

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Ulrich Betz

„Von Freiheit will ich singen ...“ –

Zur Ekklesiologie in Freien evangelischen Gemeinden

3

Hartmut Weyel

Einzelgemeinde und Gesamtgemeinden –

Neutestamentliche und Systematische Aspekte der Beziehung
zwischen Gemeinde und Gemeindebund

13

Rezensionen

Werner Neuer: Adolf Schlatter. Ein Leben für die Kirche
(Johannes Demandt)

35

Lyle Dabney: Die Kenosis des Geistes (Heinrich Christian Rust)

38

Mit zusätzlichen Seiten: PREDIGTWERKSTATT

Adolf Pohl

Vom Dolmetschen der Bedeutung des Kreuzestodes Jesu Christi

20

ISSN 1431-200X

2003 • Heft I

27. JAHRGANG

27 4201

✓ ZID

Gemeindeverständnis und Predigtpraxis

bilden die beiden thematischen Schwerpunkte des vorliegenden Heftes. Der Gemeinde- und besonders der Predigtpraxis durch theologische Bildung zu dienen, ist immer das Ziel unserer Zeitschrift gewesen. Unentbehrlich für eine gute Praxis ist eine zutreffende Theorie, sonst bleibt die Praxis Stümperei. Insofern sind auch die nicht unmittelbar praxisbezogenen, theologischen Beiträge unserer Zeitschrift praxisrelevant. Mit diesem Heft beginnend wollen wir unsere Hefte umfangmäßig erweitern, indem wir eine neue, regelmäßige erscheinende Rubrik eröffnen, der wir den Titel „Predigtwerkstatt“ geben. Das Wort „Werkstatt“ signalisiert, dass man an einer Predigt arbeiten muss, und zwar theologisch und rhetorisch, wenn sie gelingen soll. Zu solcher Arbeit möchten wir anleiten und durch gute Beispiele ermutigen. Darum eröffnen wir die neue Rubrik mit einem Vortrag des bewährten Exegeten und begnadeten Predigers Adolf Pohl, der darüber handelt, wie vom Kreuzestod Jesu angemessen gepredigt werden kann.

Die diesem Vortrag voranstehenden zwei Aufsätze befassen sich mit dem angemessenen Verständnis von Gemeinde. Die Verfasser gehören dem Bund Freier evangelischer Gemeinden an und schreiben im Kontext ihrer Tradition. Da die Baptistengemeinden dieser Tradition geschichtlich und theologisch sehr nahestehen, kann die Lektüre der beiden Aufsätze auch Baptisten zum Nachdenken über ihr eigenes Verständnis von Ortsgemeinde und Gemeindebund helfen - zumal die beiden Verfasser durchaus unterschiedliche theologische Akzente setzen. Wir führen mit der Veröffentlichung dieser Aufsätze die Beiträge zu einer Theologie des Gemeindebundes fort, die wir mit dem Beiheft 2 aus dem Jahre 2001 und mit einem alttestamentlichen Aufsatz aus dem Quartalsheft 3 desselben Jahres begonnen haben.

Uwe Swarat

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH 2003 • Heft 1 • 27. Jahrgang • ISSN 1431-200X

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

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

In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten (siehe Seite 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 3.

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.



ZA 4201

Ulrich Betz

„Von Freiheit will ich singen ...“

Zur Ekklesiologie in Freien evangelischen Gemeinden

1. Ein Akt des Gewissens

Als HERMANN HEINRICH GRAFE mit fünf seiner geistlichen Weggefährten am 30. November 1854 die erste Freie evangelische Gemeinde in Elberfeld-Barmen gründete, nannte er sowohl im Gründungsprotokoll der Gemeinde wie auch im gemeinsamen Austrittsschreiben aus der reformierten Kirche die Entscheidung dafür einen Akt des Gewissens, nicht den einer bloßen Opposition. „Es handelt sich für uns nicht um herrschende Übelstände, um eine mangelhafte Praxis in der Kirche, die mit der Zeit und nach Umständen besser werden könnte, es handelt sich vielmehr um die Grundlage der bestehenden Volkskirche, in welcher der Ungläubige mit dem Gläubigen aufgrund einer Massenkommunion dasselbe Recht genießt“, also als Christ angesehen und behandelt wird, insbesondere im Zugang zum Abendmahl, obwohl ihm die persönliche Gottesbeziehung und die Heilserfahrung abgeht. Weil aber die Gläubigen (!) in der reformierten Gemeinde den vom Neuen Testament gebotenen Weg der Trennung von den Ungläubigen, „von der Welt“, nicht gehen wollen, müssen sich GRAFE und seine Freunde auch von ihnen trennen, so schmerzlich das auch ist. Denn: „Überzeugt von der Notwendigkeit des persönlichen Glaubens, um Christo anzugehören, fühlen wir uns in unserem Gewissen gebunden, diesen großen evangelischen Grundsatz nicht nur mit dem Munde zu bekennen, sondern auch mit der Tat zu bewahrheiten, und was uns in dieser Beziehung für die Person gilt als Christ, das gilt uns auch für die Gemeinschaft, als eine christliche, die aus Personen besteht und nicht aus Institutionen, welche bloß objektiv gehalten, subjektiv nichts bedeuten ... Es ist deshalb notwendig, das persönliche Verhältnis zur Wahrheit entscheiden zu lassen, wenn es sich darum handelt, einer Gemeinschaft anzugehören oder *beizutreten*, deren erste Bedingung und Pflicht es ist, der Wahrheit zu dienen.“ Der Wahrheit der Gemeinschaft in Christus kann man aber dort nicht gerecht werden, wo offenbar Ungläubige und Feinde Jesu noch Raum haben. Darum die persönliche Konsequenz der Separation.

Bemerkenswert ist, dass man die geistliche Misere in der Volkskirche nicht von ihrem eigentlichen Quellort, nämlich der Säuglingstaufe ableitete, sondern von der Massenkommunion. Denn schließlich hatte JULIUS KÖBNER etwas eher die erste Baptistengemeinde in Wuppertal gegründet und war GRAFE und seinen Mitstreitern wohl bekannt und nahe. Bemerkenswert ist auch der bis heute inhaltlich nicht überzeugend geklärte Satz im Gründungsprotokoll: „Von dem Anschluss an die Baptisten und die damals entstandene Darbyisten-Gemeinde hielten die Brüder bestimm-

te (welche? Frage des Verf.) Bedenken zurück.“ Somit war der Boden für eine Gemeinschaft gegeben, die ohne die Enge der Baptisten auch den Radikalismus der Darbyisten vermied. Gemeinde der Glaubenden an sich war es wohl nicht, was das Denken und Handeln der Gründerväter prägte, es war wohl doch eine bestimmte Gestalt von Gemeinde der Glaubenden, die sie erstrebten und in der sie die Geisteshaltung ihrer Zeit religiös umsetzen wollten. Bewusst oder unbewusst waren sie eben auch Zeitgenossen – insbesondere der Bürgerbewegung, die sich 1848 in der Frankfurter Paulskirche konstituierte und erhebliche Wirkungen auf die soziale und politische Gestaltung Deutschlands haben sollte. Wie das bei ihnen aussah, wird im Folgenden zu entfalten sein. Bemerkenswert ist aber noch ein Weiteres. In der Austrittserklärung heißt es zum Schluss: „dass wir das Band, welches uns mit Ihnen in Christo, unserem erhöhten Haupte, auf ewig umschließt, nicht gering achten. Wir wünschen vielmehr durch die Tat (sic?) zu beweisen, dass wir Ihnen, als Glieder eines Leibes, aufs engste verbunden sind, damit die Welt an der brüderlichen Liebe untereinander erkenne, dass wir Christi wahre Jünger sind.“ Die Männer, die die Trennung von der Kirche als einen zwingenden Akt ihres Gewissens vor Gott und der Heiligen Schrift begründen, sichern denen, die der Wahrheit in den Rücken fallen, indem sie als Gläubige in dieser Kirche verblieben, die volle Gemeinschaft in Wort und Tat zu, was das auch immer praktisch bedeutet haben mag. Damit wird Gewissensentscheidung zu einer subjektiven Größe, Entscheidungen des an das Wort Gottes gebundenen Gewissens individuelle, nicht lehrhaft verbindliche, nicht sozusagen dogmatische Autorität – einer der Geburtsfehler in der Lehrbildung in Freien evangelischen Gemeinden. Die – allerdings historisch irreale – Erwägung ist darum nicht ganz von der Hand zu weisen, was wohl geschehen wäre, wenn die reformierte Gemeinde zu Barmen die von GRAFE und seinen Freunden erbetene Privatkommunion ausschließlich für Glaubende zugestanden hätte?

2. Ein eingetragener Verein mit Gemeindeordnung

In der Frankfurter Paulskirche war am 28.12.1848 ein Gesetz für Vereins- und Versammlungsfreiheit verabschiedet worden, das am 11.9.1850 in die Preußische Verfassung aufgenommen worden und damit gültiges Recht geworden war. Das eröffnete den Gründervätern der ersten Freien evangelischen Gemeinde die Möglichkeit, sich öffentlich-rechtlich zu konstituieren, wenn auch nur in der Gestalt eines eingetragenen Vereins. Dabei legten sie großen Wert darauf, dass dies lediglich ein äußerer Rahmen für sie war: Neben die Vereinssatzung trat die für das innere Leben der Gemeinde entscheidende Gemeindeordnung. Sie war eine Adaption der Gemeindeordnung der Freien evangelischen Gemeinde in Genf von 1848, sowohl im voranstehenden Glaubensbekenntnis wie auch in der eigentlichen Verfassung. Die Abweichungen der Wuppertaler Version betreffen bei den *Credenda* das Gemeindeverständnis – die Genfer rechnen damit, dass es auch weiterhin in der Gemeinde eine Mischung von Wiedergeborenen und Unbekehrten geben wird, was die Wup-

pertaler streichen –, sowie das Abendmahlsverständnis. In Genf heißt es, dass im Abendmahl durch den Glauben Christi Fleisch und Blut empfangen werden, in Wuppertal, dass im Abendmahl die Glieder des einen Leibes die Gemeinschaft des Blutes und des Leibes Christi feiern – eine durchaus gravierende Differenz. Noch deutlicher kommen die anderen Denkkategorien und Vorverständnisse der Wuppertaler in der Gemeindeverfassung bei der Beschreibung der Dienste zum Tragen. Das beginnt schon bei der inhaltlichen Füllung des allgemeinen Priestertums der Gläubigen. In Genf wird es darin gesehen, dass die Glaubenden dazu berufen seien, sich Gott ohne irgendeinen Mittler zu nähern. In Wuppertal wird daraus das Recht und die Pflicht eines jeden Wiedergeborenen, sich durch Jesus Christus Gott zu nähern – die SCHLEIERMACHERSCHE Gottunmittelbarkeit des frommen Individualismus als „Recht und Pflicht“ lässt grüßen, ein weiteres genetisches Merkmal liberaler Provenienz in der frei-evangelischen Frömmigkeit von Anfang an. Konsequenterweise heißt es dann im nächsten Artikel im Blick auf das geistliche Amt: „Wiewohl die Gemeinde den so genannten geistlichen Stand als unevangelisch verwirft, hält sie doch an den nach Gottes Wort berechtigten Ämtern (Dienstverrichtungen) vollkommen fest, wie dieselben von den Aposteln in den ersten christlichen Gemeinden verordnet und in das Amt der Ältesten und der Diakone unterschieden worden sind.“ Die Genfer Gemeinde hingegen spricht von der Notwendigkeit der geistlichen Ämter als Gabe Gottes und ständigem Bedürfnis der Gemeinde. Herausgehoben wurden die, die Diener des Wortes sind, also für Predigt und Unterweisung zuständig sind und durch „heilige Studien“ dafür ausgebildet sind, für die „mündigen“ Wuppertaler Gemeindegründer undenkbar. Geistliche Autorität „von oben“, auch durch Qualifikation, war nicht erwünscht, widersprach zutiefst dem individuellen charismatischen Ansatz geistlicher Selbstverwirklichung und Selbstvervollkommnung. (Es ist wie ein Treppenwitz der Gemeindegeschichte, dass der erste Prediger der Gemeinde, HEINRICH NEVIANDT, ausgerechnet nun doch ein studierter Theologe war, oder hatte man ihn trotzdem berufen?)

In den folgenden Jahren und Jahrzehnten der Gemeindeentwicklung kristallisierten sich mehr und mehr die Elemente heraus, die zukünftig für das Selbstverständnis und die Selbstdarstellung von Freien evangelischen Gemeinden konstitutiv wurden – und bis heute sind. Das Wort „frei“ im Namen wurde unter vier Aspekten definiert: „Frei“ im politischen und rechtlichen Sinn meinte Freiheit vom Staat und seinen unmittelbaren Eingriffen in das gemeindliche Leben. Das war insbesondere in den Anfängen bis zum Ende des deutschen Kaiserreichs 1918 von erheblicher Bedeutung, weil die Kirchenverwaltung eine Unterabteilung des preußischen Innenministeriums war. 1919 wurde die Trennung von Staat und Kirche vollzogen, aus der Staatskirche wurden die Landeskirchen. Dass diese Freiheit an ihrer Außenseite auch Probleme schuf, liegt auf der Hand. „Frei“ im finanziellen Sinn bedeutete Freiheit von staatlichen Finanzierungen und Kirchensteuern, also von jeder wie auch immer gearteten Abhängigkeit in wirtschaftlicher Hinsicht von Institutionen, die außerhalb des geistlichen Lebens der Gemeinde standen. „Frei“ in dieser Hinsicht war ebenfalls nicht unproblematisch, erforderte es doch die freiwillige Finanzierung

aller Gemeindeaufgaben durch die Spenden der Mitglieder der Gemeinde, was neue Abhängigkeiten von Großspendern nicht ausschloss. „Frei“ im Dogmatischen und Kirchenrechtlichen bedeutete, dass man bewusst auf verpflichtende Bekenntnisse und Dogmen verzichtete und allein die Heilige Schrift als Norm für Glauben, Leben und Lehre gelten ließ, dabei aber das Verstehen und Auslegen der Heiligen Schrift der geistgewirkten Einsicht des Einzelnen überließ. Das hatte und hat zur Folge, dass es im Grunde genommen nur einen dogmatischen Grundkonsens in der Soteriologie und ihrer Konsequenz für das Abendmahl gibt. Bekenntnisse – so war und ist die Meinung – machen unfrei und verführen zu formaler Anerkennung, also zur Heuchelei, und eben dies ist einem mündigen Christen, der seiner Meinung gewiss sein darf und soll, nicht zumutbar. Gleiches gilt entsprechend für jede Art von Liturgie. In der Konsequenz dieses Ansatzes gibt es nicht nur keine verpflichtende Dogmatik, sondern auch keine mit Autorität ausgestatteten Lehrer, d. h. es gibt keine Kirchen- und Ämterordnung samt der dazu nötigen Hierarchie. Die so beschriebene Freiheit von dogmatischen und hierarchischen Strukturen sollte frei machen für das uneingeschränkte Wirken der Charismata in den Gemeinden, für das unbehinderte Leiten besonders geisterfüllter Führungspersönlichkeiten. „Frei“ galt darum auch im Blick auf den freien Umgang mit allen Gläubigen, mit allen „wahren Kindern Gottes“. Freie evangelische Gemeinden verstanden (und verstehen sich teilweise bis heute) als frei von jeglichem Konfessionalismus, also frei von den dogmatisch begründeten ekklesiologischen Gestaltungen der Kirchengeschichte. Man machte ja den fehlenden Konfessionalismus sogar zur Konfession („Einheit der Kinder Gottes“, Allianzgemeinde), und meinte damit dem Originaltyp „Gemeinde nach dem Neuen Testament“ angemessen zu entsprechen.

Es ist unverkennbar, was sich hinter dem Programmwort im Gemeindenamen als Basisprinzip verbirgt. Ebenso unverkennbar ist auch, dass die Gründerväter (und später auch ihre Nachfahren) dem Denken ihrer Zeit verfallen waren. Sie deuteten die Bibel, insbesondere das Neue Testament und seine Gemeindestrukturen, vom Denkansatz mündig gewordenen Bürgertums her, das unterwegs war, sich von aller Bevormundung durch Staat und Kirche und deren Hierarchie und Formalstrukturen zu lösen. An die Stelle von Abhängigkeit und Fremdbestimmung sollte der Mensch treten, der in freier Entscheidung seines eigenen Glückes Schmied sein konnte. Was für den staatlich-gesellschaftlichen Bereich „autonom“ genannt wurde, hieß im kirchlichen Bereich „independent“, meinte aber dort entsprechende Vollzüge. Das Individuum war einerseits gefordert, aber es sollte andererseits auch zu seinem Recht dabei kommen, es sollte verantwortlich über sein Leben in allen seinen Aspekten *entscheiden*, auch und gerade in der Gottesbeziehung.

Das permanente geistliche Spannungsfeld von Charisma und Amt wurde bewusst/unbewusst bzw. geklärt/ungeklärt doch wohl eher pragmatisch zugunsten des ersteren im Individualverständnis (begabte Person, nicht geistliche Funktion als Glied der sozialen Einheit Leib Christi) umgangen. Die Folgen: Die Tauffrage wurde ausgeblendet. Mit der Tauffrage die Frage nach dem einen Leib Christi, nach der Gemeinde als Kirche in der Kirche des *einen* Hauptes Jesus Christus. Stattdessen wur-

de ein ekklesiologisches Praxismodell entwickelt, in dem das Selbstverständnis kultiviert wurde, jede *Einzelgemeinde* an irgendeinem Ort sei eine mit allen Charismen ausgestattete Gemeinde nach dem Neuen Testament, eine exegetische Fehlleistung und darum ein dogmatischer Irrtum mit weitreichenden Folgen. (Obwohl dieser Ansatz von einigen Theologen der FeG, auch von mir, als dem Neuen Testament nicht angemessen infrage gestellt wurde, wird weiterhin entschieden daran festgehalten, zuletzt in dem ekklesiologischen Traktat von PETER STRAUCH, „Typisch FeG“).

