis war zu diesem Zeitpunkt nicht sehr tief. Sein Antrag auf Gemeindeaufnahme am 16.5.1855 wurde ihm verweigert, weil er nicht einmal die einfachsten Fragen über Christus und dessen Heilshandeln beantworten konnte. Nach einem Privatunterricht wurde er schließlich am 3.5.1856 in die Gemeinde aufgenommen, weil man ihm trotz mangelnder Kenntnisse seine offenbar tiefe Sündenerkenntnis sowie seine Heilsgewissheit zugute hielt.[24] Seinem aufkeimenden religiösen Interesse tat dies keinen Abbruch. Nachdem er sich mit seinem Onkel überworfen hatte, reiste er nach Chicago. Dies war nun die Stadt, wo ein junger, alerter Mann sein Glück suchen konnte. Chicago war Mitte des 19. Jahrhunderts zu einem Schmelztiegel geworden. Wie Moody waren Dreiviertel der 80 000 Einwohner Zugereiste, die meisten waren aus Europa immigriert, ein Viertel der Bevölkerung stammte aus dem Osten der USA. Die europäischen Einwanderer aus Deutschland und Skandinavien lebten in den Armenvierteln der Stadt. Im Gegensatz dazu verdiente die Mittel- und Oberschicht nicht schlecht. Zu ihr gehörte auch Moody. In kürzester Zeit hatte er genug Geld, um sich an Grundstücksspekulationen beteiligen zu können. Er beteiligte sich außerdem an Kreditgeschäften. Durch seine Mitgliedschaft im YMCA war ihm allerdings stets die soziale Frage wichtig geblieben. Im YMCA engagierten sich nicht wenige Unternehmer. Sie versprachen sich von diesem Verein eine soziale Disziplinierung der Arbeiterschaft, gleichzeitig auch eine Bestätigung ihres eigenen sozialen Standortes. Natürlich war ihnen nicht zuletzt daran gelegen, die soziale Kluft zu überbrücken. Für Moody war der Verein zunächst ein Sprungbrett zu den sozial besser gestellten Geschäftsleuten. Sozial und religiös entdeckte er die *Sonntagsschularbeit* und engagierte sich darin. Die Sonntagsschulen waren zuerst eingerichtet worden, um den Kindern aus den ärmeren Schichten einen Elementarunterricht anzubieten, in der Zeit Moodys verlagerte sich allmählich der Akzent auf den Bibelunterricht. Moody hatte bereits als Geschäftsmann große Erfolge in der Kundenakquisition bewiesen. Für seine Sonntagsschularbeit holte er die Kinder persönlich von der Straße. Er scheute sich auch nicht davor, seine Sonntagsschule mitten im sozialen Brennpunkt Chicagos, in die Gegend der North Market Hall, einzurichten, wo sich die Mehrzahl der aus Norwegen, Deutschland und Irland stammenden Einwanderer niedergelassen hatte. Über die Kinder suchte Moody Kontakt zu den Erwachsenen. Er ließ Kinder besonders in Sprache unterrichten, zugleich richtete er eine größere Bibliothek ein, zu der jedermann Zugang hatte. Darüber hinaus organisierte er Gebetszusammenkünfte, aber auch Kleidersammlungen und Suppenküchen, so dass das Ganze die Funktion eines umfassenden sozialen Auffangzentrums besaß. Da er keinen institutionellen Rückhalt hatte, war er auf einen Trägerkreis angewiesen. Diese neuen Aktivitäten nahmen Moody derart in Beschlag, dass er seine Beschäftigung in der Schuhindustrie aufgab. Seine Sprache blieb zeitlebens die eines Geschäftsmannes, und als Geschäftsmann transportierte er auch einiges aus dem modernen Geschäftsmanagement in die Evangelisationsarbeit. Im Aufbringen von

24 Findlay, S. 50ff.

Geldmitteln war Moody Meister. Erfolgreiches unternehmerisches Handeln und konsequentes religiöses Leben standen für Moody in keinem Widerspruch, sondern waren für ihn komplementäre Größen. So war sein Grundsatz: „There is no hope for a man's reformation who does not go to work. Laziness belongs to the old creation."[25] Für Moody war es auch ganz normal, Geld zu wucherischen Zinssätzen zu verleihen und gleichzeitig für die Bekehrung von Menschen zu beten.

Ein weiterer entscheidender Einschnitt in Moodys Biographie, wie in der amerikanischen Geschichte überhaupt, war der Sezessionskrieg (1861-1865). Nie zuvor hatte ein Krieg zuvor so viele Menschenleben gefordert, selbst die Napoleonischen Kriege nicht. Es gab etwa 600 000 Tote, wovon ein Drittel auf dem Schlachtfeld, zwei Drittel an den Kriegsfolgen (Epidemien, Hunger und Erschöpfung) starben. Durch die allgemeine Wehrpflicht war die ganze USA betroffen. Doch konnte man sich von der Wehrpflicht freikaufen, was zu sozialen Spannungen führte. Das Sprichwort der Arbeiter lautete: „It's a rich man's war and a poor man's fight."[26] Der einfache Arbeiter, so war die Überzeugung, musste den Kopf hinhalten, während die Reichen vom Krieg profitierten. Die Gewerkschaftsbewegung in den USA wurde in dieser Zeit zu einer Macht. Die Klassengegensätze wurden stärker noch als bisher wahrgenommen. Die USA waren zwar noch immer für viele das „Land der unbegrenzten Möglichkeiten", doch wuchs die Einsicht, dass die Chancen auch in diesem Land ungleich verteilt waren. Der Krieg beschleunigte die technische Revolution. Er beförderte gleichzeitig die Massenproduktion der Kleider- und Schuhindustrie, und er kurbelte die Montanindustrie an. Im Blick auf den weltweiten, historischen Modernisierungsprozess war es ein Krieg zwischen dem hochindustrialisierten Norden und dem agrarischen Süden, wobei sich der Norden fast zwangsläufig durchsetzte. Dabei wurden aus ökonomischer Sicht die Menschenverluste durch die 700 000 Immigranten, die zwischen 1860 und 1865 ins Land kamen, rasch ersetzt. Die Gesellschaft blieb ungeheuer mobil. Der Krieg kannte soziale Gewinner und Verlierer. Die Preise stiegen stärker als die Löhne nachziehen konnten.

Moody dachte patriotisch und ermunterte, freiwillig für den Norden in den Krieg zu ziehen. In Verbindung mit dem YMCA setzte er sich für die Gruppenbetreuung ein, wobei man auf Bekehrungen drang. Wenn später Moody in seinen Predigten eine Bekehrung als Kampf mit dem Teufel um die Seele schildert, dann benutzte er in der Regel Bilder aus seiner Kriegserfahrung. Sein Fortschrittsoptimismus wurde durch den Krieg zwar modifiziert, blieb jedoch ungebrochen. Er blieb weiterhin der postmillenarischen Tradition verpflichtet, obschon ihn die englische Brüderbewegung, besonders Georg(e) Müller (1805-1898) nicht unerheblich beeinflusst hatte. Wenn Moody aber von dem Ruin der Welt sprach, dann vor allem deshalb, um die Dringlichkeit der Errettung zu verdeutlichen und speziell die Notwendigkeit einer beschleunigten Missionsarbeit:

25 Ebd., S. 84. Übersetzung (W. H.): „Es ist keine Hoffnung für eine Neuwerdung des Menschen, der nicht an die Arbeit geht. Faulheit gehört zu der alten Schöpfung ..."

26 Übersetzung (W. H.): „Es ist der Krieg der Reichen, aber der Kampf der Armen."

„I have felt like working three times as hard ever since I came to understand that my lord was coming back again. I look on this world as a wracked vessel. God has given me a life-boat, and said to me, 'Moody, save all you can.'"[27]

Seine Verkündigung ging wesentlich von zwei Grundprinzipien aus. *Das erste Prinzip* war, dass die *Bibel als* verbalinspiriertes Wort Gottes *höchste Autorität* beanspruchte. Sie enthält nach Moody keinen Irrtum, auch nicht in ihrem die Natur beschreibenden, vorwissenschaftlichen Weltbild. Dies zu akzeptieren ist für ihn hingegen, anders als bei Finney, keine Frage der Vernunft, sondern des Vertrauens gegen die menschliche Rationalität. Der Verkündiger dürfe s ich nicht die Autorität anmaßen, Bibelworte auf das Maß seines eigenen Verstandes zu reduzieren:

„When a minister or messenger of Christ begins to change the message because he thinks it is not exactly what it ought to be, and he is wiser than God, God just dismisses that man or woman. (...) We havent't any authority to take out just what we like, what we think appropriate, and let dark reasons be our guide."[28]

Das *zweite Prinzip* war Moodys *christologischer Ansatz.* Die Heilstat Jesu Christi steht im Zentrum. Beides ist im Grunde nicht neu, sondern wurde zuvor von den Presbyterianern, Methodisten und Baptisten gelehrt. Das Neue sind die organisatorischen Konsequenzen, die Moody hieraus zieht und die sind höchst modern. Mit ihnen setze er methodische Maßstäbe, die im evangelikalen Raum bis heute anerkannt sind.[29] Herausgefordert wurde die neue Methode durch einen erweiterten Adressatenkreis der Botschaft und durch die Gesellschaft, deren Vernunftglauben nachhaltiger erschüttert war, nicht jedoch ihr Fortschrittsglaube. Moody und seine Bewegung durchbrachen soziale Grenzen. Bisher waren die Evangelikalen an die Mittelklasse gebunden gewesen. Moody weitet die soziale Basis sowohl zu den gehobenen als auch den unteren Schichten aus. Die organisatorische Basis war für ihn der YMCA. Neben dessen bisheriger Arbeit entwickelte er das Konzept der Gebetsversammlungen. Täglich wurden im Chicagoer Geschäftsviertel (!) Versammlungen abgehalten. Hiermit verfolgte Moody *drei Ziele: (1)* Das erste Ziel war die *Gewinnung neuer Bekehrter.* Die Mitglieder des YMCA luden mittels provokativer Straßenwerbung Passanten zu der Versammlung ein. Moody predigte zu ihnen in einer ein-

27 Dwight L. Moody: New Sermons, Adresses and Prayers, S. 529-530.535, zitiert nach Findlay, S. 248. Übersetzung (W. H.): „Ich fühlte, dreimal so hart zu arbeiten, seitdem ich verstanden hatte, dass mein Herr wiederkommt. Ich sehe diese Welt als ein Schiffswrack. Gott hat mir ein Rettungsboot gegeben und zu mir gesagt: ‚Moody, rette soviel du kannst'".

28 New York Tribune, 02.11.1878, zitiert nach Findlay, S. 259. Übersetzung (W. H.): „Wenn ein Diener (Geistlicher) oder ein Botschafter Christi anfängt, die Botschaft zu verändern, weil er denkt, dass es nicht genau das ist, was es sein sollte, und er ist weiser als Gott, wird Gott den Mann oder die Frau einfach entlassen. [...] Wir haben keinerlei Befugnis, das herauszunehmen, was uns gefällt, was wir für passend halten und uns von dunklen Verstandeseinsichten leiten zu lassen."

29 In den USA arbeitete Billy Graham nach den von Moody entwickelten Grundsätzen (seine Äußerungen während des Vietnamkrieges lassen sich übrigens mit denen Moodys während des Sezessionskrieges vergleichen), in Deutschland, wiederum, vermittelt über Graham, Ulrich Parzany. Es dürfte kein Zufall sein, dass letzterer als Vorsitzender wie Moody den CVJM in Deutschland als Operationsbasis hat.

fachen, klaren Sprache und stellte zuletzt seine Zuhörer vor die Wahl, sich für oder gegen Christus zu entscheiden. Zur Veranschaulichung seiner Verkündigung setzte Moody reichlich Bildmaterial ein. Berichte von erfolgreichen Bekehrungen förderten einen Nachahmungseffekt. Während Finneys Bekehrungsversammlungen mehr an amerikanische Gerichtsversammlungen erinnern, so ist Moodys Methode eher vergleichbar mit der eines Handelsvertreters, der die Aufmerksamkeit seiner Kunden durch eine gekonnte Präsentation animiert und durch überlegten Einsatz von Werbemitteln zum Kauf dieses Produktes bewegt.[30] *(2)* Das zweite Ziel der Gebetsversammlungen *war das Gebet für eine allgemeine religiöse Erneuerung* der Nation. Die Bekehrung des Einzelnen ist zuerst der Schlüssel für seinen persönlichen und geschäftlichen Erfolg. Dieser Erfolg steht aber nicht isoliert, sondern dient, hier lassen sich unschwer die philosophischen Prämissen des Liberalismus wiedererkennen, dem Nutzen aller. Wer glaubt, ist nicht allein geistlich gerettet, sein ganzes Leben kommt in Ordnung. Bekehrungen sind nach Moody und seiner Bewegung wichtig für das Fortkommen der ganzen Nation. Dies war nun mehr als das Gebet für eine allgemeine Erweckung. Hier ging es um die konkrete Lebensaufgabe des Einzelnen und der ganzen Nation. *(3)* Zum Dritten dienten diese Gebetsversammlungen der *Festigung des Glaubens* der schon Bekehrten. Predigt, Gebet und „Diskussion" waren die drei Hauptelemente der Versammlung, wobei man unter Diskussion keine kontrovers geführte Debatte verstehen darf, sondern ein Vortragen von Zeugnissen als geistliche Erfahrung, die auch andere in ihrem Glauben stärken sollte.

Moody unternahm viele Reisen. 1867 kam er nach England, wo er u. a. mit dem bedeutendsten englischen Evangelisten dieser Zeit Charles Haddon Spurgeon (1834-1892) zusammentraf. Spurgeon und Moody waren beide glänzende Rhetoriker und Meister der Illustration. Wie Moody war auch Spurgeon politisch liberal und lehnte die Sklaverei radikal ab.

Ein besonderes, seine Verkündigung unterstützendes Element entdeckte Moody in der Musik. Obwohl er selbst relativ unmusikalisch war, hielt er die Musik für ein wesentliches, psychologisches Mittel, Denken und Verhalten von Menschen positiv zu beeinflussen. Entscheidend für Moodys Laufbahn als Erweckungsprediger war 1870 die Begegnung mit dem Musiker Ira D. Sankey (1840-1908), in dem er einen kongenialen Partner fand. Der Methodist Sankey übernahm auf der Orgel Vor- und Zwischenspiele, begleitete die Gemeindelieder und sang Solopartien.

30 Die Methoden des amerikanischen Wirtschaftsmanagements sind besonders heute, auch in Deutschland, sehr gefragt. Vom Prinzip her hat sich an ihnen seit Moody nur insoweit etwas geändert, wie sich die Unternehmensstrategien der USA vom 19. Jahrhundert an bis heute gewandelt haben. Jedem, der ein Buch eines amerikanischen Gemeindeplaners liest, werden die vielen Erfolgsgeschichten auffallen, mit denen die Qualität des Konzeptes anschaulich unterstrichen werden. Diese Werbestrategie entspricht der Moodys. Zwar sind Erweckungsberichte als Werbemittel schon aus dem 18. Jahrhundert bekannt. Man denke etwa an „A Faithful Narrative of the Surprising Works of God" (1737) von Jonathan Edwards, der damit eigentlich diese Literaturgattung begründete, doch ist die Aneinanderreihung von positiven Erfahrungen mit einem Produkt bzw. einer Haltung erst seit Moody Teil einer geschlossenen Werbekampagne.

Moody war wie Finney um die Bildung und Ausbildung bemüht. Er gründete christliche Schulen, u. a. das „Moody Bible Institute" (1886) und rief die „Northfield Conference" ins Leben, in der zahlreiche Missionare und Evangelisten geprägt wurden wie z. B. der Gründer des Studentenweltbundes John Raleigh Mott (1865-1955).

3.2.2 Moody als Erweckungsprediger

Im Sommer 1873 gab Moody seine Stellung beim YMCA in Chicago auf und reiste, finanziert durch die Unterstützung seiner Gönner, nach Großbritannien, um von dort seine evangelistische Karriere zu beginnen. Die Evangelisationsveranstaltungen unterschieden sich in einigen Punkten von denen Finneys. Moody hielt Evangelisationswochen ab, in denen er täglich predigte. Sankey unterstützte ihn dabei mit der Orgel und sentimentalen Liedern, die er mit der Orgel oder dem Harmonium begleitete. Die Predigtkampagnen waren gut vorbereitet. Mehrere Monate vorher waren bereits Reiseroute und Kontaktadressen in den einschlägigen evangelikalen Zeitschriften bekannt gemacht. Bisherige Erfolge und Bekehrungsberichte wurden parallel dazu gedruckt, das Evangelisationskonzept ausführlich erläutert. Alle Pfarrer wurden angeschrieben, deren Orte besucht wurden und zur Zusammenarbeit angeregt. Die Durchführung der Veranstaltung wurde von meist interkonfessionellen Ortskomitees organisiert, die auch den Saal besorgten, der mit ausreichenden Nebenräumen versehen sein musste. Die Versammlungen waren als Massenveranstaltungen von besonderer Attraktivität. Bis zu 20 000 Menschen nahmen an ihnen teil. Mit Hilfe von geschulten Helfern wurden nach den Veranstaltungen Einzel- oder Gruppengespräche in besonderen Räumen mit denen geführt, die sich zu einer Entscheidung für Jesus entschlossen hatten. Die „Armesünderbank" lehnte Moody ab. Es sollte keine Gewissensnötigung oder ein Bekenntniszwang ausgeübt werden. Vielmehr sollte eine heitere und entspannte Atmosphäre die Bereitschaft zur Bekehrung fördern.

Obgleich sich seine Erweckungspredigt grundsätzlich an alle Schichten wandte, erreichte Moody in Großbritannien nur die evangelikale Mittelschicht. Gleichzeitig erlebte Großbritannien in dieser Zeit das Erstarken der Gewerkschaften. Die Anfänge der staatlichen Sozialgesetzgebung wurden von den evangelikalen Kreisen misstrauisch beargwöhnt, da sie das Sozialwesen von der Kirche abkoppelten. Moody predigte an verschiedenen ausgesuchten Stellen in London, unternahm auch Reisen nach Irland und Schottland. In London predigte Moody gleich an vier Stellen. Man mietete eine große Ausstellungshalle im Zentrum der Stadt, die königliche Oper im wohlhabenden West-End und zwei Behelfssäle in den Arbeitervierteln. Doch weder die hochkirchlich orientierte Oberschicht noch die Arbeiter konnten gewonnen werden. Trotz der vielen Bekehrungen veränderten die Evangelisationen Moodys in Großbritannien nicht viel, da sie die sozialen Pole nicht berührten. Vor allem wurden die entkirchlichten Massen in den Industriestädten nicht erreicht. Die amerikanische Presse machte dennoch aus dieser zweijährigen Reise eine einzigartige Er-

folgsstory. Diese wurde dann für die Evangelisation in den USA wiederum werbewirksam eingesetzt.

Im Herbst 1875 begann MOODY von Northfield aus seine Reisetätigkeit als Evangelist in den Städten der amerikanischen Ostküste. Bis zu seinem Lebensende teilte er das Jahr in zwei Arbeitshälften. Zwischen Oktober und März führte er seine Evangelisationskampagnen durch, wobei er nach und nach die ganzen Vereinigten Staaten bereiste. Im Sommer wurden seine Tourneen vorbereitet. Dies tat er dann bald 25 Jahre lang, unterbrochen von einem zweiten Aufenthalt in Großbritannien (1881-1884) und einer Reise ins Heilige Land (1892). Modern war auch MOODYS Verhältnis zur Presse. Während es im Deutschen Reich lediglich auf dem Gebiet der kirchlichen Presse gewaltige Anstrengungen gab, die man nach deutscher „Gründlichkeit" oder besser in der Tradition einer allerdings missverstandenen Zwei-Reiche-Lehre fein säuberlich von der weltlichen, liberalen, kirchenfeindlichen unterschied, bemühte sich MOODY um eine positive Berichterstattung in den führenden Organen. Auch dies gehörte zu seinem evangelistischen Konzept, dass er den Pressevertretern in seinen Versammlungen besondere Plätze einräumte. Selbst die New York Times schilderte seine Auftritte. Für MOODY war es eben wichtig, dass Evangelisationsversammlungen keine Nischenfunktion besaßen, sondern im Zentrum der amerikanischen Gesellschaft verankert waren. Erweckungsbewegung war nach seinem Verständnis eine öffentliche Angelegenheit, Volksbewegung, zum Wohle der ganzen Nation. Ein solches Verständnis war auch schon prinzipiell bei den deutschen Vertretern der „Inneren Mission" angelegt, allen voran bei JOHANN HINRICH WICHERN (1808-1881), der in seinem Aufruf vom 23.4.1848 auf dem ersten evangelischen Kirchentag in Wittenberg die „Wiedergeburt" und „Auferstehung" der evangelischen Kirche und mit ihr der ganzen deutschen Nation aus den Trümmern „des zusammenstürzenden Baues der bisherigen Welt" ankündigte[31] sowie LUDWIG FELDNER (1805-1890), der die Gründung der „Evangelische(n) Gesellschaft für Deutschland" am 1.5.1848 mit der appellativen Frage einleitete: „Wollen wir nicht Deutschland evangelisiren? [sic!]"[32] Allerdings hatte der deutsche Raum, dessen Industrialisierungsphase etwa zeitgleich mit der der USA einsetzte, andere soziale, politische und kirchliche Rahmenbedingungen, die eine direkte Verknüpfung zwischen Nationalismus und evangelikaler Bewegung verhinderten. Auch blockierte das überkommene Amtsverständnis innerhalb der evangelischen Landeskirche oftmals eine solche Bewegung, zumal die interkonfessionelle Zusammenarbeit noch eine große Hemmschwelle darstellte. Vergleichbare und nicht zuletzt wesentlich von SPURGEON und MOODY beeinflusste Evangelisationsveranstaltungen wurden von der Gemeinschaftsbewegung und der Heiligungsbewegung initiiert und getragen, wobei als Evangelist vor allem der Württemberger ELIAS SCHRENK (1831-1913) zu nennen wä-

31 JOHANN HINRICH WICHERN: Gesammelte Schriften, Bd. III, Hamburg 1902, S. 233ff.

32 LUDWIG FELDNER: Wollen wir nicht Deutschland evangelisiren? Grundsätze zur Bildung einer evangelischen Gesellschaft, in: Der Menschenfreund 24, Elberfeld 1848, S. 129. Siehe dazu WOLFGANG E. HEINRICHS: Freikirchen – eine moderne Kirchenform. Entstehung und Entwicklung von fünf Freikirchen im Wuppertal, 2. Aufl., Gießen 1990, S. 167ff.

re, der 1884 den Deutschen Evangelisationsverein mitbegründete und seit 1890 in der Evangelistenschule Johanneum in (Wuppertal-)Barmen wirkte.[33]

Moodys Werk war freilich auf Kooperation der evangelikalen Kräfte angewiesen. Stets versicherte er sich der Unterstützung örtlicher Pfarrer und – für ihn keine Nebensache (!) – der Geschäftsleute. Die Auswahl der Versammlungsräume sprengte gleichfalls die Konventionen. Man mietete Eisarenen, Lokschuppen und Pferderennbahnen, errichtete gelegentlich auch besondere Räume neu wie in Boston und Chicago. Gelegentlich konnten hierbei sogar Firmeninteressen miteinbezogen werden. So sorgte beispielsweise der amerikanische Pionier der Warenhausidee John Wanamaker dafür, dass ein Eisenbahndepot für Moodys Zwecke hergerichtet wurde. Anschließend baute er das Gebäude kurzerhand in ein Warenhaus um und profitierte davon, dass bereits Tausende von Menschen mit der Örtlichkeit vertraut waren. Die Seriosität seiner Unternehmung war damit ganz nebenbei auch „beglaubigt". In New York wurde Moody von dem Bankier J. P. Morgan und dem Kupfermagnaten W. E. Dodge unterstützt. Moody erkannte die Wichtigkeit von Organisation, deren Bedeutung er in den drei Bereichen Aufbau, Ablauf und Information unternehmerisch durchschaute. Bei der Durchführung und besonders bei der Aufbauorganisation der Kampagnen stand ihm der YMCA zur Verfügung. Der Ablauf der Evangelisationsveranstaltungen besaß ein geschlossenes Konzept. Zur Einstimmung wurde gesungen, danach folgte Gebet, Solovorträge, die Sankey als Wechselgesang mit den Zuhörern gestaltete.[34] Die Melodien waren leicht einprägsam, gut mitzusingen und legten die emotionale Basis für die Bekehrungspredigt. Nach einer Schriftlesung folgte Moodys Ansprache. Moodys Rede unterschied sich in Form und Inhalt erheblich von der Finneys. Überhaupt setzte sich Moody von den traditionellen Bekehrungspredigern ab, die sehr schematisch erst die Hölle ausmalten und danach zur Umkehr aufriefen. Moody stellte dagegen von den ersten Sätzen seiner Rede an einen unmittelbaren Hörerbezug her. Sie waren absolut christozentrisch, und der Hörer sollte begreifen, dass es um ihn ging, dass er sich im Augenblick des Hörens für oder gegen Christus entscheiden müsse:

„Now, today, we want, if possible, to have every man, woman and child in the congregation ask this question, 'What is Christ to me? Not to my neighbour, not to the world, but what is He to me?' Who is He and what is He? I wish I could just lodge the subject right into your hearts begin with. Now, don't think that will be good for some one behind you. Don't pass the text over your shoulder to some one

33 Schrenk predigte wie Spurgeon und Moody in „öffentlichen" Lokalen, u.a. in Zirkuszelten, Theatern, Scheunen und Gaststätten, aber auch an Fürstenhöfen. Siehe Elias Schrenk: Pilgerleben und Pilgerarbeit, Wuppertal 1905 (Autobiographie); Hermann Klemm: Elias Schrenk, 2. Aufl., Wuppertal 1986.

34 In Deutschland wurde diese Form von dem methodistischen Evangelisten und Begründer des „Christlichen Sängerbundes" Ernst Gebhardt (1832-1889) übernommen und eingeführt. Hierbei griff Gebhardt auf den von Moody u. a. inspirierten Glasfabrikanten aus Philadelphia Robert Pearsall Smith (1827-1898) zurück, der mit seinen Vorträgen 1875 Deutschland und die Schweiz bereiste und dort der entstehenden „Gemeinschaftsbewegung" wichtige Impulse gab. Siehe Karl Heinz Voigt: Die Heiligungsbewegung, außerdem Theophil Funk: Ernst Gebhardt, Berlin (O) 1961, Stuttgart 1969.

else behind you. He will pass it to some one behind him, and, as is often done, pass it along out doors, and away it goes; they forget all about the text, the sermon and everything."[35]

Aus dieser kurzen Passage kann man auch sehr wohl die hohe Anschaulichkeit Moodyschen Predigtstils erkennen. Die Predigten Moodys besaßen keinen großen intellektuellen Tiefgang, wurden aber verstanden, da sie auf die Lebenssituation der Versammelten direkt eingingen und sehr emphatisch vorgetragen wurden. Moody erzählte gerne Geschichten, besonders Bekehrungsgeschichten, die er fesselnd und nicht ohne Dramaturgie vortrug. Es ging ihm nicht so sehr wie einst Finney darum, dass der Zuhörer rational überführt wurde, sondern emotional. Christsein war für Moody eine Sache, auf die man sich auch gegen die Vernunft einlassen sollte. Lediglich die Erzählungen der gelebten Glaubenserfahrungen und Durchbrüche zum Glauben sollten überzeugen, es den Vorbildern nach zu tun.[36] Das, was entscheidet, ist für Moody nicht der Verstand, sondern das Herz, das, was man in der deutschen Sprache des 19. Jahrhunderts das Gemüt nannte. Dabei ist die Entscheidung lediglich der Beginn des Menschen für seine Indienstnahme für Gott. Der Träger der Gemeinde sind für ihn die Laien, die ihre Verantwortung nicht auf Professionelle abschieben können. Wie Gott alle Menschen zu seinen Werkzeugen macht beschreibt er:

„God uses human instruments. Sometimes it is a wonder to me that He does not to take the work out of our hands and put it into the hands of angels, or some one able to do it. There are but few now that say, 'Here am I, Lord; send me.' The cry is now, 'send some one else'. ‚Send the minister' says the elder 'don't send me.' Or if he is not an elder, he says, 'Don't send me; send the churchwardens, but not me. I have not gott the ability, the gifts, or the talents.' Ah! honestly say you have not got the heart, for if the heart is loyal, God can use you. It is really all a matter of heart. It does not take God a great while to qualify a man for his work if he has the heart for it. He may not have many talents, but if he makes good use of what he has, God will soon increase his talents".[37]

35 Dwight L. Moody: „What is Christ to me?", in: Moody's Gospel sermons, Chicago 1896, S. 18. Übersetzung (W. H.): „Jetzt, heute wollen wir, wenn möglich, jedem Mann, jeder Frau und jedem Kind in der Versammlung die Frage stellen: ‚Was ist Christus für mich? Nicht für meinen Nachbarn, nicht für die Welt, sondern, was ist er für mich?' Wer ist Er und was ist Er? Ich wünschte, dass ich wenigstens dies in euer Herz legen könnte. Lass den Text nicht über die Schulter zu irgendjemand anderen gehen. Er wird ihn wiederum an einem anderen verweisen, der hinter ihm ist. Und wenn dies oft genug geschieht, entweicht er (der Text) aus der Tür, und fort ist er. Sie vergessen alles über den Text, die Predigt und alles (was sie gehört haben)."

36 Siehe z. B. ebd., S. 27-31.

37 Dwight L. Moody: God's human instruments, in: The London discources of Dwight Lymann Moody. As delivered in the agricultural hall and from the notes of special short hand writers, London 1875, S. 5-6. Übersetzung (W. H.): „Gott gebraucht menschliche Werkzeuge. Manchmal ist es ein Wunder für mich, dass Er die Arbeit aus unseren Händen nimmt und sie nicht in die Hand von Engeln legt oder von irgendjemanden, der sie ausführen kann. Es gibt aber nur wenige, die sagen: ‚Hier bin ich, Herr, sende mich.' Der Aufschrei ist vielmehr, ‚sende jemanden anderen'. ‚Sende den Pastor', sagt der Kirchenälteste, , sende nicht mich.' Oder, wenn es kein Ältester ist, sagt er, ‚sende nicht mich,

Der Glaube ist also hier von vornherein als aktiver, dynamischer Vorgang gesehen. Jeder Christ, hier liegen Moody und Spurgeon auf einer Linie, ist ein Missionar. Christsein ist generell auf Wachstum, auf Erfolg (*success*) hin angelegt.[38]

Die Bekehrung verläuft nach Moody in drei Schritten. Der erste Schritt ist die Überzeugung, ein Sünder zu sein (*conviction*), der zweite die Buße (*repentance*) und der dritte die Heilsannahme (*regeneration*). Der ganze Vorgang sei in dem Befehl zur Nachfolge enthalten (*follow me*), den Christus seinen Jüngern gab. In seinen Predigten hatte der dritte Schritt bei Moody stets das stärkste Gewicht. Heil war für Moody nicht gebunden an eine bestimmte christliche Konfession, so dass seine Arbeit in der evangelikalen Bewegung einen breiten Konsens hatte und zur Kooperation aufrief. Die Trennlinie zwischen Bekehrten und Unbekehrten ist für Moody scharf und entspricht der zwischen Gut und Böse, so dass seine Theologie eine gewisse Neigung zum Dualismus hat. Diese Vereinfachung auf ein „richtig" oder „falsch" entspricht aber auch einer modernen Mentalität, die nach dem Erfolgsrezept für das Gelingen und den Fortschritt fragt. Hierzu passt ferner ein strikter Pragmatismus, der seinen Akzent nicht auf die Orthodoxie legt und Effizienz einer Handlung erwartet. Die Notwendigkeit der Bekehrung folgert Moody darum weniger aus der apostolischen Lehre als aus der apostolischen Praxis. „We don't read resolutions of the apostles, but the acts. We must work and not talk."[39] Dies entspricht der Ansicht der modernen Gesellschaft, in der der Begriff der Arbeit positiv gefüllt ist. Erfolgreiches Christsein kann dementsprechend an der Leistung abgelesen werden, die es bringt. Freilich geht auch Moody davon aus, dass diese Leistung eine geschenkte Leistung ist, „Frucht", die aus Gnade geschieht. Moody kann wohl zwischen weltlichem Erfolg (Geld, Ansehen, Gesundheit) und geistlichem unterscheiden. Doch besteht für ihn ein gewisser Automatismus zwischen Glaube (*faith*) und Arbeit (*work*) aus Glauben heraus, wobei Moodys Begriff von Arbeit das moderne Arbeitsleben umfasst und nicht etwa auf den klassischen Terminus der guten Werke beschränkt bleibt. In Anlehnung an Jakobus 2, 17 kann er sagen: „So when a man says he has faith, without work (Singular!, W. H.), his faith is useless, for it is dead. [...] If he has not the spirit of work he has not the spirit of God, and without the spirit of God he can never enter heaven."[40] Die Arbeitsmoral ist für Moody ein Nachweis des Heiligen Geistes.

sende den Kirchenvorsteher, aber nicht mich. Ich habe nicht die Fähigkeit, die Gaben oder das Talent dazu.' Oh, sag doch aufrichtig, dass du nicht das Herz dazu bekommen hast. Denn wenn das Herz treu ist, kann Gott dich gebrauchen. Es liegt wirklich alles am Herzen. Es ist für Gott kein Großes, einen Menschen für seine Arbeit zu befähigen, wenn er das Herz dazu hat. Er mag nicht viele Talente haben, aber wenn er guten Gebrauch von dem macht, was er hat, wird Gott seine Talente bald anwachsen lassen."

38 Siehe auch Dwight L. Moody: Power from on high: or, the secret of success in christian life and christian work, London 1881 und danach in weiteren Auflagen erschienen; dt. „Kraft aus der Höhe", mit einem Vorwort von Elias Schrenk, Elberfeld 1891.

39 Findlay, S. 247. Übersetzung (W. H.): „Wir lesen von keinen Vorsätzen der Apostel, wir lesen von ihren Taten. Wir müssen arbeiten und nicht reden."

40 New York Times, 11.02.1876, zitiert nach Findlay, S. 248. Übersetzung (W. H.): „Wenn aber ein Mensch sagt, er habe Glauben ohne Arbeit, ist sein Glaube nutzlos, weil er tot ist. [...] Wenn er nicht den Geist der Arbeit hat, hat er nicht den Geist Gottes, und ohne den Geist Gottes kann er niemals in den Himmel kommen."

Nicht die guten Werke (*works*), sondern die Einstellung zur Arbeit (*work*) ist das Merkmal des wahren Christen. Hier spiegelt sich zweifellos modernes Erfolgsdenken wider, der Anspruch, dass sich gelungenes Leben durch Dynamik und Wachstum auszeichne. Moody kann hierfür auf eine Tradition zurückgreifen, die bis ins 18. Jahrhundert zurückreicht.[41] Theologisch tritt dieses Denken bei Moody besonders in seiner Eschatologie sowie seiner Pneumatologie hervor.[42]

Die Atmosphäre der Evangelisationsveranstaltungen Moodys wird anders als bei Finney eher entspannt beschrieben. Anstelle der rationalen Überführung des Sünders trat die Euphorie des Entdeckers einer neuen Lebensqualität. Das bei Finney noch öffentliche Bloßstellen als Sünder wurde vermieden. Seelsorge geschah vielmehr in Einzelgesprächen. Das höhere Gewicht in Bezug auf die Bekehrung hatten die Nachbesprechungen. Zu ihnen waren nur solche Besucher erwünscht, die ernsthaft mit sich und Gott ins Reine kommen wollten. Wegen des hohen Andrangs waren hierzu Helfer nötig, die eine Gruppe von etwa vier bis fünf Teilnehmern anleiteten.

4. Die amerikanische Erweckungspredigt des 19. Jahrhunderts und ihre Anfrage an die Gegenwart

Das moderne Denken Finneys und Moodys, ihre Methode der Evangelisation haben Schule gemacht, nicht nur in den USA. Die hier herausgearbeiteten Elemente ihrer Mentalität werden dennoch solche befremden, die bisher Rationalität, Emanzipation, Fortschrittsdenken u. a. m. als divergierend zu ihrer eigenen Lebensanschauung sehen, wenn nicht überhaupt zu der biblischen Lehre. Doch wird jeder heutige Prediger wohl zugestehen, dass auch er selbst im Kontext einer übergreifenden Mentalität lebt und redet, eben nicht unwesentlich von der Zeit geprägt ist, in der er selbst lebt. Wie gezeigt ist selbst Moodys Verhältnis zur Moderne ein anderes als das Finneys, insofern er in einer Zeit lebte, in der der moderne Fortschritt auch seine Schattenseiten zeigte und stärker noch kritisch befragt wurde. Er war anders herausgefordert als Finney, hatte sich auch mit anderen weltanschaulichen Positionen auseinander zu setzen. Während es bei Finney noch der Rationalismus der Aufklärung und ein kirchenkritischer Liberalismus war, gegenüber denen er eine alternative Plausibilitätsstruktur zu formulieren hatte, war es für Moody bereits der Kommunismus auf der einen und ein veraltetes Diakonieverständnis der Kirche auf der anderen Seite. Letzteres hatte ja noch bis in Moodys Zeit auf die sozialen Missstände lediglich den Weg der Armenfürsorge, der guten Taten, bei denen der Sozialempfänger passiv

41 Für den deutschen Pietismus sicher sehr bedeutend der Barmer Arzt Samuel Collenbusch (1724-1803) und seine Heiligungstheorie. Siehe besonders den Artikel von Heiner Faulenbach in der TRE.

42 Siehe besonders dazu seine von Elias Schrenk herausgegebene Schrift (wie Anm. 38) sowie Moodys Schrift „Das zweite Kommen des Herrn", dt. Neukirchen 1899.

blieb.[43] Moody setzt dagegen konsequent auf die Aktivierung des Menschen, ruft ihn zur Bewegung auf.

Für den Theologen bleibt die Frage nach der Ambivalenz der Predigt zwischen unvergänglichem Wort Gottes und zeitgebundener Rede. Diese muss m. E. nicht zu einer Aporie werden. Denn jede Zeit, nicht nur die Moderne, fragte schon immer nach einer Übersetzung des Evangeliums in ihre eigene Sprache. Hier liegt das Spannungsfeld, das Jürgen Moltmann so treffend mit den Begriffen Identität und Relevanz umrissen hat. Aus dieser Einsicht heraus erlaube ich mir meine Ausführungen mit je drei Thesen zu schließen, die zum einen Anfrage an die Erweckungspredigt des 19. Jahrhunderts sind, zum anderen an das Selbstverständnis des Pastors und Evangelisten heute.

Anfragen an die Erweckungspredigt des 19. Jahrhunderts

1. Wird durch die Übernahme des modernen Weltbildes nicht der Mensch zu sehr in den Mittelpunkt gerückt und damit überfordert? Die Rechtfertigungslehre scheint mir doch erheblich von einem modernen Individualismus überlagert, der vielfach unkritisch übernommen wird. Die Erfolgstheologie stellt vielfach das *sola gratia* in Frage. Wird nicht Martin Buber der Bibel gerechter, wenn er sagt: „Gott ist kein Name für Erfolg"? Und stellt nicht gerade die unkritische Übertragung des materiellen Erfolgsdenkens auf eine geistliche, ideelle Ebene den Anspruch der Christen in Frage „Kontrastgesellschaft" zu sein?
2. Ersetzt die Methodengläubigkeit nicht an manchen Stellen den Glauben an den souveränen Gott, der so nicht über sich verfügen lässt?
3. Macht man es sich mit der Verkündigung nicht zu einfach, wenn sie vorwiegend nur schwarz-weiß zeichnet? Biblisches Denken wäre als ein Entweder-oder doch recht reduziert wiedergegeben. Wie oft lässt die Bibel auch ein Sowohl-als-Auch zu?

   Zuweilen scheinen mir die Erweckungspredigten den Charakter eines Ausverkaufs zu besitzen, in dem weniger die Qualität als der Preis zählt.

Anfragen an die heutige Verkündigung

1. Haben Verkündiger heute noch die gleiche Entschiedenheit wie die Evangelisten damals? Ihnen nahm man das Evangelium auch deshalb ab, weil sie in ihrem eigenen Leben keine Kompromisse eingingen.
2. Die damaligen Evangelisten waren sprachlich und sachlich den Menschen nahe, denen sie das Wort Gottes verkündigten. Sollte dies nicht auch heute Anstoß sein, den eigenen Standort zu überprüfen und, wenn es denn ein Elfenbeinturm ist, zu verlassen?

43 Wer ein anschauliches Beispiel über die Missstände eines solchen Systems kennen lernen will, der braucht nur einen Blick auf das von Charlotte Brontë geschilderte trostlose Pfarrhaus zu Haworth in Yorkshire zu werfen. Charlotte Brontë: Jane Eyre, Insel Verlag, Frankfurt 1986.

3. Die damaligen Evangelisten waren Enthusiasten im wörtlichen Sinne. Sie waren selbst bewegt, von dem, was sie sagten. Hatten sie deshalb die Vollmacht, die zuweilen heute vermisst wird?
   Bei alledem, es gäbe wohl zwei falsche Konsequenzen. Die eine wäre ein unkritisches Übernehmen der Evangelistik aus dem Land, das noch immer im Bezug zur Moderne eine Avantgardefunktion besitzt. Evangelium ist nämlich nicht nur in die jeweilige Zeit, sondern auch in die jeweilige Region zu übersetzen. Die zweite falsche Konsequenz wäre, gleich alles abzulehnen, was nicht aus „deutschem Lande" stammt. So wäre der von dem Apostel Paulus empfohlene Weg wohl der ratsamste: „Prüft aber alles, und das Gute behaltet" (1.Thess 5, 21).

PD Dr. Wolfgang E. Heinrichs (BFeG)
Am Kalkofen 32
42489 Wülfrath

Rezension

Derek Tidball, Reizwort Evangelikal. Entwicklung einer Frömmigkeitsbewegung, Deutsche Ausgabe, hrsg. von Dieter Sackmann, Stuttgart: Edition Anker, 1999, 400 Seiten, € 10,74, ISBN 3-7675-7058-0. (Titel der englischen Originalausgabe: Who are the Evangelicals? - Tracing the Roots of the Modern Day Movement, London 1994)

Für die deutschen Herausgeber war der nüchterne Titel der englischen Ausgabe wohl nicht provokant genug. „Reizwort Evangelikal", so springt der Titel ins Auge. Der Reiz lässt auf sich warten: 75 Seiten Vorworte und Einführungen[1] machen den Einstieg etwas mühevoll.

Der inhaltliche Teil des Buches beginnt mit der Frage: „Wäre Jesus ein Evangelikaler, wenn er heute leben würde?" (S. 11). Und er wäre einer, wenn auch nicht ganz uneingeschränkt, so schließt das Buch. Ich habe mich gefragt, ob man ein Buch, das eine derart unsinnige Frage zum „Kern der Sache" (S. 331) macht, überhaupt lesen

1 Geleitwort des methodistischen Bischofs Dr. Walter Klaiber, eine Einführung des Herausgebers Peter Sackmann, Dozent i. R. am methodistischen Theologischen Seminar in Reutlingen und Übersetzer des Buches, zwei Geleitworte von Tidballs Kollegen, eine Einführung des Verfassers. Der Verfasser ist Leiter der Missionsabteilung der baptistischen Union in Großbritannien und Vorstandsmitglied der Evangelischen Allianz in deren Ursprungsland. Früher war Tidball Dozent und Studienleiter am (evangelikalen) Londoner Bible College.

sollte. Man vermutet, hier will man Jesus vor einen Karren spannen. Derartigen Anliegen hat sich Jesus von Nazareth mit den bekannten Folgen entzogen. Und was heißt: Wenn er heute leben würde? Genug, man liest's und ist verstimmt. Gelingt es einem aber, diese grundsätzliche Fragestellung zu ignorieren, wird das Buch zu einer Fundgrube und bietet eine anregende und zur Weiterarbeit und Weiterverwendung einladende Lektüre.

Das Buch hat drei Hauptteile: „Geschichtliche Wurzeln", „Lehrinhalte" und „Zur Evangelikalen Bewegung heute".

1. Geschichtliche Wurzeln (S. 45-135)
Zunächst definiert TIDBALL, wer denn die Evangelikalen sind. Er entscheidet sich für einen Ansatz der „Vielschichtigkeit" (S. 63) und wählt als Bild einen „Zauberwürfel" (S. 64) mit drei Seiten: Kirche, Welt, Frömmigkeit. Evangelikales gibt es in Staatskirchen, Konfessionskirchen, Pfingstkirchen, neuen Kirchen, ethnischen Kirchen und separatistischen Kirchen. In der Beziehung zur Welt zeigen sich Evangelikale nach innen gerichtet, bekehrungsorientiert, wunderorientiert, reformbewegt, umwandlungsorientiert, jenseitsorientiert. Und in der evangelikalen Frömmigkeit gibt es reformierte Frömmigkeit, Heilungsfrömmigkeit, pfingstliche Frömmigkeit, Erneuerungsfrömmigkeit und radikale Frömmigkeit. In diesen drei Bereichen kann man es drehen und wenden wie man will, es ist eben immer irgendwie evangelikal. Dieser Ansatz der Vielschichtigkeit dürfte der angelsächsischen evangelikalen Bewegung entsprechen. Dabei muss man als deutscher Leser immer im Hinterkopf haben, dass im angelsächsischen Sprachraum „evangelikal" keine konfessionelle Bezeichnung ist wie das „evangelisch" im Deutschen. Evangelikal bezeichnet eine Frömmigkeitsbewegung.

TIDBALL geht den Wurzeln und Entwicklungen dieser Bewegung in Großbritannien und in den USA nach. In der Anglikanischen Kirche des 18. Jahrhunderts entstand eine evangelische Bewegung (evangelical movement). Sie führte auf der einen Seite zur Entstehung des Methodismus, der zu einem wesentlichen Träger der evangelikalen Bewegung wurde. Auf der anderen Seite kann man aber auch „evangelical" und z. B gleichzeitig Theologe der anglikanischen Kirche sein.[2] „Evangelical" ist im englischsprachigen Raum weitgehend eine Bewegung geblieben.[3] TIDBALL gelingt es, nachvollziehbar die Wurzeln und die Entstehung der evangelikalen Bewegung in Großbritannien und in den USA darzustellen. Im Stil bleibt TIDBALL etwas unentschlossen. Mal erzählt er von der Erweckungsbewegung, als schriebe er eine Fortsetzung zur Apostelgeschichte[4], mal beschränkt er sich auf die nüchterne Beschreibung

2 „Evangelisch" könnte z. B. ein römisch-katholischer Theologe hierzulande nicht, er könnte aber Anhänger der charismatischen Bewegung sein.

3 In dieser Weise wird sie ja in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch in Deutschland betrieben. Man kann hierzulande evangelisch sein und gleichzeitig evangelikal (auf Deutsch: evangelisch), also doppelt evangelisch - ein neuzeitliches Phänomen der Sprachenverwirrung.

4 „Dann auf einmal kam die Wende. Gott begann neu zu wirken ..." (S. 79).

historischer Zusammenhänge. Man merkt, hier schreibt einer von den eigenen Wurzeln. Und da wird das Buch dann reizvoll.

2. Lehrinhalte (S. 139-305)
Im Hauptteil des Buches beginnen die Kapitel immer mit „Evangelikale und ...". Dann folgen Abschnitte zu Bibel, Erlösung, Bekehrung, die letzten Dinge, Kirche, sozialem Handeln und Spiritualität. TIDBALL geht jeweils von der Geschichte aus, stellt evangelikale Ansichten dar, auch die innerevangelikalen kontroversen Diskussionen, und zeigt Entwicklungen bis in die Gegenwart. In diesem Teil des Buches bekommt man z. B. Einblicke in das Ringen um die Inspirationslehre. Dem Leser wird dargestellt, wie im evangelikalen Spektrum versucht wird, das Geheimnis der Erlösung zu denken. Man wird informiert über verschiedene Endzeitansichten und über das soziale Engagement einiger evangelikaler Richtungen. Die in sich abgeschlossenen Kapitel eignen sich wegen der kirchengeschichtlichen Details und der fundierten dogmatischen Auseinandersetzung zum Nachschlagen. In der Darstellung wird klar, dass die evangelikale Bewegung kein abgeschlossenes Kapitel ist, sie ist noch im Fluss. Sie hatte Kinderkrankheiten, und sie hat nun auch Altersleiden. In fast allen Kapiteln reflektiert TIDBALL gegenwärtiges evangelikales Denken und Wesen. Er erinnert immer wieder an die Wurzeln und unterscheidet zwischen Ansichten, die neu zu entdecken sind, und Ansichten, die sich erledigt haben. Darin liegt m. E. der Wert dieser Darstellung. TIDBALL, der sich selbst als „entschiedener Anhänger" (S. 41) der Evangelikalen Bewegung versteht, überprüft, ob die vollmundigen Bekenntnisse der Evangelikalen damals und heute mit Inhalt gefüllt sind und findet dabei auch zu kritischen Einsichten. So bescheinigt er dem „volkstümlichen Evangelikalismus" (S. 162) z. B. in der Frage nach der Bibelwissenschaft: „Man weiß sich zwar der Bibel verpflichtet, hört jedoch nicht in gleicher Weise auf sie, liest sie nicht ohne Vorurteil und gehorcht nicht so, wie es nötig wäre" (a. a. O.). Bei der Frage nach der Erlösung und der Bedeutung des Kreuzes meint TIDBALL, dass es immer die Versuchung gibt, vor der Torheit des Kreuzes zurückzuschrecken: „Die gegenwärtige Betonung von Stärke und Erfolg, von Zeichen und Wundern, von Wachstum und Machbarkeit bei den Evangelikalen legt es nahe, dass sie bereits dieser Versuchung erlegen sind" (S. 183).

3. Zur Evangelikalen Bewegung heute (S. 309-333)
Im Schlussteil des Buches stellt TIDBALL angesichts evangelikaler Streitigkeiten die Frage, „ob der Evangelikalismus am Beginn einer weit ausgreifenden Wiederbelebung oder kurz vor dem Zusammenbruch steht" (S. 309) und gibt der evangelikalen Bewegung u. a. einige Hausaufgaben: Einheit und Verschiedenheit zu akzeptieren, zu lehren, ohne ideologisch zu werden, die Rolle der Frau zu bedenken, Mission im Blick zu behalten, sich mit der Frage nach dem Heiligen Geist auseinander zu setzen. Und schließlich kommt die Frage: „Wäre Jesus heute ein Evangelikaler?" Diese Frage ließe sich zwar nicht mit einem „uneingeschränkten ‚Ja'" (S. 332) beantworten, aber TIDBALL kommt zur Einschätzung: „... die wesentlichen Grundaussagen (der Evangelikalen, Rez.) wurden auch von Jesus selbst gelehrt, verteidigt und hochgehalten" (a. a. O.).

So ist das Buch eine Mischung von kirchengeschichtlicher Abhandlung, dogmatischer Studie, Erbauungsliteratur, Apologetik und persönlicher Auseinandersetzung des Autors. Das macht das Buch reizvoll, wenn nur nicht diese unsinnige Frage vom Anfang wäre ...

Insgesamt macht das Buch leider auch zwei vermeidbare Mühen. Für mein Empfinden hat man zum einen für die detaillierte Gliederung des Buches kein gutes Layout gefunden[5]. Zum anderen sollte bei einer neuen Ausgabe die Übersetzung grundsätzlich nachgebessert werden[6].

Uwe Dammann (BEFG)
Bassermannweg 3
12207 Berlin

5 Kapitel haben Nummern. Unterpunkte sind fett mit nachfolgender Leerzeile, die nächsten Unterpunkte fett und kursiv und ohne Leerzeile. Da kann man sich schon mal verlieren.

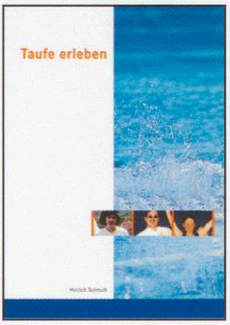
6 Bei einigen Bemerkungen im Text wird nicht deutlich, ob sie vom Verfasser oder vom Übersetzer sind. Manchmal scheint der Übersetzer den deutschen Lesern eine Brücke bauen zu wollen und Erklärungen einzufügen, z. B. S. 95, 106.
Eine zusätzliche Übersetzungsschwierigkeit ergibt sich mit der Verwendung der Begriffe „evangelisch" und „evangelical". Nun ist das eigentlich das Gleiche, nur dass es eben doch Verschiedenes bedeutet. So steht gelegentlich „evangelisch", wo doch „evangelikal" gemeint ist, z. B. S. 163, Anm. 2. Bewegungen, die bis heute bekannt sind, wie „Jugend für Christus" erscheinen mit deutschem Titel, z. B. S. 129, andere Bewegungen, wichtige Kongresse oder Veröffentlichungen werden mal übersetzt, mal nicht.
Bei einer erneuten Auflage sollte unbedingt ein einheitliches System gebraucht werden, wie die benutzte Literatur bezeichnet wird. Die Titel der reichlich verarbeiteten und angegebenen Literatur werden mal ins Deutsche übersetzt, obwohl es keine deutschsprachige Ausgabe gibt. Mal wird der Titel übersetzt, obwohl die deutsche Ausgabe anders betitelt ist. Zwei Beispiele: S. 191 erscheint Spurgeons „The Soul Winner" als „Die Seelengewinner", auf S. 194 als „Der Seelengewinner", wie auch die deutsche Ausgabe heißt. In der Auswahlbibliographie erscheint es aber nur als englische Ausgabe. Ähnlich bei Jim Wallis: S. 205 wird aus seinem Buch „Der Ruf zur Bekehrung", Originaltitel „The Call to Conversion", zitiert. Das Buch ist aber in Deutschland erschienen als „Bekehrung zum Leben. Nachfolge im Atomzeitalter".
Englische Buchtitel, die nicht in deutscher Sprache erhältlich sind, wurden zum Teil ins Deutsche übertragen. Das ist freundlich. Im Literaturverzeichnis gibt es aber dann nur die englischen Titel und so muss man überlegen, wie der Übersetzer nun einen Buchtitel ins Deutsche übertragen hat, z. B. S. 129.

Ein Taufkurs in sechs Kapiteln

TAUFE ERLEBEN

Arbeitsbuch
für Taufinteressierte
und Taufbewerber

Hinrich Schmidt



Aus dem Inhalt:

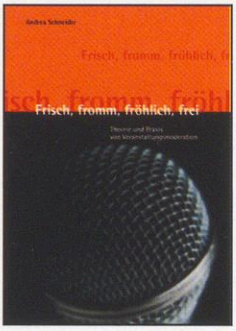
- Am Beginn des neuen Lebens
- Taufe im Neuen Testament
- Taufe in der Kirchengeschichte
- Fragen und Antworten zur Taufe
- Willkommen in der Gemeinde Jesu
- Der Taufgottesdienst

- Grafiken
- Fotos
- Schreibzeilen
- Arbeitsaufgaben
- 56 Seiten
- DIN A4
- ISBN 3-87939-300-1
- € 11,90
- **Staffelpreise:**
- ab 5 bis 9 Expl. je € 10,90
- ab 10 Expl. je € 9,90

FRISCH FROMM FRÖHLICH FREI

Sprecherin beim WORT ZUM SONNTAG ARD

Andrea Schneider



- Karikaturen
- Übungsanleitungen
- 80 Seiten
- Spiralbindung
- Best.-Nr. M 1000 AC
- Preis: € 10,-

Aus dem Inhalt:

- Die Rolle der Moderation
- Die leidigen Bekanntmachungen
- Moderation und Kommunikation
- Die Sprache der Moderationstexte
- Mikrofon und Technik

Oncken
Medien für Gemeinden
Postfach 20 01 52, 34080 Kassel
Tel.: 05 61/5 20 05-0, Fax: -54
E-Mail: Buchhandlung@oncken.de
Internet: www.oncken.de

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

j. g. oncken nachf. gmbh, mündener str. 13, d-34123 kassel
Postvertriebsstück DPAG Entgelt bezahlt H 50 926
*72# S7
1 THG
304373 78 g

Universitätsbibliothek
Postfach 2620

72016 Tübingen

Jetzt erhältlich ...
... und sofort lieferbar!

Abendmahlgeschirr mit Einzelkelchen

1 Tablett/Acrylglas
12 Einzelkelche/Zinn
Zinn ist geschmacksneutral, läuft nicht an und optisch von Silber kaum zu unterscheiden.

€ 125,-
DM 244,50

Best. Nr. M 2000

Oncken
Medien für Gemeinden
Postfach 20 01 52, 34080 Kassel
Tel.: 05 61/5 20 05-0, Fax: -54
oncken

H 50926

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Eduard Schweizer
Mein theologischer Weg 3

Edwin Brandt
Laudatio zur Emeritierung von Prof. Dr. Wiard Popkes 11

Bibliographie Prof. Dr. Wiard Popkes 17

Rezensionen
George Raymond Beasley-Murray: Die christliche Taufe (Lars Heinrich) 21
André Heinze: Taufe und Gemeinde (Hartmut Weyel) 26
Christian Wolf: Die Sprache des Herzens und die Sprache Gottes, atl. Predigten (Petra Reinecke) 30
Adolf Pohl: Der Brief des Paulus an die Römer (Michael Schröder) 32

Für Wiard Popkes zu seiner Emeritierung, Elstal bei Berlin, 8. Februar 2002

ISSN 1431-200X

2002 • Heft 3

26. JAHRGANG

Wiard Popkes

war Schriftleiter unserer Zeitschrift von ihrer Gründung 1977 an bis 1991; dann übergab er die Aufgabe an den Unterzeichnenden. Die ersten 15 von mittlerweile 26 Jahrgängen hat er in dem ihm eigenen Stil inhaltlich geprägt und damit einen guten Grund für alles Folgende gelegt. Im Februar dieses Jahres wurde er nach fast 33 Jahren Lehrtätigkeit am Theologischen Seminar Elstal (früher: Hamburg) des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden – Baptisten – [BEFG] emeritiert. Das gibt Anlass, ihn mit diesem Heft unserer Zeitschrift besonders zu ehren. Den Festvortrag zur Emeritierung hielt sein inzwischen greiser theologischer Lehrer Eduard Schweizer, indem er einen persönlichen, geprägten Rückblick auf die Theologie des 20. Jahrhunderts gab. Wir freuen uns, ihn hier abdrucken zu können, ebenso wie die Laudatio durch den Direktor des Theologischen Seminars und eine Ergänzung zu Wiard Popkes' Bibliographie.

In den Rezensionen werden Bücher besprochen, die sämtlich von baptistischen Kollegen des Emeritus stammen. Der Name G. R. Beasley-Murray steht hier für Popkes' Verbindungen zum Spurgeon's College in London und zum International Baptist Seminary in Rüschlikon/Schweiz, die Namen A. Pohl und Chr. Wolf gehören früheren Dozenten des Theologischen Seminars Buckow im BEFG der DDR, und A. Heinze schließlich ist Schüler von Popkes und sein Nachfolger am Theologischen Seminar Elstal.

Wiard Popkes ist und bleibt sowohl in der akademischen Theologie als auch im Denken und Erleben freikirchlicher Gemeinden zu Hause. Als eine Brücke zwischen beiden Polen hat er auch unsere Zeitschrift gestaltet. Dass sie diese Funktion erfüllt, darum bemühen sich weiterhin die gegenwärtigen Herausgeber.

Uwe Swarat

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH 2002 • Heft 3 • 26. Jahrgang • ISSN 1431-200X
Foto Titelseite: Wiard Popkes von Michael Rohde, Ewersbach
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. ***Redaktion***: Hinrich Schmidt, Oncken Verlag, Kassel.
Redaktionsassistenz: Olga Nägler. ***Erscheinungsweise***: vierteljährlich.
In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten.
Bezugspreis: im Abo € 17,– jährlich, bei Direktbezug zzgl. Versandkosten, Einzelheft € 5,20.
Die Beihefte kosten € 7,90 für Abonnenten, € 9,90 als Einzelheft.
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 93-680; Telefax: (0 23 02) 9 30 93-649; 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 31. Oktober, sonst verlängert sich das Abonnement um ein weiteres Jahr. Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung der Schriftleitung gestattet.

Eduard Schweizer

Mein theologischer Weg. Für Wiard Popkes zu seiner Emeritierung, Elstal bei Berlin, 8.2.2002

1. Mein Weg in die Theologie

Mein Weg in die Theologie beginnt schon in meiner Schulzeit. 1930 musste ich mich für ein Freifach in den letzten zwei Schuljahren zwischen Englisch und Hebräisch entscheiden. Ich war damals in einer fast einzigartig freien und lebendigen Schülergruppe, die einmal wöchentlich abends zu Vorträgen, Diskussionen und Bibelarbeiten (gefolgt von Tee und Gebäck!) zusammensaß, und zwar im Ringgässli in Basel, wo die Herrnhuter Brüdergemeine (im Rahmen der Landeskirche) diesen Dienst anbot. Der junge Prediger, der sie leitete, ging damals durch eine sehr schwere Periode. Seine Braut verließ ihn nach fünf Jahren Verlobungszeit, weil er mit seinem kleinen Gehalt noch immer keinen Ehestand gründen konnte, was damals jede engere, auch sexuelle Gemeinschaft ausschloss. Vielleicht hat er deswegen mit Gott gehadert und gefragt, warum ihm das geschehen sei. Aber in dieser Schülergruppe lebte auch ein etwa 17-jähriger Jüngling, der von diesem Hintergrund nichts wusste und doch monatelang, auch in einem Ferienlager, erlebte, wie ein junger Mensch, nicht viel älter als er selbst, seinen Glauben durch eine schwer belastete Lebensphase hindurch lebte. Das gab mir den letzten Anstoß, mich für Hebräisch und damit für das Theologiestudium zu entscheiden.

Ich begann mit dem Studium im Sommersemester 1932 in Basel. Damals herrschte dort an der theologischen Fakultät noch ein ehrlicher und achtbarer Liberalismus, der aber den „Einbruch Gottes senkrecht von oben", den wir suchten, nicht aufzeigen konnte, uns daher nicht fruchtbar und zukunfteröffnend erschien.

Frech und ein wenig naiv zog ich gleich schon für das zweite Semester nach Marburg, und zwar wegen des Vortrags eines Missionstheologen aus Marburg, Heinrich Frick, am Basler Missionsfest. In Marburg hörte ich aber auch bei Rudolf Bultmann hellenistische Religionsgeschichte (das gab es damals noch!), bei Hans von Soden Korintherbriefe und besuchte bei Heinrich Schlier (der damals noch protestantisch war) das Proseminar. Nach dem Prope in der Schweiz kehrte ich im fünften Semester wieder nach Marburg zurück und belegte bei Bultmann die Korintherbriefe und dazu den Römerbrief, den er an Stelle Schliers lesen musste, den die immer autoritärer werdenden Behörden nach Halle versetzt hatten. Am Semesterende lautete in einer Art Bänkelsang mein erster (völlig unbedeutender) Protest gegen die kommenden Nazis: „Doch den Hallensern sagen wir / mit Betonung *unser Schlier.*" Ent-

scheidend für mich war Bultmanns Seminar. Als eine Art Initiationsopfer für ihn las ich auf einer Wochenendreise nach Magdeburg trotz meines Enthusiasmus für Eisenbahnfahrten Adolf Jülichers Gleichnisbuch und wählte darum für mein Kurzreferat im Seminar das Thema: „Die Gattung der johanneischen Bildreden". Ich musste feststellen, dass sie weder Gleichnisse noch Allegorien sind, sondern direktaussagen über eine freilich nur dem Glauben zugängliche Wirklichkeit, so dass also umgekehrt das, was wir gewöhnlich „Leben" oder „Licht" oder „Brot" nennen nur schwache Abbilder des wahren Lebens, Lichts und Brotes sind. Mit Bultmanns ermunternder Zustimmung waren Thema und Ergebnis meiner Dissertation von 1939 schon 1934 geschenkt. Im sechsten Semester schlossen sich „Johannes" und „Neutestamentliche Theologie" bei Bultmann an.

Im siebten Semester zog ich zu Emil Brunner nach Zürich. Ich begleitete ihn nach jeder Vorlesung nach Hause, immer noch weiter diskutierend oder fragend. Was für eine Zumutung das war, merkte ich erst viel später. Im achten Semester wollte ich nur noch in meiner Heimatstadt Basel mich auf das Schlussexamen vorbereiten. Aber völlig unerwartet lasen da Karl Barth und Karl Ludwig Schmidt, beide von Hitler-Deutschland ausgewiesen. Ich vergaß also alle Examensvorbereitungen und besuchte bei beiden alles, was möglich war. Bei Barth saßen wir jede Woche einen Abend lang zu viert oder fünft im Spezialseminar in seinem Heim. Dort bat er mich bald, ihm einmal Bultmann zu erklären, er wolle ihn verstehen. Einen ganzen Abend lang hörte er nur zu und stellte höchstens Verständnisfragen. Seine eigene Position stellte er erst eine Woche später zur Diskussion. So konnte ich nie Bultmannianer oder Brunnerianer oder Barthianer werden, sondern wurde von Anfang an in das Gespräch der „drei großen B" geworfen. Dabei war der Segen Gottes, der bei allen nicht immer sanften Auseinandersetzungen auf jener Zeit lag, die gemeinsame Überzeugung, dass es um den Einbruch Gottes in die Welt ging, wie immer man ihn beschrieb, nicht um die mehr oder minder aktive oder passive Religiosität des Menschen.

Nach einem praktischen Halbjahr bei Gottlob Wieser in Wattwil wurde ich im Herbst 1936 ordiniert. Da zwei Pfarrer und ein Vikar in einer Gemeinde im Basler Industrie- und Hafenviertel (mit 13 500 Gemeindemitgliedern) gleichzeitig ausschieden, musste ich dort einspringen und z. B. abends zwischen fünf und sechs Uhr 100 Konfirmanden unterrichten (die Konfirmandinnen wollten sie mir nicht überlassen), was einige Konzentration erforderte. Aber ich lernte in vielen Gesprächen bei Hausbesuchen und im Zusammensein mit jungen Menschen sehr viel, was ich weder in meinem behüteten Elternhaus noch auf der Universität lernen konnte. Daran schloss sich eine von Grund auf gute Zeit als Pfarrer in einer Bergbauerngemeinde an, bis ich nach fast einem Jahrzehnt kurz nach Kriegsende 1946 als Professor nach Mainz und dann nach Bonn berufen wurde und schließlich ab Herbst 1949 mein dreißigjähriges Lehramt an der Universität Zürich übernahm. Sieben Semester Lehramt in den USA, zwei in Australien und eines in Japan kamen im Austausch mit amerikanischen Kollegen oder nach meiner Emeritierung dazu.

2. Prägung durch Rudolf Bultmann

Rudolf Bultmann hat meinen Glauben befreit von der Verwechslung mit einem bloßen Für-wahr-Halten und hat zugleich unbestechlich die Vorordnung des Wortes Gottes vor aller Religiosität, die sich auf eigene Gefühle konzentriert, in mir fest verankert. Es geht von mir die (historisch belegbare) Legende um, ich hätte im Seminar ein einziges Mal (wirklich nur ein einziges Mal?) meinen Ärger gezeigt. Es waren damals nur die fünf Verse 1. Kor 15, 1-5 vorzubereiten, und niemand wusste, was für eine Form ἐγήγερται („er ist auferweckt worden") war. Es ist ein Perfekt, das im Unterschied zu den Aoristformen „Christus starb – wurde begraben – erschien dem Kephas" betont, dass sein Status als Auferweckter noch immer anhält, nicht nur vergangenes Ereignis ist. Es war bei mir ein Nachhall Bultmannscher Erziehung zu unbestechlicher Treue dem Text gegenüber. Als guter Pädagoge sagte er übrigens immer erst am Ende einer Seminarsitzung: „Ach, Herr Schweizer (oder Müller usw.), Sie könnten heute das Sitzungsprotokoll schreiben." Zugleich lernte ich bei Bultmann, Texte existential, d. h. in ihrer Bedeutung auf unsere Existenz hin, zu interpretieren. Das war das Erbe des Pietismus, aber jetzt befreit von einer übermäßig individualistischen Zuspitzung auf mich, in der meine sündigen oder bekehrten Gefühle und Erfahrungen wichtiger wurden als der Zuspruch des Heils. Dennoch war von hier aus eine Tür offen zu einer (heute modernen) Religiosität, in der alles Mögliche zur Basis meiner neuen Existenz werden kann.

Doch bei Bultmann standen Paulus und Johannes, der schon im Prolog bezeugt, dass das „Wort" (der Logos) „Fleisch annahm und voller Gnade und Wahrheit ist" (Joh 1, 14), im Zentrum. Johannes versteht also Jesus als Wort Gottes an uns und sieht die Kinder Gottes als die, die dieses Wort („den Logos"!) annahmen (Joh 1, 12). Für Paulus ist das Wort, das er verkündet, Tod und Auferweckung Jesu Christi (1. Kor 15, 2-4). Es ist nicht zweideutig, weil der gepredigte Christus Jesus nicht Ja und Nein, sondern ganz und gar Ja ist (2. Kor 1, 18f.). Im verkündeten Evangelium offenbart sich nämlich „die Gerechtigkeit Gottes" (Röm 1, 7), der den Sünder freispricht, ohne Verdienst, nicht aufgrund seiner Leistung, sondern allein aufgrund der Barmherzigkeit Gottes, der selbst den Gottlosen gerecht spricht (Röm 4, 5). Das war die Befreiung, die seither mein Leben bestimmt (sogar in Zeiten, in denen mir das nicht bewusst ist): Ich bin nicht der, als den ich oder andere mich sehen; ich bin der, als den *Gott* mich sieht. Wer das so weiß, dass es ihn wenigstens einigermaßen ausfüllt, der lebt frei. So frei, dass er z. B. ganz natürlich dafür sorgt, dass Kollegen berufen werden, die voraussichtlich mehr Studenten anziehen werden als er. So hat sich für mich mit Hans Conzelmann z. B. eine sehr fruchtbare und neidlose Zusammenarbeit und Freundschaft ergeben.

Doch war mit Bultmanns scharfer historischer Kritik, nach der, wie man sagte, die echten Jesus-Worte auf einer Postkarte Platz hätten, das *Problem der Historizität* aufgebrochen. „Geschichte" ist sicher nicht ein „Mythos", der ewige Wahrheiten in Form einer Erzählung verkündet. Sie ist aber auch nicht „Historie", in der nur Fakten berichtet und von ihrer Deutung klar unterschieden werden. In der Schweizer

Geschichte sind Sagengestalten wie Wilhelm Tell oder sagenhaft verklärte historische Gestalten wie Gilberte in Courgenay, die mein Patenonkel während der Grenzbesetzung im Jura noch als Wirtstochter sah (obwohl er sich nur noch erinnerte, dass sie jedes Mal fluchten, wenn sie schon wieder in dieses Kaff abkommandiert wurden). Nach dem Lied aber, das man von ihr sang, kannte sie 300 000 Soldaten und alle Offiziere. Das wirkte im Zweiten Weltkrieg als leuchtendes Beispiel im ganzen Land. Ähnliches gilt nach der Apostelgeschichte (4, 16) auch für das Verhalten des Petrus und Johannes vor Gericht. Wesentlich für den Leser ist dabei nicht, ob sie wörtlich gesagt haben: „Es ist uns unmöglich nicht zu reden von dem, was wir gesehen und gehört haben" (V 20), oder das ausführlicher formuliert oder nur mit ihrem Verhalten ausgedrückt haben. Wesentlich bleibt jedoch, *dass* Gottes Wirken in Jesu Nachfolgern (nicht beweisbar, aber dem Glauben sichtbar) innerhalb von Raum und Zeit Wirklichkeit geworden ist.

Darum ist auch das Alte Testament nicht nur Bericht von historischen Ereignissen, sondern vor allem Zeugnis des Glaubens, der Gottes Handeln in der ganzen Geschichte Israels sieht. Man wird es also nicht wie Bultmann als Zeugnis für die geschichtliche Prägung der Juden auf die gleiche Stufe stellen können, mit der entsprechenden hellenistischen Literatur in der Geschichte der Griechen, die ja nicht beansprucht, darin das Handeln Gottes zu sehen. Sätze griechischer Philosophen kann man mit Sätzen der Weisheit im Alten Testament vergleichen, schwerlich aber die Aussagen des Alten Testaments vom Handeln Gottes in Israel mit griechischem Geschichtsverständnis. Gott hat nach alt- und neutestamentlichem Glauben eine besondere Geschichte seines Eigentumsvolkes begonnen, wie das mit keinem andern Volk der Fall war. Darum ist das Alte Testament nicht in derselben Weise Vorstufe des Neuen Testaments wie das Corpus Hermeticum. Eine solche Erkenntnis ändert nichts daran, dass Bultmann ein tieffrommer Mann war, der sich im damaligen Kirchenkampf auf die Seite der „Bekennenden Kirche" stellte und energischen Widerstand gegen den „Arierparagraphen" leistete, der die Kirche auf ihre „arischen" Mitglieder einschränken wollte. Auf unseren Wunsch hin hielt er auch mit uns vor der Vorlesung eine Kurzandacht mit Wort und Lied, freilich in der Kapelle, um die Unterscheidung von Verkündigungszuspruch und Lehre nicht zu verwischen.