3. Erste Ansätze über die Einzelgemeinde hinaus: Die „Vereinigung der Freien evangelischen Gemeinden und Abendmahlsgemeinschaften“ von 1874

Im Frühjahr 1874 fasste die Brüderversammlung der Freien evangelischen Gemeinde in Elberfeld und Barmen den Beschluss, „behufs Herbeiführung einer engeren Verbindung mit auswärtigen Abendmahlsgemeinschaften diese zu einer Konferenz in Elberfeld oder Barmen einzuladen“. Vorschläge in dieser Richtung hatte es seit vielen Jahren gegeben, waren aber immer abgelehnt worden. Dass eine solche Begegnung jedoch einem starken Bedürfnis entgegen kam, zeigte das Echo auf diese Einladung: Am 30.09. und 01.10. trafen sich die Vertreter von 23 Gemeinden und Gemeinschaften. Sie beschlossen, die Konferenz jährlich zu wiederholen. Sie wählten einen Konferenzausschuss, der das von HEINRICH NEVIANDT erarbeitete Statut für das gemeinsame Handeln bearbeitete, verabschiedete und der nächsten Konferenz 1875 in Köln zur Zustimmung vorlegte, die auch erteilt wurde. Man gab sich den Namen „Vereinigung der Freien evangelischen Gemeinden und Abendmahlsgemeinschaften“, der bis 1922 beibehalten wurde. Die leitenden Grundsätze des Statuts sprechen deutlich aus, welchen „Zwecken“ (so wörtlich) die Vereinigung vornehmlich dienen sollte. Zum einen ging es darum, durch dies geordnete Miteinander auch äußerlich die Einheit des Leibes Jesu Christi darzustellen (§ 3), ohne allerdings den Leib Christi auf die Vereinigung beschränken zu wollen. Zum anderen sollten die einzelnen Gemeinden, besonders die schwachen unter ihnen, gefördert werden. Auffällig ist dabei die einseitige Betonung der Erbauung, also die Beschränkung des Wirkungskreises auf die verbundenen Gemeinschaften (keine Evangelisation und Gemeindegründung). So war die Vereinigung zum einen als Zweckverbund konzipiert, zum anderen als Darstellung des Leibes Christi. Die geistlichen Grundlagen, die jede Mitgliedsgemeinde erfüllen musste, bestanden allein im Bekenntnis zur Heiligen Schrift als Norm für Glauben und Leben, für „Bildung und Leitung des christlichen Gemeinschaftslebens“. – „Demzufolge bekennen die genannten Gemeinschaften, dass die Mitgliedschaft einer christlichen Gemeinde nur aufgrund eines freien persönlichen Bekenntnisses des Glaubens an Christus als den einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen erfolgen kann, und dass diesem Bekenntnis ein christlicher Wandel entsprechen muss, sowie, dass innerhalb der Gemeinschaft christliche Ordnung und Zucht nach biblischen Grundsätzen gehand-

habt werden soll“ (§ 2), wieder nur ein dogmatischer Minimalkonsens, der auf individuelle Entscheidungen abhebt und nur eine formale Gesamtverbindlichkeit festlegt. Ähnlich sind darum auch die Strukturen zwischen Vereinigung und ihren Mitgliedern definiert: „Dabei wird ausdrücklich ausgesprochen, dass die Selbstständigkeit jeder einzelnen Gemeinschaft gewahrt bleibt, weil wir nicht zu herrschen, sondern zu dienen begehren“ (§ 7). Also: Die Vereinigung kann nur bei einer Gemeinde tätig werden, wenn diese es ausdrücklich will. Geistliche Leitung, Weisungsrecht, verpflichtende Korrektur sind strukturell ausgeschlossen.

Erneut kommt hier – in größerem Maßstab – das Spannungsfeld Charisma – Amt in den Blick, in Gestalt von Geistgemeinde (Einzelgemeinde als Leib Christi) – Hierarchie. Zwar ist nicht zu bestreiten, dass im Unterschied zu den Gemeindemodellen des Neuen Testaments für eine darüber hinausgehende Größe dort keine Vorgaben zu finden sind. Die neutestamentlichen Gemeinden waren Apostelkirchen, dann die ihrer Schüler, dann die der von ihnen eingesetzten geistlichen Leiterschaft (Älteste, Bischöfe wurden eben nicht gewählt, sondern in die apostolische Sukzession eingliedert) und deren Synoden. Genau diesen Weg der Alten Kirche wollte man aber nicht gehen, die bischöfliche Leitung der Kirchen und der Kirche wurde ja als ihr eigentlicher Sündenfall angesehen. Tradition und Hierarchie, Liturgie und Amt wurden als unbiblich verworfen, dem freien Spiel des Wirkens des Heiligen Geistes sollte völlig Raum gegeben werden. Geistliche Spontaneität der Einzelnen war das höchste Gut auch im Gestalten des Gemeindelebens. Darin sollte jeder seiner Meinung gewiss sein. Dass man dabei mühelos die Spätschriften des Neuen Testaments beiseite schob, sei nur am Rande vermerkt. So kam das Vereinigungsstatut zustande, einleuchtend und überzeugend für seine Verfasser und Vertreter – und in seinen Grundmustern bis heute unverändert.

4. Entwicklungen

Je länger die Vereinigung bestand und je größer die Zahl der Mitgliedsgemeinden wurde, um so wichtiger wurden gemeinsame Aufgaben, die über den ursprünglichen Zweck der unmittelbaren Förderung einzelner Gemeinden hinausgingen. So wurde 1887 ein Verlag gegründet, um Traktate zu produzieren. 1893 setzte FRIEDRICH FRIES, der Leiter des Verlags, es gegen die Vereinigungskonferenz durch, eine „Bundeszeitschrift“ erscheinen zu lassen. „Der Gärtner“ kam in Stand und Wesen gegen die Einwände derer, die darin eine Einschränkung der Independenz sahen. 1894 folgt eine Kinderzeitung für die Sonntagsschulen, seit 1902 wurden auch geistliche Kleinliteratur und ein Abreißkalender verlegt. 1904 wird nach langjährigem Widerstand das Evangelisationswerk gegründet. Evangelisation und Gemeindeneugründung kommen somit auf die Tagesordnung. Von wesentlicher Bedeutung für die theologische Ausrichtung sollte die Gründung eines eigenen Predigerseminars in Vohwinkel 1912 werden. 1925 wurde die Bundessparkasse ins Leben gerufen, um dem wachsenden Finanzbedarf der Gemeinden beim Bau von Gemeindehäusern gerecht werden zu können.

Diese gemeinsamen Aufgaben und ihre Umsetzung führten jedoch nicht zu einer strukturellen Veränderung im inneren Gefüge von Vereinigung und Einzelgemeinde. Eher ist das Gegenteil der Fall, wie die „Verfassung des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland vom Jahre 1922 samt ihren Ergänzungen von 1928“ zeigt. Der Bundeszweck (§ 3) wird dahingehend beschrieben, dass der Bund die Belange der Gemeinden in der Öffentlichkeit und gegenüber den Behörden vertritt (der Bund ist inzwischen ein religiöser Verein gemeinnützigen Charakters), die gegenseitige Förderung der angeschlossenen Gemeinden vermittelt sowie durch Bündelung der gemeinsamen Kräfte Evangelisation und Mission betreibt, die biblische Gemeindegewahrheit ausbreitet und in christlichen Liebeswerken tätig ist (§ 3). Was auffällt, ist, dass von der sichtbaren Gestaltung eines Teils des Leibes Christi nicht mehr die Rede ist, das biblisch-ekklesiologische Element weggefallen ist. Darum ist es auch nicht verwunderlich, dass in den Grundsätzen der Bundesverfassung das Independenzmoment auf die Spitze getrieben ist. Also: „Der Bund vertritt ... den Grundsatz der Freiheit des allein durch Gottes Wort und seinen in diesem Wort wirksamen Geist gebundenen Gewissens. Dieser Grundsatz gilt sowohl für die Gemeinden wie für die einzelne Persönlichkeit“ (sic!). – „Die verbundenen Gemeinden erkennen kein von Menschen nach kirchlicher oder gemeindlicher Überlieferung aufgestelltes altes oder neues Glaubensbekenntnis als die Gewissen bindende Autorität an. Als Ausdruck ihrer im allgemeinen geteilten Überzeugungen kann jede Gemeinde nach ihrer Eigenart oder die Gesamtheit der verbundenen Gemeinden ein Glaubensbekenntnis aufstellen; ein solches darf aber nicht der Heiligen Schrift als Autorität beigeordnet werden.“ – „Ebenso steht es auch jeder Gemeinde frei, ihre Verfassung ihrer Geschichte und Art entsprechend im einzelnen auszugestalten ...“ – „In kirchenrechtlicher Beziehung vertritt der Bund den independentischen Grundsatz, dass jede Gemeinde in ihren eigenen Angelegenheiten den anderen gegenüber selbstständig ist, so dass sich in dem Verband keine Kirchenbehörde bilden kann“ (§ 4). Dementsprechend kann der Bund auch nur mit geistlichen Mitteln – ratend, helfend, mahnend – auf die Gemeinden einwirken, aber nicht in deren Angelegenheiten wider deren Willen eingreifen. Beschlüsse des Bundes dürfen die Gewissensfreiheit nicht antasten (§ 6). Dass die Verfassung auch den Austritt einer Gemeinde aus dem Bund regelt, spricht die gleiche Sprache. Leib-Christi-Denken im neutestamentlichen Sinn ist zugunsten der totalen Gottesunmittelbarkeit der einzelnen Glaubenden und der einzelnen Gemeinden beiseite gelassen, mit allen sich daraus ergebenden Folgen für das wirkliche Einssein in Christus und der Leitung durch das Haupt der Gemeinde durch seine von ihm erwählten und beauftragten Dienstträger. Das in der Verfassung durchgehend erscheinende „Jeder sei seiner Meinung gewiss“ lässt das Entscheidende außer acht, dass der Leib Christi ein Organismus ist und nicht ein freiwilliger Zusammenschluss von Menschen gemäß ihrer freien Entscheidung.

5. Und am Ende droht die Basisdemokratie

Die nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs Deutschland erfassende Demokratisierungswelle gab den Independenzvorstellungen in den Freien evangelischen Gemeinden einen neuen Schub. Das zeigte sich theologisch in der Umfüllung des Verständnisses vom „allgemeinen Priestertums der Gläubigen“ mit einem neuen Inhalt. Ursprünglich biblisch gemeint als Ausdruck des unmittelbaren unvermittelten Zugangs jedes Wiedergeborenen zu Gott und seinem Christus, wurde daraus nun der Anspruchstitel auf Mitsprache und Mitbestimmung des einzelnen Gemeindeglieds in allen Fragen des gemeindlichen Lebens. Die Akzeptanz dieses Ansatzes führte zur Demokratisierung der Entscheidungsprozesse und zur Forderung der Gruppen- oder Familienrepräsentanz in den gemeindlichen Leitungsgremien. An die Stelle von Berufungen traten Wahlen, für die bestimmte Stimmenmehrheiten erforderlich waren. Damit wurden die Gemeinden den oft sehr egoistischen frommen und manchmal auch unfrommen Wünschen, Sehnsüchten und Bedürfnissen ausgeliefert. Die sozialpsychologische „Trinität“ Selbstbestimmung, Selbstfindung und Selbstverwirklichung zog ein und wurde christlich verbrämt geadelt. Die Folge: Wo diesem Anforderungsprofil nicht entsprochen wurde, trat man aus der Gemeinde aus und suchte sich eine andere, die einem gab, was man suchte. Dazu trat das weitverbreitete „Konferenzhopping“, von dem nur selten wichtige Impulse in das Gemeindeleben zurückliefen. Aufgrund des Aufbaus des Bundes Freier evangelischer Gemeinden und seiner ekklesiologischen Grundmuster schlugen diese Entwicklungen folgerichtig auch auf die Beziehungen von Bund und Gemeinden durch. Warnende Stimmen wurden nicht gehört, die von den Gemeindevertretungen gewählten Meinungsführer in der Bundesleitung führten in Nibelungentreue den alten, eigentlich längst überholten Ansatz der Independenz weiter. Zwar sind die Bundesaufgaben gewachsen, aber mit dem unmittelbaren Gemeindeleben vor Ort hat das nichts zu tun. Zwar gibt es eine Mustersatzung für Ortsgemeinden (Einzelgemeinde sagt man ja nicht, obwohl dies richtiger wäre), aber keine Gemeinde muss sich zwingend nach ihr richten. Zwar ist in der Präambel der Bundesverfassung neben der Heiligen Schrift auch das Apostolikum als Bekenntnis aufgeführt. Aber die Präambel definiert die Beziehung von Gemeinden und Bund wie gehabt: „Der Bund Freier evangelischer Gemeinden ist eine geistliche Lebens- und Dienstgemeinschaft selbstständiger Gemeinden“, was theologisch und praktisch die Quadratur des Kreises ist. Und damit jeder über das soteriologische Grundbekenntnis hinaus seine individuelle bzw. subjektive Freiheit behalten kann, gilt auch weiterhin: „Fragen biblischer Auslegung und praktische Anwendung bleiben dem an Gottes Wort gebundenen Gewissen des Einzelnen überlassen.“ Nur: was wird dann, wenn es nicht zum Konsens kommt, vor allem deshalb nicht, weil man nicht mehr mit der Sündhaftigkeit und Rechthaberei der Einzelnen rechnet, sondern von einem Perfektionismus ausgeht, der eine irdische Utopie ist – wie vielfache Erfahrungen zeigen? Wo ist dann Raum für die verbindliche Einheit im Heiligen Geist, für eine gemeinsame Nachfolge Jesu Christi, für ein gemeinsames Bekenntnis, für den Umgang mit den Sakramen-

ten sowohl im Blick auf ihren Rang, ihre Bedeutung und ihre Praktizierung. Sind Taufe und Abendmahl beliebig? Die Antworten stehen noch aus – und nicht nur darauf.

6. „Gemeinde nach dem Neuen Testament“ – eine Horizontbestimmung!?

Die Gründerväter der Freien evangelischen Gemeinden und auch ihre Nachfahren wollten und wollen Gemeinde nach dem Neuen Testament, also wahre, wirkliche christliche Gemeinden. Sie setzten und setzen darum an der entscheidenden Frage an, nämlich: Wie wird ein Mensch ein Christ? Sie predigten und lehrten und lebten die biblische Soteriologie – und das ist die entscheidende Kategorie für das Heil und die Teilhabe an Gottes ewigem Reich. Das kann niemand ernsthaft infrage stellen, ist einfach heilig, gerecht und gut. Anders scheint es mir mit der Ekklesiologie zu sein. Bei ihrer Gestaltung darf man sich darüber nicht hinwegtäuschen, dass die Menschen, die Gott zu seinem Volk beruft, immer auch unter bestimmten gesellschaftlichen, weltanschaulichen, philosophischen und politischen Rahmenbedingungen leben, die ihr Denken und ihre Vorstellungen prägen. Christen zu allen Zeiten waren immer auch Zeitgenossen, was weder Mangel noch Fehler ist, im Gegenteil. Entscheidend ist, dass jeweils in ihre Zeit hinein das Wort Fleisch wird, also Inkarnation des göttlichen Wortes geschieht, dessen historistische Übernahmen aus der apostolischen Zeit in der Tat nichts nützen. Deshalb kommt in diesem Zusammenhang alles darauf an, dass die Bereitschaft vorhanden ist, das Ewige in das Zeitliche einzuzichnen und nicht umgekehrt das Ewige dem Zeitlichen anzupassen, also, dass man entschieden und konsequent auch gegen den jeweiligen Zeitgeist darangeht bzw. sich von Gottes Geist dazu führen lässt, das Zeitgenössisch-Irdisch-Vergängliche auf das Ewige-Bleibende-Göttliche hin aufzubrechen und das letztere wirklich herrschen lässt.

Eine nachdenkliche und auch kritische Bilanz der ekklesiologischen Ansätze in der Geschichte Freier evangelischer Gemeinde zeigt meiner Überzeugung nach, dass dies nur teilweise gelungen ist. Die Überbetonung des Individualismus und Independentismus haben das trinitarische biblische Modell der *ekklesia* als Volk Gottes, als Leib Christi und als Schöpfung des Heiligen Geistes einschneidend konterkariert. Das Volk Gottes hat einen Herrscher, darum ist es einem Willen unterworfen, hat eine Lebensordnung. Der Leib Christi ist ein Organismus, in dem alle einander brauchen und aufeinander angewiesen sind und darum einander auch in einer unverwechselbaren Weise zum gegenseitigen Dienst zugeordnet sind, wobei die Steuerung von dem Haupt Christus ausgeht und nicht in der freien Entscheidung des Einzelnen angesiedelt ist. Der Heilige Geist redet nicht zu dem einen so und zu dem anderen anders, wo es um Glauben, Leben und Lehre geht. Wo dies nicht gesucht, gelehrt und gelebt wird, kann geistliches Wachstum und geistliche Reife nicht erlangt werden. Wo verbindliche Seelsorge und Ermahnung in der Fortführung der aposto-

lischen Praxis als Widerspruch zur Freiheit eines Christenmenschen abgelehnt oder sogar prinzipiell ausgeblendet werden, kommt es nicht zur Heilung der Schäden, sondern zu ihrer Ausbreitung. Wo die eine, heilige, allgemeine, apostolische christliche Kirche nicht mehr erhofft, erwartet und gesucht wird, wird das Christenzeugnis, das die Menschheit zum Heil bringt, verdunkelt. Darum käme es darauf an, die vorhandene Ekklesiologie von ihren Zeitgeistelementen zu befreien und damit den Weg freizumachen für das Einfließen und Einfluss-Nehmen der göttlichen Offenbarung von der Kirche im Großen und Kleinen in unsere Gesellschaft, zu deren Heil und Wohl und zur Ehre des dreieinigen Gottes.

Dr. Ulrich Betz (BFeG)

Windmühlenweg 14

27432 Bremervörde

Literaturtipp zum Thema: Einzelgemeinde – Bund

ANZEIGE

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 2: „Was ist der Bund ...?“ Beiträge zu einer Theologie des Gemeindebundes, 100 Seiten

Inhalt:

Uwe Swarat: Der Gemeindebund – mehr als ein Zweckverband?

Hartwig Schnurr: Die Einheit des Leibes Christi und die Konfessionsfrage in der Geschichte der Brüderbewegung

André Heinze: Der Bund sind wir! Neutestamentliche Beobachtungen über das Für- und Miteinander von Gemeinden in einem Gemeindebund

Dietmar Lütz: Welche theologische Begründung hat ein Bund selbstständiger Ortsgemeinden aus der Sicht der ökumenischen Bewegung?