Nach Kriegsende besuchte ich Bultmann von Mainz her. Das war trotz der überfüllten Züge keine besondere Leistung, da ich als Ausländer im Wagen der französischen oder amerikanischen Besatzung fahren konnte. Weil telefonische Anmeldung nicht möglich war, nahm man jeweils einige Kartoffeln oder etwas Reis mit im Rucksack. Beim Abschied am Marburger Bahnhof brach noch einmal das alte Problem auf, ob es genügt, das Gotteswort als „Kerygma", als je mein Leben anredenden Zuspruch aufzufassen oder ebenso eindeutig auch als Bericht von Gottes Handeln in der Geschichte der Menschheit. Ich sagte zu Bultmann ungefähr: „Sie haben uns einmal erklärt, der Philosoph könne zwar dasselbe sagen wie der Theologe, aber nur dieser wisse um das Gewicht der Sünde (*quanti ponderis sit peccatum*!), jener nicht. Was heißt das? Besteht die Bedeutung Jesu, auch seines Todes und seiner Auferstehung nur darin, mich zu motivieren, die gleiche Lebensanschauung zu überneh-

men, wie er sie verkündete und lebte?" Er antwortete: „Es kommt darauf an, wie Sie motivieren verstehen" – wobei der einfahrende Zug die Diskussion abbrach. Es lohnt sich, darüber nachzudenken. Versteht man Motivation nicht rein intellektuell, sondern als mein Leben verwandelndes Ereignis, ist damit der Übergang vom Unglauben zum Glauben ausgesagt. „Glaube" umfasst dabei nicht nur Gottes Handeln an unserer Seele, sondern auch das ihm immer schon vorausgegangene und das kommende an und in unserer von Zeit und Raum bestimmten Welt. So wenig die Ostererscheinungen die Auferstehung Jesu *beweisen* können, so wenig ist Ostern *nur* der Tag eines Sinnwandels der Jünger und Jüngerinnen. Gottes Handeln ist auch, aber nicht *nur* ein Handeln an ihren Herzen.

Neuerdings wird dieses Problem z. B. von Joachim Gnilka (Theologie des NT, Freiburg i. Br. 1999, S. 152) aufgenommen, der an Ernst Käsemann erinnert, der in den Evangelien die Zeugen für das Einmal im Unterschied vom Ein-für-Allemal (präziser wäre „Ein-wie-Allemal") sieht: Wie bei der Schöpfung ist auch bei der Heilszusage nicht nur Gottes andauernd schöpferisches Handeln Glaubensgrund und -inhalt, sondern auch sein einmaliges Erschaffen, für das ich heute danken kann. In solchem Danken-Lernen gründet unser heutiges Glauben-Lernen.

3. Prägung durch Emil Brunner

Auch bei Emil Brunner in Zürich lebte das Bewusstsein von der geschichtlichen Einmaligkeit des Handelns Gottes. In Jesu Passion ging es „um wirkliche Hingabe, nicht gleichsam ein im Himmel verabredetes Spiel" (Der Mittler, Zürich ^{4}1947, S. 449), also nicht nur um Gottes andauerndes Leiden an seiner Welt und der Sünde der Menschen (auch in seiner Kirche!). Vor allem lernte ich bei ihm predigen, also biblische Wahrheit in die jeweilige Situation hinein übersetzen. Das hieß zunächst durchaus auch: in meine individuelle Situation hinein, wie es in der von Karl Barth skeptisch beobachteten damaligen Oxford-Bewegung[1] geschah. Hier wurde versucht, durch Zeugnisse von Menschen ohne kirchliches Amt, oft auch ohne kirchliche Tradition, andere zum Glauben aufzuwecken oder ihren Glauben stärker in ihre Berufs- und Lebenswelt hinein lebendig werden zu lassen. Darin zeigte sich auch schon ein neues Interesse an der gesellschaftlichen, kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen Welt und deren Strukturen und Problemen. Die große Aktion „Zürich wohin?", die weithin auch von Menschen ohne kirchliche Anstellung getragen war, war ein Aufbruch zum Ausruf des Evangeliums über die kirchlichen Grenzen hinaus. Gerade in unserem Wohnquartier Fluntern gibt es noch immer bekannte und unbekannte Mitarbeiter im kirchlichen Leben, die damals gewonnen wurden. Emil Brunner verdanke ich auch das dauernd neue Suchen nach einer einfachen und verständlichen Sprache gerade bei inhaltlich schwierigen Aussagen. In theologischen

[1] Vgl. K. Barth - E. Thurneysen: Briefwechsel, Band 3, 1930-1935 (K. Barth: Gesamtausgabe V. 3), Zürich 2000 (Register).

Diskussionen habe ich oft Studenten gebeten, ihren Beitrag nochmals so zu wiederholen, dass auch Erstsemestrige ihn begreifen könnten.

4. Prägung durch Karl Barth

Entscheidend für mich war die Begegnung mit Karl Barth, nicht nur in meinem Basler Examenssemester, sondern auch während meines stellvertretenden Dienstes in Basel als Pfarrer der Matthäusgemeinde. Die Frage an eine rein existentiale Interpretation ist die nach der Wertung meines oder auch des allgemeinen Glaubens in seinem Verhältnis zu den Heilsereignissen. Fängt denn Gottes Handeln erst mit unserem Glauben an? Gewiss ist unser Glaube immer schon Wirken Gottes; aber ist das alles? Wenn wir Gott als den Schöpfer loben, hieß das nicht *nur*, dass er immer, auch in meinem Glauben jetzt schöpferisch wirkt, sondern auch und primär, dass dieses sein Wirken einmal in der Erschaffung des Universums und der Erde Gestalt angenommen und so unsere Existenz überhaupt erst möglich gemacht hat. Das gilt auch für sein Heilshandeln, das grundlegend in der Fleischwerdung seines Wortes (also seiner Zuwendung zu uns) in Jesus Gestalt angenommen hat (Joh 1, 14).

Damit stehen wir vor dem Problem der *Heilsgeschichte*. Wie könnten wir sie je objektiv festlegen? Wer in Israel sollte sie erkennen in der völligen Niederlage seines Volkes und der Zerstörung des Hauses Gottes in Jerusalem? Dort herrschte die Gewalt in Gestalt der Büste des römischen Kaisers, der angebetet wurde, wo früher Jahwe Loblieder gesungen und Opfer gebracht wurden. Israel, Gottes eigenes Volk war vertrieben aus dem ihm von Gott geschenkten Land in ein Land, in dem die Götzen regierten. Und doch wurden ihm in dieser Zeit die wichtigsten Propheten und Psalmsänger geschenkt. Nur fragend und nicht belehrend, nur staunend und nicht immer schon wissend kann man, von Gott selbst überwältigt, *hinterher*, wenn Gott schon vorbeigegangen ist, seine Spuren entdecken, wie es Mose nach 2. Mose 33, 22f. geschenkt wurde. Aber eben: Seine *Spuren*, nicht das bloße „Dass" Bultmanns (dass nämlich Jesus gekreuzigt wurde – was ja niemand ernsthaft bezweifelt). Freilich auch nicht umgekehrt eine noch so logische Opfertod-Theorie, mit der Gottes Handeln wieder bewältigt werden könnte. Nach dem Neuen Testament muss nicht Gott versöhnt werden (was höchstens im Hebräerbrief anklingt), sondern der *Mensch*. Der gleicht einem Kind, das im Trotz von der Mutter weg in den Garten hinausrennt, wo es anfängt zu dunkeln und zu regnen. Dann muss nicht die Mutter versöhnt werden, sondern das Kind. Sie geht zu ihm hinaus, nimmt es an ihre Hand und holt es in die Wärme der Stube und damit in ihre eigene Wärme zurück. Darum werden die an sich richtigen Wörter „Opfer" und „Sühne" falsch, sobald sie zur *Erklärung* werden, mit der wir das Wunder der Liebe Gottes bewältigen wollen, statt staunend und stammelnd von der Erfahrung dieser Liebe zu erzählen. Vielleicht müssen wir heute wieder lernen, das Wunder von Joh 1, 14 zu verstehen im Staunen über Gottes *Solidarität* mit den Menschen, als seine heilvolle Gegenwart nicht nur auf den Höhepunkten menschlichen Lebens und Wirkens, in Michelangelos Ge-

mälden in der Sixtinischen Kapelle oder in Bachs Kantaten, sondern ausgerechnet in Qual und Verlassenheit eines Sterbens am Kreuz. *Dort* war nämlich Gott, nicht in dem herrlichen Tempel, von dem die Jünger sagten: „Meister, siehe, was für Steine und was für Bauten!" (Mk 13, 1). Ich weiß von einem Mann, der eine Nacht in einem südamerikanischen Folterkeller zugebracht hat. Der sagte, ihm seien da all seine Glaubenssätze zerbrochen, er habe nur noch gewusst: „Da ist Jesus auch gewesen" (und er meinte damit: „Da war *Gott* auch"). Das ist das Wunder des Karfreitags, dem wir hinterher zitternd und staunend nachsehen können: *So* unvorstellbar, niemals voraussehbar, auch nachträglich nicht erklärbar ist Gott mit uns Menschen solidarisch bis hinein in die tiefste Hölle menschlicher Erfahrung, in der alle auswendig gelernten Liedverse und Trostworte versagen. Auch das ist ein Bild, aber heute vielleicht verständlicher als das vom „Opfer". Es erfasst auch Sünde grundsätzlich als Gottesferne des Menschen, nicht nur als moralisches Defizit.

Auch diese, in Jesus gestaltgewordene Zusage Gottes ist Jahrtausende vor meinem ersten Gedanken an und über Gott erfolgt. Dieser Einbruch Gottes „senkrecht von oben", um das Schlagwort von damals zu gebrauchen, stand bei Barth eindeutig im Zentrum. Bei ihm und auch bei Helmut Vischers Versuchen, Christus im Alten Testament aufzuspüren, wurde mir bewusst, dass Altes und Neues Testament *auch* (nicht *nur*) Geschichtsbücher sind. Nicht so, dass bloße Fakten Gott offenbaren würden. Eine wunderbare Heilung kann Gottes Handeln, die Kunst des Arztes oder die Unberechenbarkeit des Schicksals offenbaren. Wohl aber so, dass damit festgehalten wird, dass Gottes Wort immer auch Schöpfungswort ist, das sich in konkretem, in Raum und Zeit angesiedeltem Geschehen erweist, von dem der Glaube *erzählen* kann. So ist Gott immer schon da, längst bevor wir von ihm wissen und an ihn glauben lernen. Gottes Liebe ist nicht nur Gefühl, sie ist immer auch Berichtbares, dem Glauben erkennbares Handeln, selbst wenn nur der Glaube es als solches erkennt. Daher zählen die Glaubensformeln nicht unsere Gefühle und Erfahrungen auf, sondern grundlegend die Ereignisse, in denen der Glaube Gottes Taten erkennt. Darum ist die Bibel in beiden Testamenten *auch* Geschichtsbuch.

5. Zusammenschau

Rudolf Bultmann gehört zu denen, die Barths Römerbriefauslegung (München ^{2}1921) bei allen kritischen Fragen dazu „in der Hauptsache freundlich begrüßt" hat (ebd. ^{3}1992, XIX). So mündet der Weg von Bultmann zu Barth in gewisser Weise auch wieder bei jenem. Vielleicht gilt das auch von meinem Weg von Bultmann zu Barth und von dort sachgerecht auch wieder zu Bultmann, dem ich schon zu Beginn meines Studiums und für mein ganzes Wirken so viel verdanke. Mit seiner strengen historischen Kritik hat er meinen Glauben befreit von einem ängstlichen Bibellesen, das schon die *Frage* unterdrückt, ob dieses oder jenes sich auch historisch so ereignet hat. Er hat mir zugleich den Blick für das Wichtigere, nämlich die Bedeutung des Wortes als meinen einzigen Trost im Leben und im Sterben (Heidelberger Kate-

chismus, Frage 1) geschenkt. Emil Brunner hat meinen Blick in die Welt, die auch gesellschaftlich, sozial und politisch bestimmte Welt, geöffnet und dabei die Sprache meiner Verkündigung geprägt. Er betonte, dass die Leute nach der Predigt still oder auch aufbegehrend heimgehen sollten, aber jedenfalls nicht achselzuckend, weil sie die Botschaft der Predigt nicht verstehen konnten. Manchmal denke ich, dass das Zweite wohl selten bei meiner Verkündigung geschah, dass es aber zu meinen gewichtigsten Sünden gehören könnte, dass ich mir so wenig Feinde geschaffen habe mit der Predigt. Karl Barth hat mich befreit von einer ängstlichen oder auch selbstzufriedenen Beschäftigung mit meinem Glauben und seinen Anfechtungen oder Erfolgen zum getrosten Achten auf das, was Gott an mir getan hat, schon längst bevor ich auch nur davon gehört hatte, und an mir tun wird, längst nachdem meine irdische Existenz an ihr Ende gekommen sein wird. Ohne Bultmanns Anliegen ernst zu nehmen, hätte mein Glaube zur Ideologie werden können, mit der ich mir ein Brett in den Sumpf legen möchte, das doch gleich wieder versinkt. Ohne Barths Anliegen ebenso ernst zu nehmen, könnte mein Glaube zur endlosen (existential interpretierenden) Beschäftigung mit mir selbst und zur Schizophrenie geworden sein. Zweifellos geht es nicht um ein Entweder-Oder, auch nicht um eine unveränderliche Aufteilung in Prozentzahlen, sondern um eine Frage des jeweils gottgewollten Akzents. Das gilt auch für das Neben- und Miteinander von Volkskirche und Freikirche, das einerseits die alles einschließende Barmherzigkeit Gottes betont, anderseits die immer neue Entscheidung des Glaubens, und wir können nur Gott von Herzen bitten, uns das zu schenken, was hier und jetzt notwendig ist. Dazu dienten bei mir vor allem die vielen nicht auflistbaren Begegnungen mit lebendigen Menschen, auch außerhalb von Studium und theologischer Denkarbeit, zu denen neben vielen anderen meine Eltern, meine Frau und unsere Kinder, aber auch Studenten wie Wiard Popkes gehörten, und in all diesen Begegnungen der, von dem abschließend zu sagen ist: SOLI DEO GLORIA.

Prof. Dr. Eduard Schweizer
Restelbergstraße 71
CH-8044 Zürich

Edwin Brandt

Laudatio zur Emeritierung von Prof. Dr. Wiard Popkes am 8. Februar 2002

Sehr geehrte Festversammlung,
lieber, verehrter Kollege Wiard Popkes,
liebe, mit dem Theologischen Seminar ebenfalls besonders verbundene Irma Popkes!

Dieser Tag setzt eine Wegmarke, die für dich persönlich wie für uns als Theologisches Seminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und damit zugleich auch für die Bundesgemeinschaft eine Zäsur bedeutet. Nach fast 33-jähriger Dozententätigkeit am Theologischen Seminar beendest du mit diesem Semester den Lehrdienst als verantwortlicher Dozent für das Fach Neues Testament. Wir alle haben eine ganze Weile gebraucht, uns damit vertraut zu machen, und manchen wird es immer noch schwer fallen, das Theologische Seminar ohne Wiard Popkes zu denken. Aber eins verbindet uns heute ganz gewiss: Das ist das Empfinden tiefer Dankbarkeit für dich, den theologischen Lehrer von hohen Graden, den Kollegen, Freund und Bruder, den geistlichen Ratgeber und Streiter für die Wahrheit des Evangeliums.

Das soll der *cantus firmus* heute sein: Unser Dank an Gott über deinem Leben und Dienst. Darauf lassen wir uns gern ein und damit haben wir auch reichlich zu tun. Selbst wenn wir uns in christlichen Kreisen oft genug schwer damit tun, Menschen in angemessener Weise zu danken und zu ehren, tun wir das mit gutem, biblischen Recht: Wir ehren Gott, unseren Schöpfer, wenn wir ihn angesichts der Menschen preisen, die er begabt, gesegnet, berufen und deren Dienst er auf vielfältige Weise bestätigt hat. Angesichts dieser theologischen Perspektive sind wir vor dem törichten Versuch bewahrt, den Paulus als καυχᾶσθαι bezeichnet, Menschen in den Vordergrund zu stellen, ihre Verdienste zu preisen und sie wichtiger zu nehmen als den Gott, unter dessen Berufung und Sendung sie leben. Diese Laudatio verstehe ich als ein Lob Gottes angesichts deines Lebens, deines Dienstes, angesichts deiner vielen Begabungen, die du zum Wohl der Kirche Jesu Christi und konkret zum Wohl der theologischen Arbeit eingebracht hast.

Ich spreche jetzt für das Dozentenkollegium und die Studentenschaft des Theologischen Seminars, bringe den Dank aber auch sehr gern aufgrund persönlicher Erfahrungen zum Ausdruck. Von den 65 Semestern, die du als Dozent des Theologischen Seminars zunächst in Hamburg und dann in Elstal gelehrt hast, habe ich fast 45 Semester miterleben können. Ich vergesse nicht, wie du mich damals als jun-

gen Kollegen fürsorglich und liebevoll begleitet, unterstützt und ermutigt hast; sehr gern erinnere ich mich an gemeinsame Unterrichtsveranstaltungen mit dir zu unterschiedlichen Themen, die jeweils mit ausführlichem, gemeinsamem, theologischen Gespräch verbunden waren. Ich habe viel Grund, heute die Laudatio als Wort des Dankes zu sprechen.

Ob mir dabei freilich die Würdigung deiner Arbeit in rechter Weise gelingt, wie das auch zu dieser Gattung gehört, muss ich bezweifeln. Versuchen freilich will ich es schon. Entlastend finde ich bei dieser Gelegenheit, dass es neben mir noch viele andere gibt, die sich zu dir und deinem Wirken äußern möchten und können. Ich verweise auf die Ehrengäste, die anlässlich dieser besonderen Feierstunde heute zu deinen Ehren nach Elstal gekommen sind. An erster Stelle ist natürlich noch einmal dein verehrter Lehrer und Doktorvater Professor Dr. Eduard Schweizer zu nennen, der dir und uns allen eine außerordentliche Freude mit seinem Kommen, mit seinem theologischen Referat und dem persönlichem Beitrag gemacht hat. Ebenso verweise ich auf deine Kollegen, die von den Universitäten Hamburg, Halle und Berlin Humboldt-Universität heute dabei sind sowie auf deine Kollegin und die Kollegen der Theologischen Seminare Hamburg und Buckow, mit denen du viele Jahre der gemeinsamen Arbeit geteilt hast. Sie alle werden gewiss auf ihre Weise dazu beitragen, dass die Würdigung deines Werkes einigermaßen zutreffend gelingen kann.

Bemerkenswert ist und bleibt die theologische Leidenschaft, mit der du Ausleger der Heiligen Schrift bist. Das kennzeichnet deinen Dienst am Theologischen Seminar wie an den Theologischen Fakultäten und Seminaren im In- und Ausland, dass du immer mit tiefer Freude und Leidenschaft als theologischer Lehrer bei der Sache bist. Es ist dir abzuspüren, dass du dafür viel zu investieren bereit bist. Wohl zu keiner Zeit ist es dir lästig gewesen, dich in die theologische Forschung zu vertiefen, und gewiss konntest du darüber auch manches Mal die Zeit vergessen, wenn dich ein Gedanke, ein Thema gepackt und in die Tiefe des Schriftstudiums geführt hat. Die Vermutung, im Lauf der Jahre könnte sich hier einige Routine einstellen, lässt man spätestens dann fallen, wenn man dich über ein theologisches Thema reden hört oder mit dir in den theologischen Diskurs gerät. Alle Müdigkeit, alle Routine, alle mögliche Ablenkung ist vergessen; jetzt hat der theologische Eros dich gepackt und teilt sich deinen Kollegen wie deinen Studenten mit. In diesem Zusammenhang ist davon zu sprechen, mit welcher Begeisterung du die Projekte angehst, die du als nächstes in Angriff nehmen möchtest, denen du deine Schaffenskraft und fachliche Kompetenz widmen willst. Dieser Leidenschaft korrespondiert eine große Liebe zur Schrift und ein tiefer Respekt vor dem Wort Gottes, das uns als Ur-Kunde des Glaubens anvertraut ist. Nur so bist du als Exeget und theologischer Lehrer zu verstehen.

Und damit komme ich zu dem weiteren Aspekt, der unbedingt zu dir gehört: Die Freude an der Mitteilung des Evangeliums, das Anteil-Geben am Nachdenken über das Geheimnis des Glaubens, wie es uns in der Heiligen Schrift geoffenbart ist. Deswegen bist du seit 1969 Dozent für Neues Testament an unserem Theologischen Seminar. Deswegen haben Studentinnen und Studenten der unterschiedlichen Gene-

rationen dich und deinen Unterricht geschätzt und dich gebeten, ihre Examensarbeit zu betreuen. Deswegen bist du auch an der Theologischen Fakultät Hamburg, am International Baptist Theological Seminary Prag, an der Universität in Oxford oder an amerikanischen Seminaren und Universitäten gern gesehener, gern gehörter Dozent und Professor. Das, was du beim Studium der Heiligen Schrift, in der exegetischen Forschung und theologischen Arbeit entdeckt hast, hast du nicht ängstlich, ehrsüchtig für dich behalten, sondern gern mit anderen geteilt. Ganz offensichtlich ist diese Bereitschaft zur Mitteilung eine der tiefen Begründungen für deine Freude am theologischen Diskurs. du gehörst zu den Initiatoren und Förderern der theologischen Sozietät innerhalb unseres Kollegiums und hast nachdrücklich dafür gesorgt, dass uns die laufenden Geschäfte nicht die Zeit rauben, die wir für die gemeinsame theologische Arbeit reserviert haben. Deswegen hast du immer auch den Kontakt zu deinen neutestamentlichen Fachkollegen auf den unterschiedlichen Ebenen gesucht, wenn ich an deine engagierte Mitarbeit in der Neutestamentlichen Sozietät an der Universität Hamburg, in der Konferenz der Neutestamentler in Norddeutschland sowie an deine Mitgliedschaft in der Studiorum Novi Testamenti Societas erinnere. Nicht zu vergessen ist dein hohes persönliches Engagement, mit dem du bereits vor der Wende und dann auch danach den Kontakt zu Seminaren und Bibelschulen in osteuropäischen Ländern gesucht und ausgebaut hast. Mit welcher Begeisterung du von diesen Fahrten und deinen Begegnungen während deines Lehrdienstes dort gesprochen hast, habe ich lebhaft vor Augen. Deswegen war es Zeichen innerer Logik, dass man dich seitens der European Baptist Federation in entsprechenden Kommissionen haben wollte, wozu auch deine Leitungsverantwortung im Board of Trustees des Baptistischen Theologischen Seminars Rüschlikon gehörte, das du in schwierigen Zeiten auf seinen Weg nach Prag geführt hast.

Lieber Wiard, um die sprachliche Eleganz und Perfektion, um deinen schier unerschöpflichen Wortschatz in der englischen Sprache haben viele von uns dich beneidet, aber wir haben davon immer kräftig profitieren können – bis hin zu den *lectures and classes*, die du *in the english language* durchgeführt hast, zum großen *pleasure* der Studenten!

Der Festschrift zu deinem 60. Geburtstag haben wir mit großem Bedacht den Titel *Gemeinschaft am Evangelium* gegeben, weil uns das eine zutreffende Beschreibung deiner Person und deiner theologischen Arbeit erschien: Das Evangelium selbst stiftet Gemeinschaft und diejenigen, die sich vom Evangelium inspirieren und leiten lassen, werden damit zu Förderern und Trägern der Gemeinschaft. Dafür bleiben wir dir dankbar. Zugleich zeigt dein theologisches Werk in Forschung, Lehre und Veröffentlichungen, dass du den tiefen Zusammenhang zwischen der theologischen Arbeit und ihrer Bedeutung für Weg und Auftrag der Kirche Jesu Christi vor Augen hast. Ohne diesen Bezug zur Gemeinde Jesu Christi, zu ihrer Sendung, zu dem gelebten Glauben ist dein theologisches Wirken gar nicht vorstellbar. Nicht nur die Titel einiger deiner Veröffentlichungen machen das anschaulich und nachdrücklich deutlich, sondern dein Selbstverständnis als theologischer Lehrer hat dich immer wieder dazu geführt, dich als Lehrer der Kirche Jesu Christi zu verstehen

und deine Arbeit ihr zugute auszurichten. Natürlich hast du dich damit auch in das Spannungsfeld begeben, dass wesensmäßig zwischen Theologie und Frömmigkeit, zwischen der kirchlichen Tradition und der kritischen Funktion der Theologie besteht. Mit geradezu unbestechlicher Treue zum Wort hast du in Konfliktzonen versucht, deinem Verständnis gemäß die Wahrheit des Evangeliums auch im Widerspruch zur Tradition, zu vorgefassten Meinungen und eingeführten Überzeugungen zu vertreten.

Es ist ein großer, weiter Bogen, der sich von deiner ersten größeren Veröffentlichung, deiner Doktorarbeit *Christus traditus: Eine Untersuchung zum Begriff Dahingabe im Neuen Testament,* 1985 vorgelegt, bis hin zu der Fertigstellung des großen *Kommentars zum Jakobusbrief* im Jahr 2001 spannt. Eine reiche Ernte deines theologischen Wirkens wird in den Titeln erkennbar, zu denen natürlich die vielen theologischen Aufsätze in unterschiedlichen Fachzeitschriften im In- und Ausland, deine Artikel in theologischen Lexika und Sammelwerken sowie zahlreiche Rezensionen gehören. Aber in diesem weiten Spektrum leuchtet immer wieder auch das Thema Gemeinde auf, wenn du etwa über *Abendmahl und Gemeinde* oder über die *Gemeinde als Raum des Vertrauens* dezidierte Abhandlungen vorgelegt hast. Es ist schon auffällig, wie stark dieser Titel „Gemeinde – Raum des Vertrauens" gewirkt hat, wie schnell er in vielen Beiträgen innerhalb unserer Freikirche und auch darüber hinaus Aufnahme und Bestätigung gefunden hat. Ganz offensichtlich gehört das bei dir zusammen: das Eingebundensein als Glied am Leib Jesu Christi, als Mitarbeiter in der Ortsgemeinde, das lebendige Verwurzeltsein im gottesdienstlichen Leben und Gemeindevollzug sowie die denkende Verantwortung des Glaubens in deinem theologischen Forschen und Lehren. Oft genug haben Studenten mit leuchtenden Augen von den Passagen deines Unterrichtes gesprochen, in denen du zum Ende hin die Frage gestellt hast, wie über diesen Text wohl recht zu predigen wäre.

Das Verwurzelt- und Beheimatetsein in der Gemeinschaft der Glaubenden, dein bewusstes Ja zur Realität der Ortsgemeinde ist gewiss das Fundament, auf dem du dann auch deine weitreichende, ökumenische Mitarbeit verantwortet und gestaltet hast. dein theologisches Profil hat dich immer als Baptisten ausgewiesen und die Begeisterung, mit der du etwa von deiner Gemeinde sprechen kannst, teilt sich deinen Gesprächspartnern auch in der Ökumene wohltuend mit. Dieses theologische Profil hat bei dir jedoch nicht zur Abgrenzung, sondern immer zur Bereitschaft geführt, mit Vertretern anderer Denominationen oder Konfessionen das Gespräch zu suchen. Das zeigt nicht nur der Blick in deine Lehr- und Verfassertätigkeit, sondern wird auch durch die Tatsache bekräftigt, dass du wiederholt Mitglied offiziell eingesetzter Kommissionen gewesen bist, in denen zwischen den Baptisten und Vertretern anderer Kirchen Lehrgespräche geführt wurden, sowohl auf der Ebene unseres Landes als auch auf der internationalen Ebene, wenn ich etwa an den Dialog zwischen dem Lutherischen Weltbund und der Baptist World Alliance denke. „Über der Heiligen Schrift haben sich unsere Väter getrennt; nur über der Heiligen Schrift werden wir wieder zueinander finden." – Dieser bedeutende Satz aus der Ökumene gilt ganz gewiss für dein Engagement als theologischer Lehrer mit diesem verpflichtenden Erbe und dem weiten, ökumenischen Horizont.

Aber natürlich hast du dein Lebenswerk dem Theologischen Seminar unseres Gemeindebundes gewidmet. Von Dienstbeginn an hast du dich mit deiner Freude an gut bedachten strategischen Überlegungen dem Anliegen der Studienreform gewidmet. In den damals unruhigen, angespannten Zeiten bist du als junger Dozent für die Studentengeneration Gewährsmann gewesen dafür, dass ihre Anliegen *in bonam partem* verstanden und aufgenommen werden, so gut es von den Überzeugungen der Institution ging. Als Seminar verdanken wir deinem konzeptionellen Denken eine Fülle von Innovationen, die in der Regel auch zu praktikablen Strukturen geführt haben. Die Tatsache, dass du von Anfang an mit der Aufgabe der Studienleitung betraut worden bist und dieses zusätzliche Mandat über lange Jahre hin ausgeübt hast, hat uns im Dozentenkollegium wie in der Seminargemeinschaft insgesamt das gemeinsame Lernen und Leben wesentlich erleichtert.

Studienplanreform – das war in diesen entscheidenden Jahren für dich kein Reizwort, sondern Veranlassung, dich intensiv mit den Anliegen der Studierenden sowie mit der Zielperspektive unserer Ausbildungsstätte vertraut zu machen und nach Wegen zu suchen, die dem spezifischen Profil unserer Ausbildungsstätte entsprechen. Ich zitiere aus deinen „konzeptionellen Überlegungen" vom November 1968, also noch vor der offiziellen Übernahme des Lehrstuhls Neues Testament am Theologischen Seminar: *„Das Predigerseminar muss versuchen, die Gemeinde von morgen vorzubereiten. Wir brauchen Prediger, die völlig am Auftrag Jesu Christi engagiert sind und zur Selbstständigkeit angeleitet werden. Wir brauchen Prediger, die die Gemeinden zu Engagement, Selbstständigkeit und Flexibilität führen. Das freikirchliche Erbe des Miteinanders, des Teams muss verstärkte Bedeutung erlangen. Leute werden benötigt, die ebenso fest im Evangelium und im Kraftfeld des Heiligen Geistes stehen, wie sie offen sind für die Fragen von heute und morgen; mündige Christen, die um die Existenzfragen wissen, dem bloßen Zeitgeist gegenüber gewappnet sind, die Perspektiven des Reiches Gottes für morgen besitzen und missionarisch-entschlossen vorgehen. Was wir in den Gemeinden erstreben, muss bei der Predigerausbildung exemplarisch vorgebildet werden. Als Komponenten der Ausbildung ergeben sich daher: völlige Hingabe an das Werk Jesu Christi; Anleitung zum selbstständigen Arbeiten; Teamarbeit aller an der gemeinsamen Aufgabe Beteiligten; größtmögliche Flexibilität und Vielfalt der Gabenausbildung; ein Maximum an Zusammenwirken in der Freiheit des Heiligen Geistes bei einem Minimum an kirchenrechtlicher oder vereinsmäßiger Reglementierung."*

Was du hier formuliert hast, hast du in den Jahren der Lehrtätigkeit, vor allem als Studienleiter, sehr bewusst in konkrete, gut lebbare Formen zu gestalten gewusst. Dabei ist mir bereits als junger Kollege aufgefallen, dass du mit einer großen Wertschätzung von den Studierenden gesprochen und immer wieder darauf abgehoben hast, dass sie in ihrer Eigenverantwortlichkeit, in ihrer theologischen Selbstständigkeit gefördert werden müssten. Der sich hierin äußernde Respekt vor dem Einzelnen, auch vor dem uns Menschen unverfügbaren Geheimnis seiner Person hat sich immer wieder in unseren Beratungen und personellen Gesprächen niedergeschlagen. Dafür gilt dir mein ausdrücklicher Dank.

Mit besonderer Freude und Hingabe hast du deine Verantwortung als Leiter der Bibliothek über drei Jahrzehnte wahrgenommen; dass in unserer Bibliothek der Fachbereich Neues Testament und Biblische Theologie so außerordentlich gut und von internationaler Qualität reich ausgestattet ist, ist diesem Tatbestand gewiss zu verdanken – womit keinesfalls gesagt sein soll, dass du darüber andere Fachbereiche vernachlässigt hättest.

Unser theologischer Lehrer Wiard Popkes hat zu keiner Zeit im Elfenbeinturm gelebt und sich nicht in eine *splendid isolation* zurückgezogen. Die gesellschaftspolitischen Tagesereignisse und geistigen Entwicklungen diskutiert er mit klugem Sachverstand ebenso gern wie die aktuellen Ereignisse in der Fußball-Liga, wenn er denn dafür interessierte Gesprächspartner findet. Zu diesem Interesse wären manche Fotos heranzuziehen, die Wiard Popkes als agierenden Schiedsrichter bei zahlreichen Fußballspielen der Seminarmannschaften zeigen.

Ich bin noch nicht ganz am Ende: Es würde etwas fehlen, wenn ich deine tiefe Liebe zur Musik, verbunden mit deiner hohen Emotionalität und Urteilskraft vergessen würde. Wenn immer eine Orgel irgendwo in der Nähe bespielbar war, hast du dich auf die Orgelbank gesetzt und auch auf diese Weise etwas von der Freude an der reichen Schöpfung Gottes zum Ausdruck gebracht. Wohl nur in deinem Unterricht erklangen gelegentlich Arien und Chöre aus den großen Oratorien, um Studierende wirklich ganzheitlich zur Erkenntnis Gottes und seines Wortes anzuleiten.

Lieber Wiard, du weißt, dass wir stolz auf dich, stolz auf unseren Professor sind. Aber was vielleicht noch wichtiger ist: Wir danken Gott für dich, weil er uns durch dich reich beschenkt hat. Zu diesen Zeichen der Wertschätzung und Dankbarkeit gehört der letzte *social evening* der Studentenschaft, und als ein solches Zeichen magst du auch diese Feierstunde verstehen. Über deinem Leben gestern, heute und morgen liegt eine gute Hand; dieser segnenden und bewahrenden Hand unseres Gottes möchten wir dich gern anbefehlen – *ad multos annos.*

Direktor Edwin Brandt
Theologisches Seminar des BEFG
Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7
14627 Elstal bei Berlin

Bibliographie Prof. Dr. Wiard Popkes (Ergänzung)

Eine erste gedruckte Bibliographie von Wiard Popkes findet sich in der Festschrift zu seinem 60. Geburtstag: Gemeinschaft am Evangelium, hrsg. von Edwin Brandt u. a., Leipzig: EVA 1996, S. 405-408. Hier bringen wir nun einzelne Nachträge zu diesem Verzeichnis sowie die Aktualisierung für die Jahre von 1996 bis heute (U. Swarat).

1. Nachträge

Aufsätze

Die Einflussnahme Jesu und der jungen Kirche auf die sozialen Strukturen, in: M. Metzger u. a., Abendseminar Rheinland, Witzhelden 1970, 9-20.
Zur gegenwärtigen theologischen Diskussion: ThGespr 1986, H. 1, 1-7.
Zur Auslegung der Gleichnisse Jesu: ThGespr 1987, H. 1, 21-25.
Der Kanon des Neuen Testaments: ebd. 26-31.
Lima-Texte: Baptistische Reaktionen: ThGespr 1987, H. 2, 28-31.

Rezensionen

Th. Strohm (Hg.), Christliche Wirtschaftsethik vor neuen Aufgaben, FS A. Rich, Zürich 1980: ThGespr 1981, H. 1-2, 15.
„Friedensforschung" in der Antike (RAC VIII 434ff.): ThGespr 1982, H. 1-2, 16.
G. Keith Parker, Baptists in Europe, Nashville 1982: ThGespr 1982, H. 5-6, 15f.
G. Theißen, Psychologische Aspekte paulinischer Theologie, Göttingen 1983: ThGespr 1984, H. 2, 30f.
K. Kertelge (Hg.), Mission im Neuen Testament, Freiburg 1982: ebd. 31f.
G. Lohfink, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Freiburg 1982: ThGespr 1985, H. 1, 32.
J. Moltmann, Gott in der Schöpfung, München 1985: ThGespr 1986, H. 1, 28.
A. Rich, Wirtschaftsethik, Bd. I, Grundlagen, Gütersloh 1984: ebd. 30.
H. W. Dannowski, Kompendium der Predigtlehre, Gütersloh 1985: ThGespr 1986, H. 2, 30f.
H. J. Genthe, Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft, Göttingen 1977: ebd. 31.
R. Mössinger, Zur Lehre des christlichen Gebets, Göttingen 1986: ThGespr 1987, H. 2, 31.
W. G. Morris, Joy in the New Testament: ThLZ 112, 1987: 595f.
K. T. Kleinknecht, Der leidende Gerechtfertigte, Tübingen ²1987: ThGespr 1988, H. 2, 30.

P. Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, Tübingen 1987: ebd. 30.
R. Feldmeier, Die Krisis des Gottessohnes, Tübingen 1987: ebd. 30f.
A. von Dobbeler, Glaube als Teilhabe, Tübingen 1987: ebd. 31.
P. Marshall, Enmity in Corinth, Tübingen 1987: ebd. 31f.
P. W. van der Horst, De onbekende God. Essays over de joodse en hellenistische achtergrond van het vroege christendom: ThLZ 114, 1989: 281-283.
W. Rebell, Psychologisches Grundwissen für Theologen, München 1988: ThGespr 1989, H. 1, 30.
K. Berger/C. Colpe, Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament, Göttingen 1987: ebd. 30f.
J. Hoeren/M. Kessler (Hg.), Gottesbilder, Stuttgart 1988: ebd. 31.
D. Hellholm (Hg.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East, Tübingen 1989: ThGespr 1990, H. 1, 31.
K. Niederwimmer, Die Didache, Göttingen 1989: ebd. 31.
J. B. Adamson, James: The Man & His Message: ThLZ 116, 1991: 29-31.
C. K. Barrett, Das Evangelium nach Johannes, Göttingen 1990: ThGespr 1991, H. 1, 24f.
G. Strecker, Die Johannesbriefe, Göttingen 1989: ebd. 25f.
C. Wolff, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther, Berlin 1989: ebd. 26f.
E. Gräßer, An die Hebräer (1. Teilband), Zürich usw. 1990: ebd. 27f.
C. Gestrich, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt, Tübingen 1989: ebd. 29f.
A. Rich, Wirtschaftsethik, Bd. II, Gütersloh 1990: ebd. 30f.
S. Vollenweider, Freiheit als neue Schöpfung, Göttingen 1989: ebd. 31f.
W. Brueggemann, Interpretation and Obedience: ThLZ 117, 1992: 595f.
H.-F. Weiß, Der Brief an die Hebräer, Göttingen 1991: ThGespr 1992, H. 2, 31.
W. Rebell, Zum neuen Leben berufen, München 1990: ThGespr 1993, H. 2, 8f.
W. Rebell, Neutestamentliche Apokryphen und Apostolische Väter, München 1992: ebd. 27.
W. Rebell, Alles ist möglich dem, der da glaubt, München 1989: ebd. 27f.
H. Hattenhauer, Europäische Rechtsgeschichte, Heidelberg 1992: ebd. 31.
W. Rebell, Erfüllung und Erwartung, München 1991: ThGespr 1994, H. 1, 30.
W. Rebell, Christologie und Existenz bei Paulus, Stuttgart 1992: ebd. 30f.

2. Aktualisierung 1996–2002

Festschrift

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

Kommentar

Der Brief des Jakobus, ThHK 14, Leipzig: EVA 2001, 357 Seiten.

Aufsätze

The Composition of James and Intertextuality: an Exercise in Methodology: StTh 51, 1997: 91-112.
James and Scripture. An Exercise in Intertextuality: NTS 45, 1999: 213-229.
The Mission of James in His Time, in: B. Chilton, J. Neusner (Hg.), The Brother of Jesus: James the Just and His Mission, Louisville (Westminster) 2001: 88-99.
Zum Thema „Anti-imperiale Deutung neutestamentlicher Schriften", erscheint in ThLZ 2002.
Leadership: James, Paul, and their Contemporary Background, erscheint in: James and Paul, hg. B. Chilton, J. Neusner, Leiden (Brill) 2002.
Paraenesis in the New Testament, erscheint in einem Sammelband über „Skandinavisches Paränese-Projekt", hg. J. Starr, T. Engberg-Pedersen, 2002 oder 2003.

Beiträge in Festschriften

Zum ekklesiologischen Charakter von Jakobus 3, 1-12: FS Eduard Schütz (Was hast du – das du nicht empfangen hast, hg. H. Becker u. a.), Berlin 1998: 70-79.
„Salvation without and with a Messiah: Developing Beliefs in Writings Ascribed to Enoch" – Ensuing thoughts and observations, erscheint in: FS George Nickelsburg,hg. J. Neusner, A. Avery-Peck 2002.

Lexikonartikel

ThBLNT, neubearbeitete Ausgabe
- Gemeinschaft: Band I, 1997: 712-718.721f.
- Gleichnis: ebd., 811-816.

RGG, 4. Auflage
- Erlösung/Soteriologie. V. Neues Testament: Band II, 1999: 1446f.
- Gemeinschaft und Individuum. III. Neues Testament: Band III, 2000: 638f.

Rezensionen

J. Roloff, Die Kirche im Neuen Testament, Göttingen 1993: ThGespr 1997, H. 2, 27f.
C. Stenschke, Luke's Portrait of Gentile Prior to Their Coming to Faith, Tübingen 1999: ThGespr 2002, H. 1, 25-28.

Rezensionen

George Raymond Beasley-Murray, Die christliche Taufe. Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart, Systematisch-theologische Monographien (STM), Bd. 1, Wuppertal 1998 (Nachdruck der 1. Auflage 1968), ISBN 3-417-29431-2, kt., 546 Seiten, € 24,90.

Nach 30 Jahren wird das wichtige Werk über die Taufe von Beasley-Murray (B-M) endlich wieder zugänglich gemacht. Die umfangreiche Monographie des im Jahre 2000 verstorbenen britischen Exegeten gliedert sich in sechs Kapitel und beginnt mit einem exegetischen Teil (Kapitel I-IV), dem ein systematisch-theologischer Teil (Kapitel V-VI) folgt.

1. Der exegetische Teil

Im exegetischen Teil seiner Monographie untersucht B-M akribisch alle erdenklichen biblischen Belege, die unter verschiedenen Gesichtspunkten Rückschlüsse auf die christliche Taufe zulassen. Die dabei angewandte Präzision und die an einzelnen Stellen breit angelegte theologische Diskussion sucht ihresgleichen und macht B-Ms Werk zu einer wahren Fundgrube, wobei allerdings auch Negativbefunde am Ende der Untersuchung einer Textstelle stehen können, was die Lektüre zum Teil etwas mühsam erscheinen lässt. Die eigene Lektüre der untersuchten biblischen Textstellen ist in jedem Fall zu empfehlen.

In Kapitel I erläutert B-M „Die Vorgeschichte der christlichen Taufe" und verweist auf die alttestamentlichen Waschungen, die sich sowohl von der Taufe des Johannes als auch von der Taufe des glaubenden Christen unterscheiden. Eine größere Nähe zur christlichen Taufe besteht für B-M in dem, was jüdische Täufer und die Gemeinschaft von Qumran praktizieren. In beiden Fällen seien sowohl rituelle Reinheit als auch ethische Konsequenzen impliziert. Ein bedeutender Gegensatz bestehe hingegen zwischen der Einmaligkeit der christlichen Taufe und den häufigen Waschungen in Qumran. Die jüdische Proselytentaufe kann nach B-M aufgrund ihrer späten Bezeugung – frühestens zeitgleich mit den Schriften des Neuen Testaments – nicht als Vorstufe, sondern eher parallel zu der christlichen Taufe angesehen werden.

In Kapitel II geht B-M auf „Die Grundlagen der christlichen Taufe" ein. In Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Exegeten stellt B-M fest, dass es im Neuen Testament kein unmittelbarer Bezug zwischen der Taufe Jesu und der christlichen Taufe feststellbar ist. Die historische Frage, ob der irdische Jesus getauft habe, beantwortet B-M auf außergewöhnliche Weise: Am Anfang seines Wirkens habe Jesus die Taufe autorisiert und sie in einem bestimmten geographischen Bereich ausgeübt. Das Ende der Tauftätigkeit Jesu

sei nicht aus theologischen, sondern aus geographischen Gründen erfolgt, indem Jesus zu denen ging, die nicht zu ihm an den Jordan kommen wollten. Den Missionsbefehl hält er für authentisch.

In Kapitel III verortet B-M „Das erste Auftreten der christlichen Taufe" in der Apostelgeschichte und folgt damit der bibliographischen und nicht der chronologischen Anordnung der neutestamentlichen Bücher. B-M kommt zu der Feststellung, dass sowohl das Pfingstereignis als auch die Taufe in der Apostelgeschichte an Jesus gebunden sind. Jesus bildet den Bezugspunkt von Taufe, Heilung und Predigt in der Apostelgeschichte. Konsequenzen der Predigt sind Buße und Taufe, wobei letztere sich als Bekenntnisakt sowohl im Handeln des Menschen als auch im Handeln Gottes ereignet. Dabei ist nicht der Ritus selbst, sondern das Wirken des Geistes im Menschen und die Anerkennung der Erlösung entscheidend.

In Kapitel IV, dem umfangreichsten Kapitel der Monographie, zeichnet B-M „Die Entwicklung der christlichen Taufe in den apostolischen Schriften" nach. In seiner Untersuchung des Corpus Paulinum folgt B-M nicht der dem kritischen Konsens entsprechenden chronologischen Reihenfolge der paulinischen und deuteropaulinischen Schriften. Der Römerbrief enthält für B-M die grundlegenden Aussagen zur Entwicklung der Taufe in den apostolischen Schriften: Die Taufe verbindet den Getauften mit Tod und Auferstehung Christi und bezieht ihn in das Geschehen des Sterbens und Auferstehens Christi selbst ein. Darüber hinaus gehört zur Taufe ein Ereignis im Leben des getauften Glaubenden, mit dem seinem alten gottentfremdeten Leben ein Ende gesetzt wird und ein neues Leben in Christus, seinem Reich und seinem Geiste beginnt. Schließlich fordert die Taufe eine Kreuzigung des Fleisches und ein neues Leben in der Kraft des Geistes, das mit der empfangenen Gnade in Einklang steht. In der paulinischen Tauftheologie sind Indikativ und Imperativ, göttlicher Akt und menschliche Antwort untrennbar. Hinzu kommt die Beobachtung, dass die Taufe eine pneumatologische und ekklesiologische Komponente enthält. Die Untersuchung der johanneischen Schriften beschränkt B-M folgerichtig auf das Johannesevangelium und den 1. Johannesbrief. Die für johanneische Theologie charakteristische präsentische Eschatologie ist nach B-M auch in der Taufe erkennbar, selbst wenn im Johannesevangelium weder die Taufe Jesu geschildert wird noch eine konkrete Anweisung, Menschen zu taufen, vorliegt: Die Taufe ist ein Sakrament, in dem Eschatologie zur Realität wird. Dabei korrespondieren die christliche Taufe mit der Taufe Jesu und das Sakrament der Eucharistie mit dem Opfertod Jesu. Für den Hebräerbrief stellt B-M fest, dass auf dem Hintergrund alttestamentlicher Terminologie in der Taufe und in der damit verbundenen Handauflegung der Getaufte mit dem Opfertod Christi und der reinigenden Befreiung von der Macht der Sünde verbunden wird. Mit dem Hinweis auf eine Taufkatechese im 1. Petrusbrief beobachtet B-M, dass Taufe einen Bekenntnisakt darstellt, in dem der Getaufte auf den Anspruch und die Gnade Gottes antwortet und durch den auferstandenen Herrn von Sünde und Tod gerettet wird.

2. Der systematisch-theologische Teil

In Kapitel V nimmt B-M unter Rückbezug auf seine exegetischen Befunde unter der Überschrift „Die Lehre von der christlichen Taufe im Neuen Testament" diverse systematisch-theologische Zuordnungen und Verhältnisbestimmungen („Taufe und ...") vor. Zwei dieser Zuordnungen seien an dieser Stelle besonders genannt.

Für „Taufe und Gnade" stellt er zunächst in für freikirchliche und insbesondere baptistisch sozialisierte Theologen provozierender Weise fest, dass die Taufe nicht ein rein symbolischer Ritus, ebenso wenig ein Symbol, sondern vielmehr ein Sakrament ist. Die dem Menschen in der Taufe zugeeignete Gnade umfasst unter anderem Sündenvergebung, Gemeinschaft mit Christus in Tod und Auferstehung, Befreiung von der Macht und den Mächten der Sünde, die Gliedschaft in der Gemeinde, der Empfang des Heiligen Geistes und die Heiligung des persönlichen Lebens. Alles wird in der Taufe für den Menschen als dem Objekt des göttlichen Handelns gnädig – und damit als Sakrament – erfahrbar.

Nach B-M lässt sich für „Taufe und Glaube" beobachten, dass der Mensch in der Taufe auf das gnädige Handeln Gottes antwortet und damit seinen Glauben bekennt. Dieser bekannte Glaube ist wie die in verschiedener Weise dem Menschen zugewandte Gnade ein Geschenk Gottes, denn er wird im Hören auf das Evangelium empfangen. B-M bezeichnet die Taufe daher in prägnanter Weise als „das von Gott bestimmte Rendezvous der Gnade mit dem Glauben" (S. 359), wobei der Glaube vor, in und nach der Taufe in verschiedener Weise im Menschen wirkt.

In Zusammenfassung der zuvor erläuterten Verhältnisbestimmungen weist B-M abschließend auf „Die Notwendigkeit der Taufe" hin. Dabei stellt er die Heilsnotwendigkeit der Taufe als Ritus in Auseinandersetzung mit traditionellen, exegetischen Positionen in Frage. Sein provozierender Schluss ist, dass Taufe nicht notwendig für das Heil, sondern vielmehr als Sakrament eine Gnadengabe Gottes zum Wohl des Menschen ist, die dieser lediglich dankbar empfangen kann. Die Provokation erhält ihre Spitze darin, dass B-M die Taufe auf einen Ort der Begegnung des Sünders mit dem Herrn reduziert und dies als Fazit für „Die Lehre von der christlichen Taufe im Neuen Testament" am Ende stehen bleibt.

Nach Abschluss der exegetischen und systematisch-theologischen Untersuchungen widmet sich B-M im abschließenden Kapitel VI seiner Monographie einer weiteren systematisch-theologischen Problemstellung im Zusammenhang seines Gesamtthemas („Das Auftreten und die Bedeutung der Kindertaufe").

Unter Bezugnahme auf den exegetischen Teil seiner Monographie wird von B-M zunächst „Der Ursprung der Kindertaufe" hinterfragt.

B-M geht davon aus, dass es nach dem neutestamentlichen Befund nicht möglich ist, die Kindertaufe als eine neutestamentliche Ordnung anzusehen. Die Idee der Kindertaufe wird schließlich von B-M sogar in aller Schärfe als in neutestamentlicher Theologie nicht begründbare „Deus-ex-machina-Erfindung" (S. 456) disqualifiziert. Letztlich stellt B-M deutlich heraus, dass „Kindertaufe und fremde Einflüsse"

eng miteinander verbunden sind. In der Kindertaufe fallen geistige Symbolik und primitive Magie, bestimmte Vorstellungen von Initiationshandlungen und Exorzismen sowie ein veräußerlichter Sakramentalismus zusammen, was die neutestamentlichen Aussagen über die Taufe in unzulässiger Weise uminterpretiert.

Nach Klärung des Ursprungs der Kindertaufe untersucht B-M „Die Bedeutung der Kindertaufe" und fragt damit nach Relevanz und Zielsetzung einer derartigen Handlung.

Wird in der neutestamentlichen Taufe der Glaube bekannt, so ist ein Zusammenhang von „Kindertaufe und Bekenntnis" nicht erkennbar, da ein Säugling dieses Bekenntnis nicht ablegen kann. Auch für den Zusammenhang von „Kindertaufe und Sterben und Auferstehen mit Christus" kommt B-M zu der Feststellung, dass der sich in der Taufe ereignende Tod und die Auferstehung mit Christus sowie Gnade und Glauben eine Antwort des Glaubens darstellen, die mit der Säuglingstaufe nicht gegeben werden kann. Unter Zurückweisung einer theologischen Möglichkeit der Erbsünde kann nach B-M in Bezug auf die „Kindertaufe und Sündenvergebung" nur gelten, dass ein mündiger Mensch Erkenntnis seiner Sünden und damit die Vergebung haben kann. Eine Sündenvergebung an Säuglingen in Form der Taufe ist überdies weder exegetisch zu rechtfertigen noch theologisch zu verteidigen. In Hinblick auf „Kindertaufe und Eintritt in die Gemeinde" verweist B-M darauf, dass erst die Konfirmation zu einem vollwertigen Eintritt in die Gemeinde führt und durch den Zusammenhang von Taufe und Geist eine unlösbare Problematik für die Kindertaufe entsteht. Zudem haben zahlreiche getaufte Menschen keinerlei Beziehung zur Gemeinde, was zur Frage führt, ob sie tatsächlich als getaufte Glieder zum Leib Christi gehören. Eine Lösung für dieses Dilemma besteht nach B-M darin, das Katechumenat neu zu ordnen und in der Taufe des Menschen münden zu lassen. Die Bedeutung der „Kindertaufe als Verheißung des Heils" lehnt B-M mit der Begründung ab, dass weder Taufe noch Sakrament ausschließlich auf die Zukunft bezogen werden können, womit in der Kindertaufe keine zukünftige und Verheißung einschließende Gewissheit für den Menschen liegen kann. Vielmehr handelt es sich in der Taufe des Neuen Testaments um ein gegenwärtiges Geschehen, das eine Hoffnung begründen kann. Auch dass „Kindertaufe und zuvorkommende Gnade" zusammengehören sollen, weist B-M zurück, weil damit die biblische Vorstellung von Gnade pervertiert wird. Zwar wird in der Taufe das zuvorkommende gnädige Handeln Gottes sichtbar, doch kann ein Säugling sich in seiner Taufe nicht dazu bekennen, und der christliche Glaube lässt sich nicht auf die zuvorkommende Gnade reduzieren. Die Frage, ob die „Kindertaufe eher symbolischer denn instrumentaler Ritus" ist, beantwortet B-M dahingehend, dass sich Symbol und Instrument (Sakrament) in der kirchlichen Realität letztlich nicht voneinander trennen lassen, da ein wirksames Symbol einem Sakrament entspricht. Was im Neuen Testament über die Taufe ausgesagt wird, kann jedoch nicht auf einen Ritus oder ein Symbol reduziert werden, womit eine derartig verstandene Kindertaufe unmöglich wird.

In einem Nachwort äußert sich B-M aufgrund eigener Erfahrungen über „Taufreform und zwischenkirchliche Beziehungen", wobei praktisch-theologische Überlegungen mit einfließen.

Ist er sich dabei seiner eigenen konfessionellen Sozialisation als Baptist bewusst, so schlägt er dennoch Wege zur interkonfessionellen Verständigung über die christliche Taufe vor. Bewusst spricht B-M hier von einer Taufreform und fordert die Vertreter aller Konfessionen dazu auf, von traditionellen Positionen abzurücken und sich um einen Kompromiss zu bemühen. Dies schließt eine Reflexion und Modifikation seiner eigenen baptistischen Position mit ein, wobei für B-M eindeutig feststeht, dass die Säuglingstaufe keine Taufe im Sinne des Neuen Testaments sein kann. Eine Provokation für in baptistischer Tradition stehende Theologen ist hingegen der Vorschlag B-Ms, auf Grundlage von Gewissensfreiheit und Bruderliebe nicht auf einer Taufe von Menschen zu bestehen, die als Kind getauft wurden und sich baptistischen Gemeinden anschließen möchten; die Provokation spitzt sich weiter zu, wenn B-M vorschlägt, die Glaubenstaufe nicht an die Mitgliedschaft zu binden. Hier stellt sich die Frage, ob Gewissensfreiheit und Bruderliebe theologische und auf der neutestamentlichen Exegese basierende Argumente für eine derartige Taufreform, die auch die Mitgliedschaft berührt, sein können.

Um eine Taufreform erreichen zu können, ist nach B-Ms Meinung die Integration der Taufe mit drei Grundlagen des christlichen Glaubens anzustreben – mit dem Evangelium, mit der Bekehrung und mit der Gemeindezugehörigkeit. Wird diese dreifache Integration das Bewusstsein aller Konfessionen bestimmen, besteht nach B-M die Aussicht einer Taufreform und einer Normalisierung zwischenkirchlicher Beziehungen in der Tauffrage. Die aktuelle Situation mehr als 30 Jahre nach Erscheinen der Monographie B-Ms sieht allerdings anders aus.

3. Fazit

Mit der Neuauflage des Klassikers von B-M hat der Verlag eine gute Entscheidung getroffen. Selbst wenn die Lektüre teilweise etwas mühsam erscheint, so regt sie bei ernsthafter Auseinandersetzung zu einer qualifizierten theologischen Urteilsbildung über das Verständnis der christlichen Taufe in Geschichte und Gegenwart an. Möglicherweise gewinnt die Frage nach der christlichen Taufe in der aktuellen interkonfessionellen Diskussion an neuer Relevanz.

Ansätze zur Taufreform und Auswirkungen auf die zwischenkirchlichen Beziehungen sind zumindest im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden vorhanden, was die engagierte Diskussion um „Glaube und Taufe“ in der „Rechenschaft vom Glauben“ und um „Taufe und Mitgliedschaft“ erkennen lassen. Ist in einzelnen Gemeinden des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden die Klärung des „richtigen“ Taufverständnisses zurzeit abgeschlossen, wird sie an anderer Stelle fortgesetzt oder erst begonnen. Um hier zu einer Klärung zu gelangen, sind die exegetischen und systematisch-theologischen Untersuchungen B-Ms außerordentlich hilfreich und in ihrer orientierenden Wirkung nicht zu unterschätzen. Mag auch nicht jeder These zugestimmt werden, so ist doch allein schon die Auseinanderset-

zung aufgrund der Provokation lohnenswert und trägt zu einer theologisch begründeten eigenen Position bei.

Pastor Lars Heinrich (BEFG)
Nedderstraße 7
42551 Velbert

André Heinze, Taufe und Gemeinde. Biblische Impulse für ein Verständnis der Taufe, Wuppertal und Kassel: Oncken 2000, Tb., 144 S., ISBN 3-7893-7257-9, Best.-Nr. 627 257, € 7,90.

Auf den ersten Blick mag man sich fragen, ob ein weiteres Buch zum Thema Taufe nötig ist, geschweige denn ein kommerzielle Chance hat. Ist zu diesem Thema nicht alles gesagt? Sind die Standpunkte nicht genügend ausgetauscht und oft genug auch festgefahren, dass sich ein erneuter Versuch lohnen würde? Das mag unter Theologen so sein, zumal von freikirchlicher Seite im Jahr 1998 die gründliche Arbeit des baptistischen Neutestamentlers George Raymond Beasley-Murray „Die christliche Taufe" neu aufgelegt und erschienen ist (siehe vorstehende Rezension).

Aber wer einen zweiten Blick wagt und sich in dieses Paperback-Büchlein vertieft, wird schnell entdecken, dass es eine Lücke füllt: Es bietet eine äußerst angenehme und dabei sachgemäße Unterrichtung des theologisch nicht versierten Menschen über das biblische Verständnis der Taufe, den oft missverstandenen Weg, den sie durch die Kirchengeschichte bis in die Gegenwart gegangen ist, und wie sie heute verstanden und praktiziert werden sollte.

Der Autor lädt den Leser dazu auf eine Entdeckungsreise ein, die er dort beginnt, „wo alle unterschiedlichen Überzeugungen zur Taufe ihren Ursprung nehmen: in den Zeugnissen der ersten Christen über die Taufe, also im Neuen Testament". In der Heiligen Schrift, und nicht in späteren Praktiken oder Bekenntnissen, „finden Christen die maßgebliche Autorität vor" (S. 8).

Damit ist der hermeneutische Ausgangspunkt und Duktus seiner Unterrichtung über die Taufe vorgegeben. Das Ziel seiner (Unterrichts-)Reise sieht er darin, die hohe Bedeutung der Taufe für den einzelnen Christen wie für die Gemeinde darzustellen und die angemessene Praxis für dieses wichtige und große Ereignis zu beschreiben. Der Gang durch die Kirchengeschichte soll den Leser für die Umsetzung der neutestamentlichen Grundlage in die heutige Praxis einer Kirche oder Gemeinde sensibilisieren.

Bei allem geht es dem Autor darum, dass der „Reisende" den Glauben nicht nur lebt, sondern auch versteht, was er glaubt. Deshalb gilt es gerade auch bei der Taufe zu verstehen, was Gott mit ihr geschenkt hat. Denn im Gegensatz zu heute war die

Taufe für die ersten Christen nicht nur selbstverständlich, sondern auch „selbst-verständlich". Sie verstand sich noch von selbst und musste sich nicht durch einen Wust von Fehlinterpretationen durchkämpfen.

Die Ursache für die Selbstverständlichkeit der Taufe in frühchristlicher Zeit sieht der Autor in der Johannestaufe, die für die ersten Christen bereits einen Erfahrungswert darstellte, und die als Quelle und Wegbereiter der christlichen Taufe zu betrachten ist. Mit ihr wird bereits sinnbildlich die Umkehr eines Menschen zu Gott, der Neubeginn seines Lebens und die Vergebung seiner Sünden gestaltet. Dagegen ist weder ein Zusammenhang zwischen der Johannestaufe und den Waschungen der Essener noch zwischen der jüdischen Proselytentaufe und der christlichen Taufe festzustellen.

Zur Entdeckung der Grundlage der christlichen Taufe im Neuen Testament befasst sich der Autor vor allem mit drei paulinischen Kardinalstellen aus dem Römerbrief (6, 1-14), dem Galaterbrief (3, 26-28) und dem 1. Korintherbrief (12, 13) und nimmt weitere „ergänzende Aussagen zur Taufe im Neuen Testament" hinzu. Freilich muss er feststellen, dass das Neue Testament keine abgerundete Tauflehre bietet und auch kaum erklärt, „was in ihr und durch sie geschieht" (S. 34). Dennoch kann er in Römer 6, 1-14 „eine sehr ausführliche Darlegung der paulinischen Tauflehre" finden, in der „die lebensverändernde Bedeutung der Taufe" beschrieben sei (S. 35).

Die Exegese von Römer 6, 1-14 stellt deshalb meiner Beurteilung nach das Kernstück und den qualitativen Höhepunkt der Ausführungen dar. Hier, wie auch in den Exegesen der anderen biblischen Texte, begegnet der Leser einer klaren und verständlichen Gedankenführung, die sowohl einen bloßen Symbolismus wie auch einen *ex opere operatum* wirkenden Sakramentalismus im Verständnis der Taufe überwindet. Die Taufe wird nicht instrumental verstanden, sondern als Rahmen, in dem etwas geschieht, und zwar vor allem von Gott her, aber auch vom glaubenden Menschen aus.

Der Glaube geht stets der Taufe voraus, aber er drängt auf die handfeste Teilhabe am Heilsgeschehen durch Christus. Diese geschieht ihm nicht durch die Taufe, sondern in der Taufe. Dabei ist die Taufe „keinesfalls eine magische Handlung", denn „nicht die Taufe bewirkt die radikale Veränderung der Lebensgrundlage, sondern allein Christus mit seinem Sterben und Auferstehen. Aber die Taufe wird zu dem Ereignis, durch das diese Veränderung im Leben des Glaubenden Wirklichkeit wird" (S. 46f.). Die Veränderung des Menschen, der aus dem Machtbereich des „alten Menschen" herausgenommen und in den „neuen Menschen" des Christus hineingegeben wird, geschieht in der Taufe. Hier erlebt der Glaubende „eine fundamentale heilsgeschichtliche Veränderung" (S. 125). „In der Taufe schenkt [...] der Heilige Geist eine schöpferische Wiedergeburt und eine grundlegende Erneuerung" (S. 79). Gott schenkt ihm in der Taufe „den Grund seines neuen Lebens" (S. 129) und nimmt ihn „in ein neues Leben" hinein (S. 128). „Von nun an" sieht er sich selbst als Kind Gottes an (S. 130). Insofern „erscheint es durchaus möglich, die Taufe als ein Sakrament zu bezeichnen", auch wenn dieser Begriff missverständlich ist (S. 127f.).

Der Verfasser merkt selbst, wie weitgehend diese Aussagen greifen („Fast hat es

den Anschein, als würde die Taufe hier zu einer magischen Handlung") und bläst zum Rückzug: „Die Frage, ob denn die Taufe heilsnotwendig ist, muss aber [...] verneint werden" (S. 91). „Nicht die Taufe, sondern der Glaube rettet." „Man kann eben nicht davon sprechen, dass in ihr das Heil erworben wird" (S. 129). Die Lösung des Widerspruchs sieht er in der Funktion der Taufe als einem „doppelten Bekenntnis": „Gott bekennt sich in der Taufe zu diesem Menschen, indem er ihn in ein neues Leben hineinnimmt, und der Mensch bekennt sich in ihr zu Gott, indem er nach diesem Wirken Gottes fragt und es sich gefallen lässt" (S. 128).

Nach meiner Auffassung ist damit das Problem nicht gelöst, es verstärkt sich sogar noch, wenn der Verfasser von 1. Korinther 12, 13 her auf die Frage von Taufe und Gemeinde eingeht und die Konsequenzen sieht. Es ist richtig, dass die Taufe den Glaubenden nicht in einer individualistischen Einzelbeziehung zu Gott belässt, sondern ihn „in ein ganz neues geistliches Umfeld, nämlich in den Leib Christi" stellt (S. 66). So sehr ein untrennbarer Zusammenhang zwischen Glaube und Taufe besteht, so sehr auch der zwischen Taufe und Gemeinde. Allerdings ist die Frage zu stellen, ob die Eingliederung in den Leib Christi in der Taufe geschieht („Mit ihr werden wir Glieder am Leib Christi", S. 73).

„Glied an diesem Leib kann nur werden, wem dies von Gott geschenkt wird" (S. 67). Das ist richtig. „Dies aber geschieht in der Taufe" (S. 67). Ist das auch richtig? Denn dieses Geschenk ereignet sich doch schon im Glaubensprozess der Bekehrung und Wiedergeburt, wodurch der Mensch „in Christus" eine neue Schöpfung (2. Kor 5, 17) und Kind Gottes (Gal 3, 26) geworden ist. Durch den Glauben wohnt Christus in seinem Herzen (Eph 3, 17). Er ist damit „in Christus" und „Christus ist in ihm" (Röm 8, 1; Kol 1, 27). Das verbindet ihn mit allen, die auch „in Christus" sind. Wer „in Christus" ist, ist auch in seinem Leib bzw. Glied an seinem Leib, denn es gibt nur den einen Christus.

Die Entscheidung des Glaubenden kann nun „nur" noch darin bestehen, in welche konkrete Gemeinde vor Ort, die dem Leib Christi sichtbare Gestalt gibt, er sich aufnehmen lassen möchte. Diese Entscheidung muss er allerdings auch treffen, weil er sonst die Wahrheit seines „In-Christus"-Seins infrage stellen und sie verspielen würde. Insofern zielt tatsächlich die Taufe auf „eine Gestaltung der geschenkten Teilhabe am Leib Christi" (S. 67). Man kann dem Verfasser nur zustimmen, dass „Taufe ohne anschließende Gemeindezugehörigkeit nicht ernst nimmt, was Gott schenken möchte" (S. 67).

Aber damit ist es doch nicht die Taufe, „durch die" (sic!; hier also doch instrumental-sakramental?) Gott die Gläubigen in diesen Leib einfügt (S. 93)! Sie wird auch nicht in 1. Korinther 12, 13 „von Paulus als der Ort beschrieben, an dem ein Christ in diesen Leib Christi aufgenommen wird" (S. 65). Auch kann die Taufe für die Einheit der Gemeinde nicht überbeansprucht werden, wie es der Verfasser anzudeuten scheint. Im Aufbau des Abschnitts Epheser 4, 1-6 gewinnt für ihn „der Hinweis auf die Taufe eine zentrale Bedeutung" (S. 76). Ist sie damit nicht überinterpretiert und überfordert? Eine zentrale Bedeutung in diesem Abschnitt hat sicherlich der „eine Gott und Vater aller, der über allem und durch alle und in allem ist".

Paulus entzieht sich geradezu im 1. Korintherbrief einem Streit in der Gemeinde, der sich auf die Frage ausgeweitet hatte, wer von wem getauft wurde. Statt auf die eine Taufe zu verweisen, die doch alle empfangen haben und die sie doch einigen könnte, relativiert Paulus zwar nicht die Taufe, aber ihre Bedeutung für die Einheit der Gemeinde. Er beruft sich darauf, dass er nur wenige getauft habe und Christus ihn nicht sandte „zu taufen, sondern das Evangelium zu verkünden" (1. Kor 1, 10-17).

Nach alledem darf vorsichtig vermutet werden, dass die sakramental überhöhte Auffassung von der Taufe, durch die Gott die Gläubigen in den Leib Christi einfügt, mehr baptistisch geprägt als neutestamentlichen Ursprungs ist. Dass diese Vermutung nicht ganz falsch ist, zeigt sich an der geradezu enthusiastischen Feststellung des Autors: „Diese Konsequenz der Taufe erscheint mir nahezu als ein Höhepunkt der Tauflehre in den neutestamentlichen Schriften" (S. 93). Es bedeutet sicherlich eine Verkürzung und Verengung der neutestamentlichen Ekklesiologie, wenn das Gemeindeverständnis als auf der Glaubenstaufe aufbauend verstanden wird (S. 136). Dafür fehlt ihr bei aller Wichtigkeit und hohen Bedeutung, die sie für den Christen wie für die Gemeinde hat, die Grundlage. Sie gehört in die Grundstruktur von Gemeinde, aber sie bildet nicht eine oder gar die Grundstruktur.

Da im Neuen Testament der Zusammenhang von Glaube und Taufe so eng gesehen wird, dass sie wechselseitig füreinander stehen können, besteht die Gefahr, sie inhaltlich nicht mehr zu unterscheiden und das Ereignis des Glaubens in die Taufe zu verlegen. Der Verfasser versucht dieser Gefahr zu entgehen („Auch kann der Glaube nicht auf die Taufe reduziert werden", S. 129), aber mit seinem Bemühen, eine objektive geistliche Bedeutung der Taufe jenseits einer bloßen Symbol- oder Bekenntnishandlung zu sichern, kommt er m. E. doch zu einer Überbewertung des Taufereignisses. Neutestamentliche Aussagen, die das Glaubensereignis betreffen, werden unter der Hand zu Taufereignissen.

In seinem Versuch, Taufe nicht nur als Zeichenhandlung zu verstehen, gerät sein Taufverständnis immer wieder auf frühkatholische Gleise. Wenn nach seiner Auffassung der Heilige Geist „in der Taufe eine schöpferische Wiedergeburt und eine grundlegende Erneuerung schenkt" (S. 79), der Glaubende dort „eine fundamentale heilsgeschichtliche Veränderung" erlebt (S. 125) und in der Taufe bzw. durch die Taufe die Eingliederung in den Leib Christi geschieht (S. 67), dann ist das passiert, was der Autor selbst als sakramentalistische „Entwicklung des Taufverständnisses in der Alten Kirche" beklagt, nämlich dass die Taufe als das Zeichen der Teilhabe an Gottes Heil immer mehr zu dem wird, „was die Zugehörigkeit nicht mehr allein anzeigt, sondern selbst bewirkt" (S. 101).

Sein Hinweis an anderer Stelle, dass die Heilung des Gelähmten in Apostelgeschichte 3 eben nicht nur zeichenhaft, sondern *realiter* geschehen sei, wie eben das Handeln Gottes in der Taufe, dann wirkt das kontraproduktiv zum oben Gesagten. In Wahrheit zeigen die Wunderberichte des Neuen Testaments, dass sie zwar *realiter* geschehen sind, aber „nur" ein vordergründiges Ziel haben. Sie sollen als „Zeichen" auf das eigentliche Handeln Gottes hinweisen, auf die Realität der Vergebung der

Sünden und der Heilwerdung vor Gott. Insofern kann auch die Taufe als das Zeichen angesehen werden, welches auf das eigentliche Handeln Gottes am Menschen, auf seine Umkehr, Wiedergeburt und Eingliederung in den Leib Christi hinweist, sie aber nicht bewirkt. Hier ist zwischen Zusage und Zuwendung zu unterscheiden.

Neben diesen schwerwiegenderen Anfragen, die aber den ausgezeichneten Gesamteindruck des Buches nicht verdecken können, gibt es einige kleinere kritische Anmerkungen, die aus der Sicht eines Lesers aus dem Raum der Freien evangelischen Gemeinden, wie ich es bin, zu machen sind.

Wenn er begründet feststellt, dass die Taufe von Säuglingen abzulehnen ist und „das Neue Testament in der Regel auch nur die Taufe der Gläubigen" kennt (S. 126), dann müsste als Ausnahme von der Regel auch die persönliche Entscheidung zum Rückbezug auf die empfangene Säuglingstaufe respektiert werden. Was bedeutete das für die baptistischen Gemeinden?