Hartmut Weyel: Einzelgemeinde und Bund. Eine offene Beziehung in der Geschichte Freier evangelischer Gemeinden



Zu beziehen über die auf Seite 2 genannten Verlage

Hartmut Weyel

Einzelgemeinde und Gesamtgemeinde

Neutestamentliche und systematische Aspekte der Beziehung zwischen Gemeinde und Gemeindebund

Einleitung: Gottes Erwählung geht allem voraus

Wenn es in der Bibel um das Thema Gemeinde geht, steht im Mittelpunkt nicht der einzelne Christ, der um sich oder mit anderen zusammen eine Gemeinde bildet und baut, sondern Gott. Er sammelt um sich sein Volk. Er baut seine Gemeinde als Tempel des Heiligen Geistes. Er vereinigt es zum Leib Jesu Christi.

Gottes unbegreifliche Erwählung geht allem voraus. Dabei ist der einzelne Christ nicht für sich erwählt, sondern nur in der Einbindung in das Volk Gottes, das als Ganzes erwählt ist. Durch seine Zugehörigkeit zum Volk Gottes ist der Christ erwählt. Gott zielt mit seinem Heilshandeln nicht zuerst auf das individuelle Heil, sondern auf das Heil der Gemeinde, in das der Einzelne, der sich zum Glauben rufen lässt, eingeschlossen wird.

Jeder Mensch ist zwar als Einzelner zu Christus gerufen und persönlich zur Entscheidung gefordert. Niemand kann stellvertretend für ihn glauben. Gott nimmt den Einzelnen in seiner Individualität ernst. Er liebt ihn so, wie er ist. So schenkt er ihm Glauben. So fordert er ihn auch zur Verantwortung. Der Christ soll auch bei Gott ein Original bleiben und nicht zu einem unpersönlichen Rädchen in einem Kollektiv werden.

Wenn das Ziel des Heilshandelns Gottes an einem Menschen nicht zuerst sein individuelles Heil ist, sondern das Heil der Gemeinde, in das der einzelne Glaubende somit eingeschlossen ist, dann hat das Konsequenzen für den Einzelnen wie für die Gemeinde.

1. Der Glaubende und die Einheit der Gemeinde

Mit der Berufung zur persönlichen Gemeinschaft mit Jesus Christus (1. Kor 1, 9) ist der damit „in Christus Geheiligte“ auch berufen zur Gemeinschaft „mit allen, die den Namen Jesu Christi überall anrufen“ (1. Kor 1, 2). So schenkt Gott ihm Glauben.

Mit diesem Glauben ist der Christ zu *einem* Leib und zu *einem* Geist und zu *einer* Hoffnung berufen. Denn es ist *ein* Herr, *ein* Glaube, *eine* Taufe und *ein* Gott und Vater (Eph 4, 1-6). Dadurch sind Christen aneinander gebunden und miteinander verbunden.

Mit dem Ruf zu Christus ist jeder Christ verbindlich zur Gemeinde, zur Vereinigung mit Glaubenden gerufen. „Denn der Leib ist nicht ein Glied, sondern besteht aus vielen“ (1. Kor 12, 14). Die Einheit der Gemeinde ist nicht in das Belieben des „frommen Individualisten“ gestellt, sondern Gottes Wille.

Die Gemeinde ihrerseits hat allen Glaubenden die Tür so weit zu öffnen, dass sie alle in ihr die Einheit finden können, zu der Gott sie ruft. Sie soll allen so weiten Raum in ihr schaffen, dass keiner, der von Christus angenommen ist, von ihr ausgeschlossen bleiben oder sich wieder hinausgedrängt fühlen muss.

2. Die Gemeinde und die Einheit der Gemeinden

Die Einheit der Gemeinde, die Gott will, betrifft nicht nur den einzelnen Christen und die Ortsgemeinde. Die Ortsgemeinden ihrerseits sind ebenso zur Einheit miteinander gerufen, um den ganzen Leib Christi darzustellen.

Wenn das Neue Testament von der *ekklesia* spricht, dann redet es nicht nur von der Gemeinde vor Ort, sondern auch von der Gesamtheit aller Gemeinden. Von ihr spricht es nicht in der Mehrzahl, so als sei die Gesamtgemeinde nur die Summe vieler Ortsgemeinden, sondern auch in der Einzahl.

Die Gesamtgemeinde ist eben auch *ekklesia* im Vollsinn des Wortes und nicht nur eine überörtliche „Arbeitsgemeinschaft“, „Dienstgemeinschaft“ oder „Bundsgemeinschaft“ einzelner Ortsgemeinden. Dann wäre sie tatsächlich nur eine Ansammlung nebeneinander und oft genug voneinander isoliert bestehender Ortsgemeinden, die nur dann ihre Selbstgenügsamkeit aufgeben, wenn sie etwas von „den anderen“ oder von „denen da oben“ nötig haben.

Der neutestamentliche Gebrauch des Wortes *ekklesia* sowohl für die örtliche Einzelgemeinde wie für die überörtliche Gesamtgemeinde lässt das Verständnis eines Bundes von Gemeinden als einer bloß äußeren Organisation – etwa im Sinn eines Dachverbandes – nicht zu. Was für die Ortsgemeinde gilt, gilt eben auch für die Gesamtheit der Gemeinden.

3. Gesamtgemeinde und Ortsgemeinde

Was die Ortsgemeinde ist, ist sie durch die Gesamtgemeinde, die Gott erwählt hat. Was die Ortsgemeinde hat, hat sie durch ihren Anteil an der Gesamtgemeinde, die wie sie der Leib Christi ist. Dass sie da ist, verdankt sie der Gesamtgemeinde, in der Gott durch seinen Geist wohnt. Die Ortsgemeinde ist nur deshalb Gemeinde, weil sie Anteil bekommen hat an dem, was der Gesamtgemeinde gegeben ist.

Sie lebt als Ortsgemeinde nicht aus sich heraus, nicht aus eigener Beschaffenheit und eigenem Vermögen. Es ist nicht nur ihr eigenes Leben, das sie in Christus lebt, sondern das Leben der Gesamtgemeinde. Sie braucht die anderen Ortsgemeinden zur Ergänzung, um den ganzen Leib Christi darstellen zu können.

4. Ortsgemeinde und Gesamtgemeinde

Umgekehrt ist die Ortsgemeinde nicht nur eine Abteilung der Gesamtgemeinde, schon gar nicht eine Unterabteilung. Sie ist ganz *Gemeinde*, wenn auch nicht die *ganze* Gemeinde. Ihr sind alle Verheißungen und Gaben gegeben, die sie zur vollen Gemeinde machen. Insofern hat sie ihren Zweck in sich selbst und darf nicht als Mittel zum Zweck missbraucht werden.

Nur von ihr her, von ihrem Leben und ihren Ordnungen her, kann die Gesamtgemeinde verstanden und praktiziert werden. Die Gesamtgemeinde erfordert die Einzelgemeinde. Ohne sie hätte sie keine Gestalt und damit keine geschichtliche Aufgabe.

Die Einzelgemeinde repräsentiert die Gesamtgemeinde, nicht umgekehrt. Auch wenn sie noch so klein oder armselig erscheinen mag, so ist sie doch ganz Gemeinde.

Im Bild gesprochen: Die Ortsgemeinde ist wie ein Stück in dem großen Kuchen der Gesamtgemeinde. In ihr finden sich alle Inhalte und Zutaten, die in der Gesamtgemeinde vorhanden sind. Sie ist genauso zusammengesetzt, genauso geschichtet, genauso geordnet. Die gleiche Substanz verbindet sie mit allen anderen Stücken. Noch genauer: Ihre eigene Substanz findet sie in den anderen Gemeinden wieder und diese in ihr. Darin besteht die Einheit der Gemeinden und ihre Vielheit.

5. Verpflichtung zur Einheit

Die Einheit der Gemeinden besteht weder in einem gemeinsamen „Oberhaupt“ noch einer übergeordneten „Kirchen-“ oder „Bundesleitung“, noch in einer sie alle vereinigenden Organisation, sondern in ihrer Identität als Gemeinden Christi.

Darin sind sie voneinander abhängig. Darin brauchen sie zutiefst einander, nicht nur um Mangel und Reichtum miteinander auszugleichen (2. Kor 8, 13-14), sondern auch um dem Willen Gottes zu entsprechen, der beschlossen hat, „in Christus alles zu vereinen, alles, was im Himmel und auf Erden ist“ (Eph 1, 10).

Weil die Gemeinde Jesu Christi nicht unsichtbar ist, kann auch diese Einheit nicht unsichtbar sein oder auf einen Sankt-Nimmerleins-Tag verschoben werden. Das Verständnis von *ekklesia*, wie es im Neuen Testament begründet ist, kann sich nicht nur mit der Einheit des Geistes zufriedengeben, sondern verpflichtet auch zur Einheit des Leibes, d. h. zur leibhaftigen, sichtbaren, gestalteten Einheit.

Die Gemeinde der Glaubenden kann nicht anders Gemeinde sein, als über sich hinausblicken auf die Gesamtgemeinde. Sie sucht sie. In ihr sucht sie aber nicht nur die Gemeinden, die ihr gleichen, sondern auch jene, die anders sind. Sie braucht sie ebenso nötig. Denn nicht eine gleichartige Lehre, eine ähnliche Praxis oder eine gleichlautende Verfassung bindet sie aneinander, sondern der *eine* Herr. Er ist das Haupt, durch den „der ganze Leib zusammengefügt und in jedem einzelnen Gelenk gefestigt wird“, wobei jedes mit der Kraft trägt, „die ihm zugemessen ist. So wächst der Leib und wird in Liebe aufgebaut“ (Eph 4, 16).

6. Einheit und Vielfalt der Gemeinden

Die Vielfalt der Gemeinden resultiert aus der Wirklichkeit des Heiligen Geistes, der weht, wo er will, der schafft, was er will, der begabt, wen er will (Joh 3, 8; 1. Kor 12, 11). Gerade die Gemeinden, die in der Einheit des Geistes und des Leibes verbunden sind, kennzeichnet eine große Vielfalt. Einheit und Vielfalt bedingen einander. Einheit setzt die Vielfalt voraus und bringt sie zugleich neu hervor.

Es ist der eine Geist Gottes, der dies schafft, weil da, wo der Geist des Herrn wirkt, Freiheit ist (2. Kor 3, 17). Zur Einheit und Vielfalt gehört Freiheit, sonst wäre Einheit Diktatur von oben und Vielfalt Zerrissenheit von unten.

Die Einheit der Gemeinden wird nicht durch Gleichartigkeit und Gleichförmigkeit erreicht. Um die „Einheit des Geistes“ geht es und nicht um eine Einheitlichkeit.

Die gottgewollte Vielfalt der Gemeinden wird durch Unabhängigkeit und Selbstständigkeit der Ortsgemeinden gefördert. Weil die Ortsgemeinde aber die anderen Gemeinden braucht, um den ganzen Leib Christi darstellen zu können, wird sie ihre Autonomie und Independenz nicht überstrapazieren, weil sie sonst die Einheit verlore.

Etwas anderes ist es, wenn sie ihre Independenz strikt behaupten muss, weil sie gegenüber dem Staat und kirchenbehördlicher Bevormundung unabhängig zu bleiben hat, um ihr Wesen als Gemeinde zu wahren.

7. Einheit und Freiheit der Gemeinden

Gemeinden, in denen der Geist des Herrn wirkt, gewähren „die herrliche Freiheit der Kinder Gottes“ (Röm 8, 21) allen ihren Gliedern. Sie praktizieren die Freiheit des Geistes in allen ihren Lebensäußerungen und Veranstaltungen. Weil sie wirklich freie Gemeinden sind, suchen sie alle Bindungen an festwerdende, starre Formen und Formeln aufzulösen. Sie möchten in der Freiheit, zu der sie Christus befreit hat, bestehen bleiben und sich nicht wieder in das „knechtische Joch“ von Satzungen, Gesetzen, Vorschriften und Anweisungen zurückwerfen lassen (Gal 5, 1).

Gemeinden, in denen der Geist des Herrn wirkt, können deshalb auch untereinander wirklich freie Gemeinden sein. Sie gewähren einander diese Freiheit, weil sie Respekt haben vor der souveränen Führung durch den Heiligen Geist.

8. Freiheit und Selbstständigkeit

Gerade weil sie die Einheit in der Vielfalt als Geschenk des Geistes verstehen, wehren sie sich gegen alle Vereinheitlichung und Zentralisierung und gegen jede Überorganisation. Dadurch würde ihre Einheit bedroht statt gefördert. Ihre Einheit beruht nicht auf Uniformität, auch wenn sie zweckmäßig sein sollte, sondern sie wird in

der freien Übereinkunft der Liebe gesucht. So bewahren sie die Selbstständigkeit der Gemeinden.

9. Freiheit und Verantwortung

Wenn Gemeinden von der Eigenständigkeit in Eigenleben, von der Freiheit des Geistes in „fleischliche“ Freiheit oder von der Bindung an das Wort in Schwärmerei verfallen, dann helfen andere Gemeinden ihnen in geschwisterlicher Liebe zurecht. Sie ermahnen, korrigieren, weisen zurecht und suchen die Einheit des Geistes erneut zu finden.

Wenn andere Gemeinden leiden, leiden sie mit. Wenn diese in finanzieller Not sind, finanzieren sie mit. Wenn besondere Aufgaben zu bewältigen sind, tragen sie mit. Das Ergehen der anderen Gemeinden ist immer auch ihr Ergehen.

10. Grenzen der Einheit und Vielfalt

Die Einheit kann nicht bestehen und praktiziert werden, wenn Gemeinden oder Kirchen auf einem „anderen Grund“ stehen als auf Christus und auf einem anderen Fundament Gemeinde bauen, als auf dem der Apostel und Propheten. Einheit zerbricht dort, wo Gemeinden beginnen, einem „anderen“ Evangelium zu glauben und dadurch ihr Recht, Gemeinde Jesu zu sein, verlieren.

Hier hat die Vielfalt ihre Grenzen, weil sie nicht mehr aus der Einheit der *einen, heiligen, katholischen und apostolischen* Gemeinde, wie sie das Neue Testament beschreibt, resultiert. Aus gottgewollter Pluralität würde sonst ein konturenloser Pluralismus werden. Die vermeintliche Einheit wäre eine Lüge, weil ihr das Fundament der Wahrheit fehlte. Wirkliche Einheit kann es nur auf dem Boden von Liebe und Wahrheit geben (Eph 4, 15-16).

Ergebnis

1. Einzelgemeinde und Gesamtgemeinde sind nicht voneinander zu trennen. Sie bedingen sich gegenseitig. Die Gesamtgemeinde erfordert die Einzelgemeinde. Die Einzelgemeinde repräsentiert die Gesamtgemeinde.
2. Die Einzelgemeinde ist der Leib Christi, weil sie ganz Gemeinde ist. Die Gesamtgemeinde ist gleichermaßen der Leib Christi, weil nur sie die ganze Gemeinde ist.
3. Weil die Einzelgemeinde ganz Gemeinde ist, braucht sie nicht die anderen Gemeinden (oder den Bund) um Gemeinde zu sein. Aber sie ist nur Gemeinde,

weil sie Anteil bekommen hat an dem, was die Gesamtgemeinde ist. Darin liegt ihre Independenz und ihre Interdependenz begründet.

4. Ein Bund von einzelnen Gemeinden, der nur einen kleinen Teil von Einzelgemeinden verbindet, kann nicht mit der Gesamtgemeinde gleichgesetzt werden. Er ist deshalb weder Gemeinde noch Teilgemeinde, weil Gemeinde nur dort ist, wo der Leib Christi ganz vorhanden ist. Auch ein Teil einer Ortsgemeinde ist nicht Gemeinde, z. B. der Frauenkreis oder der Kreis junger Erwachsener oder der Gemeindechor. Der Bund ist eine Gemeinschaft auf dem Weg zur Einheit der Gesamtgemeinde.
5. Da die Einheit des Leibes Christi nicht nur unsichtbar vorhanden ist, sondern sichtbar dargestellt werden soll, ist sie nicht in das Belieben der einzelnen Gemeinden gestellt, sondern eine Existenznotwendigkeit jeder Gemeinde. Der Bund hat auf dem Weg zur Einheit diese wichtige, aber begrenzte Aufgabe. Insofern hat er einen geistlichen Zweck, aber er ist nicht der Zweck an sich (wie die Gemeinde).
6. Der Bund ist nicht konstitutiv für die Gemeinden, aber die Gemeinden sind konstitutiv für den Bund. Insofern liegt der Schwerpunkt im beiderseitigen Verhältnis auf der Ortsgemeinde (Kongregationalismus).
7. Der Bund darf nicht Kirche sein, kann nicht Kirche sein und deshalb auch keine Attribute von Kirche annehmen.
8. Die Leitung und Organe des Bundes sind deshalb grundsätzlich andere, als die der Gemeinde vor Ort gegebenen Dienstämter wie Älteste, Bischöfe, Hirten und Lehrer. Da das Apostelamt im ursprünglichen Sinn mit den Augen- und Ohrenzeugen Jesu beendet ist, kann der Dienst und die Tätigkeit der Bundesleitung auch nicht mit der Tätigkeit und Autorität der (übergemeindlich verantwortlichen) Apostel begründet werden.
9. Die traditionelle theologische Begründung des Bundes mit Apg 15 oder der Kollektensammlung des Paulus reicht nicht aus. In Apg 15 hat keine Bundesleitung beschlossen, sondern die Gemeinde mit den Aposteln und Ältesten.
10. Die theologische Begründung für den Bund – und damit seine herausragende Bedeutung – kann nur in seiner großen Aufgabe liegen, die Einheit des Leibes Christi, den Aufbau des Leibes Christi, die Vollendung des Leibes Christi mit allen Kräften zu fördern. Dafür ist er Mittel zum Zweck. Er ist nicht der Zweck selbst. Der Zweck ist die Darstellung der Gesamtgemeinde Jesu Christi und die Weltvollendung im Reich Gottes.

Schlussbemerkungen

Um biblische Gemeindestrukturen verwirklichen zu können und für die Einheit des Leibes nicht nur offen, sondern auch praktisch fähig zu bleiben, ist ein qualifizierter Independentismus in Gemeinde und Bund nötig. Allerdings muss der Independentismus eingebunden, begrenzt und durchdrungen werden durch das Bewusstsein der Zugehörigkeit zum *einen* Leib Christi.

Ein qualifizierter Independentismus (und damit der Kongregationalismus) ist theologisch und kirchengeschichtlich nötig:

- wegen der biblisch begründeten hohen Achtung vor der Einzelgemeinde, die als Gemeinde der Glaubenden der Leib Christi ist und deshalb ganz Gemeinde;
- wegen der Wahrheit von der sichtbaren Gemeinde, die sich am Ort darstellt;
- wegen des Priestertums aller Glaubenden;
- wegen der Abwehr der zu beobachtenden kirchengeschichtlichen Eigengesetzlichkeit, die zur Kirchwerdung, zum Zentralismus, zum Klerikalismus, zur Konfessionalisierung führt.

Gerade der Independentismus kann die wesentliche Voraussetzung und Offenheit für eine weitgehende Einheit von Gemeinden und Bünden und Kirchen bieten, weil er sowohl dem einzelnen Christen wie auch der Einzelgemeinde wie auch einem Verband von Gemeinden große Freiheit und Vielfalt belässt.

Wenn der Independentismus nicht eingeordnet wird, nicht eingegrenzt und nicht mit seinen positiven Seiten fruchtbar gemacht wird, sondern wenn er beseitigt werden soll, dann stellt sich die Frage, was an seine Stelle tritt.

Wenn den hohen Anforderungen, die der Independentismus sowohl an die Persönlichkeit und Mündigkeit der Christen wie auch an die Leistungsfähigkeit der Einzelgemeinde stellt, damit entgangen werden soll, dass er abgeschafft wird, wird der falsche Weg beschritten. Der richtige Weg ist die Förderung der Persönlichkeit jedes Gemeindegliedes zum mündigen Geistbegabten (Kleriker) und die Stärkung der Leistungsfähigkeit der Einzelgemeinde als Volk Gottes, in dem Christus die Herrschaft hat.

Es besteht immer wieder die Gefahr zu glauben, auftretende Mängel durch Generallösungen beheben zu können. So auch mit diesem Thema. Damit werden zeitbedingte Fragen zu Grundsatzfragen hochstilisiert mit verheerenden Folgen. Die Frage, welchen Weg Gemeinde und Bund gehen sollen, muss eine Antwort finden, sonst führt der Weg zwangsläufig dahin, wo er in der Kirchengeschichte hingeführt hat, nämlich weg vom Neuen Testament und hin zu einer Art „frühkatholischen Kirche“. Das aber kann nicht der Weg sein, den Gott seiner Gemeinde vorgibt.

Pastor Hartmut Weyel (BFeG)

Alte Bohle 50

50321 Brühl

Adolf Pohl

Vom Dolmetschen der Bedeutung des Kreuzestodes Jesu Christi¹

Meine eigene Geschichte mit der Kreuzespredigt

Vor 35 Jahren sagte mir ein Pastor, dem ich freundschaftlich verbunden bin: „Und das will ich dir sagen: In deiner Verkündigung fehlt etwas. Es fehlt das Kreuz!“ Er blickte mich mit einem stechenden Blick an, nahm offensichtlich allen Mut zusammen, mir so etwas zu sagen. Er hatte mich hin und wieder in der Predigt gehört, aber in einer Phase, in der ich die „Theologie der Auferstehung“ von WALTER KÜNNETH entdeckte², sodass mich die Osterbotschaft stark bewegte. Ich tat also den Mund auf, um ihm das zu erläutern und – schwieg. Mich durchblitzte der Gedanke: Jetzt bloß nichts zerreden! Es ist doch einfach wunderbar, wenn Brüder miteinander über Wesentliches sprechen und nicht nur über das Wetter. Und noch ein Eindruck meldete sich: Er mag über mich denken, was er will³, aber vielleicht hatte Gott mir durch ihn einen Forschungsauftrag übermittelt. Ich sollte einmal umfassend über die Heilsbedeutung des Todes Jesu arbeiten, exegetisch, aber auch kirchengeschichtlich, dogmatisch und hermeneutisch. So trug ich den Vorwurf ohne Widerrede sorgsam nach Hause.

Nun beschäftigte mich damals mein Kommentar zur Offenbarung des Johannes. Unmöglich konnte ich daneben noch etwas Neues anfassen. Also legte ich diesen Forschungsauftrag in den „Kühlschrank“, um ihn mir einige Jahre später vorzunehmen. Das geschah. Wohl zwanzig Jahre lang hat er mich dann begleitet. Der Stoff wuchs und wuchs. Schließlich setzte ich das Thema in unserm Theologischen Seminar in Buckow bei jedem Durchgang für ein ganzes Semester auf den Stundenplan. Diese Vorlesung lief bei uns dann immer unter dem lateinischen Kürzel: *pro nobis*, zu deutsch: „für uns (gestorben)“. Das Neue Testament hat die Formel nach allen Regeln der Kunst durchdekliniert: Christus starb „für mich“ (Paulus), „für ihn“ (den Bruder), „für sie“ (die Welt), „für es“ (das Volk), „für uns“ (die Gottlosen), „für euch“ (die Zwölf), „für sie“ (die vielen und für alle). Nur die 2. Person Singular fehl-

1 Dies Referat wurde im April 1995 auf der Theologischen Woche des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Ewersbach gehalten, die unter dem Gesamtthema stand: „Das christliche Zeugnis vom Heil im ausgehenden 20. Jahrhundert“. Es erschien im gleichen Jahr unter dem gleichen Titel in der Heftreihe des Bundes-Verlages, Witten: CHRISTSEIN HEUTE – forum, Nr. 92. Nach einem Abstand von acht Jahren habe ich einige Abschnitte erweitert, andere gestrafft.

2 WALTER KÜNNETH, 1933, 1982⁶.

3 2. Sam 16, 10: David über Abisai: „Lass ihn, der Herr hat es ihn geheiß!“

te. Meine Liste solcher Für-Stellen im Zusammenhang der Passion umfasst 46 Belege⁴. Sie finden sich bei fast allen Verfassern des Neuen Testaments. Die Dogmatik handelt unter diesem lateinischen Stichwort ganz allgemein die Heilsbedeutung des Todes Jesu ab.

Die Aufgabe, vor der wir stehen

Nach diesem einmütigen apostolischen *pro nobis* erklärt sich Jesu Tod nur aus dem Leben *anderer*. Wozu hätte er sonst sterben sollen? Er war kein Übeltäter, er war weder alt noch krank. Er starb keinen Privattod, sondern einen Für-Tod, an Stelle anderer und zu ihren Gunsten. Es war stellvertretendes Handeln, von Gott und auch von ihm selbst gewollt. Die Mitgekreuzigten machten ihm den Vorschlag, eine Selbsthilfegruppe zu bilden: „Hilf dir selbst und uns!“⁵ Aber er half sich nicht selbst, er ließ sich auch nicht helfen, ihm war nicht zu helfen. Er wollte sich partout für andere opfern. Er trug die hohen Gedanken Gottes im Herzen und wurde gehorsam bis in den Tod, damit die Welt ein Evangelium hat. Nun hat sie es. Solch einen Gott hat die Welt! Seine Geschöpfe sind ihm teurer als sein Teuerstes. Lieber verliert er sich selbst als sie. Wir stehen vor der Grundoffenbarung Gottes überhaupt. Hier ist Mitte der Bibel und darum auch Norm für alles wahrhaft Christliche. Darum sei A und O unseres Dienstes: Nur nicht das Kreuz Christi zu entleeren!⁶ Die Botschaft mag in hellsten Schalmeientönen oder in erschütternder Ehrwürde ergehen, wir aber fragen: Macht sie dies Wort vom Kreuz überflüssig?

Für das Sterben Jesu am Kreuz liegen auch ganz andere Deutungen vor, etwa diese:

- Gott selbst hat den Gekreuzigten widerlegt, denn es steht geschrieben: „Verflucht ist jeder, der am Holz hängt“⁷ Dann hätte sich seine Sache als schriftwidriges Unternehmen erwiesen. Vor aller Augen wurde er aus Israel ausgestoßen. So etwa die Emmausjünger, Lk 24, 21: „Wir hofften, er sei es, der Israel erlösen werde.“ Nun mussten sie auf einen andern warten.
- Auf dieser Linie liegen ganz krass Kaiphas und das orthodoxe Judentum: Dieser Tod war Straftod wegen Tempelfrevel und Gotteslästerung.
- Die offizielle römische Version brachte die Tafel über dem Kreuz zum Ausdruck: „Jesus von Nazareth, König der Juden.“ Er wurde als politischer Aufrührer gegen den Kaiser hingerichtet, zur Abschreckung für alle Aufmüpfigen.
- Privat war Pilatus sich allerdings im Klaren, dass am mittleren Kreuz ein Gerechter starb, Opfer jüdischer Intrigen – ein glatter Justizmord. So sah es am Ende auch der römische Hauptmann unter dem Kreuz.

4 Im Griechischen mit *υπέρ, ἀντί* und *διό*, vgl. ähnliche Aufstellungen bei J. JEREMIAS, ThWNT V, 707, Anm. 435, und bei R. BULTMANN, ThWNT III, 18, Anm. 77.

5 Lk 23, 39.

6 1. Kor 1, 17.

7 Gal 3, 13; 5. Mo 27, 26; 21, 23. Die Stelle wurde von den Juden nachweislich auch auf Kreuzigungen bezogen.

Ferner gibt es Deutungen des Talmud, des Koran, der Aufklärungstheologie, des aufgeklärten Judentums und der sozialistischen Bewegung. Schließlich bieten sich alle möglichen Mischformen an.

In der Tat: Die Deutung des Todes Jesu als stellvertretendes Handeln Gottes für die Welt lässt sich innerweltlich nicht ableiten. Sie war noch nie in eines Menschen Herz gekommen⁸. Die Denkarbeit der Völker, Religionen und Philosophien läuft nirgendwo auf solch ein Geschehen zu. Weder Juden noch Heiden wussten damit einen sinnvollen Gedanken zu verbinden. Niemand war auf eine gekreuzigte Heilsgestalt eingestellt. Das Wort vom Kreuz erscheint als „Dummheit“ und peinliche Entgleisung⁹. Wenn irgendwo, sind hier Gottes Gedanken nicht unsere Gedanken.¹⁰ Wir stehen vor einer Deutung des Heiligen Geistes.

So sperrig das Wort vom Kreuz auch heute dem Zeitgeist im Wege stehen mag, wer sich aber einen christlichen Prediger nennen lässt, sollte sich verpflichtet fühlen, das *pro nobis* schon als solches mindestens zu tradieren. Unser Thema geht jedoch noch einen Schritt weiter: Nicht nur tradieren, sondern auch interpretieren! Vom Dolmetschen, also vom Übersetzen zwischen Leuten, die verschiedene Sprachen sprechen, ist die Rede. Wir lassen uns die Anschaulichkeit dieses Ausdrucks nicht entgehen: Übersetzen per Boot, von Ufer zu Ufer: Mit der Fracht von hüben wirklich drüben ankommen, ohne dass unterwegs etwas über Bord geht und den Bach hinuntergeht. Für diesen Fährmannsdienst zwischen Bibel und Gemeinde bietet dies Referat drei Ratschläge an:

1. Stelle den Kreuzestod Jesu in seine Zusammenhänge

Eine Glühlampe muss erst an einen Stromkreislauf angeschlossen werden, wenn sich zeigen soll, was sie ist. Für sich genommen ist sie weder „Glüh“ noch „Lampe“, sondern nur ein blasses, angestaubtes Gebilde aus Glas und Metall.

Auch der Heilstod Jesu leuchtet erst so richtig in seinen Zusammenhängen auf, denn er war zwar ein einmaliges, nicht aber ein isoliertes Ereignis. Den Kruzifixus an sich mögen wir mit noch so feiner psychologischer Einfühlung und künstlerischer Intuition vor die Augen malen¹¹, sodass die ganze Gemeinde betroffen dasitzt, und doch bleibt das Verständnis flach. Wer mit dem Wort vom Kreuz in die Tiefe gelangen will, muss in die Weite und in die Zusammenhänge gehen.

8 1. Kor 2, 9.

9 1. Kor 1, 18.

10 Jes 55, 8f.

11 Gal 3, 1 ist nicht zu verstehen als Beleg für die plastische, packende Redebegehung des Paulus, vgl. die Kommentare.

1.1 Der erste Zusammenhang des Sterbens Jesu war sein irdisches Leben

Hätte er anders gelebt, hätte er auch länger gelebt und wäre vor allem anders gestorben. Sein irdisches Leben definierte sein Sterben. Eben darum sind uns die Evangelien anbefohlen. Nach einem Ausspruch von MARTIN KÄHLER sind sie (vor allem das Markusevangelium) „Passionsgeschichte mit ausführlicher Einleitung“. Von Anfang an fiel der Schatten des Kreuzes auf Jesu Weg. Er trug unsere Sünden nicht nur sechs Stunden lang, sondern, wie eine besonders schöne Stelle im Heidelberger Katechismus auf die Frage antwortet: „Was verstehst du unter dem Wörtlein ‚gelitten‘? Dass er an Leib und Seele *die ganze Zeit seines Lebens auf Erden*, sonderlich am Ende desselben, den Zorn Gottes ... getragen hat.“ Auf Golgatha geschah nicht etwas aus heiterem Himmel, nichts etwas zum Kopfschütteln, sondern das Folgerichtigste und Sinnvollste, was jemals geschah.

1.2 Der zweite Zusammenhang des Kreuzes ist die Auferstehung

Paulus kann formulieren, dass unser Glaube, isoliert von der Auferstehung Christi, leer ist (1. Kor 15, 17), eben auch der Glaube an den Gekreuzigten. Darum sollten unsere Karfreitagspredigten nicht den für Traueranzeigen üblichen schwarzen Rand tragen. Auch hierin sind die Sterbeberichte der Evangelien wegweisend. Sie machen weder auf Mitleid („Weint nicht über mich!“), noch prangern sie in heller Empörung die böse Welt an. Was gesagt werden muss, wird gesagt, aber erstaunlich nachsichtig und friedevoll. Sie atmen – wie die Evangelien insgesamt – Ostern! Die ersten Zeugen schrieben im österlichen Überlieferungsklima und sagten Abschnitt für Abschnitt, so auch die Passionsabschnitte, mit erhobener Stimme her. Erst in diesem Licht leuchtet die einmalige, unerhörte, übergroße Herrlichkeit des Kreuzes auf.

1.3 Drittens hat das Kreuz seinen Platz auch im Alten Testament

Lk 24, 26-27 spricht der Auferstandene: „Musste nicht Christus dies erleiden ...? Und er fing an bei Mose und allen Propheten und legte ihnen aus, was *in der ganzen Schrift* von ihm gesagt war.“ Der Gekreuzigte im ganzen Alten Testament, von vorn bis hinten, „im Gesetz des Mose, in den Propheten und in den Psalmen“? Wie das? Schon dort ordnete Gott den ganzen Leidenskomplex dieser Welt sich selbst zu. Die Verwunderung darüber durchzieht das ganze Werk. Kern und Stern alttestamentlicher Gottesverkündigung ist seit dem Bundesschluss am Sinai 2. Mo 34, 6: „Barmherzig und gnädig ist der Herr, geduldig und von großer Güte.“ Elfmal klingt dieser Wortlaut im AT nach¹². Den Propheten Jona trieb diese Art Gottes in maßlose Verärge-

¹² 2. Chr 30, 9; Neh 9, 17.31; Ps 86, 15; 103, 8; 111, 4; 112, 4; 116, 5; 145, 8; Joel 2, 13; Jona 4, 2 (das Hendiadyoin *rachum b'channun*; ThWAT III, 32).

rung: „Ich wusste ja, dass du gnädig, barmherzig, langmütig und von großer Güte bist.“¹³ Trotz des unermesslichen Abstandes lässt Gott sich in die Sünden- und Elendstiefe der Kreatur herunter. Was also in Christus erschienen ist, war schon im Alten Testament entschieden. Dort schon machte Gott die Leidensfrage zur Chefsache.

Allerdings liegt das Christuszeugnis im Alten Testament nicht einfach obenauf. Lukas berichtet von einer besondere Schriftöffnung für diese doch schon bibelfesten Jünger: „Da öffnete er ihnen das Verständnis, sodass sie die Schrift verstanden“ (Lk 24, 45). Und Paulus schreibt 2. Kor 3, dass es erst einer Entdeckung der alttestamentlichen Schriften durch den Heiligen Geist bedarf. Erst muss da eine Decke von der Schrift und von den Herzen weg. „Sobald sich aber einer dem Herrn zuwendet, wird die Decke entfernt“ (V 16). Dann aber wird das Alte Testament über punktuelle Bezüge hinaus¹⁴, in seiner ganzen Länge und Tiefe und auch mit seinen durchgehenden Linien, Christologie und Staurologie (*stauros*, das Kreuz).

1.4 Viertens ist da auch ein kosmischer Zusammenhang

Sünde erzeugt nicht nur persönliche Unseligkeit, sondern auch objektive Störungen. Sie schafft fatale Herrschaftsverhältnisse.¹⁵ Längst sitzt die sündige Menschheit eingekelt in ganz konkreten Strukturen, in denen es beim besten Willen kein Heil mehr gibt, in denen nur noch immer mehr gesündigt werden kann. Darum hat auch das Kreuz Christi Dimensionen, von denen sich ein Personalismus nichts träumen lässt. Sein „Friede, den er machte durch sein Blut am Kreuz“, bezieht sich nach Kol 1, 16-20 auch auf das All¹⁶, das Sichtbare und das Unsichtbare, es sei auf Erden oder im Himmel.