In der Praxis der Freien evangelischen Gemeinden wird zwar die Gemeindemitgliedschaft nicht von der Entscheidung zur Taufe und der Frage der Glaubenstaufe nach einer schon empfangenen Säuglingstaufe abhängig gemacht, aber keineswegs werden „Zeitpunkt, Form und Bedeutung der Taufe der Erkenntnis und Gewissensentscheidung des Einzelnen überlassen" (S. 120f.). Über Zeitpunkt, Form und Bedeutung entscheidet die Gemeinde, wobei eine Taufe von Säuglingen ausgeschlossen ist und die Form der Taufe ausschließlich durch Untertauchen praktiziert wird. Der Glaubende wird aufgefordert, sich anhand des Wortes Gottes eine Überzeugung zu verschaffen, dass er die von der Gemeinde praktizierte Taufe von Glaubenden für sich erbitten sollte. Die Kindertaufe wird nicht als gültige Taufe anerkannt, sondern nur die Entscheidung des Glaubenden respektiert, sie für sich als gültig anzusehen. Deshalb verstehen Freie evangelische Gemeinden die Taufe von Glaubenden, die als Säuglinge getauft wurden, nicht als Wiedertaufe.

An dieser Stelle ist bedauernswerterweise anzumerken, dass der Autor keine Literatur zur Vertiefung und Weiterarbeit in der Tauffrage aus dem Bereich der Freien evangelischen Gemeinden anbietet. Sie ist zugegebenermaßen dürftig, aber zumindest die „Leitsätze zur Taufe in Freien evangelischen Gemeinden", die von dem Theologischen Seminar und der Pastorenschaft des Bundes erarbeitet wurden, hätten hier die Lücke verringern können.

Das Buch besticht durch seine unaufgeregte, ruhige Art der Gedankenführung. Der Autor argumentiert sachlich, exegetisch gründlich, immer den Kontext einbeziehend. Er wägt verständnisvoll-einfühlsam unterschiedliche Positionen gegeneinander ab und führt auf logischem Weg und mit pädagogischem Geschick zu klaren Aussagen. Man spürt dem Verfasser ab, dass er sowohl Gemeindepastor ist als auch Gemeindemitarbeiter theologisch weiterbildet, weil er eine einfache, allgemein verständliche Sprache spricht, die dennoch nicht oberflächlich oder gar einflächig die Thematik behandelt. Man wünschte sich mehr solcher theologisch fundierter und praktisch weiterführender Exponate. Sehr hilfreich für das Verständnis und die Praxis der Taufe im heutigen Umfeld ist neben der exegetischen Erarbeitung der Überblick über die kirchengeschichtliche Entwicklung der Tauffrage. Auf der Reise, zu

der der Verfasser den Leser einlädt, verschafft er ihm immer wieder Ausblicke durch grafisch kenntlich gemachte Exkurse und vertiefende Erklärungen, die ihm neue Impulse zum Weiterlesen vermitteln.

Gerade für Freie evangelische Gemeinden, die wesentlich taufgesinnter geworden sind, aber immer noch Defizite in der Tauflehre und Taufpraxis aufweisen, kann das Büchlein eine wichtige Rolle spielen, um die zentrale biblische Bedeutung der Taufe besser in den Blick zu bekommen. Mit kleinen, aber wichtigen Veränderungen, die die oben beschriebenen „katholisierenden" (oder „baptistisierenden", wenn es so etwas gibt) Tendenzen betreffen, wäre das Büchlein auch als Tauflehre in den Freien evangelischen Gemeinden nötig und empfehlenswert. Es eignet sich bestens zum Unterrichten in Taufseminaren und gehörte eigentlich in die Hand jedes Täuflings.

Pastor Hartmut Weyel (BFeG)
Alte Bohle 50
50321 Brühl

Christian Wolf, Die Sprache des Herzens und die Sprache Gottes. Alttestamentliche Predigten aus drei Jahrzehnten, Wuppertal und Kassel: Oncken 1997, ISBN 3-7893-7236-6, 80 Seiten, kt., € 2,00.

„Wozu einen weiteren Predigtband zusätzlich zu all den anderen, die sich im Laufe der Jahre im Bücherregal angesammelt haben, anschaffen und lesen?" So könnte man sich fragen. Doch der Verfasser ist nicht irgendwer, sondern der von vielen Kollegen verehrte Dozent i. R. für Altes Testament am Theologischen Seminar des BEFG in der DDR in Buckow, später in Hamburg-Horn. Seine Predigten sind eine wertvolle Quelle geistlicher Anregungen für die eigene Arbeit mit den Texten des Alten Testamentes. Ich werde das im Folgenden begründen.

Zum Inhalt:
Die Adjektive, die zusammenfassend für alle Texte kennzeichnend sind, lauten: „mutig" und „ermutigend".

Wir bekommen Einblick in ein Stück Zeitgeschichte aus der Sicht eines DDR-Bürgers, der beides erlebt hat: Ein geteiltes Deutschland und den Fall der Mauer.

Der Verfasser hat gewagt, 1983 auf der Vereinigungskonferenz in Halle über den Umgang mit der Tradition und miteinander zu sprechen sowie Respektlosigkeit und mangelnde Ehrerbietung gegenüber Andersdenkenden anzuprangern, in der Gesellschaft wie untereinander. 1988 thematisiert er in einem studentischen Proseminar

unter der Überschrift „Glauben und Bleiben – in der DDR" das Problem von Angst, Anpassung und Verweigerung und lädt ein, stattdessen unter dem Vorzeichen des Glaubens und der Annahme Veränderung zu initiieren. Eine weitere Situation, in der er offen heikle Probleme anspricht, ist z. B. eine Predigt von 1995, gehalten in der Baptistenkirche von Nazareth, wo er gemäß biblischem Vorbild (Jes 19, 23-25) das Bild einer Straße der Freundschaft zwischen Israel und seinen arabischen Nachbarn malt.

Christian Wolf predigt vom Ansatz her thematisch orientiert – auf der Basis einer gründlichen Texterforschung, davon zeugt eine Fülle an interessanten Informationen und Einzelheiten zum Text sowie seinen zeitgeschichtlichen Besonderheiten. Immer steht ein Problem oder ein bestimmtes Thema im Mittelpunkt der Betrachtung. Dabei hat er eine gesamtbiblische Schau und immer eine christologische Mitte. Keine Predigt kommt ohne den Hinweis auf Jesus Christus, unsern Herrn, aus, womit der Verfasser mir hermeneutisch entgegenkommt. Genau hieraus erklärt sich m. E. auch der durchweg ermutigende Charakter der Texte. Immer profitiert der Leser/Hörer vom „Plus" des Evangeliums.

Zur Form:
Die Predigten sind übersichtlich gegliedert, problemorientiert und im Aufbau nachvollziehbar. In der Überschrift wird das inhaltliche Ziel der Predigt schon genannt, sodass man sofort weiß, worum es geht.

Aktuelle Beispiele und biblische Parallelen, aber auch Anleihen aus dem traditionellen Liedgut und der dichtung sowie Anekdoten aus der eigenen Biographie dienen dazu, die Sache in anschaulicher Weise nahe zu bringen. Was ich vermisst habe, ist eine Auseinandersetzung mit historischen und zeitgenössischen Kollegen aus der systematischen Theologie.

Natürlich ist dies nur begrenzt möglich in einer Predigt, zählt aber für mich doch zu den Kriterien.

Für die predigende Leserschaft lohnt es sich zusätzlich aus folgenden Gründen, dieses Büchlein zu lesen:

1. Eine Ordinations-Predigt im Besonderen sowie einige weitere sprechen uns als Boten und Diener des Wortes Gottes gezielt an. Amos, Jeremia oder Uria werden uns z. B. mit ihrer Problematik vor Augen geführt, die in manchen Auseinandersetzungen übertragbar sind auf heutige pastorale Situationen.
2. Die Textauswahl ist ungewöhnlich, es werden fast nur selten gepredigte Texte behandelt.
3. Auf der Theologischen Woche 2000 des BEFG, unser Thema war die Predigt, bekamen wir von einem Referenten wieder neu die Empfehlung, Predigten selbst zu lesen, um uns in der Kunst des Predigens weiter zu üben und dazuzulernen.

Mich persönlich hat die Auseinandersetzung mit Christian Wolf dazu motiviert, mutiger Dinge beim Namen zu nennen und mich gleichzeitig zu erinnern an die Quelle allen pastoralen Mutes: Jesus Christus selbst.

Die letzte Predigt, gehalten 1996 in Hamburg-Horn, endet mit dem Satz: „Singt dem Herrn ein neues Lied, denn er tut Wunder." Dieser ermutigende Schluss scheint mir programmatisch für die christliche Hoffnung, die uns in den Predigten von Christian Wolf entgegenkommt, und die wir zu verkündigen haben.

Pastorin Petra Reinecke (BEFG)
Goetenkamp 25
22927 Großhansdorf

Adolf Pohl, Der Brief des Paulus an die Römer (Wuppertaler Studienbibel, Ergänzungsfolge), Wuppertal: R. Brockhaus 1998, 324 Seiten, kt., ISBN 3-417-25026-9, € 20,-

Nach Werken zum Markusevangelium und zum Galaterbrief ist eine weitere Auslegung des baptistischen Theologen Adolf Pohl in der Ergänzungsreihe zur Wuppertaler Studienbibel erschienen. Auf gut 300 Seiten legt Pohl, der über 30 Jahre als Dozent für Neues Testament und Dogmatik am Theologischen Seminar in Buckow/DDR lehrte, einen guten und hilfreichen Kommentar zum Römerbrief vor. Die Reihe richtet sich ja vor allem an Mitarbeiter in den Gemeinden, dementsprechend sind die Ausführungen bewusst allgemeinverständlich gehalten. Dass dieses nicht zu Lasten der Qualität geschieht, zeigt diese Auslegung auf eindrückliche Weise. Jeder Seite ist die langjährige Arbeit und die jahrzehntelange Erfahrung abzuspüren.

Zunächst werden auf neun Seiten die wichtigsten Einleitungsfragen behandelt. Pohl geht davon aus, dass der Brief im Jahre 55 bzw. 56 von Korinth aus geschrieben worden ist. Mit diesem Schreiben stellt sich Paulus als Missionar vor, der im Weltmaßstab dachte und die römische Gemeinde zur Unterstützung seiner Aufgabe im Westen des Römischen Reiches gewinnen will. Zugleich muss er sich aber mit den Vorwürfen auseinandersetzen, die man ihm und vor allem seiner Arbeit macht. Hier zeigt sich, dass Pohl den Römerbrief in einer großen Nähe zum Galaterbrief sieht. In beiden Schreiben sieht sich der Apostel den Angriffen christlicher Judaisten ausgesetzt. In Rom betonen diese besonders die Feier des Sabbats und die Speisevorschriften, in den galatischen Gemeinden kommt das Problem der Beschneidung noch hinzu. Pohl geht davon aus, dass aus der Jerusalemer Gemeinde heraus eine Nach-Mission in den Städten betrieben wurde, in denen Paulus wirkte (S. 18f.). Mit dieser Meinung bewegt sich Pohl im Rahmen dessen, was in der Einleitungswissenschaft weitgehend *common sense* ist. Pohl ist m. E. zu Recht davon überzeugt, dass es über der Missionsarbeit des Völkerapostels zu erheblichen Spannungen zwischen Paulus und Teilen der Jerusalemer Gemeinde gekommen ist. Allerdings ist zu fra-

gen, ob sein Urteil über die Gemeinde nicht etwas überzeichnet ist: „Die Jerusalemer waren gewiss missionstheologisch ‚unterentwickelt', ohne wirklichen Durchblick für die Wahrheit des Evangeliums" (S. 25).

Nach der Einleitung erfolgt eine sorgfältige und ausgewogene Auslegung des Textes. Immer wieder wird in den fast 500 Anmerkungen auf den griechischen Grundtext verwiesen und Wörterbücher werden ständig herangezogen. Mit den wichtigsten deutschsprachigen Kommentaren von MICHEL (KEK), WILCKENS (EKK), KÄSEMANN (HNT) und STUHLMACHER (NTD) ist der Verfasser ständig im Gespräch, weitere Werke werden an verschiedenen Stellen herangezogen. An etlichen Stellen setzt sich POHL mit ihren Meinungen auseinander und kommt hier und da auch – aber immer gut begründet – zu anderen Ergebnissen. Es zeigt sich durchgehend, dass der Verfasser mit der entsprechenden Spezialliteratur vertraut ist. Leider wird dieses nur ab und zu auch in den Anmerkungen erkennbar, so z. B. auf den Seiten 24, 32, 49, 88. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass POHL bewusst des öfteren auf weitere Anmerkungen verzichtet hat, um den Apparat und den Umfang des Buches nicht anwachsen zu lassen. Wenn nötig, erfährt der Leser auch etwas über die Parallelen in der frühjüdischen Literatur (so u. a. S. 118, Anmerkung 22, wo aus der syrischen Baruch-Apokalypse zitiert wird). Hilfreich ist es m. E. auch, dass Exkurse an der einen oder anderen Stelle angesprochene Themen weiter vertiefen. Insgesamt lässt sich feststellen, dass der Leser eine Auslegung eines erfahrenen und sorgfältig arbeitenden Exegeten vor sich hat.

Dieses lässt sich an dem Beispiel von Röm 3, 21-26 zeigen, den POHL selbst als „Basisabschnitt des Briefes" bezeichnet (S. 79). Zunächst erklärt er den Begriff der Gerechtigkeit vor allem vom alttestamentlichen Hintergrund her. Er dürfe „keinesfalls eng und vor allem nicht als richterliches Abstrafen" verstanden werden (S. 81). Zugleich versucht POHL dem Leser mit Beispielen aus unserer Zeit vor Augen zu führen, dass der Begriff der Gerechtigkeit eher mit „Zurechtbringen" oder mit „in Ordnung bringen, in die erforderliche Lage versetzen, so dass das Leben weitergeht" (S. 81) zu übersetzen sei.

Den Begriff ἀπολυτρώσεως in V 24 gibt POHL nicht mit „Erlösung" wieder (wie in den meisten Übersetzungen und Kommentaren!). Mit seiner Übersetzung „Loskauf" greift er eine Anregung auf, den Hintergrund des „israelitischen Familienrechtes" (S. 85) ernst zu nehmen. (Ähnlich äußert sich auch DOUGLAS MOO in seinem wissenschaftlichen Kommentar: The Epistle to the Romans, NICNT, S. 229f.). Durch die lebendige Schilderung dieses alttestamentlichen Motivs gelingt es wiederum, auch dem heutigen Leser die Bedeutung des Geschehens vor Augen zu führen. Überhaupt ist es eine besondere Stärke POHLS, dass er schwierige theologische Sachverhalte angemessen und zugleich verständlich darstellen kann.

Wenn POHL V 25a mit den Worten wiedergibt: „Welchen Gott öffentlich hingestellt hat als Sühne(ort)...", so macht er damit klar, dass ἱλαστήριον nicht einfach mit „Sühnegabe" zu übersetzen ist, sondern seiner Meinung nach eine Wiedergabe des hebräischen כפרת (kapporät) ist. Konsequent legt er dann diesen Vers auf dem Hintergrund der Sühnevorstellung des AT aus und schildert wiederum anschaulich

und kenntnisreich die Ereignisse am großen Versöhnungstag. Auch wenn der Leser nicht explizit über die ausführliche Diskussion zu ἱλαστήριον an dieser Stelle informiert wird (vgl. dazu die Exkurse in den wissenschaftlichen Kommentaren), so zeigt sich aber, dass POHL sie berücksichtigt und in seine Auslegung miteinfließen lässt.

Hervorzuheben ist auch, dass POHL sich nicht scheut, heiße Eisen anzufassen und unbequeme Fragen zu stellen. So stellt er sich in einem Exkurs dem Problem, ob es angemessen ist, auch heute die Notwendigkeit einer Judenmission zu betonen. Hier bezieht er eine klare Stellung, auch wenn er sich sicher ist, ebenso klare Reaktionen zu provozieren. So schreibt er am Ende seiner Ausführungen (S. 218): „Judenmission, recht verstanden, ist sogar Voraussetzung der Heidenmission, denn wie sollte etwas für die Heiden gut sein können, was nicht einmal für die Geliebten Gottes gut ist?" In seiner Auslegung zu Röm 13 geht er auf die Frage ein, ob Paulus nicht viel zu naiv über den Staat gedacht habe. Dabei stellt er den Lesern die Frage, ob wir heute nicht viel zu unkritisch über die neuzeitliche Demokratie denken (S. 262). Hier bringt POHL sicher auch seine Lebenserfahrung ein und veranlasst so den Leser, sein eigenes Denken zu hinterfragen. Auch wenn man POHL vielleicht nicht in allen Ansichten folgen kann (s. auch die Ausführungen über den Begriff der Freiheit auf S. 264): das Nachdenken lohnt!

Bei aller positiven Wertschätzung des vorliegenden Kommentars bleibt doch ein Problem, das wohl nicht einmal der Verfasser selbst zu verantworten hat. An etlichen Stellen sind die Erklärungen schlicht und ergreifend zu kurz. Das fängt damit an, dass POHL immer wieder auf Ausführungen in seinem Galaterbriefkommentar verweist (so u. a. auf S. 48, 69, 83, 93). Das ist, wie POHL selbst in seinem Vorwort zugibt, ein „nicht übliches Verfahren" (S. 16). Bei der Kommentierung von Röm 7 wäre ein Exkurs zum Thema „Gesetz" sehr hilfreich gewesen. Es bleibt auch festzuhalten, dass die Erklärungen zu Röm 9-11 an etlichen Stellen nicht ausreichend sind (z. B. S. 185: Die Einführung in den gesamten Abschnitt; S. 187: Der Exkurs zu den AT-Zitaten wird mit 14 Zeilen abgehandelt; S. 238-240: Der Exkurs zum Thema: „Ganz Israel soll gerettet werden" geht zu wenig auf die Fragen ein, die auch im Bereich der Gemeinde zu diesem Thema gestellt werden). Gerne hätte man mehr von ihm erfahren! Doch diese Beschränkung scheint dem Verfasser auferlegt worden zu sein (s. Vorwort).

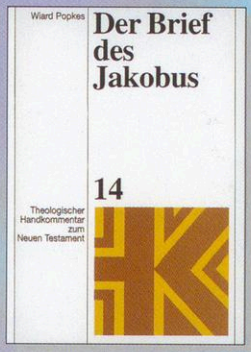
Trotz dieser (kleinen) Einschränkung – ADOLF POHL hat eine beachtliche Auslegung vorgelegt! Man kann nur wünschen, dass viele mit dieser Hilfe den Römerbrief studieren und damit besser verstehen!

Dozent Michael Schröder (BFeG)
Jahnstraße 54
35716 Dietzhölztal

Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament

Hrsg.: Erich Fascher, Joachim Rohde u. Christian Wolff u. a..

Wiard Popkes



Der Jakobusbrief hat es seinen Auslegern noch nie leicht gemacht. Viele Fragen zu Theologie, Intention, Adressaten, Struktur, Tradition und den Abfassungsverhältnissen sind bis heute umstritten. Die Ausleger sind zu unterschiedlichen Ergebnissengelangt, obwohl allen (nur) dasselbe Material zur Verfügung steht. Methodische Sorgfalt und Reflexion sind deshalb bei der Interpretation geboten. Es gilt vor allem, den Gedankengang des Jakobusbriefes möglichst genau nachzuzeichnen.

Insgesamt ist der Jakobusbrief am besten als eine Stimme am Ende des 1. Jahrhunderts zu verstehen. Er will - in der Form eines "Diasporabriefes" - die Christen davor bewahren, sich an die "Welt" zu verlieren, und sie daran erinnern, das "Ziel" zu erreichen. Dafür greift er auf eine breite Traditionsfülle zurück.

Bd.14, 357 Seiten
gebunden
ISBN: 3-374-01813-0
€ 34.00

Bestellung: Oncken, Postfach 20 01 51, 34080 Kassel

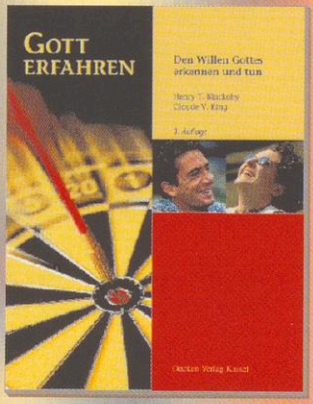
Gott erfahren

Den Willen Gottes erkennen und tun

Arbeitsbuch

3. Auflage 2002

Übersetzung des amerikanischen Bestsellers von Henry T. Blackaby/Claude V. King: EXPERIENCING GOD



GOTT ERFAHREN ist ein tiefschürfendes Arbeitsbuch, das hilft, zu einer geistlichen Persönlichkeit heranzureifen. Zielgruppe: Gemeindeglieder und Mitarbeiter, Kleingruppen und Hauskreise Arbeitsweise: täglich zum persönlichen Studium, wöchentlich in der Kleingruppe, zwölf Kapitel (Woche) zu je fünf Tagen. Erhältlich auch in englisch, spanisch und vielen anderen Sprachen.

240 Seiten
Bestell.-Nr. 639 000
€ 17,80
Staffelpreise
ab 10 Expl. € 16,80
ab 25 Expl. € 15,80

Oncken
Medien für Gemeinden
Postfach 20 01 52
34080 Kassel
Tel.: 05 61/5 20 05-0
Fax: 05 61/5 20 05-54
E-Mail:Buchhandlung@oncken.de

oncken

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

Abendmahlgeschirr mit Einzelkelchen

Tablett/Acrylglas incl. 12 Kelche
Best. Nr. M 2000, € 125,-
ca. 2 Wochen Lieferzeit
Kelche einzeln:
bis 5 Stck. á 4,50 €
bis 11 Stck. á 4,20 €
ab 12 Stck. á 3,90 €
Tablett á 80 €

€ 125,-

Gerne schicken wir Ihnen ein Muster zur Ansicht zu, der Rechnungsbetrag wird Ihnen bei einer Rücksendung wieder gut geschrieben.

oncken:

Oncken
Medien für Gemeinden, Pf. 20 01 52
34080 Kassel, Tel.: 05 61/5 20 05-0, Fax: -54

theol

H 50926

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Klyne Snodgrass
Versöhnung – das charakteristische Handeln Gottes 3

Stefan Stiegler
Lobgesang statt Waffenklang – Psalm 149 im Kontext 23

ISSN 1431-200X

2002 • Heft 4

26. JAHRGANG

VziD

Rächt euch nicht selbst,

schreibt der Apostel Paulus den Christen in Rom (Röm 12, 19), sondern gebt Raum dem Zorn Gottes. Wir Christen sind in keiner Weise befugt oder befähigt, das Gericht Gottes in unsere eigenen Hände zu nehmen. Vielmehr gilt uns die Mahnung: „Vergeltet niemandem Böses mit Bösem. Seid auf Gutes bedacht gegenüber jedermann" (Röm 12, 17). Die beiden Aufsätze unseres Heftes lassen sich als Bekräftigung dieser apostolischen Weisungen lesen. Die neutestamentliche Studie unseres amerikanischen Kollegen aus dem Bereich der Freien evangelischen Gemeinden stellt heraus, dass unsere in sich gespaltene und durch Uneinigkeit gekennzeichnete Welt Versöhnung braucht. Und die alttestamentliche Studie aus dem baptistischen Theologischen Seminar in Elstal bei Berlin will uns vor dem Irrtum bewahren, laut Psalm 149 könnten die Frommen sich dadurch Ehre erwerben, dass sie Gewalt gegenüber den Ungläubigen üben.

Für den kommenden Jahrgang unserer Zeitschrift sind zwei wichtige Neuerungen anzukündigen. Einmal: Wir werden uns in den künftigen Heften bemühen, außer Aufsätzen und Rezensionen jedesmal auch eine Rubrik „Gemeindepraxis" aufzunehmen, deren Beiträge noch unmittelbarer als die übrigen auf die Fragen und Bedürfnisse eines Pastors oder anderer leitender Mitarbeiter in der Gemeinde eingehen. Einen Schwerpunkt werden dabei Anregungen für die Predigtpraxis bilden. Sodann: Unsere Hefte werden im Umfang um jeweils acht Seiten wachsen, ohne dass sich zugleich auch der Preis erhöht! Es lohnt sich also noch mehr, Abonnent des THEOLOGISCHEN GESPRÄCHS zu sein oder neu zu werden!

Uwe Swarat

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH 2002 • Heft 4 • 26. 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.
Redaktionsassistenz: Olga Nägler. ***Erscheinungsweise***: vierteljährlich.
In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten (siehe Seite 33).
Bezugspreis: THEOLOGISCHES GESPRÄCH im Abo € 17,– jährlich, bei Direktbezug zzgl. Versandkosten, Einzelheft € 5,20.
Die Beihefte zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH kosten € 7,90 im Abo, € 9,90 als Einzelheft.
Verlage: *Oncken Verlag*, 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*, Postfach 40 65, 58426 Witten, Telefon: (0 23 02) 9 30 93-680; Telefax: (0 23 02) 9 30 93-649; E-Mail: info@bundes-verlag.de
Vertrieb: *Oncken Verlag*, Kassel und *Bundes-Verlag*, Witten.
Anzeigen: Andrea Matthias, Telefon: (05 61) 5 20 05-15. Es gilt Preisliste 1.
Satz und Drucklegung: KNOTH-Design, Mündener Straße 13, 34123 Kassel.
Abbestellungen für Direktbezieher jeweils per 31. Oktober, sonst verlängert sich das Abonnement um ein weiteres Jahr.

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

Klyne Snodgrass

Versöhnung – das charakteristische Handeln Gottes

Eine theologische Studie unter besonderer Bezugnahme auf 2. Kor 5, 11 bis 6, 4[1]

Unsere Welt ist eine in sich gespaltene und durch Uneinigkeit gekennzeichnete Welt. Wir begegnen Spaltung und Trennung auf jeder Ebene unseres Daseins – zwischen Völkern und Rassen[2], innerhalb von Völkern und Regionen, zwischen Denominationen und in Kirchen und Familien wie auch in uns selbst (Röm 7) und – ob bewusst oder unbewusst – auch zwischen uns selbst und Gott. Wir alle kennen Familien- und Gemeindemitglieder, die nicht miteinander reden. Wir alle spüren das Zerren der zwei „*yetzer*", ein rabbinischer Begriff, der den Drang in uns zum Guten wie auch zum Bösen beschreibt. Mangel an Einheit verursacht im Menschen Angst. Das Verlangen nach Einheit weist seit eh und je auf ein menschliches Bedürfnis. Es besteht kein Zweifel, dass der Bruch zwischen Gott und Mensch der Grund aller anderen Spaltungen und Konflikte ist.

Wir bedürfen allerdringlichst der Versöhnung und der damit verbundenen Vergebung. Unsere Spaltungen stehen in schroffem Gegensatz zum Sinn unserer Existenz. Wir Menschen wurden für sinnvolle Beziehungen mit Gott und untereinander geschaffen. Dem entsprechend geht es in der Bibel um die Beziehung zwischen Gott und der Menschheit und um die Beziehungen, die Gott von den Menschen untereinander erwartet. Ohne biblische Theologie auf eine Kategorie zu reduzieren – als ob eine einzige Erklärung genügte – stellen wir doch fest, dass sich die Bibel mit Bundesschlüssen befasst. Die zwei Testamente – Bünde – verkünden die Bünde, die Gott mit seinen Menschen geschlossen hat und was diese Bünde hinsichtlich der Beziehung der Menschen zu Gott und untereinander bedeuten.

Unsere modernen westlichen Zivilisationen neigen zum Individualismus und sogar dazu, ihn zu verherrlichen. Ganz anders die Heilige Schrift. Sie enthält eine Spannung zwischen dem Einzelnen und den Vielen, unter Anerkennung des Wertes des Einzelnen und des wechselseitigen Aufeinanderbezogenseins innerhalb der Gemeinschaft. Der Individualismus führt nur zu weiterer Spaltung, jedoch merken wir

1 Der Aufsatz geht auf einen Vortrag zurück, der im September 2000 während der Theologischen Konferenz des Internationalen Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Prag/Tschechische Republik gehalten wurde. Für die Übersetzung aus dem Englischen danke ich Prof. em. Dr. Hans-Joachim Mollenhauer, North Park University, Chicago/USA, sowie Dr. Johannes Demandt, Theologisches Seminar Ewersbach, Dietzhölztal.

2 Der Rassismus ist eine immer bedrohlicher werdende Geißel, ganz offensichtlich in den USA und kaum weniger in Europa, wo eine neuere Meinungsumfrage ergab, dass *33%* der Menschen *sich selbst* als sehr oder ziemlich rassistisch einschätzen. (Vgl. „Immigration in Europe", Chicago Tribune, May 7, 2000, sec. 1, pp. 1 und 19.)

immer mehr – ungeachtet dessen, was wir wünschen mögen –, dass wir nicht als isolierte Wesen existieren. Wir „interexistieren“[3], und was eine Person oder Gruppe tut, fördert oder schwächt andere, sei es in der Ökonomie, der Moral, im Blick auf Vergnügen oder Sicherheit.

Aber warum sollte eine Person (oder Gruppe) sich versöhnen und vergeben? Wie wäre es mit Völkermord als Lösung unserer Probleme? Ohne „Theo-logie“ gibt es keine gute Antwort.

Die einzigen Gründe, warum wir uns versöhnen und nicht zerstören und Rache ausüben sollen, sind theologischer Natur. Drei theologische Grundlagen sind besonders zu beachten. Die erste besteht in dem Wesen und den Taten Gottes, die uns zur Versöhnung veranlassen und die uns in der in Christus geschenkten Versöhnung die Grundlage und das Vorbild liefern. Der zweite Grund besteht in der Tatsache, dass alle Menschen als Ebenbild Gottes geschaffen sind. Wenn wir eine andere Gruppe entmenschlichen können, können wir sie auch ungestraft missbrauchen und zerstören. (Man braucht nur an Aristoteles zu denken, der Sklaven als nicht-denkende Werkzeuge betrachtete[4], oder an die Ausrottung der amerikanischen Indianer oder an die Judenvernichtung im Holocaust.) Der dritte Grund ist das Eingeständnis der menschlichen Sünde. Wir können nicht mit Gott und anderen versöhnt werden ohne die Demut des Bekenntnisses, persönlich im Unrecht wie auch in eine korrumpierte Welt verwickelt zu sein. Es ist noch ein vierter Grund zu erwähnen, der Versöhnung unter den Christen möglich und notwendig macht. Wie wir sehen werden, ist eine partizipatorische Begrifflichkeit – wie „in Christus sein“, „eins mit Christus sein“ und „Leib Christi sein“ – zentral und wesentlich für das Verständnis von Versöhnung. Derartige Begriffe setzen eine gegebene Einheit unter Christen voraus, die zu Versöhnung und entsprechender Einheit verpflichtet.[5]

Versöhnung – das Thema der Bibel

Trotz der Bedeutung einer solchen Theologie sind in der Bibel die Begriffe für Versöhnung ziemlich begrenzt. Es gibt keine hebräischen Wörter für „versöhnen“ und „Versöhnung“, wenngleich einige Übersetzungen gelegentlich diese Begriffe benutzen, um hebräische Wörter für Sündopfergaben wiederzugeben.[6] Im Neuen Testament findet man Begriffe für Versöhnung nur in den Paulusbriefen, und ihr Gebrauch ist dort, auch wenn er sehr absichtsvoll geschieht, eher selten.[7]

3 Doris Donnelly, „Reconciliation, Ministers of“, The New Dictionary of Sacramental Worship (hrg. Peter E. Fink; Collegeville, Min: Liturgical, 1990), 1050.

4 Politics 1253b5, 1259b3-1260b6 und Nicomachean Ethics 8.1161b.

5 Demgemäß ist es theologisch einfacher, für die Versöhnung miteinander streitender Christen einzutreten als für Palästinenser und Juden.

6 Wie beispielsweise die Wurzel *kpr* („bedecken“, „besänftigen“) und *hātā* („Sündopfergabe“).

7 Das Verb καταλάσσειν erscheint nur in Röm 5, 10 (zweimal), 1. Kor 7, 11 (in Bezug auf Heirat), und 2. Kor 5, 18-20. Das Nomen καταλλγή erscheint nur in Röm 5, 11; Röm 11, 15; 2. Kor 5, 18.19.

Obwohl eine direkte Versöhnungsbegrifflichkeit in der Heiligen Schrift selten vorkommt, ist Versöhnung das beherrschende Thema in der Bibel, wenn es um Gott geht. *Niemals ist Gott mehr Gott, als wenn er seine Menschen versöhnt und ihnen ihre Sünden vergibt.*[8] Die ganze Heilige Schrift handelt von Gottes Zurückschrecken vor menschlichem Ungehorsam, von Gottes Urteil über die Sünde und besonders von seinem versöhnenden Tun und Planen für sein Volk. In einer Hinsicht handelt die Heilige Schrift von einer Reihe von Bewegungen, in denen Gott gewissermaßen mit seinem eigenen Zorn verhandelt, um ein Volk für sich selbst zu gewinnen oder abtrünnige Menschen wieder zu sich zurückzuführen.[9] Die Erzählung in Gen 3 über ungehorsame Menschen, die aus dem Garten verbannt werden, die Erzählungen von der Flut, die Vätergeschichten, der Exodus und die Wüstenwanderungen (besonders Ex 32-34), die Zyklen wiederholten Versagens und der Wiederherstellung unter den Richtern und Königen, die Warnungen vor dem Gericht und die prophetischen Verheißungen der Wiederherstellung, sie alle offenbaren einen Gott, der Sünde nicht auf die leichte Schulter nimmt, der aber auch willens ist, sein Volk zu versöhnen. Dieses Grundmuster begegnet so häufig, dass es in einigen Texten die Form einer Eschatologie der Wiederherstellung und der Einheit Israels – und auch manchmal anderer Nationen – mit Gott annimmt.

An keiner anderen Stelle ist dieses versöhnende Wesen Gottes ergreifender dargestellt als mit den Worten der weisen Frau aus Tekoa in 2. Sam 14, 14. Diese Bibelstelle verdient weit mehr Beachtung, als ihr gewöhnlich entgegengebracht wird. Im Zusammenhang mit Joabs Versuch, David mit seinem verbannten Sohn Absalom zu versöhnen, äußert diese Frau David gegenüber: „Wir sterben des Todes und sind wie Wasser, das auf die Erde gegossen wird und das man nicht wieder sammeln kann; aber Gott will nicht das Leben wegnehmen, sondern er ist darauf bedacht, dass das Verstoßene nicht auch von ihm verstoßen werde." *Unser Gott ist ein Gott, der Pläne entwirft, um die Verbannten zurückzubringen.* Unsere Welt mag gespalten und aus den Fugen geraten sein, aber unser Gott ist ein versöhnender Gott.

Diese Theologie der Wiederherstellung und Versöhnung ist natürlich ebenso das Zentralanliegen des Dienstes Jesu. Der Name „Immanuel", der mit Sündern essende Jesus, sein Offenbaren des Vaters, seine Eschatologie der Wiederherstellung, mehre-

---

Das Verb ἀποκαταλλάσσειν, das eine Wortprägung des Paulus zu sein scheint, befindet sich nur in Eph 2, 16; Kol 1, 20.22. Verschiedene verwandte Wörter werden ebenfalls gebraucht: die einfache Form ἀλλάσσειν, die „ändern" oder „austauschen" bedeutet (Apg 6, 14; Röm 1, 23; 1. Kor 15, 51.52; Gal 4, 20 und Hebr 1, 12); μεταλλάσσειν wird als Parallele zu ἀλλάσσειν (Röm 1, 25.26) gebraucht; συναλλάσσειν (Apg 7, 26) und διαλλάσσεσθαι (Mt 5, 24) werden beide gebraucht, um die Wiederherstellung von menschlichen Beziehungen auszudrücken; ἀπαλλάσσειν („befreien" oder „losmachen", Lk 12, 58; Apg 19, 12; Hebr 2, 15); ἀντάλλαγμα („Tauschmittel", Mt 16, 26; Mk 8, 37) und παραλλαγή („Veränderung", Jak 1, 17).

8 Beinahe jede Vorstellung eines – christlichen oder nicht christlichen – Gottes nimmt an, dass ein solches Wesen die Macht und Fähigkeit zu erschaffen besitzt. Das jüdische und christliche Verständnis der Offenbarung Gottes konzentriert sich auf die Liebe und Gnade Gottes angesichts der menschlichen Sünde.

9 Man beachte vor allem Ps 78 (bes. V 38) und Ps 85 (bes. V 3).

re Parabeln (am augenscheinlichsten die vom Schalksknecht, vom verlorenen Sohn und verlorenen Schaf), sein Lösegeldwort in Mt 20, 28 par., die Einsetzung des Abendmahls und das Zerreißen des Vorhangs im Tempel als Jesus starb, all dies sind offenkundig Ausdrucksweisen einer Versöhnungstheologie. Andere neutestamentliche Verfasser, obgleich sie nicht die Versöhnungssprache des Paulus benutzen, betonen ähnlich, dass Gott sich als ein Gott offenbart, der Sünder annimmt und sie wieder gemeinschaftsfähig macht.

Wir können somit verstehen, warum PETER STUHLMACHER Versöhnung als den Herzschlag des Neuen Testaments beschreibt, wie auch sein Diktum, dass das Thema der Biblischen Theologie mit dem Evangelium der Versöhnung identisch sei.[10] Zu einem ähnlichen Ergebnis in Bezug auf Paulus kommt RALPH MARTIN, der in der Versöhnung den Auslegungsschüssel zur ganzen Theologie des Paulus und dessen Zentrum der Seelsorge und Missionsarbeit sieht.[11]

Man kann in der Argumentation für die zentrale Bedeutung der Versöhnung bis zum Äußersten gehen, jedoch ist die Debatte unter den Gelehrten darüber, welche Erlösungsmetapher die wichtigste ist, nicht gerade besonders fruchtbar.[12] Wir müssen uns vergegenwärtigen, dass wirklich die ganze Begrifflichkeit für Erlösung metaphorisch ist und *ein sprachliches Tasten* der neutestamentlichen Verfasser, um eine Wirklichkeit zu beschreiben, die jenseits ihrer sprachlichen Möglichkeiten liegt. Keine einzelne Metapher oder Beschreibung ist für sich genommen hinlänglich. Anstatt sich auf eine Zentralaussage zu konzentrieren, bedienen sich einige Forscher der Analogie der fünf ineinander greifenden Kreise der olympischen Flagge, um die Notwendigkeit jedes einzelnen Bildes und die Tatsache sich überschneidender Kategorien zu verdeutlichen.[13] Auch wenn wir damit übereinstimmen, ist der Versöhnungsbegriff immer noch die geeignetste Zusammenfassung. Er ist unter den am wenigsten metaphorischen, den am leichtesten zu verstehenden und deshalb der für zeitgemäße Erklärungen des Glaubens brauchbarste. Weil er deutlicher als andere eine Beziehung ausdrückt, lässt sich mit dem Begriff „Versöhnung" effektiver kommunizieren als mit „Rechtfertigung", „Erlösung" und ähnlichen Begriffen. Allerdings müssen wir dabei unterscheiden zwischen unserem eigenen Gebrauch von „Versöhnung" als zusammenfassendem Begriff für Gottes Werk in Christus einer-

10 Vgl. sein „The Gospel of Reconciliation in Christ: Basic Features and Issues of a Biblical Theology of the NT", HBT, (1979), 161-190, bes. 183-184. ERNST KÄSEMANNS Versuch, die Lehre der Versöhnung herunterzuspielen, hat berechtigterweise wenig Widerhall gefunden. Vgl. seine „Erwägungen zum Stichwort ‚Versöhnungslehre' im Neuen Testament", in Zeit und Geschichte, FS R. BULTMANN, Tübingen: Mohr/Siebeck, 1964, 48.

11 RALPH P. MARTIN, Reconciliation: A Study of Paul's Theology (Atlanta: John Knox, 1981) 5.

12 Als Überblick vgl. R. P. MARTIN, „Center of Paul's Theology", Dictionary of Paul and His Letters (Hrg. GERALD F. HAWTHORNE and RALPH P. MARTIN; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1993, 92-95.

13 ROBERT JEWETT hat dieses Bild vorgeschlagen. JOSEPH A. FITZMYER („Reconciliation in Pauline Theology", in To Advance the Gospel, New York: Crossroad, 1981, 162-185, vgl. 163) führt sogar neun verschiedene Begriffe an, die Paulus für die Wirkung der Tat Christi gebraucht: Rechtfertigung, Rettung, Sühne, Erlösung, Heiligung, Freiheit, Umwandlung, Neuschöpfung und Versöhnung. Versöhnung und Rechtfertigung sind in Röm 5, 9-10 offensichtlich parallele Begriffe, sie sind allerdings nicht identisch, wie noch zu zeigen sein wird. Vgl. ebenfalls 1. Kor 1, 30.

seits und dem spezifischen Gebrauch bei Paulus dort, wo er selber den Begriff benutzt, andererseits.

Ein weiterer Vorteil der Versöhnungssprache ist ihre Verständlichkeit und Flexibilität. „Versöhnung" hat sowohl negative als auch positive Komponenten und ist sowohl destruktiv als auch kreativ. Auf der negativen Seite werden Feindschaft und zwischenmenschliche Schranken beseitigt und die frühere Lebensweise aufgehoben (ausdrücklich in Eph 2, 14-16, aber auch in 2. Kor 5, 15-17 und andeutungsweise in Röm 5, 10), auf der positiven Seite wird eine neue Ordnung, ein neues Wesen und eine neue körperschaftliche Einheit geschaffen (Eph 2, 14-18; 2. Kor 5, 17-19; Röm 5, 10). Versöhnung wirkt sich auf vertikaler wie auch horizontaler Ebene aus. Menschen werden mit Gott versöhnt, aber dabei werden sie *notwendig* zugleich miteinander versöhnt.[14] Menschliche Versöhnung gründet darin, dass Gott uns versöhnt. Dies ist sehr klar in Eph 2, 14-18 (vgl. Gal 3, 16-29) ausgedrückt, wird aber auch in 2. Kor 5, 15-16 deutlich. Zudem hat der Begriff der Versöhnung die Weite, sowohl die Aufgabe des Versöhnungsdienstes (2. Kor 5, 18-19 – „das Amt der Versöhnung" und „das Wort der Versöhnung") als auch die von den Menschen erwartete Antwort (2. Kor 5, 20: „lasst euch mit Gott versöhnen") zu beschreiben.[15]

Der Kontext des Versöhnungsgedankens in 2. Kor 5

Die früheste und vollständigste Erörterung des Versöhnungsthemas befindet sich in 2. Kor 5, 11 bis 6, 4, obgleich diese Erörterung nicht annähernd so vollständig ist, wie wir es uns wohl wünschen möchten. Wir müssen uns dessen bewusst bleiben, dass Paulus nicht versucht hat, eine „Theologie der Versöhnung" oder eine andere „Theologie" zu schreiben. Er bemühte sich, auf Streitfragen und Probleme in seinen Gemeinden einzugehen und ihnen seelsorgerlich zu helfen, ihren Glauben zu leben.

Unser Text muss in der Tat als hervorstechender Teil eines Abschnittes gesehen werden, der sich von 2. Kor 2, 14 bis 7, 4 erstreckt und in dem Paulus die Gültigkeit seines eigenen Amtes verteidigt.[16] Dies ist die ausführlichste Behandlung des Dienst- bzw. Amtsverständnisses in der Bibel. Offensichtlich haben Gegner in Korinth die Fähigkeiten des Paulus herabgesetzt und seine Beweggründe in Frage gestellt, ja sogar bezweifelt, er sei ein richtiger Apostel. Er verteidigt nicht nur seine eigene Person – obgleich er sicherlich das Hauptangriffsziel ist –, sondern eine Mehrzahl, in die zumindest Timotheus (sein Mitverfasser, 1, 1) einbezogen ist, möglicherweise aber

14 Ein auffallendes Beispiel befindet sich in Apg 9, 17 in dem Bericht von der Bekehrung des Saulus/Paulus. Obschon Hananias furchtsam war aufgrund dessen, was er über die zerstörerischen Handlungen des Saulus vernommen hatte, sprach er ihn als „Bruder Saulus" an.

15 Paulus spricht auch vom Dienst des Geistes (2. Kor 3, 8) und vom Dienst der Gerechtigkeit (dikaiosyne, 2. Kor 3, 9). Aber er hätte nicht die δίκαιος-Wortgruppe benutzen können, um auf eine Antwort zu drängen, indem er gesagt hätte: „Sei vor Gott gerechtfertigt." Man beachte, dass Paulus mehr eine der Evangelisation angemessene Sprache benutzte, um die Korinther anzusprechen.

16 Man beachte, dass 2. Kor 7, 5 das Thema von 2, 13 wieder aufgreift.

auch andere Mitarbeiter. In ihrer Verteidigung bemühen sich Paulus und Timotheus durchaus nicht, sich selbst zu loben, ganz gewiss nicht entsprechend den rhetorischen und äußerlichen Normen dieser Welt, die ihre Gegner akzeptierten. Gleichzeitig müssen sie sich als solche empfehlen, die in einer Weise dienen, die für wirkliche Diener Gottes angemessen ist. Folgerichtig weigern sie sich in einigen Texten, sich selbst zu loben, weil es unpassend wäre, während sie sich in anderen Texten durchaus loben, weil sie redlich gedient haben. In den Übersetzungen ist es zwar nicht ersichtlich, jedoch unterscheidet im griechischen Text eine veränderte Wortstellung zwischen negativer und positiver Selbstempfehlung.[17] Paulus und Timotheus werden sich dem Gewissen eines jeden vor Gott empfehlen (4, 2), als Diener Gottes (6, 2), die das Evangelium nicht verunreinigt, sondern die seinetwegen äußerste Not erlitten haben.

In der Verteidigung ihres Amtes stellen Paulus und Timotheus durchweg erstaunliche Behauptungen über das Evangelium und ihren Dienst für Christus auf, ihren Dienst, durch den sie Gotteserkenntnis veranschaulichen. Ihr Evangelium ist der Unterschied zwischen Leben und Tod (2, 14-16). Sie sind keine Hausierer des Wortes Gottes, sondern sprechen aus Lauterkeit, aus Gott, vor Gott und in Christus (2, 17).[18] Ihre Leute sind der Beweis ihrer Rechtmäßigkeit, und Gott hat sie für die Aufgabe ausgerüstet (3, 1-6). Ihr Amt ist ein ruhmreiches Amt, sogar größer als das Amt Moses, weil es ein Amt des Geistes und Lebens ist (3, 7-18). Das in Christus gefundene Licht ist sogar mit der Schöpfung des Lichts in der Genesis vergleichbar (4, 4-6). Sie ertragen die Entbehrungen des Amtes, indem sie sich mit dem Tod und der Auferstehung Christi identifizieren, um das Leben zu offenbaren (4, 7-15) und wegen einer starken eschatologischen Hoffnung (4, 16 bis 5, 10). Paulus und Timotheus hätten ihr geistliches Amt nicht ausgeübt, wenn sie nicht vom Endgericht überzeugt gewesen wären (5, 10-11) und in der Erwartung gelebt hätten, dass die Sterblichkeit einmal verschlungen würde vom ewigen Leben mit ihrem Herrn.

Nachdem Paulus und Timotheus das Wesen und die Motive ihres geistlichen Amtes dargelegt haben, machen sie in 5, 11 bis 6, 10 eine zusammenfassende und entscheidende Aussage über den Charakter und die Bedeutung ihres geistlichen Amtes, wobei die Verse 4b-10 eine Aufzählung ihrer erduldeten Leiden sind. Unsere Erörterung muss sich auf 5, 11 bis 6, 4 erstrecken, weil 6, 3-4a ohne Zweifel denselben Gedanken wie 5, 11-12 behandeln und besonders weil 6, 1-2 eng mit 5, 17-20 verknüpft sind. Diese Texte sind wichtig für das Verständnis des paulinischen Amtsbegriffs. Unsere Textstelle ist nicht nur der Höhepunkt der vorangehenden Erörterung über

17 „Uns selbst loben" (ἑαυτοὺς συνιστάνειν, 3, 1; 5, 12; 10, 12.18) ist negativ, wohingegen „loben uns selbst„ (συνιστάνειν ἑαυτους, 4, 2; 6, 4) und „ihr … euch" (7, 11) positiv gebraucht sind.

18 Eine ziemlich wörtliche Wiedergabe der zweiten Hälfte des Verses. Eine solche Sicht vom „Standort" des geistlichen Amtes ändert das Leben von Pastoren und Mitarbeitern in der Gemeinde!

das Amt, sondern sie wiederholt und umfasst Themen, die sich bis hierher durch den ganzen Brief ziehen.[19]

Das grundlegende Thema dieser Textstelle ist somit das geistliche Amt des Paulus und des Timotheus. Sie versuchen darzulegen, dass sie vor Gott offenbar, „offengelegt" sind, und Paulus hofft, dass sie es auch gegenüber den Korinthern sind (5, 11). Sie haben nichts zu verbergen. Alles, was sie getan haben, diente dem Ziel, dass ihr geistliches Amt nicht in Verruf geriet, oder um es positiv auszudrücken: ihr Ziel war es, ihr geistliches Amt mit Lauterkeit auszuüben (6, 3-4 und 7, 2). Sie haben keine selbstischen oder hochmütigen Pläne, und ihre Verteidigung ist nur von dem Wunsch getragen, dass die Korinther Antworten für die Verleumder erhalten (5, 12).[20]

Das Thema „Versöhnung" wird hier nur deshalb behandelt, weil Paulus und Timotheus die Bedeutung ihres Evangeliums zu zeigen versuchten und dass ihre Handlungen einwandfreien Motiven entsprangen, die sich im Einklang mit diesem Evangelium befanden. Warum erleiden sie, was sie erleiden? Weil Gott ein versöhnender Gott ist. Die Beschreibung des Evangeliums (5, 14 bis 6, 4) ist das Herzstück dieser Textstelle. Die in die Sprache der Versöhnung gekleideten expliziten Anliegen zielen auf Versöhnung mit Gott und auf Verständnis ihres geistlichen Amtes als Bestandteil von Gottes Versöhnungswerk; implizit aber geht der Aufruf an die Korinther auch dahin, sich mit Paulus und Timotheus versöhnen zu lassen.

Analyse von 2. Kor 5, 14 bis 6, 4

Zweifelsohne ist dieser Text einer der beliebtesten und wesentlichsten für das Verständnis des Evangeliums, das Paulus und seine Mitarbeiter predigten. Er ist auch

19 Man beachte den Gebrauch von παρακαλεῖν (verschiedentlich übersetzt als „trösten" oder „ermahnen" oder „auffordern") und verwandter Wörter, die zwölfmal gebraucht werden, bevor sie in 5, 20 und 6, 1 erscheinen. Die Verbalform φανεροῦν („manifestieren", „offenbaren") und verwandte Wörter werden vor 5, 11 sechsmal gebraucht. Man beachte, wie die Themen unseres Textes bereits in 1, 6.12; 2, 4.7-8.17; 3, 1-3.6.8-9; 4, 1-2.10-11.15 und 5, 5 Erwähnung gefunden haben.

20 Die Intention von ἐξέστημεν in V 13 (NIV [New International Version] „out of our mind") wird diskutiert. Bezieht sich dies auf ekstatische Erfahrung wie beispielsweise Visionen und Zungenreden? Wurde Paulus angelastet, nicht ausreichende ekstatische Erfahrung zu haben? Wobei V 13 bedeuten würde: Solche Erfahrungen zwischen mir und Gott gibt es, aber ich will ja gerade mit *euch* reden? (Vgl. 1. Kor 14, 2-5. Vgl. auch die Erörterungen von Victor Paul Furnish, II Corinthians, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1985, 324; vgl. auch Margaret E. Thrall, A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians; Edinburgh: T.&T. Clark, 1994, 1, 405-407). Hatte man Paulus aufgrund seiner Bekehrungserfahrung und anderer Visionen beschuldigt, wahnsinnig zu sein? (Vgl. 2. Kor 12, 1-12 und Seyoon Kim, „2 Cor 5:11-21f. and the Origin of Paul's Concept of ‚Reconciliation'", *NovT* 39, 1997, 360-384, bes. 377.) Ich finde wenig Grundlage für Jan Lambrechts Vorschlag („'Reconcile yourselves …': A Reading of 2 Corinthians 5, 11-21" in Studies on 2 Corinthians, R. Bieringer and J. Lambrecht, Leuven: Leuven University Press, 1994, 363-412, bes. 374), dass die Referenz sich auf Übertreibung bezieht. Der entscheidende Punkt des Verses ist: Was immer Paulus tut, tut er für Gott und seine Menschen, nicht für sich selbst.

einer der theologisch kompaktesten, nuanciertesten und stellenweise schwierigsten. Wie es oft der Fall ist, wenn Paulus sich auf das Evangelium und den Tod Christi konzentriert, wird die Liebe Gottes oder Christi als letzter Grund gesehen. Hier ist die von Christus erwiesene Liebe[21] ein zusätzliches Motiv für das geistliche Amt des Paulus und Timotheus, neben der Ehrfurcht vor dem Herrn (V 11), der Erwartung des Endgerichts (V 10) und einer Reihe von (ab 2, 14) angeführten Beweggründen. Aber das Bewusstsein der Liebe Christi und ihrer durchdringenden Kraft haben ihre Wurzeln im Verständnis des Todes Jesu und in einer Sühnetheologie. Die Liebe Christi treibt sie, weil sie zu einer Entscheidung über die Bedeutung des Todes Jesu gelangt waren. *Andernfalls hätten sie diese Liebe nicht gekannt.*[22]

Der Aufbau des Textabschnitts ist verhältnismäßig klar:

5, 14a	Die durchdringende Liebe Christi
14b-15	Grundlegende Aussage über Bedeutung und Sinn des Todes Christi
16-17	Parallele Aussagen über Folgen des Todes Christi
18-19	Parallele Kommentare darüber, was Gott durch Christi Tod bewirkte
20	Das resultierende geistliche Amt der Versöhnung (bereits in V 18) und der Aufruf an die Korinther, sich versöhnen zu lassen
21	Eine formelhafte Zusammenfassung dessen, was Gott in Christus tat.
6, 1	Wiederholter Aufruf
2-4	Alttestamentliches Zitat zur Bekräftigung einer präsentischen Eschatologie und Dringlichkeit sowie des gültigen Amtes

Die Tatsache, dass Jes 49, 8 in 2. Kor 6, 2 zitiert ist, wirft die Frage nach dem Hintergrund dieses Textmaterials auf. Forscher verweisen auf drei Quellen, die diese Textstelle gestalten: christliche Überlieferung, die Bekehrungserfahrung des Paulus und Jes 40-66. Das Vorhandensein einer christlichen Tradition wird diskutiert,[23] aber sowohl die Bekehrungserfahrung des Paulus wie auch der Jesajatext sind für das Verstehen dieser Stelle wichtig. Niemand als Paulus hatte ein tieferes und persönlicheres Wissen darum, dass Gott diejenigen versöhnt, die sich ihm widersetzen, und dass Versöhnung einen Wandel der Einstellung herbeiführt (V 16-17). Mehrere Anspielungen auf die Erfahrung des Paulus auf dem Wege nach Damaskus schimmern durch die Worte unseres Textes.[24]

21 So gut wie niemand interpretiert dieses als *genitivus objectivus* (unsere Liebe zu Christus).

22 Vgl. James Denney, The Death of Christ (London: Tyndale, 1951), 83.

23 Christliche Tradition steht möglicherweise hinter V 14 (vgl. 1. Kor 15, 3-4) und 21, könnten aber genauso Zusammenfassungen von Paulus sein. Möglich, aber weniger wahrscheinlich ist der Vorschlag, dass die zwei ersten Aussagen in V 19 bekenntnishafte Aussagen der Urgemeinde sind. Ganz unwahrscheinlich sind die Vermutungen von Ernst Käsemann („Erwägungen zum Stichwort ‚Versöhnungslehre' im Neuen Testament", a. a. O., 48-50) und Ralph Martin (Reconciliation, 93-110, und 2 Corinthians, Waco, Texas: Word Books, 1986, 135-151), 2. Kor 5, 18-21 seien hymnisch.

24 Seyoon Kim („2 Cor 5:11-21 and the Origin of Paul's Concept of ‚Reconciliation'", 368), der den Hintergrund unseres Textes am überzeugendsten in der Bekehrung des Paulus sieht, weist darauf

Noch stärker ist jedoch der Einfluss von Jes 40-66.[25] Zusätzlich zu den Zitaten von Jes 49, 8 in 2. Kor 6, 2 hat Jesajas Theologie der Neuschöpfung geholfen, die Theologie hier zu gestalten. Der Gegensatz von alten und neuen Dingen und sogar das Wort „siehe" ἰδού in 2. Kor. 5, 17 scheinen Jes 43, 18-19 entnommen zu sein.[26] Die Konzentration auf die Friedensproklamation im Jesajabuch (besonders 52, 7 und 57, 19) hat Paulus in mehreren Texten beeinflusst und steht sehr wahrscheinlich hinter seiner Versöhnungstheologie und seinem Amtsverständnis.[27] Darüber hinaus durchdringt die Sprache von Jes 52, 13 bis 53, 12 Paulus' Verständnis von Versöhnung und Jesu Tod.[28] Man vergleiche die folgenden Parallelen (Luther-Bibel):

Jes 52, 13 bis 53, 12	2. Kor 5, 14-21
wiewohl er niemand Unrecht getan hat und kein Betrug in seinem Munde gewesen ist (53, 9)	der von keiner Sünde wusste (5, 21)
Der Herr warf unser aller Sünde auf ihn ... er hat sein Leben in den Tod gegeben ... er hat die Sünden der Vielen getragen (53, 6 und 10-12)	einer für alle gestorben ist ... für uns zur Sünde gemacht (5, 14.21) *Gott ist der Handelnde in 5*, 18-21
Die Strafe liegt auf ihm, auf dass wir Frieden hätten (53, 5)	Gott war in Christus und versöhnte die Welt (5, 19)
er wird den Vielen Gerechtigkeit schaffen (53, 11)	damit wir in ihm die Gerechtigkeit würden, die vor Gott gilt (5, 21)

Die Parallelen mit 5, 21 sind so gewichtig, dass diese dunkle Aussage beinahe einer Zusammenfassung dessen gleicht, was über den Gottesknecht gesagt wurde; dies hat Bedeutung für das Verstehen der Theologie des Todes Christi bei Paulus.[29]

---

hin, dass die Redewendungen „versöhnte uns" und „gab uns das Amt der Versöhnung" in V 18 und „hat unter uns aufgerichtet das Wort der Versöhnung" in V 19 sich auf die Erfahrung der Vergebung, seine Berufung zum Apostel und seine Offenbarung (das ihm anvertraute und zu predigende Evangelium) beziehen.

25 Zum Einfluss des Jesajatextes vgl. G. K. Beale, „The Old Testament Background of Reconciliation in 2 Corinthians 5-7 and Its Bearing on the Literary Problem of 2 Corinthians 6, 14-7.1", NTS 35 (1989), 550-581.

26 Einige Übersetzungen (beispielsweise NIV) lassen ἰδού, unübersetzt. Vgl. auch Jes 65, 17.

27 Vgl. Röm 10, 15; Eph 2, 13.17 und 6, 15.

28 Vgl. besonders Otfried Hofius, „Erwägungen zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens", ZThK 77 (1980), 186-199.

29 Eine gute Erläuterung von 5, 21 befindet sich bei R. Bieringer, „Sünde und Gerechtigkeit in 2. Korinther 5, 21", in Studies on 2 Corinthians, R. Bieringer und J. Lambrecht (Leuven: Leuven University Press, 1994), 461-514.

Eine eingehendere Analyse weist eine Zweideutigkeit bei dem Gebrauch der ersten Person Plural in 5, 14-21 auf.[30] Was diesen Punkt anbelangt, verstehen wir leicht, dass die ersten Pluralformen sich auf Paulus und Timotheus beziehen, obgleich einige den Standpunkt vertreten, dass diese Referenz sich auf Paulus selbst bezieht.[31] Aber hier, in einer allgemeineren Erörterung des Werkes Christi, tauchen Probleme auf. Gewiss beziehen sich „uns" in V 14 und „wir" in V 16 an erster Stelle auf Paulus und Timotheus, aber gewiss wollen sie ebenso, dass die Korinther und alle Christen so denken wie sie. Bezieht sich Paulus jedoch mit „versöhnt uns" in V 18 und den ersten Pluralformen in V 21 auf die Menschheit im Allgemeinen oder auf die Christen? Die Antwort darauf wird sich teilweise daraus ergeben, wie man „alle" in V 14-15 versteht. Bezieht sich „uns" in „uns das Amt der Versöhnung gegeben" in V 18 auf Paulus und Timotheus, die Apostel im Allgemeinen oder auf alle Christen? Entscheidend in diesen Fragen ist das Verständnis der Sühne und des christlichen Amtes, ob nämlich Christus für die ganze Menschheit gestorben ist und ob allen Christen das Amt der Versöhnung zuteil geworden ist. Ich plädiere für genau diese weitreichendste Auslegung der beiden Aspekte.[32]

Wenn Gott Pläne entwirft, die Verbannten zurückzuführen, dann würde Paulus sagen, dass Gott den Tod Christi als das Instrument plante, um ebendies zu tun. Doch seine primäre Aussage den Tod Christi betreffend (V 14-15) ist kurz und geheimnisvoll: „Einer starb für alle, deshalb starben alle." Wie „für" (ὑπέρ) zu verstehen ist, ist unsicher. Einige verstehen es im Sinne von „an ihrer Stelle" (Substitution); andere im Sinne von „zu ihren Gunsten". E. Käsemann vertritt die Ansicht, dass der Tod Christi *für* uns beide Konnotationen in sich trägt: an unserer Stelle *und* zu unserem Vorteil.[33] Der Kontext legt hier nahe, dass er Recht hat. Selbst wenn man in V 14 die Vorstellung, dass Christus an unserer Stelle gestorben ist, verwirft, kann man sie in V 21 nicht vermeiden. Aber letzten Endes sind *Vorstellungen einer Substitution nicht angemessen.*[34]

30 Zu diesem Thema vergleiche man besonders Furnish, 317, 320, 326-337; Thrall, 1.408-412, 430-436 und Lambrecht, bes. 364, n. 4 und 377-388.

31 Man beachte den „Lapsus" im Gebrauch der ersten Person „Ich hoffe" in V 11. Die erste Person Singular wird nirgendwo anders in 2, 14 bis 6, 10 gebraucht.

32 Vgl. auch Linda Belleville, 2 Corinthians (Downers Grove, Ill., InterVarsity, 1996), 149-150.

33 „Die Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Paulus" in Paulinische Perspektiven, Tübingen: Mohr/Siebeck 1972², 73. Zu "hyper" vgl. auch C. F. D. Moule, The Origin of Christology (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 117-122.

34 Vgl. James D. G. Dunn, The Theology of Paul the Apostle (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 223: "... substitution tells only half the story. There is, ... an important element of Jesus taking the place of others – that, after all, is at the heart of the sacrificial metaphor. But Paul's teaching is *not* that Christ dies 'in the place of' others so that they *escape* death (as the logic of 'substitution' implies). It is rather that Christ's sharing *their* death makes it possible for them to share *his* death" (kursiv vom Verfasser). Der Begriff Substitution besagt nur die Hälfte. Er beinhaltet … ein wichtiges Element jenes Sachverhaltes, dass Jesus den Platz anderer einnimmt – das gehört schließlich zum Wesentlichen der Opfermetapher. Aber Paulus lehrt *nicht*, dass Christus „an Stelle von" anderen stirbt, so dass sie dem Tod *entkommen* [wie es die Logik von „Substitution" impliziert]. Es verhält sich eher so, dass Christi Anteilnahme an *ihrem* Tod es ihnen ermöglicht, an *seinem* Tod Anteil zu nehmen.

Den Hintergrund der Aussage: „Einer starb für alle, deshalb starben alle", bildet ein Verständnis von Christus als dem neuen Adam (vgl. auch Röm 5, 12-21 und 1. Kor 15, 22 und 45-49). In gewisser Hinsicht stirbt Christus als ein Vertreter der Menschheit,[35] wobei allerdings die Begrifflichkeit der Stellvertretung auch nicht zufriedenstellend ist. Warum hat der Tod eines Juden vor 2000 Jahren irgendwelche Bedeutung für uns, besonders da wir diesen Stellvertreter gar nicht wählten?

Wenn Christus bloß unser Substitut oder unser Vertreter ist, so hat es den Anschein, dass wir selbst eigentlich keine Rolle spielen. Wir sind dann nicht wirklich in das Versöhnungsgeschehen einbezogen. In der Sicht des Paulus sind wir jedoch maßgeblich beteiligt. Nach Paulus befindet sich die Menschheit entweder in Adam (und demgemäß in Sünde) oder in Christus. Dieser ist nicht ein beliebiger Jude, der starb, sondern einer, der von Gott gesandt wurde, um sich mit uns zu identifizieren und die menschliche Bürde auf sich zu nehmen. In gewisser Hinsicht *einverleibte* Jesus sich die Menschheit und starb für sie.[36] Die christologischen Implikationen eines solchen „körperschaftlichen Christus" sind enorm.[37]

Ebenso erstaunlich ist die Aussage: „Deshalb starben alle." Einige sind vor der Kühnheit dieser Behauptung zurückgeschreckt und haben die Formulierung so verstanden, dass alle *Christen* starben oder dass die ganze Menschheit dem Tode anheim fällt. Keine der beiden Möglichkeiten kann befriedigen.

Der Text ist allgemeingültig (wie auch V 21a), und niemand musste erst durch das Sterben Christi gezeigt bekommen, dass die ganze Menschheit sterblich ist. Darüber hinaus muss die Indikativform des Aorists, in der „alle starben" ausgesagt ist und die auf ein Ereignis in der Vergangenheit hinweist, ernstgenommen werden.[38] Diese Textstelle bezieht sich nicht auf unser Sterben mit Christus bei der Taufe, sondern auf das Kreuz. In Christi Tod starb die Menschheit. Das Urteil über die Sünde ist vollstreckt worden.

Die einzige Möglichkeit, der neutestamentlichen Sühnevorstellung einen Sinngehalt beizumessen, besteht darin, dass wir uns ihrer partizipatorischen Sprache bewusst werden.[39] Das Christentum ist eine partizipatorische (auf Teilnahme bzw. Beteiligung ausgerichtete) Religion,[40] eine verbindende Religion, und unsere Textpas-

35 Vgl. James D. G. Dunn, „Paul's Understanding of the Death of Jesus", in Reconciliation and Hope (hrsg. von Robert Banks; Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 125-141, der richtigerweise betont, dass auch Jesus angesichts der menschlichen Sünde Gott vertrat. Vgl. auch seine The Theology of Paul the Apostle, 206, 223.

36 Es ist klar, dass ich in den V 14-15 „alle" in der Bedeutung „die ganze Menschheit" verstehe.

37 Zu den christologischen Bedeutungen siehe Moule, 47-96.

38 Vgl. Furnish, 327-328; Lambrecht, 377-384 und Thrall, 409-411. Der Aorist bringt jedoch keine punktuelle oder Ein-für-allemal-Handlung zum Ausdruck. Der Aorist ist die unbestimmte Zeitform, die im Indikativ eine vollendete Handlung wiedergibt.

39 Was auch immer über P. Waldenström zu sagen wäre, man muss anerkennen, dass er die Teilhaberschaft an Christus schon vor langer Zeit betont hat. Vgl. sein The Blood of Jesus (übersetzt von J. G. Princell; Chicago: Martenson, 1888), bes. 12-18.

40 Einen Überblick über Paulus' partizipatorische Sprache gibt Dunn, The Theology of Paul the Apostle, 390-402. Immer noch sehr lesenswert sind James S. Stewart, A Man in Christ (London: Hodder & Stoughton, 1936), 147-203, und Robert C. Tannehill, Dying and Rising With Christ (Berlin: Töpelmann, 1967).

sage ist voller partizipatorischer Vorstellungen. Der Tod Christi umschloss alle, so dass diejenigen, die leben, für den leben sollen, der starb und für sie auferweckt wurde. Eine neue Schöpfung existiert, *wenn* Menschen in Christus sind.[41] Christus ist für uns zur Sünde gemacht, so dass wir die Gerechtigkeit Gottes *in ihm* werden können. Ein Denken in solchen „Einflussbereichen"[42] schließt eine zweifache Identifizierung in sich, und zwar eine von Jesus mit der Not der Menschheit (V 21a) *und* eine solche von Menschen mit ihm durch den Glauben. V 14 beschreibt nur die erste Hälfte dieser zweifachen Identifizierung. Die Reichweite der Aussage von V 14 ist universell, die Aussage führt aber nicht zum Universalismus, denn eine Identifizierung mit Christi Sterben und Auferstehung, wovon V 15 spricht, verlangt eine menschliche Antwort. Entgegen dem, was Kirchen den Menschen zu oft gesagt haben, ist deshalb der Glaube nicht eine Sache der Entscheidung, sondern der Hineinnahme in den Tod Christi und seine Auferstehung, so dass jemand *in Christus* ist.[43] Diese Sprache ist nicht lokal und physisch, aber ist sie wörtlich?[44] Zumindest drückt sie eine Wirklichkeit aus. Alles, was hinter der Einheit mit Christus in seinem Tode und seiner Auferstehung zurückbleibt, schließt die Möglichkeit aus, dass sein Tod tatsächlich Bedeutung hat. *Glaube ist Bindung an Jesus, die so eng ist, dass jemandes Existenz aufgenommen wird in Jesu Sterben und Auferstehen und diese Existenz nun im Leben und in den Beziehungen Entsprechungen zum Christusgeschehen bildet.* Das ist es, was es bedeutet, Christ zu sein. Das Hineingenommenwerden in Christus ist der vorherrschende Gedanke in der Theologie des Paulus, aber dieser Gedanke ist nicht nur paulinisch. Die Reflexion über Taufe und Abendmahl macht deutlich, dass beide Ausdruck der Einheit mit Tod und Auferstehung Christi und deshalb erstrangige Darstellungen der Versöhnung mit Gott sind. Bilder wie die des Leibes oder des Weinstocks, der johanneische Gedanke des „Bleibens" in Christus oder sogar das

41 Die Formulierung in 5, 17 ist ungehobelter als die meisten Übersetzungen dieses Verses vermuten lassen: „Darum, wenn jemand in Christus ist, neue Kreatur; Altes ist vergangen, siehe, Neues ist geworden." Die King James Version „*alle* Dinge sind neu geworden" (all things are become new) stammt von einem Zusatz zur Manuskriptüberlieferung und dürfte wohl kaum ursprünglich sein. In diesem Text geht es um mehr als nur individuelle Bekehrung, da er sich mit der Schöpfung einer Ordnung befasst, welche die Bekehrung des Einzelnen erst ermöglicht. Man beachte, dass die einzige andere Textstelle, die „eine neue Kreatur" verwendet, sich in Gal 6, 15 befindet, ein weiterer Text, der den Selbstruhm zweier Gegner zurückweist und die Betonung auf das Kreuz und das Sterben mit Christus legt.

42 Ein Ausdruck, der das Schema des paulinischen Denkens beschreibt. Vgl. mein „Spheres of Influence: A Possible Solution to the Problem of Paul and the Law", JSNT, XXXII (1988), 93-113 und Ephesians; The NIV Application Commentary (Grand Rapids: Zondervan, 1996), bes. 56-57, 63-64 und 115-119.

43 Vgl. auch Carl E. Braaten und Robert W. Jenson, Hrsg., Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

44 Man beachte, dass Dunn (The Theology of Paul the Apostle, 401) sagt: "... we are not dealing with literal descriptions but with emotive imagery which ... expressed ... a deeply sensed inner reality and transformation focused in Christ." (... wir befassen uns nicht mit wörtlichen Beschreibungen, sondern mit emotionsgeladener Metaphorik, die ... eine tiefempfundene innere, auf Christus konzentrierte Wirklichkeit und Verwandlung ausdrückte.) Aber was ist diese innere Wirklichkeit? Rudolf Bultmann (Der zweite Brief an die Korinther, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, 162) weist ähnlich darauf hin, dass alle Versuche des Paulus, den Tod Christi zu erklären, mythologische

Wesentliche der Jüngerschaft machen klar, dass diese Bindung an Jesus, dieses In-ihn-Hineingenommenwerden die Botschaft des Neuen Testaments ist.

Eine zweite hilfreiche Erklärung ist der Begriff „Austausch".[45] Seine Wurzeln reichen mindestens zurück bis Irenäus. Er lehrte, dass Christus wurde, was wir sind, damit wir würden, was er ist.[46] Dies genau will Paulus in 2. Kor 5, 21 und verschiedenen anderen Textstellen sagen.[47] Erklärungen mit Begriffen wie „Substitut" oder „Stellvertretung", obgleich in gewisser Hinsicht brauchbar, sind doch unzulänglich, weil sie uns nicht wirklich einbeziehen. Aber das Werk Christi bezieht uns ein, und durch den Glauben verbindet uns der Geist mit Christus (vgl. 1. Kor 12, 13). Christus identifiziert sich mit unserer Sünde, damit wir uns mit seiner Gerechtigkeit identifizieren. Ob wir wirklich die Wörter „Teilnehmer" und „Austausch" verwenden, ist belanglos, aber der Gedanke einer zweifachen Einheit – die von Christus mit uns und die unsrige mit ihm – sind zentrale und notwendige Bestandteile unseres Glaubens. Sterben und Auferstehen mit Christus sind Ausdrücke unserer Einheit mit ihm, wenn wir Gottes Gnade empfangen und für ihn leben.[48] Wegen der Einheit in Christus sind Behauptungen wie „alle starben" (2. Kor 5, 14) oder „da wir nun freigesprochen [gerechtfertigt] sind" keine juristische Fiktion, sie sind Realitäten.