Im 4. Jh. lebte in Syrien der Kirchenvater EPHREM, der wegen seines Tiefsinns den Beinamen „Zither des Heiligen Geistes“ trug. Von ihm stammt dieser meditative Gedanke¹⁷: Wenn ein Vogel seine Flügel ausbreitet, so dass er ein Kreuz bildet, kann er fliegen. Aber auch nur dann. Verleugnet er das Symbol des Kreuzes, indem er seine Flügel einzieht, verleugnet ihn auch die Luft, sodass er wie ein Stein zu Boden fällt. Nur kreuzförmig kann er überhaupt Vogel sein. Das will sagen: Der gekreuzigte Herr ist die Wirklichkeit, die alles Geschaffene trägt, bis hin zur stummen Kreatur (Röm 8, 23!). „Er trägt das All durch sein kräftiges Wort.“¹⁸ In ihm hat Gottes Wort zur spannungsvollen, von Auflösung und Sinnlosigkeit bedrohten Welt in abschließender Weise Gestalt angenommen. Nur so hat sie noch eine Zukunft, ermöglicht allein in seinem Opfer. Nur im Kreuz gibt es Leben und Überleben. Das Kreuz ist also nicht nur innerhalb des Bibelstundenraums wahr, sondern es ist ein Meer von Wahrheit, das uns von allen Seiten umspült.

13 Jona 4, 2.

14 Also über die elf Reflexionszitate bei Matthäus hinaus.

15 Joh 8, 34: „Wer Sünde tut, ist der Sünde Knecht.“

16 Man achte in dem Abschnitt auf das vierfache $\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\ \nu\ \tau\alpha!$

17 In: Hymnen De Fide 18,2.6, nach: H. FRIES, G. KRETSCHMAR (Hg.), *Klassiker der Theologie*, München 1981, Bd. 1, 69.

18 Hebr 1, 3.

Ein einziger Mensch auf Gottes Seite hat immer die Mehrheit, sagte WENDELL PHILLIPS. Auf wen trifft das so zu wie auf den Gekreuzigten! Darum ist bei ihm das Übergewicht, die Übermacht, ja die Allmacht Gottes. Er wendet die Allgeschichte wieder zu Gott zurück. Zwar erweist sich das Kreuz gegenüber dem alten Kosmos zunächst als kritische Instanz, sodass Paulus Gal 6, 14 schreibt: „Mir ist durch ihn der Kosmos gekreuzigt.“ Zugleich aber ist der Gekreuzigte Eckstein und Erneuerungszentrum inmitten der Trümmerlandschaft. Um ihn herum gelingt der neue Himmel und die neue Erde als Ziel aller Wege Gottes.

2. Verkündige den Kreuzestod Jesu auch auf erzählende Weise

Für diese Empfehlung sprechen eine ganze Anzahl von Gründen. Wir beschränken uns hier auf einen einzigen: Die Heilige Schrift tut es auch! Gewiss enthält sie lehrhafte Einlagen, aber insgesamt gehört sie nicht in die Gattung Lehrbuch. Eher ist sie eine Art Wandertagebuch. Sie bezeugt erzählend die Erfahrungen des Volkes Gottes in den Jahrtausenden. Als Musterbeispiel dafür dienen hier die beiden Kapitel Markus 14 und 15.

Zunächst eine Feststellung, die schon verwundern kann: In diesen 119 Versen findet sich kein einziger von den Begriffen, mit denen die neutestamentlichen Briefe, aber auch unsere Lieder, Gebete und Predigten die Heilsbedeutung des Todes Jesu auf den Begriff bringen, etwa „Sühne“, „Opfer“, „Erlösung“, „Versöhnung“, „Vergebung“, „Gerechtsprechung“, „Befreiung“, „Erbarmung“, „Gnade“, „Annahme“ oder auch nur der Begriff „Liebe“. Dieser Umstand wäre fehlgedeutet, wenn man Markus daraufhin zum Kronzeugen für ein frühes Christentum macht, das noch ohne die Lehre vom Sühnetod Jesu war. Aber weithin folgert man in der Forschung: Diese Lehre gehöre gar nicht zum Eigentlichen des Christentums. Sie sei erst nachträglich aufgekommen, also nicht so wichtig, wenn nicht gar eine spätere Verfremdung. Jesus sei lediglich als leidender Gerechter gestorben, der Gott bis ins Extrem gehorsam blieb. Darin sei er nun unser Vorbild. Er vollbrachte am Kreuz nichts für uns, sondern machte uns am Kreuz nur etwas vor, nämlich Gott über alle Dinge zu lieben und ihm unbedingt treu zu bleiben. Recht schroff vertrat das z. B. ERNST KÄSEMANN. Er rief auf dem Kirchentag 1967 in Hamburg aus: „Am Kreuz wird das Erste Gebot aufgerichtet und erfüllt. Sonst geschieht da nichts!“ In der ihm eigenen Schärfe wies er die Versuche zurück, alles Mögliche in das Kreuz hineinzugeheimnissen, also das Kreuz als Opfer, Sühne, Lösegeld usw. zu verkünden.

Gegen diese Konstruktion sperren sich schon die Deuteworte, die Jesus beim letzten Mahl über sein bevorstehendes Sterben stellte: Hingabe „für viele“¹⁹! Und Markus verlangt von seinen Lesern nicht zu viel, wenn er erwartet, dass sie sich im nächsten Kapitel noch daran erinnern. Ferner zeigt er dann Abschnitt für Abschnitt,

¹⁹ Hier und schon 10, 45 mit Bezug auf Jes 53!

wie Jesus in dieser Weihe auf seinen Tod zuing. Er kannte ab jetzt kein Zittern und Zagen mehr – in keinem Verhör, bei keiner Misshandlung, auch nicht beim körperlichen Zusammenbruch auf dem Weg nach Golgatha, auch nicht, als Zuschauer in Mitleidstränen ausbrachen. Nein, weint nicht über mich! Er nahm jetzt den bitteren, bis an den Rand gefüllten Kelch aus der guten und geliebten Hand seines Vaters²⁰ und ging jeden Schritt sendungsbewusst und zielsicher: Er starb *pro nobis*. Romanschreibern – und so manche Exegeten aus der Bultmannschule gehören m. E. in diese Sparte – sei ihr eigener Umgang mit Quellen gestattet, aber mit Markus-Exegese hat das dann nichts zu tun. Hier folgen einige Fingerzeige für das Lesen der beiden Kapitel:

- Mk 14, 1-25 (Letztes Passamahl): Jesus starb *pro nobis* als das Passalamme
- Mk 14, 27-31 (Vorhersage des Jüngerversagens): Jesus starb *pro nobis* als der messianische Hirte
- Mk 14, 32-42 (Getsemani): Jesus starb *pro nobis* als der Sohn Gottes
- Mk 14, 60-61 und 15, 4-5 (Das Schweigen Jesu): Jesus starb *pro nobis* als der Gottesknecht
- Mk 15, 16-20 (Verspottungen durch die römischen Soldaten): Jesus starb *pro nobis* als der Herr der Herren
- Mk 14, 54.66-72 (Verleugnung des Petrus): Jesus starb *pro nobis* als der treue Zeuge
- Mk 15, 6-15 (Die Losgabe des Barabbas): Jesus starb *pro nobis* als unser Stellvertreter
- Mk 15, 20b-40 (Kreuzigung): Jesus starb *pro nobis* als der messianische König des Reiches

So sparsam diese beiden Kapitel begriffliche Mittel einsetzen, sind sie doch förmlich durchdröhnt vom *pro nobis*.

3. Gehe im Wissen um die Grenzen des Verstandes bis an die Grenzen deines Verstandes, um den Heilstod Jesu auch auf den Begriff zu bringen

Die Deutung des Todes Jesu als stellvertretendes Handeln Gottes für die Welt lässt sich innerweltlich nicht ableiten, hieß es oben. Daraus folgt, dass der beste Ausleger nicht imstande ist, das entscheidende Verständnis für das Kreuz Jesu zu vermitteln. Der trefflichste Prediger mag den Hörer mit geschickt ausgewählten Bibelstellen bombardieren und löst bei ihm doch nur dumme Fragen aus: Wieso? Warum? Wozu? Erst wenn der Geist Gottes in ihm Licht anknipst, geht ihm die Klarheit der biblischen Botschaft auf, leuchtet ihm die Logik Gottes ein, sodass er anbetet: Mein

20 Der laute Schrei in Mk 15, 34 war kein Verlassensschrei, kein „nihilistisches Widerfahrnis des Todes“, sondern der Erschöpfte wurde ganz Gebet. Er erschrak nicht vor der Nichtexistenz Gottes, sondern vor einer Existenz Gottes, die in einer solchen Verborgenheit anwesend war. Gott tat nicht nichts, sondern tat aktiv etwas: Er ließ ihn im Stich und gab ihn preis an das Gericht für uns.

Herr und mein Gott! Der Hörer bedarf einer pneumatischen Erfahrung, Gott muss das Herz auf tun. Doch dafür gibt es Verheißung: „Wenn aber der Beistand kommt, den ich euch senden werde vom Vater, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der wird Zeugnis geben von mir. Und auch ihr seid meine Zeugen“ (Joh 15, 26). Wir sind also nie Allein-Zeugen auf weiter Flur, sondern immer nur diese Auch-Zeugen. „Wer euch hört, hört (zugleich) mich“ (Lk 10, 16). Diese Gewissheit gibt dem Zeugen eine eigene Gelassenheit.

Wiederum benötigen wir den Beistand des Geistes nicht, weil das Evangelium so kompliziert wäre. Es ist das Einfachste von der Welt. Nur wir Menschen sind nicht die Einfachsten von der Welt. Unser Gehirn ist verkniffen und verknotet, ganz wie es im Abendlied von MATTHIAS CLAUDIUS heißt: „Wir spinnen Luftgespinste und suchen viele Künste und kommen weiter von dem Ziel.“ Gottes Gedanken dagegen sind keine Luftgespinste. Sie stimmen mit der Wirklichkeit zusammen. Bei ihm geht alles mit rechten Dingen zu. Erlauben wir uns einmal mit KARL BARTH eine Überspitzung: „Es gibt keinen intimeren Freund des gesunden Menschenverstandes als den Heiligen Geist.“²¹ Der Geist Gottes bringt unser Denken nicht in Unordnung, sondern in Ordnung. Unter seinem Einfluss fängt man nicht an, mit Schaum vor dem Mund zu rasen, zu toben und undurchdachtes, widersprüchliches Zeug vorzubringen. Paulus behandelt 1. Kor 1 die „Torheit des Kreuzes“, fährt dann aber Kapitel 2, 6f. mit Nachdruck fort: „Wovon wir reden, ist dennoch Weisheit!“

Damit zurück zur Gelassenheit des Zeugen, der sich jenes Beistandes getröstet. Was folgt aus dieser Getrostheit? Wird er bei sich Vernunft und Verstand, Denken und Fragen abstellen? Begnügt er sich mit dem Hersagen traditioneller Formulierungen, garniert mit einigen emotionalen Ausbrüchen, alles andere müsse ja doch der Heilige Geist tun? Vielmehr macht der Geist, dass wir diesen Gott von ganzem Herzen, von ganzer Seele, *mit unserm ganzen Verstand*²² und mit allen unsern Kräften lieben und unsern Nächsten lieben wie uns selbst. In unserm Verkündigungsdienst nicht bis an die Grenzen auch unseres Verstandes zu gehen, würde sowohl unsere Liebe zu Gott als auch unsere Liebe zur Gemeinde fragwürdig machen. Darum werden wir lebenslang in der Bibel arbeiten und in der Lehre ackern, um unsere Verkündigung auch auf durchdachte Begriffe zu bringen und in nachvollziehbaren Gedankengängen anzubieten. Quellgebiet dieser Arbeit ist das Meditieren der Schrift, und zwar schwimmend im Glück einer solchen Bibel – aus Liebe. GERHARD VON RAD hat diesen Zusammenhang von Schriftstudium und Liebe an Ps 1 hervorgehoben: „Nur was wir wollen und lieben, das käuen wir fleißig und innerlich wieder.“ „Die Liebe lehrt das Meditieren von selbst.“²³

Schon die ersten Zeugen haben hier Maßstäbe gesetzt. Den Niederschlag ihrer theologischen Denkarbeit besitzen wir im Neuen Testament. Sie bieten für das *pro nobis* einen Reichtum von deutenden Begriffen an, greifen ins volle Leben und ziehen aus den irdischen Erfahrungsbereichen immer neue Vergleiche herbei:

21 Kirchliche Dogmatik (1967), IV/4 (Fragment), 31.

22 So der Zusatz nach Mk 12, 30 und 33 (Luther: „Gemüt“).

23 Vgl. VON RAD, Theologie des Alten Testaments, Band I, 379.

- aus dem Familienrecht (Loskauf durch den nächsten Verwandten, Annahme an Sohnesstatt)
- aus dem Völkerrecht (Freikauf eines verschleppten Volkes, Versöhnung, Friedensschluss)
- aus dem Zivilrecht (Gnadenspruch, Gerechtsprechung aufgrund einer Fürsprache)
- aus dem Handelsrecht (Sklavenfreikauf, Schuldbrieftilgung, Nichtanrechnung einer Schuld)
- aus dem Sakralrecht (Versöhnungstag und Sühne, Lammesopfer, Passalamme, Blutsprengung, Wassersprengung, Hohepriester, Tempel, Kultgeräte wie Altar und Deckel der Bundeslade)
- schließlich Modelle aus dem sozialen Leben (Liebe, Barmherzigkeit, Annahme, Vergebung).

Zunächst zur Vielzahl der Deutungen: Begriffshäufungen können verschiedene Ursachen haben. Sie könnten einen Mangel an Denkkraft verraten; alles gelingt nur unscharf, und im Gefühl seines Mangels sucht man seine Rettung in immer neuen Ausdrücken. Klarheit würde die Sache kurz machen. In unserem Fall aber spiegelt die Fülle der Vergleiche die Unfasslichkeit der Sache. Weil es keinen hinreichenden Vergleich *gibt*, zieht ein Vergleich den anderen herbei. Nie ist das Gemeinte wirklich abgedeckt. Dass da einer für andere stirbt, nun aber nicht nur für einen begrenzten Kreis, sondern für alle Menschen, die jemals geatmet haben, bleibt ein analogieloses Geschehen.

Für den positiven Sinn der Ausdrucksfülle im Neuen Testament spricht auch die Tatsache, dass die Vergleiche dort sozusagen Hand in Hand vor uns hintreten, etwa Gerechtsprechung – Erlösung – Sühnopfer in *einem* kurzen Abschnitt wie Röm 3, 21–26. Sie stehen sich nicht gegenseitig im Weg, stoßen einander nicht um, sondern fügen sich sinnvoll zusammen. Das soll hier an vier wichtigen Heilsbegriffen gezeigt werden:

3.1 Loskauf

Das NT enthält 18 Loskaufstellen. Sie sind verschieden ausgeformt, haben aber alle *eine* Grundbotschaft. WILFRIED HAUBECK hat uns hier durch sein Buch mustergültig den Weg gebahnt²⁴. Die ersten 135 Seiten zeigen die Vorgeschichte im Alten Testament und im Judentum. Der Löser oder Erlöser, hebräisch der *go'el*, war im israelitischen Familienrecht ein nächster Verwandter. Nun dürfen wir so verkündigen: Jeder Mensch hat seinen *go'el*. Wenn ihn auch Vater und Mutter, engste Freunde und alle guten Geister verlassen, ist da immer noch sein Allernächster, sein Schöpfer! Der tritt bedingungslos und mit seiner ganzen Gottheit für sein versklavtes, verschlepp-

²⁴ WILFRIED HAUBECK, Loskauf durch Christus. Herkunft, Gestalt und Bedeutung des paulinischen Loskaufmotivs, Witten 1985.

tes Geschöpf ein. Gerade Not, Schuld und Schande rufen ihn auf den Plan. In Christus hat Gott sich ein für alle Mal auf diese Rolle festgelegt. Hier ist er der *go'el* in Fülle.

Das ist schon eine gewaltige Botschaft! Doch hat dies Bild seine Grenze. Der *go'el* im israelitischen Familienrecht kauft ja nicht los durch sein Sterben. Trotzdem heißt es sechsmal im NT: „erlöst *durch sein Blut*“. Hier wird das Bild vom *go'el* also aufgebrochen und aus dem Familienrecht umgestiegen ins Sakralrecht²⁵. Und es meldet sich eine zweite Grenze. Was das persönliche Verhältnis zwischen dem *go'el* und seinem Losgekauften im altisraelitischen Familienrecht anbetrifft, wurde zwischen beiden ein tragendes Seinsverhältnis vorausgesetzt, Verwandtschaft trat in Funktion. Dagegen waren die von Christus Losgekauften betont Fremde, Ferne, ja Feinde „aus allen Stämmen und Sprachen und Völkern und Nationen“²⁶. Hier rückt ein anderes Bild ein:

3.2 Versöhnung

Das deutsche Wort „versöhnen“ ist stammverwandt mit „versöhnen“. Im Griechischen aber fehlt dieser sprachliche Zusammenhang. Für „versöhnen“ gibt es dort eine eigene Vokabel, „versöhnen“ aber enthält griechisch: *allo*, anders. Grundvorgang ist also: etwas anders machen, ein anderes Verhältnis herbeiführen, und zwar zum Guten. Paulus bezieht das Wort z. B. auf die Versöhnung getrennt lebender Eheleute (1. Kor 7, 11). Geht es aber um die Heilslehre, knüpft er nicht an den eherechtlichen, sondern an den völkerrechtlichen Gebrauch an. Verfeindete Völker oder Könige versöhnen sich. Einer der beiden Kontrahenten ergreift die Initiative und entsendet dem anderen Botschafter mit einem Angebot (vgl. Lk 14, 32). Der andere lässt sich darauf ein, und die Beilegung des Kriegszustandes wird ausgehandelt. Am Schluss steht ein völkerrechtlicher Friedensschluss. Dass Paulus hier anknüpft, zeigt das Wortfeld seiner Versöhnungsstellen. Der „Feind“, der Gott gegenübersteht, ist nicht ein Individuum, sondern sind nach Röm 5, 6.8.12.18 „wir“, im Sinne der gottlosen Menschheit, oder ist nach 2. Kor 5, 19 die „Welt“. Dort spricht Paulus auch von „Botschaftern“ oder „Gesandten“ im Rahmen einer Versöhnung.

Im Unterschied zum Loskauf durch Christus setzt Versöhnung durch Christus das negative Verhältnis der beiden Seiten voraus. Dies Verhältnis zu *ändern*, darum geht es ja gerade. Versöhnung macht alles anders, macht uns zu anderen, nämlich zum Gegenteil dessen, was wir vorher waren. Vorher Feinde, nachher Söhne und Töchter. Versöhnung schafft uns um. Sie ist nach 2. Kor 5, 17 Neuschöpfung.

Aber wir spüren sofort die Grenzen auch dieses Denkrahmens. An dem Versöhnungsakt, den Paulus meint, zeigt sich, gemessen an völkerrechtlichen Parallelen, Unerhörtes. Unerhört ist *nicht* schon, dass Gott die Initiative ergreift; einer muss immer anfangen. Ungewöhnlich ist, dass Gott beim Zustandekommen der Versöh-

²⁵ Hierzu weiter unten!

²⁶ Offb 5, 9; Offb 7, 9.

nung der *einzig* Akteur ist. Der Vorgang nimmt nicht Zweiseitigkeit an. Er halbiert sich nicht, sodass sich das Geschehen einerseits auf uns Menschen, andererseits aber auch auf Gott richtet, ihn umzustimmen, zu besänftigen, zu begütigen. Er richtet sich vielmehr voll und ganz und einzig und allein auf den Menschen. Nie im Neuen Testament ist Gott Ziel und Empfänger versöhnenden Handelns. Aus dieser Tatsache (Gott muss nicht versöhnt werden) folgert eine gewisse Theologie, Gott zürne nicht, man könne die Lehre vom Zorn Gottes streichen. Eine solche Gottesverkündigung ist aber völlig bibelfremd. Es besteht überhaupt kein Zweifel am Widerwillen und auch am tätigen Widerstand Gottes gegen die Sünder. Hier gibt es kein Ansehen der Person, auch christliche Gemeinden empfangen in den Sendschreiben ihr: „Ich habe wider dich.“ Paulus verwendet in Röm 1-3 ganze 64 Verse darauf, dass Gottes Zorn ergeht über „alle Ungerechtigkeit der Menschen“ (Röm 1, 18). Aber es ist Zorn aus Liebe. Immer war diese Liebe zu seinen Feinden da. Gott musste nicht erst in einer Versöhnung lieb werden. Für die Gottesschau, dass er von Ewigkeit zu Ewigkeit Liebe ist, benötigten wir also nicht erst das Neue Testament. Das Neue am Neuen Testament, sein Proprium ist vielmehr dies, dass Gott nicht nur geliebt hat, sondern dass er *derartig* (griechisch: *houtos*) geliebt hat, dass er seinen Sohn gab (Joh 3, 16). Es handelte sich um ein erschöpfendes Ausschierausgehen und Sichverausgeben seiner Liebe, nach dem sich schon das ganze Alte Testament sehnte und dem sich das ganze Neue Testament verdankt. Hier liegt die Mitte der Schrift: *zwischen* den beiden Testamenten, im Christusgeschehen um die Zeitwende.

Halten wir also den grammatischen Verbformen bei Paulus stand, 2. Kor 5, 19: „Gott war es, der (in Christus) die Welt mit sich versöhnte.“ Oder auch Röm 5, 10: „Wir wurden mit Gott versöhnt durch den Tod seines Sohnes, als wir noch Feinde waren.“ Und es handelt sich um ein Tun, das in der Vergangenheit seinen Abschluss fand. So auch eindeutig nach den Versöhnungsstellen in Eph 2 und Kol 1. Gottes versöhnendes Handeln entwickelte sich nicht erst einmal zu 90%, hielt dann inne, um von der anderen Seite honoriert zu werden und dann erst auf 100% zu vollenden. Es vollendete sich *vor* jeder individuellen Bekehrung, unabhängig von individuellen Bekehrungen. Als bereits vollendet, wird es „Feinden“ vorgehalten. Ihnen wird vorgehalten, dass Gott der ganzen Welt den Versöhnungsteppich unter die Füße geschoben hat. Man mag vergleichsweise an das Grundgesetz der Bundesrepublik denken, auf dessen Boden sich jeder als deutscher Staatsbürger Geborene *vorfindet*. Gott erlaubte sich souverän, alle Welt auf Versöhnungsboden zu stellen. Einige Verse später zieht Paulus die Folgerung: „Jetzt ist die Zeit der Gnade, siehe, jetzt ist der Tag des Heils.“ Jetzt gilt: Niemand ist mehr auf seine Sünden und auf seinen augenblicklichen Zustand festgelegt. Jeder, mag er Gott auch noch so aggressiv oder ironisch kommen, ist Kandidat für wunderbar Neues und Großes. Weiter sagt Paulus dort: Jetzt ist für jedermann ideale Zeit zum Anrufen, eben Erhörungszeit. Dass Paulus die Weltsituation so begriff, machte ihn zum Völkermissionar.

Doch weiter: Wie benehmen sich die Hörer auf diesem Boden, wenn sie durch Botschafter Christi nach 2. Kor 5, 20 in vorzüglicher Höflichkeit gebeten und er sucht werden: „Lasst euch versöhnen mit Gott!“? Was heißt noch „sich versöhnen

lassen“, wenn die Versöhnung schon vollbracht ist? In Röm 5, 11 gibt Paulus Antwort: Es geht nur noch darum, die Versöhnung als fertiges Geschenk zu „empfangen“. Hier tritt nun auch ein Stichwort in Kraft, mit dem der Apostel den ganzen Römerbrief einrahmt: „Gehorsam des Glaubens“ (Röm 1, 5; Röm 16, 26). Er sah seine ganze Sendung darin, dafür zu wirken, dass Menschen unter dem Evangelium auf diesem Versöhnungsteppich niederknien und rufen: „Herr ist Jesus!“ Und er verspricht ihnen die Erfahrung eines Herrn, der reich ist über allen, die ihn anrufen²⁷. Doch sie könnten das Ersuchen der Gesandten Christi auch verweigern. Man kann sich auf diesem Boden bockig hinhocken, kann dort Kopf stehen oder wütend mit den Fäusten drauftrummeln. Man kann bei seiner Feindschaft bleiben. Das Heilsgeschenk wird von niemand empfangen, wie man Schläge empfängt.

Im Gesagten zeigte sich deutlich, dass das Heil Gottes keineswegs restlos im Denkraum einer völkerrechtlichen Versöhnung unterzubringen ist. Dieser Eindruck verstärkt sich, sobald man fragt, *wie* Gott diese Versöhnungstat vollbrachte. Sie geschah nach Röm 5, 6.8.9 und 10 durch das *pro nobis Christi*, „durch den Tod seines Sohnes“, „durch sein Blut“. Auch die Versöhnungsstelle 2. Kor 5 bietet das *pro nobis* in diesem Sinn gleich viermal (V 14.15a.15b.21). Auf der gleichen Linie liegen auch die Versöhnungsstellen in Eph 2 und Kol 1. Von daher werden wir wieder auf die großen sakralrechtlichen Deutungen geradezu hingestoßen²⁸.

3.3 Sühnopfer

Die Deutung als Sühnopfer, die im Neuen Testament grundlegend und auch so verbreitet ist wie keine zweite, wurde in diesem Referat ausgespart, weil ihr auf der Tagung 1995 ein eigenes Referat gewidmet war, gehalten von PROF. DR. JÜRGEN VAN OORSCHOT, Alttestamentler in Jena: „Sühne als Heilsgeschehen. Die priesterliche Sühnethorie des AT und ihre Bedeutung für den Menschen heute“.

3.4 Rechtfertigung

Die Versöhnungsstellen in Röm 5 und 2. Kor 5 gehen beide nicht nur in Opfersprache über, sondern auch in Rechtfertigungsaussagen (V 9 bzw. V 20). Bei genauerem Zusehen decken sich jedoch Versöhnung und Gerechtsprechung nicht voll. Es kann z. B. bei Paulus heißen: Gott hat die *Welt* versöhnt, aber vergeblich sucht man bei ihm Aussage: Gott hat die Welt gerecht gesprochen. Seine Versöhnungstat betrifft seine Feinde, aber sein Freispruch von jeglicher Anklage auf Grund des Todes Jesu gilt den Glaubensgehorsamen unter seinen Feinden.

In unserm Rahmen ist nur noch ein erster Einstieg in das Rechtfertigungsthema möglich, wobei wir – veranlasst durch unser Thema – die Problematik des Dolmetschens hervorheben. Was blüht uns beim heutigen Menschen, wenn wir ihm die

²⁷ Röm 10, 12.

²⁸ Vgl. schon oben zu „Loskauf“.

Rechtfertigung aus Glauben predigen? Lasst uns diese Frage sogleich erweitern: Wie reagiert man überhaupt auf die Heilsbegriffe aus dem rechtlichen Bereich, also aus dem Familienrecht, Zivilrecht, Völkerrecht, Sakralrecht usw.? Wir erinnern uns an die Liste von vorhin. Wie also steht es damit beim heutigen Menschen? Antwort: Er reagiert gespalten! Der heutige Mensch *ist* nämlich gespalten, gespalten zwischen seinem Oberstübchen und seiner Wohn-Etage. „Oberstübchen“ meint den ganzen Philosophiebetrieb, und zwar den von Professor Müller bis hin zu dem von Lieschen Müller. Kein Mensch lebt ja nur vor sich her. Jeder denkt auch, macht sich so seinen Vers und hat seine Ansichten vom Leben. Dieser Lebensphilosophie steht dann aber der praktische Lebensvollzug gegenüber, der in der „Wohn-Etage“ abläuft. Dazwischen gibt es keine Treppe, keine organische Verbindung. Die Philosophien der Menschen reichen nicht wirklich in das gelebte Leben hinunter, und sein gelebtes Leben kommt irgendwie nicht in seiner Philosophie vor. Die Philosophie (z. B. in des Menschen Sonntagsreden) ist wirklichkeitsfremd, und das wirkliche Leben wird nur oberflächlich bedacht.

Um welche Philosophie geht es heute? Was das Oberstübchen des heutigen Menschen erfüllt – übrigens auch wir Christen sind heutige Menschen! – ist der Individualismus²⁹. Der Individualismus meldete sich zu Beginn der Neuzeit und kommt in immer neuen Schüben über uns. Heute erschlägt uns der Eindruck, dass in den letzten zwei, drei Jahrzehnten ein unbedingter, kaum noch angekratzter, ungenierter Individualismus über uns gekommen ist. Dabei missverstehen wir diesen Denkraumen nicht von vornherein als unmoralischen Egoismus. Wir begegnen da durchaus edlen Persönlichkeiten. Grundlegend ist vielmehr eine ganz bestimmte Sicht der Wirklichkeit, etwa so: Wenn man die Dinge des Lebens hinterfragt, immer weiter hinterfragt und schließlich bis zum Kern vorstößt, wovor steht man dann? Was ist die nicht mehr hinterfragbare Letztwirklichkeit, für die sich alles andere erst lohnt, der alles andere zugute zu kommen hat? Darauf antwortet der Individualismus: Das ist der Einzelne, eben das Individuum. Der einzelne Mensch und seine Vervollkommnung gehört ins Zentrum. Selbstfindung, Selbstverwirklichung und Selbstbestimmung haben ihr ethisches Recht und sind darum auch Pflicht: „Mir geht nichts über Mich.“³⁰ Diesem Ziel wird mit glänzenden Augen gedient („ich, icher, am ichsten“), ob in verfeinerter Form oder in einer erschreckenden Brutalisierung des Handelns³¹. Man fühlt sich jedenfalls als Verwalter letzter Weisheit, die hoffentlich niemand mehr in Frage stellt. Alles andere wird daneben beiläufig und in die Umlaufbahn um diese Mitte hineingezogen. Auch die Auslegung eines Bibeltextes, die dafür nichts abwirft, langweilt im Grunde. Sie gilt als „nicht praktisch genug“.

Die Bibel begründet ein völlig anderes Menschenbild: „Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Frau.“ Menschsein ist schon von seinem Entwurf her einer Gemeinschaft eingestiftet, ei-

29 Der neuzeitliche abendländische Individualismus aktiviert bekanntlich das Erbe der altgriechischen Geistigkeit, besonders wirksam durch die Stoa.

30 MAX STIRNER, in: „Der Einzelne und sein Eigentum“ (1845).

31 Etwa im Brutalkapitalismus, der ganze Staatshaushalte, ja Erdteile in seinen Würgegriff nimmt.

ner Gottesgemeinschaft, aber darum auch – von Gott her! – einer Menschengemeinschaft. Jeder Einzelne von uns ist Mitmensch, immer durch andere Menschen mitkonstituiert, bildet sozusagen mit ihnen zusammen *einen* Kuchen. Aber das wird im Individualismus nicht mehr verstanden. Gemeinschaft, sei es Ehe, christliche Gemeinde oder Bürgerschaft, hat keinen eigenen Wert, sondern ist nur ein Zulieferbetrieb, Dienstleistungsgewerbe für Seine Majestät den Einzelnen.

Jetzt der uns hier interessierende Punkt. Wo die Einsicht in den Eigenwert der Gemeinschaft verloren geht, verliert sich auch der Sinn fürs Recht, denn alle Gemeinschaft ist Rechtsgemeinschaft – oder sie fällt ins Chaos zurück. Zu jeder Gemeinschaft gehört ein Grundgesetz des Zusammenseins, ob nun Mann und Frau zusammen sind, Kinder und Eltern, Lehrer und Schüler, Chef und Angestellter oder auch Gott und Mensch, ob im alten oder neuen Bund. Der Individualismus mit seiner Entfremdung von der Schöpfung ist also schuld, dass rechtliches Denken nicht so recht zünden will. Seine Begriffe fallen durchs Sieb, eben auch beim Hören der biblischen Botschaft³². Übrig bleiben die nichtrechtlichen biblischen Ausdrücke wie Liebe, Vergebung, Barmherzigkeit, Annahme. Achten wir einmal auf uns selbst, wie wir geneigt sind, jeden biblischen Text kurzschlüssig auf die Vokabel Liebe umzusprechen, wie wir Evangelisationen, Jugendtage oder Kinderstunden *allein* mit dem Stichwort „Liebe“ bestreiten. Dieses „allein“ ist das Schlimme. Wo wir allein von Liebe sprechen, verkommt Liebe. Da ähnelt sie bald der wabbeligen Qualle im Wattenmeer. Liebe biblisch ist nicht wabbelig, sie hat Struktur! Nach dem Hohenlied der Liebe liebt Liebe Gerechtigkeit³³.

An dieser Stelle ist uns der Römerbriefschock zu wünschen. Im ersten Kapitel definiert Paulus in aller Form seine Heilslehre: Sie ist rettende Kraft Gottes, denn sie ist die Offenbarung (der Liebe Gottes?) der Gerechtigkeit Gottes! Gerechtigkeit, Recht und Gericht – das sind die tragenden Begriffe im Römerbrief. Erst auf diesem gewaltigen Sockel kommt es zu den Spitzenaussagen von der „Liebe Gottes“. Nachdem Paulus zigmal von Gerechtigkeit, Recht und Gericht gesprochen hat, heißt es Röm 5 endlich: „Gott erzeugte *seine Liebe*, dass Christus für uns gestorben ist ...“, und er „goss *die Liebe* Gottes aus in unsere Herzen durch den Heiligen Geist“. Und wiederum noch einmal in Röm 8: „Wir überwinden weit, durch den der uns *geliebt* hat“, „wer kann uns scheiden von der *Liebe* des Christus“, „nichts kann uns scheiden von der *Liebe* Gottes ...“. Aber diese Liebe ist durch Gerechtigkeit strukturiert. Sie steht zur Gerechtigkeit nicht in Antithese. Gott vergibt uns unsere Sünden nicht, ohne sie zu entrichten, eben durch Offenbarung *seiner* Gerechtigkeit in Jesus Christus.

Damit zurück zu unserer Verkündigung in der Gemeinde. Dort weht nie nur der Heilige Geist, sondern immer auch als Seitenwinde eine Horde von unheiligen Geistern. Wenn wir uns als Lehrer der Bibel verstehen, müssen wir mit der Gemeinde

32 „Die Aufklärungstheologie konnte mit der Rechtfertigung kaum etwas anfangen.“ Selbst ALBRECHT RITSCHL, der sich mit seinem großen dreibändigen Werk „Rechtfertigung und Versöhnung“ noch einmal um Wiedergewinnung des biblischen Zentrums bemühte, „endete in einer allgemeinen Vertrauensheologie“ (G. RUHBACH, Artikel: „Rechtfertigung“, in: ELThG III, 1664).

33 1. Kor 13, 6; vgl. Ps 85, 11.

im Blick auf die juristischen Heilsbegriffe schon richtig ackern. Aber dies Ackern ist nicht aussichtslos, weil der heutige Mensch zum Glück gespalten ist. In seiner Wohn-Etage bewegen ihn Gerechtigkeit, Recht und Gericht aufs stärkste.

- Kaum eine Nachrichtensendung oder Tageszeitung, die nicht von Empörung über Unrecht berichtet, über Anschuldigungen, Protestmärsche, Forderung von Rückerstattung und Wiedergutmachung, von Untersuchungsausschüssen, Enttarnungen von Unrecht und Nötigung zum Rücktritt.
- Keine Kinderstube, Schulkasse oder Firma, wo es nicht elementar um Gerechtigkeit geht.
- Und welch Riesenvolkvermögen fließt ständig in das Prozesswesen! Daraus spricht die Einsicht, dass man nicht einfach weitermachen kann, wo Schuld vorliegt und Unrecht herrscht. Das Leben würde seinen Namen nicht mehr verdienen.
- Selbst unter den Serienmördern im Gefängnis herrscht Empörung über ihnen geschehenes geschehendes Unrecht.

Leben und Gerechtigkeit gehören zusammen. Das war so im Altertum und im Mittelalter und ist so in der Neuzeit, das ist so bei den Indianern, Europäern, Afrikanern oder Asiaten. Das ist allgemein zugängliche Erfahrung: Ein Sieg des Lebens ohne Sieg der Gerechtigkeit ist undenkbar. Alles wartet auf eine Erde, auf der Gerechtigkeit wohnt³⁴. Darum auch die immer neuen Anläufe, gerechte Verhältnisse zu schaffen. Darum auch so viel Resignation, weil es keine Gerechtigkeit gibt. Was Paulus Röm 3, 10 zusammenfasst, „da ist keiner, der gerecht ist, auch nicht einer“, das dämmert auch Menschen ohne Bibel, wenn sie die Parteien durchmustern, wenn sie die einzelnen Berufsgruppen erleben, die Politiker, die Beamten, die Richter, die Polizisten, die Ärzte und die Pastoren. „Da ist keiner, der gerecht ist.“

Ergebnis: Gerechtigkeit, Recht und Gericht sind nicht nur tragende Begriffe der biblischen Botschaft, sondern auch unzerstörbare Urbegriffe unserer Menschengesellschaft. Sie sind Spitzenbegriffe auch unserer Tage. Gemessen an Schrift und Erfahrung wäre es von uns geradezu instinktlos, sie auszusparen und den Zeitphilosophen aus den Oberstübchen nach dem Munde zu reden. Wir haben überhaupt keinen Anlass, uns des Evangeliums von der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes zu schämen.