Das Ergebnis dieser zweifachen Identifikation ist eine verwandelte Weltanschauung und eine neue Lebensordnung. Wegen Gottes eschatologischem Werk in Christus – man beachte das eschatologische „jetzt" in 5, 16 und 6, 2 – betrachten Paulus und Timotheus die Leute nicht mehr wie zuvor, d. h. in nur menschlicher Weise. Implizit betrachten sie sie aus einer Gott-Christus-Perspektive, die sich notwendig aus der neuen Ordnung, in der sie jetzt leben, ergibt.

Die Liebe Christi – möglicherweise ein Kürzel, um die durch Christus offenbarte Liebe Gottes auszudrücken – drängt sie, ihre Mitmenschen mit derselben Liebe anzusehen. Es ist wichtig, dass wir verstehen, was hier nicht gesagt ist. Sie sagen nicht:

Sprache verwenden, aber dass wir den nichtmythologischen Grundgedanken finden müssen, den er in seinem Kommentar nicht erläutert. In seiner Theologie des Neuen Testaments (Tübingen: Mohr/Siebeck, 1953, 295-297) ist der nichtmythologische Grundgedanke auf die Proklamation des Wortes selbst reduziert, aber das reicht nicht aus. Für Paulus ist das Doppelereignis des Todes Christi und seiner Auferstehung eine verkündete Wirklichkeit. Einige Ausdrucksweisen sind metaphorisch, jedoch bezweifle ich, dass Paulus der Behauptung zustimmen würde, seine Rede von Gott, der die Welt durch das Kreuz versöhnt, sei metaphorisch.

45 Seit Morna Hookers Veröffentlichungen wird das Wort „interchange" (Austausch) mehr und mehr verwendet, um den paulinischen Sühnegedanken, seine ethische Lehre und seine Auffassung über das Leiden zu erklären. Vgl. ihren Artikel „Interchange in Christ", JTS, 22, 1971; „Interchange and Atonement", *BJRL*, 60, 1978, 462-481; „Interchange and Suffering" in Suffering and Martyrdom in the New Testament (hrg. William Horbury and Brian McNeill, Cambridge University Press, 1981, 70-83 und „Interchange in Christ and Ethics", JSNT, 25, 1985, 3-17.

46 Vgl. Adv. Haer. V, Vorrede. Der Brief an Diognet 9, 5 beschreibt den Tod Christi als einen „süßen Austausch" ἀνταλλαγή. Martin Luther ebenfalls bestätigt diesen Gedanken (WA 31/II 435,11) „*Vide mirabilem mutuationem*" in der Besprechung von Jes 53, 5 und (WA 40/I 443,23) „*Sic feliciter commutans nobiscum*" in der Besprechung von Gal 3, 13.

47 Vgl. Röm 8, 3-4; 2. Kor 8, 9; Gal 3, 13-14; 4, 4-6; Phil 2, 6-8; 3, 21.

48 Vgl. 2. Kor 7, 3, wo Paulus seine Beziehung zu den Korinthern als ein Zusammenleben und ein Zusammensterben beschreibt!

„Lasst uns alle einander lieben." Vielmehr: Weil sie durch seinen Tod in Christi Liebe hineingenommen worden sind, zeigen sie dieselbe Liebe, die sie erfahren haben.

Ein Wandel vollzieht sich, wo Paulus und Timotheus uns in V 18-21 einen Kommentar liefern, um die Auswirkung des Todes Christi zu erklären. In V 14-17 lag der Schwerpunkt auf Christus, aber nun ist der Text theozentrisch.[49] Gott ist derjenige, der zugunsten der Menschheit am Werk ist. In V 18 bezieht sich: „Alle diese Dinge kommen von Gott" auf das in V 14-17 beschriebene rettende Wirken. Gott ist derjenige, der die Welt mit sich selbst versöhnt.

Besondere Aufmerksamkeit muss der Einzigartigkeit von Paulus' Versöhnungssprache geschenkt werden.[50] Versöhnung war *nicht* „religiöse" Sprache in der graeco-romanischen Welt;[51] es war besonders die Sprache des Militärs und der politischen Belange, um friedliche Beziehungen herzustellen, d. h. es war die Sprache der Botschafter und der Verträge. Paulus' Gebrauch von Wörtern, die typischerweise in Vertragsverhandlungen zu finden sind wie beispielsweise „Botschafter sein" (πρεσβεύειν), „mahnen" (παρακαλεῖν), und „bitten" (δῖεσθαι) lassen darauf schließen, dass dies der hauptsächliche Hintergrund für seinen Gebrauch ist.[52]

Religiöser Gebrauch von Versöhnungssprache findet sich auch in der hellenistisch-jüdischen Welt nur vereinzelt, und zwar in Bezug auf *Gott, der* von den Menschen durch Gebet, Reue oder eine von ihm auferlegte Strafe *versöhnt wird*.[53] Kein Fall ist vor der Zeit des Paulus bekannt, wo das Verb „versöhnen" (καταλλάσσειν) im Aktiv als Subjekt die beleidigte Person hat, die die Initiative ergreift, um Versöhnung herbeizuführen. Im Gegensatz zum hellenistisch-jüdischen Gebrauch wird bei Paulus niemals Gott versöhnt, sondern *er* versöhnt. Wenn die aktive Form benutzt wird, ist Gott das Subjekt. Wenn die passive Form benutzt wird, sind es die Men-

49 Aber man beachte V 13; es ist eindeutig, dass Gott derjenige ist, für den Paulus und Timotheus alles tun, und zwischen Gott und Christus darf kein Gegensatz aufgemacht werden.

50 Die folgenden Arbeiten zum Thema sind m. E. die wichtigsten und hilfreichsten: Cilliers Breytenbach, Versöhnung: Eine Studie zur paulinischen Soteriologie (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989); Stanley E. Porter, καταλλάσσω in Ancient Greek Literature, with Reference to the Pauline Writings (Cordoba: Ediciones el Almendro, 1994); J. Dupont, La réconciliation dans la théologie de Saint Paul (Paris: Desclée de Brouwer, 1953); I. Howard Marshall, „The Meaning of ‚Reconciliation'", in Unity and Diversity in New Testament Theology, hrg. Robert A. Guelich (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 117-132 und Joseph A. Fitzmyer, „Reconciliation in Pauline Theology", in To Advance the Gospel (New York: Crossroad, 1981), 162-185.

51 Nur selten findet man ein Ereignis, das dem religiösen Gebrauch nahe kommt. Vgl. Sophokles, Ajax, 744; Pausanias, Beschreibung Griechenlands, 9.3.2; Diodorus Siculus V, 68, 2; Plato, Symposion 193 B. Von geringerer Bedeutung sind Plato, Phaedo 60 C; Menexenus 244 A; Brief 8, 356 C-D und Plutarch, Bioi: Theseus 15, 1.

52 Breytenbachs Arbeit ist hier besonders hilfreich, aber unnötigerweise schmälert er die Bedeutung des hellenistisch-jüdischen Gebrauchs der Versöhnungssprache. Interessanterweise beschreibt Philo (Wer ist der Erbe der göttlichen Dinge?, 205-206) den Logos als Gottes Botschafter auf Erden mit der Botschaft des Friedens für die Schöpfung.

53 Makk 1, 5; 5, 20; 7, 33; 8, 29; Joseph und Asenath 11, 18; Philo, Über Belohnungen und Strafen 166-167; Leben Mosis 2, 166; Josephus, Altertümer 6, 143 und 151; 7, 153 und 295; Der Jüdische Krieg 5, 415. Ein ähnlicher Gebrauch findet sich in 1. Clemens 48, 1.

schen. Wie bereits andere hervorgehoben haben, versöhnt sich Gott nicht mit der Welt, sondern er versöhnt die Welt mit ihm.[54]

Der Gebrauch von Versöhnungssprache impliziert die Annahme von Feindschaft oder Feindseligkeit zwischen Parteien, dies trifft auch auf den neutestamentlichen Gebrauch zu. Die anderen Textstellen, die von Versöhnung sprechen, erwähnen ausdrücklich das Problem der Feindschaft (Röm 5, 1-11; Eph 2, 14-18 und Kol 1, 20-22), wobei Röm 5, 9 ausdrücklich den Zorn Gottes erwähnt.[55] (Alle drei Texte befassen sich mit der Versöhnung als Frieden mit Gott, während Röm und Eph vom Zugang zu Gott sprechen.) Wie sehr wir auch immer diesen Gedanken nicht mögen, der Zorn Gottes und sein Gericht sind häufige biblische Themen und wesentlicher Bestandteil des Christentums. Die Gerechtigkeit Gottes steht auf dem Spiel – „Wer nicht in Zorn gerät, verhält sich gleichgültig."[56] Wenn Gott nicht zornig wird, kümmert er sich nicht um die Sünde. Und außerdem, wenn es kein Gericht gibt, braucht man auch keine Erlösung.

Aber offensichtlich gibt es bei Paulus' Versöhnungstheologie keinen Gedanken, der ausdrückt, dass ein zorniger Gott durch menschliches Handeln besänftigt wird, oder die verdrehte Vorstellung, dass ein zorniger Vater durch einen liebenden Sohn besänftigt wird. In Paulus' Denken ist die Liebe Gottes die treibende Kraft, und Gott ist derjenige, der durch Christus die Menschen mit sich selbst versöhnt. Gott ist derjenige, der die Rückkehr der Verbannten ermöglicht, oder anders gesagt, Gott wird mit seinem eigenen Zorn fertig. Sollten wir wirklich von Besänftigung reden, einem Begriff, der nicht unbedingt hilfreich ist, der aber auf die Abwendung von Gottes Zorn hindeutet, so müssten wir zumindest von einem selbst-besänftigenden Gott sprechen.[57] Es liegt auch klar auf der Hand, dass Opfergedanken für Paulus' Verständnis des Kreuzes grundlegend sind. Opfersprache begegnet in diesem Text nicht explizit wie anderswo,[58] aber implizit in 2. Kor 5, 14-15.18 und 21,[59] offensichtlich mit Bezug auf Jes 52, 13 bis 53, 12. Die Aussage in V 18, dass Gott uns „durch Christus" versöhnt, ist so gut wie sicher ein Kürzel für den Parallelgedanken in Röm 5, 10 „durch den Tod seines Sohnes". Die parallele Aussage, dass Gott „in" Christus die Welt mit ihm selber versöhnte (V 19), sollte genau so verstanden werden, d. h. Gott versöhnte durch oder vermittels Christus die Welt. Dies ist eine soteriologi-

54 Martin, Reconciliation, 106. Einige schlagen vor, dass Paulus' Gebrauch dieser Sprache in bewusster Antithese zur jüdischen Gottesvorstellung stand, nämlich dass Gott durch menschliches Handeln versöhnt wird.

55 Röm 5, 8-11 enthält einen wichtigen Kommentar zu 2. Kor 5, 14-21, worin die Nähe von Versöhnung und Rechtfertigung zum Ausdruck kommt, nämlich dass Gottes versöhnendes Handeln auf seiner Liebe beruht, dass Versöhnung durch den Tod Christi erfolgt und dass Versöhnung eine gegenwärtige Wirklichkeit ist. Vgl. auch Röm 8, 7-8.

56 Vgl. Laktanz, Abhandlung über den Zorn Gottes, Abschnitte 5-6 und 16-17 (ANF 7, 261-262 und 272-274).

57 Was offenbar bei Athanasius bezeugt ist.

58 Vgl. bes. Röm 3, 24-26; 1. Kor 5, 7; Eph 1, 13; 5, 2; im Hebr und 1. Petr 1, 19.

59 ἁμαρτία („Sünde") in V 21 bedeutet jedoch nicht „Sündopfer", wie manchmal vorgeschlagen wird. „Zur Sünde gemacht" bezieht sich auf Christi Identifikation mit Sündern. Vgl. Furnish, 340 und Kenneth Grayston, Dying, We Live (New York: Oxford Press, 1990), 60-61.

sche Aussage über die Mittel, deren Gott sich bediente. Es ist keine Aussage über die Inkarnation.[60]

Zwei weitere Punkte sind noch zu V 19 zu erwähnen.[61] „Welt" ist anthropologisch hinsichtlich der Menschheit zu verstehen, wie das „ihnen" danach und auch oft an anderen Stellen in den Paulusbriefen verdeutlicht; es ist nicht kosmologisch gemeint, wie es manchmal verstanden wird.[62] Die Paraphrase „war versöhnend" entspricht dem Aorist im Indikativ „versöhnte". Diese Konstruktion lässt keinen Zweifel darüber aufkommen, ob Gottes Werk etwa unvollkommen ist. Die Aussage in V 19, dass Gott die Welt durch (in) Christus versöhnte, ist eine Aussage über das Kreuz und weist auf die gleiche Wirklichkeit hin wie das Aorist-Partizip in V 18 („versöhnt") und wie 5, 14a.[63] Wiederum finden wir, dass die Betonung auf einer objektiven Tat Gottes zugunsten der Menschheit liegt.

Wenn wir die Frage stellen, was Versöhnung wirklich mit sich bringt, so betont diese Textstelle vier Punkte: 1. dass um Christi willen Gott den Menschen die Sünden nicht „zurechnet" (d. h. Beachtung schenkt; V 19b);[64] 2. dass die Beziehung zu Gott wiederhergestellt wird (V 18a und 19a); 3. dass eine Neuschöpfung existiert (V 16); 4. dass Gott weiterhin die Menschen zurückzugewinnen sucht (V 20). Von den Textstellen im Römer-, Epheser- und Kolosserbrief her können wir hinzufügen, dass der Friede mit Gott hergestellt, dass der Zugang zu Gott durch den Geist gegeben ist, dass sowohl vertikale wie horizontale Schranken niedergerissen sind und dass die neue Schöpfung Menschen in ein neues körperschaftliches Dasein aufnimmt.

Überraschenderweise betrachten Paulus und Timotheus das versöhnende Handeln Gottes sowohl als ein geschehenes Ereignis als auch als ein sich fortsetzendes Handeln Gottes durch ihre (und anderer) Arbeit: „... versöhnte uns in Christus *und gab uns das Amt der Versöhnung*" (V 18 wie auch 19c). Versöhnung ist beides, Tat

60 Dies soll jedoch nicht heißen, dass diese Textstelle für die Christologie belanglos wäre. Ganz im Gegenteil, denn wenn Christus der Einmalige ist, der diesen Auftrag ausführen konnte, so bedeutet dies, dass er der Vermittler ist, durch den Gott offenbart wird wie durch keinen anderen.

61 Ich denke, dass ὡς ὅτι am Anfang von V 19 höchstwahrscheinlich als erläuternd („denn") zu verstehen ist, aber eine kausale Bedeutung („wegen der Tatsache, dass" oder möglicherweise „wie du weißt") sollte man nicht ausschließen.

62 Obwohl Kol 1, 20 mehr kosmologisch ist.

63 Vgl. bes. Porter, 133-139, der erklärt, dass es Sinn der Periphrase sei, auf die verbale Handlung hinzuweisen, und Martin, Reconciliation, 105, und 2 Corinthians, 154; im Letzteren gibt Martin zu bedenken, dass die Periphrase, obwohl sie sich auf die vollendete Handlung bezieht, eine Spur von Kontingenz andeutet, und zwar aufgrund der Unsicherheit, ob einige Menschen die Versöhnung akzeptieren werden. Einige Forscher stimmen mit J.-F. Collange (Énigmes de la Deuxième Epître de Paul aux Corinthiens, Cambridge: Cambridge University Press, 1972, 217) überein, wenn er vorschlägt, dass die Periphrase um des Rhythmus und des Stiles willen verwendet wurde, dass sie aber als versteckter Aorist zu verstehen sei; ich empfinde diese Erklärung als nicht notwendig.

64 „Zurechnen" entspricht λογίζεσθαι, ein zentraler Begriff in Paulus' Theologie, besonders im Römerbrief, wo er 19 Mal vorkommt, 11 Mal in 4, 3-24, wo erörtert wird, wie Gott Glauben als Gerechtigkeit anrechnet. Versöhnung ist allerdings mehr als Gewährung von Amnestie, und zwar aufgrund der Einheit mit Christus. Das Gericht über die Menschheit wird nicht ignoriert, sondern auf Christus übertragen.

und Wort.[65] Das Verständnis des Amtes ist hier atemberaubend, nichts weniger als Partnerschaft, zusammen mit Gott zu arbeiten (συνεργοῦντες, 6, 1), und Fortsetzung von Gottes versöhnendem Handeln. Das gleiche Wort (παρακαλεῖν) wird für Gottes Ermahnen in V 20 und Paulus' und Timotheus' Ermahnen in 6, 1 verwendet. Der Dienst als Botschafter Christi lässt Menschen zu Sprachrohren werden, durch die Gott selbst die Menschen dringend dazu auffordert, seine Versöhnung zu akzeptieren (5, 20).[66]

Die dringende Bitte, dass die Menschen sich versöhnen lassen sollen, unterstreicht die Notwendigkeit menschlicher Antwort und muss in etwa bedeuten: „erlaubt euch selbst, versöhnt zu werden" oder „akzeptiert und lebt in seiner Versöhnung". Ein Kommentar befindet sich in 6, 1 mit den Worten „empfangt die Gnade Gottes nicht vergeblich" d. h. erlaubt nicht, dass dieses Evangelium nutzlos und ohne Wirkung bleibt.

Aus unserer Erörterung ergeben sich mindestens vier Sinnrichtungen für Versöhnung:

1. allgemein als ein Begriff für Gottes rettendes Werk in der gesamten Heiligen Schrift;
2. spezifisch als ein paulinisches Bild für Gottes in Christus vollbrachte Tat;
3. Gottes sich im Dienste seiner Menschen fortsetzendes Wirken und
4. die Antwort des Menschen auf Gottes Aufruf.

Theologische Folgerungen

Wie die Verfasser des Neuen Testaments nach Worten suchten, um die in Christus erfahrene Wirklichkeit zu beschreiben, so bemühen wir uns, die Tragweite des Todes Christi zu verstehen. Ganz gleich, was wir sonst noch sagen, muss die grundlegende Betonung und die Motivation für unser eigenes Leben die Liebe Gottes sein, bezeugt in Christi Tod und Auferstehung, eine Liebe, die Menschen zu ihm zieht und ihnen das Leben gibt. Die versöhnende Tat Gottes ist, in den Worten von Victor

65 Vgl. Hofius, 187-188, 198-199. *Marshall*, 122, gibt eine hilfreiche Analyse der Struktur von 5, 18-21, welche die Betonung von Tat und Wort zeigt:
V 18: Alles dies ist von Gott
A^1 der uns mit Christus mit ihm versöhnte
B^1 und uns das Amt der Versöhnung gab,
V 19: denn
A^2 Gott versöhnte in Christus die Welt mit sich selber, ihnen ihre Sünden nicht anrechnend
B^2 und uns die Botschaft der Versöhnung überantwortend.
V 20:
B^3 So sind wir Botschafter für Christus, denn Gott ermahnt durch uns; wir flehen euch um Christi willen an: Lasst euch mit Gott versöhnen!
A^3 Unseretwegen machte er ihn zur Sünde, ihn, der keine Sünde kannte, so dass wir in ihm die Gerechtigkeit Gottes würden.

66 Vgl. Belleville, 158, die darauf hinweist, dass die Absicht von ὡς in 5, 20 nicht „*als ob* Gott durch sie ermahnte" ist, sondern dass die Überzeugung vorhanden sei, dass er es tut.

Furnish, wesentlich die Macht seiner Liebe.[67] P. P. Waldenström – keine Erörterung der Versöhnung im Kontext einer Freikirche kann seinen Einfluss übergehen – hatte bestimmt Recht zu betonen, dass der Tod Christi (für sich genommen) einen zornigen Gott nicht dazu bewegen konnte, uns zu lieben.[68] Die Liebe Gottes ist die Kraft, die zum Tode Christi führte. Aber gab es einen Wandel in Gott? Gewiss nicht, wenn die Frage lautet, ob es einen Wandel in Gottes Natur gab, der ihn dazu bewegte zu lieben.[69] Aber wie können wir dem Zorn und der Liebe Gottes gleichzeitig gerecht werden? Offenkundig ist Gottes Zorn nicht launisch, aber wir können nicht sagen, dass er lediglich „unpersönlich" ist oder war. Auch können wir Zorn und Liebe nicht als eine Art Schema von aufeinanderfolgenden Affekten oder als einen Widerspruch im Wesen Gottes verstehen. Gott ist immer der liebende Gott gewesen und wird es immer sein. Liebe ist das Wesen dessen, der Gott ist (was sich nicht vom Zorn sagen lässt). Und doch hat Gott sich immer im Zorn der Sünde und dem Ungehorsam widersetzt und wird sich ihnen immer widersetzen. Das künftige Gericht wird Ausübung von Gottes Zorn sein. Unser Verstehensproblem scheint zu sein, dass Zorn und Liebe für uns widersprüchlich sind, obgleich sie es in Wirklichkeit durchaus nicht sind.

Doch wie in 2. Kor 5 ersichtlich, verfechten Paulus und Timotheus den Gedanken, dass der Tod Christi nicht bloß ein Symbol oder Beispiel ist, sondern eine objektive Tat Gottes. Wenn dem so ist, führt diese Tat eine Veränderung herbei, nicht in der Natur Gottes, sondern in Gottes Handlungen. Eher als Gericht werden Erneuerung und Vergebung gewährt. Dies ist ein Wandel, in welchem Gott seiner Liebe wegen mit seinem eigenen Zorn streitet. Wenn dies anthropomorphe Sprache ist, so ist es eine notwendige, denn das Gericht und die Ehrfurcht vor Gott (5, 10-11) sind Realitäten, die erlösendes Handeln fordern.

Das wichtigste Ergebnis für das Verständnis der Versöhnung ist, dass das hier dargestellte Evangelium und die darauf zu erwartende Antwort ganz anderer Art sind als das Evangelium und der Glaube, wie sie in vielen Kirchen verstanden werden. Eines der entscheidenden Motive für Waldenström war offensichtlich die Sterilität der

67 Furnish, 336.

68 Vgl. auf Englisch: The Blood of Jesus; the Reconciliation (übersetzt von J. G. Princell; Chicago: Martenson, 1888) und Axel Anderson, The Christian Doctrine of the Atonement According to P. P. Waldenström (übersetzt von G. F. Hedstrand; Chicago: The Covenant Book Concern, 1937). Seine Erklärung des Blutes Christi als eines solchen, das das Leben Christi verfügbar macht, ist unpassend. Derartige Ansichten sind widerlegt worden. „Blut" ist ein Kürzel für den Tod Christi (z. B. Röm 5, 9-10), der Begriff lässt Opfersprache anklingen. Andere Gebiete, auf denen Waldenströms Erörterungen leicht kritisiert werden können, sind seine Verharmlosung von Gottes Zorn, seine Geringschätzung der Erlösungssprache, seine Begrenzung der Wirkung des Todes Christi (vgl. S. 89 in The Reconciliation, wo seine Kommentare 2. Kor 5, 14 oder dem Zerreißen des Tempelvorhangs nicht gerecht werden), und seine unzulängliche Erklärung dessen, was der Tod Christi als Opfer bedeutet. Wie dem auch sei, vor die Alternativen eines teilnahmslosen rechtgläubigen Bekenntnisses des Kreuzes oder Waldenströms mangelhaften Verständnisses der Teilhaberschaft an Christus gestellt, würde ich mich eher auf Waldenströms Seite stellen! Glücklicherweise brauchen wir eine solche Wahl nicht zu treffen.

69 Dies wird durch Texte wie Mal 3, 6 und Jak 1, 17 verdeutlicht.

konfessionellen Orthodoxie mit ihren Aussagen über Rechtfertigung; ein Zustand, der dazu führte, dass die Leute der Annahme waren, sie hätten die Erlösung wie einen in einer Kiste gelagerten Schatz.[70] Auch heutzutage betrachten viele Christen das Evangelium als Gedanken über Gott und Christus und sehen den Glauben als eine Entscheidung an, die ihnen den Schatz der Erlösung gleichsam in einer Kiste gibt. Wie jeder wahrhafte Pietist – ich gebrauche diesen Begriff im positiven Sinne – weiß, geht es im Christentum nicht um Gedanken, sondern um die Beziehung zu Gott durch Christus, weshalb die partizipatorische Sprache so wichtig ist. In unserer Zeit haben wir Schwierigkeiten, den korporativen Christus oder Ausdrücke wie „in Christus" zu verstehen. Waren derartige Gedanken im ersten Jahrhundert leichter? Wenn wir jedoch mit Gott versöhnt sind, weil wir in Christus sind, dann müssen unsere Erklärungen des christlichen Glaubens und Lebens deutlich beziehungsorientierter sein, als sie es bisher gewesen sind. Erlösung ist niemals ein Besitz, welcher der unsrige wäre, vielmehr erfahren wir Erlösung nur in Beziehung zum auferstandenen Herrn. Das Geschenk ist niemals von seinem Geber zu trennen.[71] Unsere Kirchen müssen eine brennende Frage stellen. Welche evangelistische Botschaft sollen wir gebrauchen, um Menschen in Christus „hineinzubringen", anstatt sie bloß eine Entscheidung treffen zu lassen?

Eine weitere wichtige Tatsache liegt darin, dass das Geschenk der Versöhnung zur Aufgabe der Versöhnung wird. *Versöhnt zu werden bedeutet, ein versöhnender Vermittler zu werden.* Wir lieben, weil er zuerst geliebt hat. Wir vergeben, weil er vergeben hat. Der uns offenbarte Charakter Gottes ist der, den wir offenbaren müssen.

Vor langer Zeit äußerte Rudolf Bultmann berechtigterweise den Vorwurf, dass wir den Akt des Denkens von dem des Seins losgerissen haben.[72] Eine Theologie der Versöhnung zu haben, reicht nicht aus. Man muss die Versöhnung in Christus erfahren und sie in der Beziehung zu anderen zeigen. Freikirchen haben stets die Ansicht vertreten, dass die korrekte Lehre nicht genug ist (und manches Mal haben sie die Lehre auch geringschätzig behandelt). Am besten tun sie beides: Sie artikulieren eine korrekte Theologie und verwirklichen diese in einem Leben, das wahrhaft bekehrt ist.

Das Anliegen in 2. Kor 5, 11 bis 6, 4 ist vorwiegend Versöhnung mit Gott, aber es legt ebenso das theologische Fundament für Versöhnung unter den Menschen. Niemand kann in Böswilligkeit und in alten Konflikten verharren, der willens ist, sich die folgenden Aussagen zu eigen zu machen, die alle entweder direkt unserem Text entstammen oder eine Anwendung der paulinischen Beschreibung seines Amtes auf uns darstellen:

70 Vgl. Anderson, 43-44.

71 Wie Käsemann in mehreren Veröffentlichungen nachdrücklich betont. Vgl. z.B. seinen Artikel „Gottesgerechtigkeit bei Paulus" in Exegetische Versuche und Besinnungen II., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, 187.

72 Rudolf Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, a. a. O., 240ff., in Abhängigkeit von Adolf Schlatter; vgl. *A.* Schlatter: Die Geschichte des Christus, Stuttgart: Calwer Vereinsbuchhandlung, 1923², 15ff.

1. Die Liebe Christi treibt mich.
2. Ich bin „offenbart" – offengelegt – vor Gott und deinem Gewissen.
3. Ich suche dich zu fördern (V 12).
4. Wenn ich begeistert bin, so ist es für Gott; wenn ich im Vollbesitz der geistigen Kräfte bin, dann für dich.
5. Ich bin gestorben und auferstanden mit Christus.
6. Ich lebe nicht mehr für mich selbst, sondern für den, der starb und für mich auferstand.
7. Neuschöpfung ist gekommen; die alten Dinge sind vorbei.
8. Ich schaue die Leute nicht mehr bloß auf menschliche Art und Weise an.
9. Gott hat uns mit ihm selbst versöhnt und hat uns ein versöhnendes Amt gegeben, so dass wir wirklich Träger von Gottes Bildnis sind – Botschafter für ihn, die mit ihm zusammen arbeiten.
10. Ich betrachte die Sünden der Menschen (V 19) nicht mehr als Grund für Spaltung. (Dies ist nicht lediglich ein *Ignorieren* von Unrecht, genauso wenig wie Gott bloß Unrecht ignorierte, als er Sünden vergab. Von der Liebe getragene Wahrheit, Vergebung und Demut sind für alle Beziehungen notwendig.)
11. Gott arbeitet mit uns und durch uns, um die Menschen mit sich zu versöhnen.
12. Ich habe die Gnade Gottes nicht vergeblich empfangen – Gnade kennen ist Gnade zeigen.
13. Jetzt ist der Tag der Rettung, jetzt ist der Tag der Erscheinung Gottes – nicht irgendwo im gemütlichen „Demnächst-Einmal". (Uns ist es aufgegeben, Zeugnis für die Gegenwart des neuen Zeitalters abzulegen und dieses inmitten des alten zu verkünden.)

Es ist nicht meine Absicht zu sagen, Versöhnung sei leicht; sie war es weder für Paulus noch für die Korinther. Versöhnung hat fast immer ihren Preis. Sie bringt aber auch großen Nutzen. Und wenn wir Nachfolger Christi sind, dann haben wir keine Wahl. Mit Gott versöhnt zu sein bedeutet, dass man versöhnender Vermittler wird. Nirgendwo anders sind wir menschlicher als beim Vergeben und bei der Wiederherstellung von Beziehungen, denn dann offenbaren wir das Bildnis des versöhnenden Gottes.

Unsere in sich gespaltene und durch Uneinigkeit gekennzeichnete Welt braucht Versöhnung. Aber dies ist ein Bedürfnis, für das Vorsorge getroffen ist. Gott der Versöhner hat uns in Christus einen Weg gebahnt, um die Verbannten zurückzubringen. Auf dieser Grundlage und mit dem Bekenntnis, dass Jesus der Herr ist, kann Friede und Heil erfahren werden. Aber denjenigen, die so begnadet sind, dies zu erfahren, ist die Aufgabe übertragen worden, Versöhnung durch ihr Wort und ihre Lebensart bekanntzumachen. Die günstige Zeit ist jetzt. Jetzt ist der Tag des Heils.

Prof. Dr. Klyne Snodgrass
North Park Theological Seminary,
Paul W. Brandel Professor of New Testament Studies
6147 N. Avers. Ave., Chicago, Ill. 60659, USA

Stefan Stiegler

Lobgesang statt Waffenklang

Psalm 149 im Kontext

Das biblische Buch der Psalmen ist das meistgelesene Buch des Alten Testamentes. Nicht nur in der gottesdienstlichen Liturgie, sondern auch ganz privat und persönlich lesen viele Menschen diese alten Texte und schöpfen Kraft daraus. Für manche Christen ist ein Neues Testament mit Psalter bereits eine vollständige Bibel. MARTIN LUTHER hat 1528 in seiner Vorrede zum Psalter vorgeschlagen, „dass er (der Psalter – d. V.) wohl möchte eine kleine Biblia heißen, darin alles aufs schönste und kürzeste, wie in der ganzen Biblia steht ... wer die Biblia nicht lesen könnte, hätte hierin doch fast die ganze Summa ... Daher kommt's, dass der Psalter aller Heiligen Büchlein ist und ein jeder ... Worte darinnen findet, die sich auf seine Sache reimen ... als wären sie allein um seinetwillen so gesetzt."

Die Psalmen spiegeln, anders als unser heutiges Beten, unmittelbare Lebensäußerungen wider: Der von Leid getroffene Mensch schreit zu Gott, klagt ihm seine Not, klagt ihn an, schüttet sein Herz aus vor ihm, ohne vorher alles zu reflektieren. Der aufgestaute Frust, die ganze Wut, die bittere Enttäuschung bricht aus dem Beter heraus: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" (22, 1) oder: „HERR, wie lange noch? Willst du mich ganz und gar vergessen?" (13, 1). Doch immer wieder findet der, der so beten gelernt hat, am Ende der Klage zum Lob: „Du hast mir meine Klage verwandelt in einen Reigen, du hast mir den Sack der Trauer ausgezogen und mich mit Freude gegürtet" (30, 12). Keiner der individuellen Klagepsalmen bleibt beim Klagen und Bitten stehen. Alle weisen sie den Weg zum Lob, mindestens zur Aufforderung zum Lob.

Denn auch der jubelnde, tanzende Mensch findet im Psalter Worte, die sich auf seine Sache reimen. Nicht nur überberstende Not, sondern auch überschäumende Freude findet hier Sprache und Rede. „Denn Gott, der HERR, ist hoch zu loben, er ist der Gott aller Götter und König aller Könige" (95, 3; 136, 2). So ist es auch gar nicht verwunderlich, dass das biblische Buch der Psalmen[1] mit einem alles umfassenden Jubel und der Aufforderung endet, die ganze Schöpfung möge einstimmen in das Lob Gottes: „Alles, was Odem hat, lobe den HERRN. Halleluja" (Ps 150, 6). Nicht nur die einzelnen fünf Teile des Psalters schließen jeweils mit einer Doxologie (41, 14; 72, 19; 89, 52; 106, 48; 150, 6), auch das ganze Buch, diese großartige Gebets- und Liedersammlung endet im alles umfassenden Jubel zu Gott. Mit allem, was wir sind und haben, sollen und dürfen wir einstimmen in das Lob des Allerhöchsten.

1 Vgl. S. STIEGLER, Art.: Psalmen, ELThG Bd. 3, 1994, 1626-1628.

Umso verwunderlicher ist es, dass in Ps 149 ein ganz anderer Ton dazwischenkommt, jedenfalls wenn man den geläufigen Bibelübersetzungen folgt. Da ist auf einmal von einem „zweischneidigen Schwert" die Rede, von Vergeltung (Luther '84, Einheitsübersetzung) und Rache (Elberfelder), von Fesseln und Ketten und vom Gericht. Psalm 149 schließt mit der Feststellung, dass die Teilnahme an dieser Vergeltung an den Nationen und Völkerschaften und ihren Königen und Edlen eine Ehre sei für die Heiligen (Luther). Die katholische Einheitsübersetzung formuliert: „Herrlich ist das für all seine Frommen. Halleluja!" (Ps 149, 9).

Was ist herrlich für alle seine Frommen? Das Dreinschlagen mit dem Schwert? Die Freude am Draufhauen? Findet sich in Ps 149 eine biblische Begründung für die Wonne an Gewalt, für den Spaß an der Vergeltung, für die Freude an der Rache? Sollen die Frommen Gott dadurch loben, dass sie die Vollstreckung des Gerichts selbst in die Hand nehmen und die Ungläubigen töten? Schauen wir den Text des 149. Psalms genauer an:

1. Der Text von Ps 149

BHS		Deutsch
הַלְלוּ יָהּ	1	*Hallelu-JH!*
שִׁירוּ לַיהוָה שִׁיר חָדָשׁ		*Singt JHWH ein neues Lied,*
תְּהִלָּתוֹ בִּקְהַל חֲסִידִים׃ [2]		*ein Loblied für IHN in der Gemeinde der Getreuen.*
יִשְׂמַח יִשְׂרָאֵל בְּעֹשָׂיו [3]	2	*Israel soll sich freuen über seinen Schöpfer,*
בְּנֵי־צִיּוֹן יָגִילוּ בְמַלְכָּם׃		*die Zionskinder sollen über ihren König jubeln.*
יְהַלְלוּ שְׁמוֹ בְמָחוֹל	3	*Sie sollen seinen Namen loben mit Tanz,*
בְּתֹף וְכִנּוֹר יְזַמְּרוּ־לוֹ׃		*mit Handtrommel und Tragleier IHM aufspielen.*
כִּי־רוֹצֶה יְהוָה בְּעַמּוֹ	4	*Denn JHWH befreundet sich mit seinem Volk,*
יְפָאֵר עֲנָוִים בִּישׁוּעָה׃		*er schmückt die Gebeugten mit Rettung.*
יַעְלְזוּ חֲסִידִים בְּכָבוֹד	5	*Es sollen jauchzen die Getreuen in Ehrerbietung,*
יְרַנְּנוּ עַל־מִשְׁכְּבוֹתָם׃ [4]		*sie sollen jubeln, wenn sie sich niederwerfen (zum Gebet).*
רוֹמְמוֹת אֵל בִּגְרוֹנָם	6	*Lobgesänge für Gott in ihrer Kehle,*
וְחֶרֶב פִּיפִיּוֹת בְּיָדָם׃		*(und) das sei das zweischneidige Schwert in ihrer Hand,*

2 Ms קְדוֹשִׁים = Heiligen.

3 LXX S singular, M pluralis majestatis.

4 Eigentlich: Lagerstatt (Bett); eventuell מִשְׁפְּחוֹתָם Sippen, Abteilungen? Die nominale Konstruktion ist nicht lokal, sondern temporal zu deuten: Wer sich vor Gott niederwirft, soll nicht die Angst im Nacken, sondern ein Loblied auf den Lippen haben; wer sich vor Gott verbeugt, soll nicht (in Ehrfurcht) erstarren, sondern einstimmen in den Jubel der ganzen Gemeinde.

לַעֲשׂוֹת נְקָמָה בַּגּוֹיִם
תּוֹכֵחוֹת בַּל־אֻמִּים׃[5]
לֶאְסֹר מַלְכֵיהֶם בְּזִקִּים
וְנִכְבְּדֵיהֶם בְּכַבְלֵי בַרְזֶל׃
לַעֲשׂוֹת בָּהֶם מִשְׁפָּט כָּתוּב
הָדָר הוּא לְכָל־חֲסִידָיו[6]
הַלְלוּ־יָהּ׃

7 *Um Vergeltung zu wirken an den Völkern,*
Zurechtweisung/Züchtigung an den Nationen.
8 *Um ihre Könige mit Fesseln zu binden*
und ihre Fürsten mit eisernen Ketten
9 *Um an ihnen das Urteil zu vollziehen,*
das geschrieben ist.
Eine Ehre ist es für alle seine Getreuen.
Hallelu-JH!

1.1 Form und Struktur

Ps 149, der keine Überschrift und keinen Registraturvermerk besitzt, ist mit einem Imperativ gerahmt: *Hallelu-JH* – d. h. Lobt JHWH! Wir hören das *Halleluja* oft nur noch als Formel, es ist aber grammatisch ein Imperativ. Der imperative Ton bestimmt den gesamten Psalm: lobt, singt, freut euch, jubelt, tanzt! Er will den Hörer bzw. Leser nicht in erster Linie informieren, sondern anstecken und motivieren zur Teilnahme am Gotteslob.

Von der Form her ist Ps 149 ein (eschatologischer) Hymnus[7] und kein Kriegslied. Er soll nicht auf dem Schlachtfeld, sondern in der Gemeinde der *Chassidim*, der Getreuen, der Frommen (oder der *k*doschim*, der Heiligen – vgl. Anm. 2) gesungen werden. Er preist nicht das Handeln der Krieger, sondern ausschließlich das Handeln Gottes. Deshalb ist seine Entstehungssituation auch nicht in der vorstaatlichen Zeit Israels zu suchen[8], sondern z. B. bedingt durch den Begriff *Chassidim* (V 1.5.9) in der nachexilischen Zeit. Ps 149 dürfte in dasselbe Milieu der hellenistischen Zeit hineingehören wie Ps 2: E. Zenger vermutet schriftgelehrte Kreise im 2. Jh., die diesen Psalm gedichtet haben könnten, vielleicht sogar zu dem Anlass, den Psalter damit abzuschließen. So könnte man Ps 149 und 150 als doppeltes Schlusswort des Psalters betrachten, entsprechend zu Ps 1 und 2, die als doppeltes Eingangsportal fungieren.[9]

5 So M[L]; mlt Mss Edd בִּלְאָ

6 Oder: *Ein Glanz ist ER* ...; 11QPs[a] ergänzt: לבני ישראל עם קרבו – *für die Söhne Israels, das Volk seiner Heiligkeit.*

7 So auch H. J. Kraus, BK XV/2 (1972[4]), 965.

8 So auch H. Gunkel und R. Kittel, die an ein eschatologisches Siegesfest denken; anders H. Schmidt, der es aufgrund von 1. Sam 15, 33 für möglich hält, dass der Ps in seiner schauerlichen Wildheit uralt sei. B. Duhm verortet Ps 149 in der Makkabäerzeit, weil nur in dieser Periode der Geschichte Israels ein solches Ineinander von Gotteslob und kriegerischer Aktivität vorstellbar sei; H. J. Kraus hingegen will die kriegerischen Ereignisse des Psalms aus den Kulttraditionen Jerusalems ableiten und konstatiert einen »Kultbrauch«, in dem »die zum Festkult versammelten Israeliten sich auf den ‚Völkersturm' (...) rüsteten und im Gottesdienst als Sachwalter des Gerichtes Jahwes über die heidnischen Mächte in Erscheinung traten. ... derartige gottesdienstliche ‚Demonstrationen'« könnte es in sehr alter Zeit, oder aber gerade in der Zeit Nehemias gegeben haben. H. J. Kraus, BK XV/2 (1972[4]), 966f.

9 C. Wolf, Die doppelte Eröffnung des Psalters, ThGespr 1/92, 25-33.

Ps 149 hat zwei in etwa gleichlange Strophen. Die erste (V 1-4) richtet den Blick in die Vergangenheit und beschreibt die kausale Motivation zum Gotteslob. Die zweite (V 5-9) richtet den Blick nach vorn und zeigt die finale Motivation zum Gotteslob auf. V 7-9 haben ein (eschatologisches) Geschehen in der Völkerwelt im Blick (vgl. Ps 2). Jede der beiden Strophen hat eine doppelte semantische Klammer: Strophe 1 ist durch die Begriffe *JHWH* und *Gemeinde/Volk* (V 1 und 4) gerahmt; Strophe 2 durch *Chassidim* und *Ehre/Würde* (V 5a und 9b). Beide Strophen sind ganz und gar geprägt von *der* poetischen Grundform altisraelitischer Dichtkunst, dem *parallelismus membrorum,* der Wiederholung der gleichen Aussage mit anderen Worten. Die im Psalm verwendeten Begriffe dürfen also nicht aus sich heraus verstanden werden, sondern müssen im Zusammenklang des parallel verwendeten Begriffes ausgelegt werden; ihre Bedeutung muss aus dem Zusammenhang erschlossen werden. Das geforderte *neue Lied* (V 1) ist also nicht in dem Sinne neu, dass es nicht mehr JHWH besingen würde, sondern es ist ein neues Loblied für IHN; es zielt auf Erneuerung des Gotteslobes, nicht auf einen neuen Gott. *Schöpfer* und König (V 2) sind nicht verschiedene Personen, sondern verschiedene Aspekte oder Anreden ein und derselben Person. Gleiches gilt für die *Völker* und *Nationen* (V 7) und für die *Könige* und *Fürsten* (V 8).

1.2 Aufzählendes oder auslegendes „Und": das ו in V 6

Das eigentliche Problem für das Gesamtverständnis des Psalms ist V 6: Wie ist das „und", hebräisch ו (*waw*) zu verstehen? Aufzählend oder auslegend?

Zunächst einmal ist dazu formal festzuhalten, dass der masoretische Text (M) in V 1.2.3.4.5.7.9 zwischen den beiden Gliedern des *parallelismus membrorum* kein ו – kein *und* – überliefert. Die griechische (LXX) und die syrische (Syr) Übersetzung haben allerdings V 2.4.5.7 jeweils ein *und.* Das hebt das plötzliche ו in V 6 stilistisch hervor.

V 8 hat noch einmal ein solches ו, das hier unzweifelhaft auslegend und nicht aufzählend verstanden werden muss: Die Edlen, die mit Eisenketten gefesselt werden sollen, sind keine Gruppe neben den Königen von V 8a, sondern dieselbe Personengruppe: Es soll allerdings ausgeschlossen werden, dass etwa nur die zur Verantwortung gezogen würden, die formal den Titel *König* (מֶלֶךְ) tragen, sondern an allen *Fürsten,* allen *Edlen,* allen Führer der Völker und Nationen (V 7) muss das Urteil Gottes vollzogen werden. Genauso auslegend muss nun auch das ו in V 6 als ein ו-*aequationis* verstanden werden: „Lobgesänge für Gott in ihrer Kehle sind *wie* ein zweischneidiges Schwert in ihrer Hand." Das zweischneidige Schwert (oder die Doppelaxt[10]) ist also eine Metapher.

10 H. J. Kraus, BK XV/2 (1972⁴), 967; vgl. K. Galling, BRL, 64.

Im Alten Testament finden sich mehrere Beispiele für ein solches ו-*aequationis*,[11] vor allem in der Spruchliteratur (z. B. Spr 17, 3 und 26, 9).[12] Man merkt es aber in der Regel der deutschen Übersetzung nicht mehr an, dass da in der hebräischen Vorlage nur ein ו, ein *und* steht.

Auch in Sach 9, 9 handelt es sich nicht um eine Aufzählung, sondern um eine Erklärung des soeben Gesagten, die mit *und* angefügt ist:

Juble laut, Tochter Zion, jauchze, Tochter Jerusalem!
Siehe, dein König kommt zu dir: Gerecht und siegreich ist er, demütig
und auf einem Esel reitend, und auf einem Fohlen, einem Jungen der Eselin.

Es ist völlig klar, dass dieser kommende König nicht auf zwei Tieren reitet, sondern auf einem Tier – das *und* hat erklärende und nicht aufzählende Funktion: Demütig reitet er auf einem Esel, *und zwar* auf einem Fohlen, einem Jungen der Eselin.[13]

Und in Num 27, 21 ist die *Gemeinde* nicht etwas neben oder zusätzlich zu *allen Israeliten*, sondern alle Israeliten, das *ist* die ganze Gemeinde:

Und er soll vor den Priester Eleasar treten, und der soll für ihn das Urteil der Urim vor dem HERRN *befragen. Auf seinen Befehl hin sollen sie ausziehen, und auf seinen Befehl hin sollen sie einziehen, er und alle Söhne Israels mit ihm und die ganze Gemeinde.*

Der mit *und* angefügte Begriff erläutert also den vorhergehenden und man muss übersetzen, wie es die rev. Elberfelder Bibel hier richtig tut: ... *ja, die ganze Gemeinde.*

Ps 149 ist also „die kühne Aussage zu entnehmen, die Hochrufe und Lobgesänge in der Kehle hätten die gleiche Wirkung wie die zweischneidigen Schwerter in der Hand. Dies scheint in der Tat die ursprüngliche Bedeutung gewesen zu sein, rechnet doch der Vers, gut biblisch, mit dem Lobpreis der Doxologie als der eigentlichen ‚Waffe' der Frommen und Armen, welche die göttliche Rache und das göttliche Strafgericht (eigentlich: ‚Zurechtweisungen') an den Völkern bewirken kann."[14]

11 Vgl. G Ka § 161; ausführlich dazu G. VANONI, Zur Bedeutung der althebräischen Konjunktion *waw*. Am Beispiel von Ps 149, 6; in Text, Methode und Grammatik, FS W. RICHTER, St. Ottilien 1991, 561-576.

12 Spr 17, 3: Der Schmelztiegel (ist) für das Silber und der Ofen für das Gold; und ein Prüfer der Herzen ist JHWH. Luther '84: *Wie* der Tiegel das Silber und der Ofen das Gold, *so* prüft der HERR die Herzen. – Spr 26, 9: Ein Dornzweig ist in die Hand eines Betrunkenen geraten und ein Weisheitsspruch in den Mund eines Toren. Luther '84: Ein Spruch in eines Toren Mund ist *wie* ein Dornzweig in der Hand eines Trunkenen.

13 Man kann in der Übersetzung das *und* auch einfach weglassen: Demütig reitet er auf einem Esel, auf einem Fohlen, einem Jungen der Eselin – so Luther '84 und Einheitsübersetzung.

14 K. SEYBOLD, HAT I/15 (1996), 545f.

1.3 Weitere Argumente für ein auslegendes „Und" in V 6

Auf welche weiteren Argumente kann sich eine solche Auslegung stützen? Wo gibt es im AT ähnliche Gedanken oder Vorstellungen, dass Lobpreis wie eine Waffe wirkt? Da ist zunächst darauf hinzuweisen, dass es in der Geschichtsüberlieferung Israels tatsächlich es eine solche Story gibt, wo der Ton der Schopharim und das Jubelgeschrei des Volkes die Mauern des Gegners hat einstürzen lassen (Jos 6). Und in Ps 8 kommt ein ähnliches Motiv vor, wenn dort konstatiert wird, dass JHWH sich *aus dem Mund von Kindern und Säuglingen* eine Macht etabliert habe (Ps 8, 3). Es ist ebenso interessant, dass bereits das Targum von Ps 149, 6 erläuternd übersetzt[15]. Eigenartig bleibt, dass sich keine der gängigen (deutschen) Bibelübersetzungen anschließt[16] Die entscheidende Unterstützung aber erfährt unsere Auslegung durch den Kontext des 149. Psalms.

2. Der Kontext

2.1 Der direkte Kontext – Ps 150 und 148

Der direkte Kontext zu Ps 149 sind die Psalmen 150 und 148, beides Lobpsalmen, die von Imperativen nur so strotzen: Alle Engel, Sonne und Mond, Feuer und Hagel, Berge und Hügel, Wald und Feld, Vögel und Würmer – alles, was Odem hat soll JHWH loben! Und mit allen verfügbaren Mitteln soll er gelobt werden: mit Trompeten und Posaunen, mit Saiten und Pfeifen, mit Schlagzeug und Percussion; nicht aber mit Schwert und Speer. In den Aufzählungen fehlt jeder Hinweis, dass Rache oder Vergeltung eine doxologische Kategorie sein könnte. Blutvergießen ist nach dem Zeugnis des AT kein Gotteslob, sondern ein Frevel (Gen 9, 5f.; Spr 1, 16; Jes 59, 7; Ez 22, 1-16). Der direkte Kontext von Ps 149 stützt also die Auslegung des ו in V 6 als erklärendes *und*. Denn nicht nur die Gemeinde der Frommen soll Gott loben, sondern die ganze Welt, alle Völker, alle Machthaber dieser Welt, Alte und Junge, Frauen und Männer. Die ganze Schöpfung, alles was Atem hat, soll und wird Gott loben.

15 E. Zenger, Mit meinem Gott überspringe ich Mauern, Psalmenauslegungen 1, Freiburg 1994², 54.

16 Luther, '84: *Ihr Mund soll Gott erheben; sie sollen scharfe Schwerter in ihren Händen halten,* – Rev. Elberfelder: *Lobpreis Gottes sei in ihrer Kehle und ein zweischneidiges Schwert in ihrer Hand;* – Kath. Einheitsübersetzung: *Loblieder auf Gott in ihrem Mund, ein zweischneidiges Schwert in der Hand;* – Die Bibel in heutigem Deutsch (Gute Nachricht): *Mit lauter Stimme sollen sie ihn preisen, mit scharfen Schwertern in ihren Händen!* – Hoffnung für alle: *Sie sollen ihre Stimme erheben und Gott loben. In ihren Händen halten sie scharfe Schwerter;* – M. Buber: *... in ihrer Kehle Erhebung Gottes, in ihrer Hand ein zweischneidig Schwert;* – New International Version (US 1984): *May the praise of God be in their mouths and a double-edged sword in their hands;* – New Revised Standard Version (1989): *Let the high praises of God be in their throats and two-edged swords in their hands.*

2.2 Der Buchzusammenhang – Ps 2 und Ps 46

Wie Ps 1 und 2 als doppeltes Eingangsportal des biblischen Buches der Psalmen gelten müssen, so kann man Ps 149 und 150 (oder 146-150) als (doppelten oder mehrstimmigen) doxologischen Abschluss des Psalmenbuches verstehen. Dann gerät aber Ps 149 in eine kontextuelle Beziehung zu Ps 2, in dem ähnliche Motive und Gedanken auftauchen. Beide Psalmen reden von Stricken und Fesseln, die Könige und Regenten der Erde binden (Ps 2, 3; Ps 149, 8), die die Gefesselten nach Ps 2, 3 aber schleunigst zerreißen wollen. Der im Himmel Thronende reagiert auf diesen Aufstand der Völkerwelt, aber nicht mit der Vernichtung der Aufständischen, sondern zunächst einmal mit spöttischem Lachen. Und die Antwort seiner Zornesglut ist nicht eine neue Sintflut oder Feuer vom Himmel, sondern Einsetzung eines (neuen) messianischen Zionskönigs. Und dieser frisch inthronisierte Gottessohn-König verhält sich wie Gott: Er greift nicht zu den Waffen, um die aufmüpfigen Völker zu unterjochen, sondern er ergreift das Wort und stellt den Aufständigen ein Ultimatum, d. h. er rechnet mit Einsicht und Umkehr. Am Ende werden alle die glücklich gepriesen, die bei JHWH Zuflucht suchen (vgl. Jes 2, 3; Mi 4, 2).

Ähnliche Töne sind in Ps 46 zu hören, wo von den Großtaten JHWHs die Rede ist, der ein Entsetzen auf Erden verbreitet (V 10):

Den Kriegen bereitet er einen Sabbat bis ans Ende der Erde,
den Bogen zerbricht er und stutzt den Speer,
die Kampfwagen verbrennt er mit Feuer.

Das *Entsetzen*, das Gott verbreitet, ist das Entsetzen der Abrüstung, seine Großtat ist die Zerstörung der Waffen, ist der Sabbat für den Krieg. – Auch der Buchzusammenhang im gesamten Psalter stützt also unsere gewaltlose Auslegung.[17]

2.3 Der gesamtbiblische Kontext

Wenn Ps 149 ein eschatologischer Hymnus ist, dann muss man seine Aussagen mit anderen endzeitlichen Vorstellungen vergleichen. Hier scheint sich nun ein weites Feld brutalster Vorstellungen aufzutun, wo jede Art von frommem Revanchismus seinen Platz zu finden scheint. Am Ende wird Gott doch zur Freude seiner Getreuen dem Bösen den Garaus machen, oder? Aber auf dem himmlischen Thron, den der Seher Johannes schaut (Offb 5), sitzt kein Löwe, kein Adler und auch kein Stier, sondern das Lamm: Dem ist alle Gewalt und Macht gegeben. Dieses Lamm, das geschlachtet wurde, hat die Macht, die Siegel zu öffnen; das Lamm ist würdig zu empfangen, Reichtum und Weisheit, Kraft und Ehre, Herrlichkeit und Lob (V 12). Das göttliche Wappentier ist das Lämmlein, das der Welt Sünde trägt (Joh 1, 29).

17 Natürlich gibt es auch ganz gewalttätige Aussagen in den Psalmen (z. B. Ps 110, 5f.; 135, 10; 137, 9), doch das Problem der Rachepsalmen kann hier nicht verhandelt werden; vgl. dazu E. Zenger, Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen, Freiburg im Breisgau, 1998 und Ralf Miggelbrink, Der zornige Gott – Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition, WBG Darmstadt, 2002.

Und auch der blutgetränkte Mantel des weißen Reiters in Offb 19, 13 ist nicht vollgeschmiert mit dem Blut seiner Feinde, sondern getränkt von seinem eigenen Blut, vom Blut des geschlachteten Lammes. Er heißt: Das Wort Gottes; seine Waffe ist das Schwert des Mundes. Und der Wunsch der widergöttlichen Mächte, Krieg zu führen mit dem Lamm, wird nicht erfüllt: der eschatologische Endkampf fällt aus, denn das Tier und seine Gefolgschaft werden einfach gegriffen und abgeführt – sie sind schon besiegt, durch das Blut des Lammes. Es ist bereits alles vollbracht worden. Ein für alle Mal.[18] Kein Zweifel: Es gibt eine ewige Verdammnis. Es gibt die Vernichtung des Bösen am Ende der Zeit. Aber es gibt in der Bibel Neuen und Alten Testamentes keine Freude am Gemetzel, keinen Spaß am Töten, keinen Jubel über das Blutvergießen. Nach einer rabbinischen Tradition soll bei der Feier des Passafestes kein Halleluja gesungen werden, weil damals die Ägypter im Roten Meer ertrunken sind (Ex 14), da kann man doch nicht Halleluja singen.

In apokalyptischen Texten geht allerdings manchmal die Fantasie mit den Verfassern durch. Aber die Freude an der Zerstörung und Vernichtung der Feinde wird immer wieder relativiert und gebremst von dem Lamm, das auf dem Thron sitzt. Der Jubel über das Lamm dominiert die ganze Schau der Endzeit.[19]

3. Die Botschaft

Der Psalm fordert ein neues Lied, das zunächst aus dem Rückblick gewonnen wird: Ein neues Lied vom alten Gott, eine neues Lied von den bereits bekannten Machttaten JHWHs, dem Schöpfer Israels[20]. Dieses neue Lied singt von der Erfahrung, dass die verlorene Gottesnähe und Gottesgewissheit in der Gemeinde der Getreuen (oder Frommen)[21] neu aufgebrochen ist, neu gegenwärtig ist. „Das ‚neue' Lied ist ein Lied, das die, die es singen, erneuern kann."[22] Denn dieses neue Lied blickt auch nach vorn und lässt die eschatologische Vollendung schon jetzt in Herz und Kopf (und vielleicht symbolisch ja auch im Kult) Wirklichkeit werden. Angestimmt wird dieses neue Lied von Frauen wie Mirjam (V 3 erinnert an Ex 15, 19-21). Sie singen es der Gemeinde vor mit Tamburin und Tanz und alle andern stimmen ein: *JHWH hat sich mit seinem Volk befreundet, er schmückt die Gebeugten mit Rettung* (V 4).

18 Vgl. A. Pohl, Die Offenbarung des Johannes, 2. Teil (Kap 8-22), WStB (1974²), 250ff.

19 In Offb 7, 10 sollte auch »ל-*aequationis*« gelesen werden: Sie riefen mit lauter Stimme: Die Rettung kommt von unserem Gott, der auf dem Thron sitzt, *und zwar* von dem Lamm.

20 Hier geht es nicht um den Schöpfer der Welt, sondern um den Gott, der Israel ins Leben rief. Dass Israel ein Volk wurde, ist JHWHs Tat, nicht die Leistung der vereinigten Stämme, wie Exodus- und Abrahamgeschichte festhalten.

21 חסדים die Frommen, die Getreuen, sind die, die der Gemeinschaft entsprechend חֶסֶד leben. *Chassidim* ist hier wohl ein Ausdruck, der die Idealgemeinde beschreibt. Im späteren Judentum sind die *Chassidim* so etwas wie die Pietisten unter den Christen.

22 E. Zenger, Mauern, 56.

Interessant ist die hier durch den Parallelismus provozierte Gleichstellung von *Gebeugten* und *Volk*: Das ist mehr als die Feststellung, dass die Armen und Gebeugten *auch* bei JHWH angesehen seien, er sich ihnen *auch* zuwendet. JHWH ist ein Gott der Gebeugten, ein Gott der Armen[23], das wird hier gesagt. Und mit ihnen identifiziert sich die gesamte JHWH-Gemeinde, nicht aber in einer Klage, sondern im Gotteslob. „JHWH, Gott der Armen, das ist Erbe der Familienreligion, unter den Bedingungen der Großgesellschaft."[24]

Die zweite Strophe lebt von der Vorstellung von JHWH als dem *Rächer der Armen,* die sich vor ihm freiwillig niederwerfen zum Gebet. Diese Vorstellung ist aber keine emotionale, sondern eine juristische: Der Rächer der Entrechteten bringt die Dinge wieder ins Lot, der Richter macht mit seinem Urteil die Verhältnisse wieder richtig; er spricht die Armen frei und die Frevler schuldig. Der Vollzug des (geschriebenen, d. h. amtlich bestätigten) Gerichtsurteils ist die Wiederherstellung der Lebensordnung. Das (eschatologische) Gericht bringt den Opfern der Geschichte ihre Würde und ihr Recht zurück. Aus Nummern werden wieder Menschen. Keiner ist bei Gott vergessen.

Dieses Gericht ist aber allein JHWHs Werk (Ps 96, 10-13; 98, 9; vgl. Dtn 32, 35f.). Die Armen und Gebeugten sollen ihre Sache und Rache nicht selbst in die Hand nehmen, sondern sollen und können mit ihrem Lobpreis bezeugen, dass JHWHs Gnade und Heil bereits jetzt für sie wirksam ist. Das ist eine Ehre für alle Frommen, die sich freiwillig vor ihrem Gott beugen und ihm Ehrerbietung entgegenbringen (כבוד, V 5). Ihre (einzige) Waffe ist das Lob Gottes.

Ob solch gemeinsames Gotteslob im offiziellen Gottesdienst am Jerusalemer Tempel auch die Möglichkeit einer kultischen Inszenierung bot, bei der die Sänger wirkliche (zweischneidige) Schwerter in ihren Händen hielten, ist wohl eher unwahrscheinlich, weil wir keine Informationen darüber haben, wann und wie ein solcher „Lobgesang mit Waffenklang" hätte zelebriert werden können, auch wenn einige der gängigen Bibelübersetzungen eine solche kultische Demonstration nahe legen wollen. Wir bewegen uns im Bereich der Spekulation, wenn wir eine Art Theaterstück als Vergangenheitsbewältigungsritual in Anlehnung der theologischen Bearbeiter der Josuaüberlieferung oder als ein Zukunftsvorwegnahmezeremoniell apokalyptischer

23 Es ist zu fragen, ob zwischen den homonymen Wurzeln ענה I – *erwidern, antworten,* und ענה II – *sich unterwerfen, elend sein, arm sein* ein Zusammenhang besteht: Wer immer nur antworten muss, gehört zu den Armen und Elenden. E. Gerstenberger, ThWAT VI, 266: »Armut und Elend des Einzelnen sind in der frühen Familienstruktur unbekannt. Produktion und Lebensunterhalt sind Gemeinschaftsaufgaben. Leidet einer, leidet die Gruppe mit. Frühe Klagelieder des Einzelnen kennen keine Armut, sie tritt erst mit sich verkomplizierenden Sozial- und Wirtschaftsverhältnissen auf. ... Verstädterung, Geldwirtschaft, Zentralisierung der Verwaltung ... Schwächung der Sippen- und Dorfstruktur sind Voraussetzung von Elenden.«

24 E. Gerstenberger, Art.: ענה ThWAT VI, 267.

Kreise für den Jerusalemer Tempelgottesdienst vermuten. Ps 149 ruft auf zum Lobgesang, und nicht zum Waffengang, auch nicht zu einem kultischen.

Das bedeutet aber nicht, dass solcher Lobgesang ohne Wirkung wäre. Gottes Parteinahme für die Entrechteten duldet keine Neutralität: Das Gericht über die Völker und ihre Könige ist die Konsequenz der entscheidenden Parteinahme Gottes für die Armen. Im lauten und öffentlichen Lobpreis JHWHs wird hier die Würde der Armen und Unterdrückten exemplarisch wieder hergestellt: Ihre Teilhabe am Lob Gottes in der eschatologischen Perspektive seines Eingreifens – das ist ihre Ehre (V 5 und V 9b). Und diese Würde kann ihnen niemand nehmen. Deshalb ist ihr erstes und ihr letztes Wort Hallelu-JH.

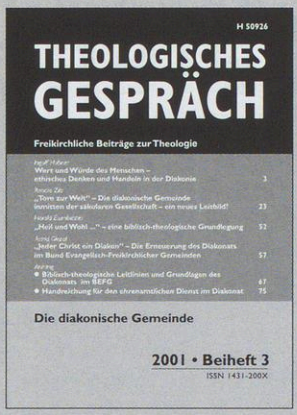
Psalm 149 lädt ein, dieses Halleju-JH mitzusprechen, einzustimmen in das Lob dieses Gottes. Das ist keinesfalls eine Einladung, den *status quo* der Ausbeutung und Unterdrückung hinzunehmen und gar drüber hinwegzujubeln. Nein, sondern im Lobpreis wird die Vision einer neuen Gesellschaft entworfen: Die Gebeugten tun sich in der Gemeinde der Getreuen zusammen und werden dort anders miteinander umgehen, als sie es selber erlebt haben: In der Gemeinde der *Chassidim* gibt es keine Habsucht und Machtgier. Denn diese Gemeinde des neuen Liedes ist nach dem Prinzip der Brüderlichkeit konstruiert und vom Gotteslob dominiert. Dass die Gottesherrschaft eine gesellschaftsverändernde Kraft ist, kann in dieser neuen Gemeinde deutlich werden. Denn die Gebete dieser Gemeinde halten daran fest, dass in der Unterdrückung von Menschen die Sache Gottes selbst auf dem Spiel steht. Im Lobpreis wird deshalb Gott daran erinnert, dass er eingreifen muss zugunsten der Gebeugten und Armen. *Wie* er das tun wird, bleibt offen; *dass* er es tun wird, ist sicher. E. Zenger schließt seine Auslegung von Ps 149 mit dem Satz: „Die Aufforderung unseres Psalms zum 'Gebet' schließt den 'Kampf' der Armen nicht aus. Im Gegenteil: Die Mystik drängt zur Politik."[25] Lobgesang statt Waffenklang ist keine Verharmlosung der Not der Gebeugten und Armen, keine Resignation der Bedrückten, kein Rückzug in fromme Innerlichkeit, sondern der sichtbare und hörbare Ausdruck der Hoffnung auf den Gott, der Gerechtigkeit schafft und die Ehre der Entehrten wieder herstellt.

Dr. Stefan Stiegler
Theologisches Seminar des BEFG
Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7
14627 Elstal bei Berlin

25 E. Zenger, Mauern, 59f.

ANZEIGE

Beihefte zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH



Zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH erscheinen in unregelmäßiger Folge **Beihefte** (bisher sind vier erschienen). Sie kosten für Abonnenten des THEOLOGISCHEN GESPRÄCHES € 7,90, als Einzelheft € 9,90 (zzgl. Versandkosten).

Beiheft 1: „Gottes Wort und unsere Predigt" , 88 Seiten, vergriffen.

Beiheft 2: „Was ist der Bund ...?" Beiträge zu einer Theologie des Gemeindebundes, 100 Seiten, Preise siehe oben. Mit Beiträgen von Uwe Swarat, Hartwig Schnurr, André Heinze, Dietmar Lütz und Hartmut Weyel zum Thema Individuum und Gemeinschaft bzw. independente Ortsgemeinde und übergeordneter Bund.

Beiheft 3: „Die diakonische Gemeinde", 84 Seiten, Preise siehe oben. Mit Beiträgen von Ingolf Hübner, Renate Zitt, Harold Eisenblätter und Astrid Giebel zu den Themen: Wert und Würde des Menschen, gemeindenahe Diakonie, biblisch-theologische Grundlegung, Erneuerung des Diakonats und einem Anhang, der die Rahmenbedingungen und Ordnungen für den Diakonat als geordneten Dienst in einer (Frei-)Kirche beschreibt.

Beiheft 4: „Sterbende Gemeinden und wachsende Gemeinden", 84 Seiten, Preise siehe oben. Vorwort von Johannes Demandt; mit Beiträgen von Wolfgang Schulze: Wachsende Gemeinde - Sterbende Gemeinde; Ulrich Betz: Auch freikirchliche Gemeinden können sterben; Wolfgang Theis: Gemeinde zwischen Tradition und Veränderung. Außerdem werden sieben Modelle sehr unterschiedlicher Gemeindearbeit (große und kleine, in Ost und West, in der Großstadt und auf dem Land) ausführlich dargestellt.

Zu beziehen über die auf der Rückseite genannten Verlage

Kalender für 2003

BIBELRÄTSELKALENDER

von Renate und Karl-Hermann Schneider

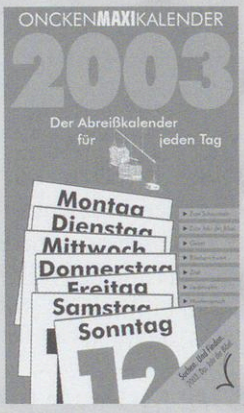
unterschiedliche Schwierigkeitsgrade von einfach bis kniffig, allein und in der Familie zu lösen.

365 Bibelrätsel

Bibelquiz Wörterkette **Symbolrätsel**
Zahlenrätsel **Quadraträtsel** **Bilderrätsel**
Tiere in der Bibel Kastenrätsel **Rebus**
Kreuzworträtsel **Suchbilder** Berufe raten
Umstellrätsel **Lied-Puzzle** **Silbenrätsel**

Tägliche Bibellese
Format:14,7 x 24,6 cm
durchgehend zweifarbig
Bestell-Nr. :639 302
Preis € 14,80

OnckenMaxiKalender



Tagesabreiskalender
im Großformat
Best. Nr. 629 558
€ 26,80
Tel.: 05 61/5 20 05-0

Wort für heute

Tagesabreißkalender,
zur täglichen Bibellese

... für die persönliche Andacht
...zum Vorlesen in der Familie
... als Geschenk für andere

Buchausgabe
Bestell-Nr. :
299 991
Preis € 6,95
Abreißblock mit
Rückwand
Bestell-Nr. :
299 881
Preis € 6,95

Oncken
Medien für Gemeinden
Postfach 20 01 52
34080 Kassel
Tel.: 05 61/5 20 05-0
Fax:-54
E-Mail:
Buchhandlung@oncken.de

oncken

Bücher zum Thema Vergebung

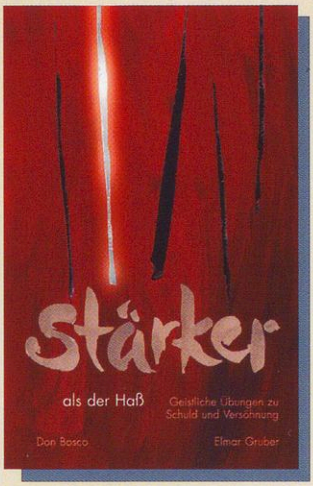
Elmar Gruber

Stärker als der Hass

Geistliche Übungen zu Schuld und Versöhnung

Jeder braucht die Liebe, die den Hass überwindet: die absolute, unverlierbare Liebe. Elmar Gruber zeigt Wege, wie diese Liebe in mir aufgehen kann im Prozess der Selbstverwirklichung aus dem Glauben.

Sprechkassette
zum Buch
142 Minuten
Best.-Nr.
3-7698-1096-1
€ 15,30



Don Bosco Verlag
100 Seiten, 21 cm gebunden
durchgehend farbig illustriert
Best.-Nr. 3-7698-1086-4
€ 6,00

Oncken, Medien für Gemeinden
Postfach 20 01 52, 34080 Kassel
Tel.: 05 61/5 20 05-0, Fax: -54

Ulrich Parzany

So ist Versöhnung

Die Heimkehr des 'verlorenen Sohns'

Die Startchancen konnten nicht besser sein: ein großes Erbe, große Pläne, weite Reisen, Wein, Weib und Gesang ...
Doch dann zeigt das finanzielle Fundament Auflösungserscheinungen, die Aktien fallen ins Bodenlose und hinterlassen einen Verlierer auf ganzer Linie.
Ulrich Parzany stellt die biblische Geschichte vom "verlorenen Sohn", dessen groß angelegte Karriere vom Millionenerben zum Schweinehirten steil nach unten verläuft, in ein neues Licht. Hier wird die Geschichte lebendig und hat plötzlich auch etwas mit uns zu tun ...

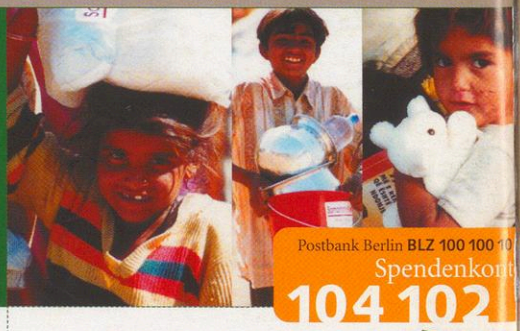
Brendow Verlag
80 S., 19 cm, kartoniert
Best.-Nr. 3-87067-791-0
€ 6,90

Oncken, Medien für Gemeinden
Postfach 20 01 52, 34080 Kassel
Tel.: 05 61/5 20 05-0, Fax: -54

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

Geschenke der Hoffnung

Freude schenken – Leben verändern.



Postbank Berlin **BLZ 100 100 10**
Spendenkonto
104 102

„Geschenke der Hoffnung" unterstützt weltweit Hilfsprojekte für Kinder, leistet aktuelle Sofort-, Flüchtlings- und Katastrophenhilfe und fördert Projekte zur Existenzsicherung und Hilfe zur Selbsthilfe. Der Projektkatalog zeigt Ihnen, wo Ihre Unterstützung konkret gebraucht wird. Das heißt: Ihre Hilfe kommt genau dort an, wofür Sie sie bestimmt haben.

Online-Spenden und aktuelle Infos:
www.geschenke-der-hoffnung.de

Infocoupon bitte heute noch abschicken!

☐ Projektkatalog „Geschenke der Hoffnung"
☐ Infopaket für „Freunde und Förderer"

Name

Straße

PLZ, Ort

Geschenke der Hoffnung e. V.
Haynauer Straße 72
D-12249 Berlin
Tel. 0180-577 577-1
(Euro 0,12 pro Min.)