Obwohl die Entfaltung der Rechtfertigungsbotschaft erst jetzt so recht beginnen müsste, breche ich hier ab. In diesem Rahmen konnte es nur darum gehen, eine Tür aufzustoßen. Das ganze Referat habe ich so verstanden: Eine Tür aufzustoßen und Anteil zu geben an einem Forschungsauftrag.

Adolf Pohl (BEFG)

Neue Promenade 38

15377 Buckow

³⁴ 2. Petr 3, 13.

Rezensionen

Werner Neuer, Adolf Schlatter. Ein Leben für Theologie und Kirche. Calwer Verlag: Stuttgart 1996, 939 Seiten, geb., ISBN 3-7668-3390-1, € 22,- (Sonderpreis).

Gute Biographien schließen eine ganze Welt auf. Dazu gehört auch WERNER NEUERS große Schlatter-Biographie. Ein Mensch und Theologe mit seinen vielfältigen Verbindungen wird vor dem Auge des Lesers lebendig. Der Name des vor 150 Jahren geborenen ADOLF SCHLATTER hat im Raum der Freikirchen einen sehr guten Klang. Seit Jahrzehnten schätzen haupt- und nebenamtliche Prediger ebenso wie „schlichte Bibelleser“ vor allem seine „Erläuterungen zum Neuen Testament“, die sich durch die Verbindung von exegetischer Solidität und Erbaulichkeit im guten Sinne des Wortes auszeichnen.

WERNER NEUER, Dozent am Theologischen Seminar St. Chrischona/Schweiz, der mit einer Arbeit über den „Zusammenhang von Dogmatik und Ethik bei A. SCHLATTER“ promoviert wurde und bereits 1988 ein Taschenbuch über SCHLATTER veröffentlichte, hat diese Biographie mit profunder Kenntnis der Quellen geschrieben. Wer sich nicht vom Umfang abschrecken lässt – sie umfasst nahezu tausend Seiten –, wird dieses Werk mit großem Gewinn lesen. Er wird kompetent in das Leben und Wirken eines Theologen eingeführt, der mit seinem Charisma die Kirche Jesu Christi bis heute bereichert.

Für SCHLATTERS Werdegang ist es von Bedeutung, dass er in einem Elternhaus aufwuchs, das von erwecklicher Frömmigkeit geprägt war. NEUERS Darstellung macht deutlich, wie sehr das Glaubensvorbild der Eltern Einfluss auf SCHLATTERS spätere theologische Arbeit nahm: Der Glaube an Gott den Schöpfer, dessen Herrlichkeit sich überall in der Natur zeigt, gehörte eng zusammen mit dem Glauben an Gott den Erlöser, wie er sich in Jesus Christus offenbart hat (S. 19ff.). Im Alter von etwa 16 Jahren bewegte den hochbegabten SCHLATTER die Frage, ob sein persönlicher Glaube etwa durch ein wissenschaftliches Studium der Theologie gefährdet würde. Als entscheidende Weichenstellung für sein Leben sah er hernach jenen Augenblick an, als er „den Verzicht auf das Studium der Theologie zur angeblichen Sicherung des Glaubens als Heuchelei wegwarf“. Er entschloss sich, im Vertrauen auf Gottes Gnade das Theologiestudium in Angriff zu nehmen (S. 46).

An der Universität Basel beeindruckte SCHLATTER der Philosoph K. STEFFENSEN. Bei ihm gewann er „die ihn zeitlebens bestimmende Einsicht in den *geschichtlichen Charakter der menschlichen Vernunft*“ (S. 63). Von dem ebenfalls dort lehrenden F. NIETZSCHE war SCHLATTER aufgrund von dessen „verletzendem Übermut, mit dem

er seine Zuhörer als verächtlichen Pöbel behandelte“, abgestoßen (S. 65). In Tübingen, SCHLATTERS zweitem Studienort, war es vor allem JOHANN TOBIAS BECK, der ihn mit seiner seelsorglichen Art begeisterte. Bei ihm lernte er, dass die Wirklichkeit dem Denken grundsätzlich vorgeordnet ist; der Mensch ist nicht Produzent, sondern Empfänger von Erkenntnis und Glaube (S. 67ff.; 167f.). Verstärkt wurde diese Einsicht später durch die Lektüre des katholischen Philosophen und Theologen F. VON BAADER, der – ähnlich wie J. G. HAMANN – an der Philosophie KANTS kritisierte, dass darin die Vernunft keine wirklich vernehmende sei.

NEUER zeichnet SCHLATTERS beruflichen Weg von seiner pfarramtlichen Tätigkeit in drei Schweizer Kirchengemeinden hin zu seiner akademischen Wirksamkeit in Bern, Greifswald, Berlin und Tübingen genauestens nach. Da er für jede Station die jeweils wichtigsten Themengebiete, mit denen sich SCHLATTER in Vorlesungen oder Publikationen beschäftigt hat, näher vorstellt, entsteht ein reichhaltiges Bild von dessen Forschungstätigkeit und weit ausgreifendem Sachinteresse. Der Leser erfährt, dass SCHLATTER frei dozierte und predigte, ja angeblich sogar das griechische Neue Testament auswendig konnte (S. 602f.; 811). Die Lektüre wird nicht langweilig, weil der Biographie abzuspüren ist, dass SCHLATTER ein „Original“ war, humorvoll und kämpferisch.

Nach Ansicht NEUERS ist für SCHLATTERS Denken kennzeichnend, dass er sich bereits 1881 in einem Aufsatz gleichermaßen gegen eine „glaubenslose Bibelkritik“ wie eine „fromme“ Überhebung über die Schrift wandte. Aus Glauben stritt er für ein kritisches (i. S. von prüfendes) Lesen der Schrift, das die Aneignung ihrer Wahrheit zum Ziel hat (S. 159). „Es entsprach SCHLATTERS tiefster Überzeugung, dass die ehrfürchtige Beugung unter die heilige Schrift keinen Anstoß an der ‚Knechtsgestalt‘ der Bibel zu nehmen braucht.“ SCHLATTER selbst: Für die Gnade Gottes ist „die Schrift das vollgültige Zeugnis auch ohne allwissende Geschichtsschreibung und lückenlose Weissagung [...] denn wir stoßen in ihr überall auf ein großes Wirken Gottes und das ewige Licht seiner Wahrheit glänzt in ihr“ (S. 240f.). Aus SCHLATTERS eigenem „Sehakt“, seinem Studium der Schrift wie auch des Judentums, entstand eine Vielzahl von bedeutsamen Kommentaren und Monographien.

In NEUERS Werk wird deutlich, dass SCHLATTER nicht nur als Exeget, sondern auch als Dogmatiker Beachtliches geleistet hat. Er war der Meinung, dass „der Verzicht auf die Dogmatik die religiöse Gemeinschaft zerstört“ (S. 480). Manchmal wurde ihm vorgeworfen, eine universalistische Offenbarungstheologie auf Kosten der Christologie zu betreiben. Dass dieser Vorwurf nicht haltbar ist, zeigt schon seine Vorlesung „Christologie und Soteriologie“ vom Jahre 1884, in der er die „zentrale Stellung“ der Christologie für das Erkennen herausstellt. „Göttliches Sein und Wesen wird uns nur fassbar in göttlichem Wirken“, und das heißt vor allem in Jesus Christus. Die Tatsache, dass wir diesen jedoch noch „nicht von Angesicht zu Angesicht“ sehen, markiere die „Grenze jeder empirischen Theologie“, für die SCHLATTER eintrat (S. 174f.). Freilich wäre hier mit KÄHLER zu fragen, ob SCHLATTER diese Grenze dort nicht selbst überschritten hat, wo er angesichts der Schöpfungsrealität sogar von „Gottesbeweisen“ spricht (S. 495). Für die eigene Urteilsbildung ist hilfreich, wie der Vf. die

differenzierte Kritik SCHLATTERS an den Hauptvertretern der Dialektischen Theologie (S. 640ff.; 808f.; 816), an KARL HEIM (S. 710ff.) und anderen darlegt.

NEUER verschweigt nicht SCHLATTERS Schwächen wie z. B. eine zuweilen „unsachliche Polemik“ oder gar „verletzenden Spott“ (S. 610), womit er seinem eigenen Anliegen im Wege stand; in hohem Alter hat SCHLATTER sein Verhalten gegenüber seinen Kollegen bedauert (S. 712). Mit Recht äußert sich NEUER kritisch zu SCHLATTERS Beurteilung des Ersten Weltkrieges (S. 564: „geradezu naive Leichtgläubigkeit gegenüber der kaiserlichen Politik“; vgl. S. 524). Erst später, unter dem Eindruck der tatsächlichen Grausamkeiten, kam SCHLATTER zu dem Urteil, „dass der Krieg nicht mehr zu den anwendbaren Mitteln unserer Politik zu rechnen ist“ (S. 562). NEUER bemüht sich auch um eine angemessene Darstellung von SCHLATTERS kritischem Verhältnis zum Nazi-Staat. Dass dies dennoch nicht kritisch genug war, kommt S. 752f. zum Ausdruck, wo NEUER von „einer gewissen Tragik“ spricht, „dass SCHLATTER [...] im Jahr 1933 noch nicht zu jener kompromisslosen Klarheit durchdrang, wie sie die kennenden Gruppen um BONHOEFFER, KÜNNETH und NIEMÖLLER gekennzeichnet hat“. Das Fehlen eben jener kompromisslosen Klarheit wird meines Erachtens allerdings von NEUER an einigen Stellen zu milde beurteilt (S. 725ff.; 741; 749f.).

Dem freikirchlichen Leser fällt auf, dass NEUER mit Genugtuung jene Weichenstellungen im Leben SCHLATTERS schildert, die seine Beheimatung bzw. seinen Verbleib in der Landeskirche bedeuteten. Zwar zeigt er Verständnis für die dem damaligen volkskirchlichen Rationalismus gegenüber kritische Haltung des Vaters STEPHAN SCHLATTER, jedoch erscheint dessen Loslösung von der Reformierten Kirche und Mitbegründung einer Freien evangelischen Gemeinde nahezu als Sündenfall. Sein Entschluss, sich als Erwachsener der Taufe zu unterziehen, wird von NEUER kurzerhand als Ja zur „Wiedertaufe“ bezeichnet, ohne die problematischen Konsequenzen der Säuglingstaufraxis und die sich daraus ergebende innere Not des Vaters angemessen zu bedenken (S. 13f.). Dem wird „die bemerkenswert selbstständige Urteilsfähigkeit“ von SCHLATTERS Mutter WILHELMINE gegenübergestellt, die „am theologischen Recht der Kindertaufe festhielt“ und entsprechenden Einfluss auf alle Kinder nahm (S. 16). Es ist sicher zutreffend, obgleich aus freikirchlich-täuferischer Sicht inkonsequent, dass auch ADOLF SCHLATTER selbst immer für die Säuglingstaufrax eingetreten ist. (Gerade seine völlig zutreffende Sicht für den menschlichen, rezeptiven Anteil am Wahrnehmungs- und Glaubensakt hätte ihm erlaubt, eine Taufe, in welcher dieses Element beim Täufling fehlt, als erheblich defizitär anzusehen.) Jedoch sei die Frage erlaubt, ob SCHLATTER im selben Maße auch dann für die Säuglingstaufrax eingetreten wäre, wenn er sich nicht in seiner Greifswalder Zeit so stark dem Einfluss seines lutherischen Freundes HERMANN CREMER ausgesetzt hätte, der eine massive Taufwiedergeburtstheorie vertrat (S. 287; 376). Ein Kind unter die Verheißung Jesu zu stellen, ist eine gut neutestamentliche Segenshandlung, hat aber nichts mit der Taufe zu tun.

NEUERS enorm fleißige Arbeit ist, obgleich manchmal ein wenig zu ausführlich und einzelne Gedanken wiederholend, in einem gut lesbaren, angenehmen Stil geschrieben. Manchmal scheint der Vf. angesichts der vielen Tausend Druckseiten, die

SCHLATTER produzierte, vor Ehrfurcht fast zu erstarren, die Arbeitsleistung SCHLATTERS nennt er einmal „fast übermenschlich“ (S. 670). Aber das wird den an SCHLATTER selbst interessierten Leser nicht allzusehr stören, wird ihm doch ein Theologe nahegebracht, dessen Werk auch noch im 21. Jahrhundert zu einer Denk- und Glaubenshilfe werden kann. Das Buch liefert eine Fülle von interessanten theologiegeschichtlichen Querverbindungen, die nicht zuletzt durch umfangreiche Personen- und Sachregister erschlossen werden können. Auch ein gediegenes Quellen- und Literaturverzeichnis trägt zum Wert des vergleichsweise äußerst preisgünstigen Buches bei.

SCHLATTER lebte und lehrte einen auf Gottes Offenbarung gegründeten, von defensiver Ängstlichkeit befreienden Glauben, der das Denken nicht scheute. Deshalb ist er es wert, in Gemeinde und Theologie neu gehört zu werden. Es ist erfreulich, dass darauf nicht nur NEUERS reichhaltige Biographie, sondern in jüngster Zeit auch einige Monographien aufmerksam machen (z. B. J. WALLDORF: *Realistische Philosophie*, 1999; H.-M. RIEGER: *A. SCHLATTERS Rechtfertigungslehre und die Möglichkeit ökumenischer Verständigung*, 2000).

Dr. Johannes Demandt
Theologisches Seminar des BFeG
Jahnstraße 49
35716 Dietzhölztal-Ewersbach

Lyle Dabney, Die Kenosis des Geistes. Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes (Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie, Band 18), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1997, XIII, 272 Seiten, kt., ISBN 3-7887-1601-0, € 49,90.

„Es besteht eine grundlegende, alle Diskontinuität umfassende Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes, die durch die ‚Kenosis des Geistes‘ bewirkt wird. Die Kontinuität und die ‚Kenosis‘ bzw. die ‚Selbstentäußerung‘ des Geistes, die sie zustande bringt, lässt sich in Tod und Auferstehung Jesu Christi entdecken, denn in seiner Person wird die Beziehung zwischen dem anfänglichen und dem endgültigen, dem alten und dem neuen Werk Gottes festgelegt.“

Diese grundlegende These LYLE DABNEYS wird in seiner 1989 bei der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen eingereichten Dissertation im zweiten und dritten Hauptteil seines Buches entfaltet.

Der erste Hauptteil befasst sich mit einer Einführung in die Fragestellung: „Welchen Stellenwert hat die Kontinuitätsfrage in der heutigen Theologie in Sonderheit in der Pneumatologie?“ In den Paragraphen 3 und 4 des ersten Hauptteils knüpft der Verfasser bei der Auseinandersetzung zwischen KARL BARTH und EMIL BRUNNER

in der Frage des Verhältnisses von Natur und Gnade an. Die Zuspitzung der Fragestellung geschieht dann allerdings nicht auf dem Hintergrund einer kritischen Auseinandersetzung mit der Theologie EMIL BRUNNERS, sondern mit der Aufnahme der Frage bei KARL BARTH. Hierin liegt sicherlich eine gewisse Engführung der Fragestellung begründet, die dennoch im zweiten und dritten Hauptteil die ihr angemessene Breite erhält.

So ist es erfreulich, dass sich DABNEY im zweiten Hauptteil zunächst ausführlich mit der Metapher der „Kenosis des Geistes“ auseinandersetzt. Dabei geht der Autor davon aus, dass die Frage der Kontinuität zwischen der Schöpfung und der Erlösung im Werk des Heiligen Geistes letzten Endes mit der Frage der Kontinuität in der Geschichte Jesu Christi durch seine Hingabe und Auferstehung identisch ist. So wird denn auch im zweiten Hauptteil des Buches „die Kenosis des Geistes“ dadurch erklärt, indem der Autor dem Wirken des Geistes in der Hingabe und Auferstehung des Sohnes nachgeht.

Nach einigen kurzen Bemerkungen zur Rolle der Metapher in der Theologie setzt die Untersuchung mit einer Erörterung der Theologie JÜRGEN MOLTMANNS ein, da MOLTMANN eine trinitarische Theologie des Kreuzes entwickelt habe, die das selbsterniedrigende Wirken des Vaters, des Sohnes und des Geistes in Gottes Geschehen des Kreuzes herausstelle. Da das Buch DABNEYS erst im Januar 1996 als überarbeitete Fassung seiner Dissertation erschienen ist, wäre es wünschenswert gewesen, dass die Weiterführung der Pneumatologie JÜRGEN MOLTMANNS, wie sie in seinem Werk „Der Geist des Lebens“ dargelegt wird oder auch das Werk von MICHAEL WELKER „Gottes Geist“ mit in die Darlegungen eingeflossen wäre. Hierzu fehlte es wahrscheinlich an Zeit und Kraft. Dennoch ist der Beitrag DABNEYS zu einer Wiederaufnahme und Intensivierung der Diskussion um eine trinitarische Theologie äußerst wertvoll.

Die zunächst fremd erscheinende Metapher der „Kenosis“ erscheint im Neuen Testament in einem frühchristlichen Christushymnus, der im Philipperbrief 2, 6-11 wiedergegeben wird. Darin geht es um die Menschwerdung, Tod und Auferstehung Jesu Christi in einem „Nacheinander verschiedener Phasen in der Kontinuität eines Heilsdramas“ (E. KÄSEMANN). Der Mittelpunkt des Hymnus ist das Kreuz, auf das die „Kenosis“ Christi zielt. Das griechische Verbum (Phil 2, 7), was eigentlich so viel wie „auslehren“ oder „schütten“ bedeutet, wird in einer einzigartigen metaphysischen Verwendung gebraucht, um die Verwandlung Christi von der Gottesgestalt zu der sogar dem Tod am Kreuz unterworfenen „Knechtsgestalt“ zu beschreiben. Die Aufnahme dieser neutestamentlichen und christologischen Metapher der „Kenosis“ dient dazu, die neutestamentliche Pneumatologie zu entfalten, nämlich die Rede vom Wirken des Geistes in der Menschwerdung, im Tod und in der Auferstehung Christi, wo sich die Antwort auf die Kontinuitätsfrage finden lässt. Bei aller Klarheit der Gedanken wird dem aufmerksamen Leser zugemutet, in christologischer Sprache pneumatologisches Geschehen zu fassen sowie pneumatologische Vorgänge in christologischer Sprache zu entdecken.

In der Aufnahme der Gedanken von JÜRGEN MOLTMANN entfaltet der Autor im zweiten Hauptteil seines Buches den Grundgedanken, dass die „Kenosis“ des Sohnes

Gottes auch eine begleitende, aber nicht identische „Kenosis“ des Heiligen Geistes enthalte. Die an sich bekannte und gewohnte Fragestellung „Was bedeutet der Heilige Geist für Christus?“ wird umgedreht zur Frage „Was bedeutet Christus für den Heiligen Geist?“ und zugleich „Wie wird der Geist Gottes, der in der Taufe auf Jesus ‚herabkam‘, zum ‚Geist Christi‘, der von Christus in die Welt zu ihrer Erlösung gesandt wird?“. Dem Leser, der der umsichtigen und sorgfältigen exegetischen Analyse der Gethsemane-Geschichte nach Markus (§ 12) folgen kann, wird der Rückschluss DABNEYS verständlich erscheinen: „Im Gottesgeschehen am Kreuz ist der Geist die Anwesenheit Gottes beim Sohn in der Abwesenheit des Vaters“ (S. 155). Nicht nur der Sohn leidet im Kreuzesgeschehen, sondern auch der Geist, der auf Jesus herabgekommen ist. Die Passion Christi ist sogleich als eine Passion des Geistes Gottes zu verstehen. Es ist sicherlich das Verdienst des Autors, dass die Geistaussagen im Markusevangelium äußerst sorgfältig und umsichtig entfaltet werden. Wünschenswert wäre die stärkere Einbeziehung weiterer neutestamentlicher Texte. Hier öffnet sich für die theologische Forschung noch ein weites Gebiet.

Die trinitarische Auslegung von Hingabe und Auferweckung Christi in pneumatologischer Hinsicht nimmt der Verfasser in seinem dritten Hauptteil als ein Muster für die eschatologischen Kontinuitäten in der Geschichte Israels und der Geschichte der Schöpfung. Angesichts der Kontinuität des Wirkens des Heiligen Geistes in Tod und Auferstehung Jesu Christi zieht der Verfasser die Frage der Kontinuität weiter und untersucht das Verhältnis zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes. Die trinitarische Auslegung von Hingabe und Auferweckung Christi in pneumatologischer Hinsicht gilt ihm als Muster für die eschatologischen Kontinuitäten in der Geschichte und der Geschichte der Schöpfung. Das Verhältnis der neuen, erlösten Schöpfung zur ursprünglichen Schöpfung gründet in einer Wandlung des Schöpfergeistes zum *Spiritus Redemptor*, wie sie im Christusgeschehen offenbar wird. „Dass sich die Kontinuität in der Geschichte Gottes und somit auch zwischen Schöpfung und Erlösung in der Geschichte der Welt nicht ohne Diskontinuität denken lässt, bedeutet schließlich, dass die christliche Theologie von der Verwandlung der Welt redet und reden muss. Allein auf diese Weise wird sowohl die Schöpfung als auch die Erlösung ganz ernst genommen und in jener Beziehung zueinander verstanden, die im Evangelium Jesu Christi zum Ausdruck kommt“ (S. 233f.).

Das 1996 erschienene Buch stellt sicherlich ein Standardwerk der neuen theologischen Pneumatologie dar, hat jedoch den Nachteil, dass die gesamte pneumatologische Forschung der 90-er Jahre hierin noch nicht berücksichtigt werden konnte. Der Verfasser bearbeitet einen Großteil evangelischer, katholischer, orthodoxer und auch freikirchlicher Arbeiten zur Pneumatologie. Diese umfassende Sichtung ist auch eine der Stärken DABNEYS. Der Autor verbindet dabei ein breites biblisches Wissen aufgrund deutscher und angelsächsischer Exegese und Interpretation mit einem tiefen trinitätstheologischen Denken. Leider fließen Ansätze afrikanischer, lateinamerikanischer oder auch asiatischer Theologen nicht mit in das Gespräch ein. Auch sind die inzwischen klarer dargelegten und theologisch reflektierten Erfahrungen der breitgefächerten charismatischen Bewegungen meines Erachtens unzureichend

berücksichtigt. Dem Leser begegnet eine durchreflektierte eigenständige Darstellung und Interpretation der kontinuierlichen Wirksamkeit des Heiligen Geistes. Nach der Lektüre bleibt der Eindruck, dass DABNEY einen wesentlichen Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion der Pneumatologie gegeben hat, und dass es sich lohnt, seine Thesen in die weitere Diskussion einzubeziehen. Hier und da kommt es zu Wiederholungen in der Darlegung der Ergebnisse, die jedoch bei dem Verständnis der teilweise komplizierten Gedankengänge durchaus hilfreich sind. Jeder, der die Diskussion zur Pneumatologie verfolgt, wird LYLE DABNEYS Werk mit einbeziehen müssen.

Dr. Heinrich Christian Rust (BEFG)

Bundesmissionshaus

Postfach 1262

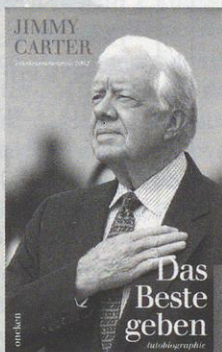
61282 Bad Homburg v. d. H.

ANZEIGE

Das Beste geben

In seiner Autobiographie berichtet Jimmy Carter über sich selbst.

Er schildert seine Kindheit und seine persönliche, berufliche und politische Entwicklung und markiert seine politischen Zielvorstellungen. Er schreibt über seine innere Entwicklung als Christ, die ihn dahin führt, dass er sich "ohne jedes Ja Aber" Gott überlässt. Dieses sehr eindrückliche Buch, erstmals 1976 erschienen, ist durch Ergänzungen aktualisiert.



Friedensnobelpreisträger
Jimmy Carter
Autobiographie

192 Seiten
gebunden mit Schutzumschlag
Best.-Nr. 111834
€ 19,90

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

Abendmahlgeschirr mit Einzelkelchen



Bundesgebrauchsmuster
eingetragen

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

€ 125,-

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

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

Oncken

Medien für Gemeinden

Postfach 20 01 52

34080 Kassel

Fax: 05 61/5 20 05-54

E-Mail:

Buchhandlung@oncken.de



oncken:

Vordrucke für das Jahr der Bibel 2003 & Bibelausstellungen

Für Veranstaltungen im Jahr der Bibel und die Bibelausstellung GottesSpiegelungen bieten wir vierfarbige Vordrucke an.

Zum Titelfoto:

Ein Kreuz aus
Licht bildet
sich im Tau-
tropfen einer
Blume ab.

So spiegelt uns
die Bibel

Gottes Liebe.

Sie strahlt im

Kreuz Jesu hell für uns auf.

Rückseite: Text von Dietrich
Bonhoeffer zur Bibel



DIN A4, plano (gefalzt: DIN A5),
auf laserdruckergeeignetem Papier,
Innenseiten zum Eindruck frei.

Best.-Nr. 639 105

Einzelpreis € -,15

ab 50 Expl. je € -,12

ab 100 Expl. je € -,10

ab 500 Expl. je € -,08

Oncken

Medien für Gemeinden

Postfach 20 01 52

34080 Kassel

Fax: 05 61/5 20 05-54

E-Mail:

Buchhandlung@oncken.de



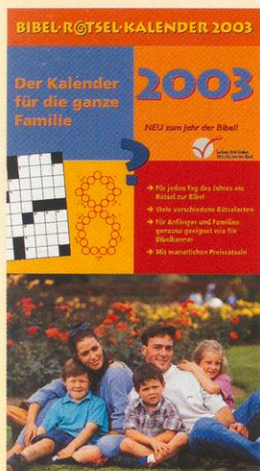
oncken:

Rätsel-Paket zum Sparpreis

BIBELRÄTSELKALENDER

& Kleine Konkordanz

365 Bibelrätsel



BIBELRÄTSELKALENDER

von Renate und Karl-Hermann Schneider

Bibelquiz Zahlenrätsel **Quadraträtsel**

Silbenrätsel

Kastenrätsel **Rebus**

Kreuzworträtsel **Suchbilder** **Symbolrätsel**

Wörterkette **Bilderrätsel** **Tiere in der Bibel**

Berufe raten **Umstellrätsel** **Lied-Puzzle ...**

Kleine Konkordanz zur Lutherbibel

Herbert Hartmann

Die kleine Konkordanz zur Lutherbibel bietet auf der Basis der revidierten Lutherbibel von 1984 ca. 2.100 Stichwörter mit etwa 40.000 Fundstellen in alphabetischer Reihenfolge. In Abkürzungen, vielfach auch zusammenhängend, sind die betreffenden Stellen sowohl für das AT wie für das NT zitiert; sie wurden so gestaltet, dass der Leser aus dem Zitat den Sinn eines jeden Satzes leicht zu erkennen vermag. Ein unentbehrliches Hilfsmittel für jeden Bibelleser ...
... und für jeden **BIBELRÄTSELKALENDER**-Freund!



zusammen statt ~~19,80~~
nur **12,80 €**

Best.-Nr. 639 302 P

Oncken

Medien für Gemeinden
Postfach 20 01 52
34080 Kassel

Fax: 05 61/5 20 05-54

E-Mail: Buchhandlung@oncken.de



Gottesdienst
Sonntag



Lutherhaus 10.⁰⁰
Kinder 11.¹⁰

St. Paulus (kath.)
9.⁰⁰ 11.⁰⁰

Evang. Freikirchliche
Gemeinde 10.⁰⁰

Haben Sie schon ein
Gottesdienst-Hinweisschild
am Ortseingang?

**Das könnte Ihr Gemeinde-Projekt
für 2003 werden!**

Machen Sie auf Ihren Gottesdienst
aufmerksam!

**Über uns erhalten Sie auch andere
Schilder**, z.B. für den Parkplatz,
Kindergarten, etc.

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



oncken:

Heol

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Dozentenkollegium

des Theologischen Seminars Elstal

Anmerkungen zum Thema Gottesdienst

47

PREDIGTWERKSTATT

Predigt: Wenn du hilfst, dann ... (Jes 58, 1-12) von Otto Imhof

77

Kommentar zur Predigt von Johannes Demandt

82

2003 • Heft 2

27. JAHRGANG

ISSN 1431-200X

✓ zid

Der Gottesdienst

ist seit einigen Jahren in vielen Kirchen ein wichtiges Gesprächsthema – auch in Freikirchen. Man fragt sich, wie ein Gottesdienst aussehen muss, der den Bedürfnissen der Gemeindemitglieder und ihrer Familienangehörigen, aber auch den Erwartungen von Kirchenfernern gerecht wird. Nicht so häufig wird danach gefragt, was ein Gottesdienst überhaupt ist und welche Leitlinien für die Gestaltung sich aus seinem Wesen und seiner Funktion ergeben. Das Dozentenkollegium des Theologischen Seminars Elstal ist der Meinung, dass es zur Aufgabe von theologischen Lehrern gehört, sich am öffentlichen Nachdenken über den Gottesdienst zu beteiligen und sich besonders um theologische, d. h. am Wesen des Gottesdienstes orientierte Vorschläge für die praktische Gestaltung zu bemühen. In diesem Sinne legt es in unserem Heft einige Anmerkungen vor. Kommentare dazu mit begründeter Zustimmung oder Ablehnung sind herzlich willkommen und an den Oncken Verlag in Kassel zu adressieren.

Um der nötigen Umfangbegrenzung willen werden in den Anmerkungen des Dozentenkollegiums nicht alle Bereiche des Gottesdienstes angesprochen. Es fehlt u. a. die Predigt. Um sie geht es dann allerdings im zweiten Schwerpunkt unseres Heftes, der Rubrik „Predigtwerkstatt“. Nachdem sie im vorigen Heft durch einen Aufsatz zur hermeneutischen Aufgabe der Predigt eröffnet wurde, beginnen wir jetzt mit der Veröffentlichung tatsächlich gehaltener Predigten, die jeweils von einem Kommentar begleitet werden. Beide Teile, Predigt und Kommentar, sollen Mut machen zum Predigen, indem sie als Beispiel und in der Reflexion zeigen, wie es gehen kann.

Uwe Swarat

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH 2003 • Heft 2 • 27. Jahrgang • ISSN 1431-200X

Homepage mit weiteren Texten und Infos: www.theologisches-gespraech.de

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

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

In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten.

Bezugspreis: THEOLOGISCHES GESPRÄCH im Abo € 17,- jährlich, bei Einzelzustellung 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 3.

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. Kündigungsbestätigungen werden nicht verschickt. Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung des Oncken Verlages gestattet.



Dozentenkollegium des Theologischen Seminars Elstal

Anmerkungen zum Thema Gottesdienst

Einleitung

Ohne Gottesdienst ist die christliche Gemeinde nicht denkbar. Der Gottesdienst gehört vielmehr zu ihrem Wesen. Und dies gleich zweifach: Zum einen trägt das Leben der einzelnen Glieder, die zur „Gemeinschaft der Glaubenden“ zusammengeschlossen sind, *als Ganzes* gottesdienstlichen Charakter. Christliches Leben ist „Gottesdienst im Alltag der Welt“ (ERNST KÄSEMANN). Zum anderen versammelt sich die christliche Gemeinde seit neutestamentlicher Zeit zu besonderen gottesdienstlichen Zusammenkünften, die in der Regel am „Herrentag“, dem späteren Sonntag stattfinden. Beide Gestalten – der Gottesdienst im weiteren Sinne eines Gottesdienstes im Alltag und der Gottesdienst im engeren Sinne einer besonderen, liturgisch geordneten Zusammenkunft – sind von der Gemeinde Jesu untrennbar. In diesem Sinne ist der christliche Gottesdienst das Urereignis von Kirche.

Die folgenden Ausführungen gelten dem Gottesdienst im engeren Sinne. Dieser gemeinsame Gottesdienst ist von Anfang an hinsichtlich seines Wesens und seiner Form Gegenstand theologischen Nachdenkens gewesen. Das kann nicht anders sein, und das muss auch so bleiben, solange es lebendige christliche Kirchen und Gemeinden in dieser Welt gibt. Das Kollegium des Theologischen Seminars des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden möchte sich an diesem Nachdenken beteiligen. Dies geschieht mit den nachstehenden Gedanken zu Wesen und Gestaltung des Gottesdienstes sowie mit einigen im besten Sinne anstößigen Thesen, die zu einem Teil aus der Beobachtung gegenwärtiger evangelisch-freikirchlicher Gottesdienstpraxis hervorgegangen sind. Dass es sich dabei nicht um den Versuch handelt, eine „Theologie des Gottesdienstes“ vorzulegen, dürfte schnell klar werden. Weil wir Stoff und Umfang beschränken mussten, konnte z. B. die uns durchaus wichtige missionarische und diakonische Dimension des Gottesdienstes nicht näher behandelt werden. Und dass mit unseren „Anmerkungen“ nicht ein evangelisch-freikirchliches Gottesdienstverständnis normiert werden soll, versteht sich ohnehin von selbst. Die Ausführungen, die sich der regelmäßig stattfindenden theologischen „Sozietät“ der Dozentinnen und Dozenten des Theologischen Seminars in den Jahren 2000 bis 2002 verdanken, wollen ein Gesprächsbeitrag sein.

Alle Beiträge wurden innerhalb der Sozietät diskutiert und in das gemeinsam erarbeitete Konzept eingefügt, sie werden hier jedoch in der Verantwortung ihrer jeweiligen Verfasser abgedruckt. „Das Wesen des Gottesdienstes aus biblisch-theologischer

Sicht“ wurde von WIARD POPKES verfasst, „Gemeinschaft im Gottesdienst nach dem Neuen Testament“ von OLAF KORMANNSHAUS, „Zur Gestaltung einzelner Elemente des Gottesdienstes“ von UWE SWARAT (Abschnitt 1 bis 4), EDWIN BRANDT (Abschnitt 5 bis 7) und GÜNTER BALDERS (Abschnitt 8), die „Anstößigen Thesen“ von CHRISTIANE GEISSER und STEFAN STIEGLER und diese Einleitung von VOLKER SPANGENBERG. In den Anhang haben wir Literaturhinweise über freikirchliche Publikationen zum Gottesdienst aufgenommen, wobei wir diejenigen Publikationen, die nicht aus unserem Bund stammen, mit Rezensionen versehen haben, um deutlich zu machen, in welcher Weise wir mit anderen Freikirchen im Gespräch stehen. Auch die Rezensionen erscheinen natürlich in der Verantwortung ihrer Verfasser.

Das Wesen des Gottesdienstes aus biblisch-theologischer Sicht

Das Wesen des christlichen Gottesdienstes erschließt sich, biblisch-theologisch betrachtet, aus der Eigenart der dabei beteiligten Partner und der dabei geschehenden Kommunikation. Als Gesamtbefund ergibt sich: Christlicher Gottesdienst ist die gemeinsame Begegnung der Gläubigen (also der Gemeinde) mit dem dreieinigen, heiligen und liebenden Gott im Namen Jesu Christi, wobei es zum Einbrechen der Gottesherrschaft kommt, die Versammelten befreit und beschenkt und zugleich über sich selbst hinausgewiesen werden.

1. Gottesdienst geschieht *coram Deo*, d. h. „vor seinem Angesicht“ (Ps 53, 13; Ps 69, 18; Ps 89, 15; Ps 90, 8; Ps 95, 2; Ps 100, 2; Apg 10, 33), in seiner Nähe. Der souveräne Gott hat sich selbst daran gebunden, *allen, die ihn anrufen, nahe zu sein* (Ps 145, 18); er ist *nahe bei denen, die zerbrochenen Herzens sind* (Ps 34, 19). *Gott ist gegenwärtig*: Das ist die grundlegende Aussage für den Gottesdienst. Gott verheißt seine Gegenwart und lädt ein zur Begegnung mit ihm. Weil die Gegenwart Gottes etwas Einzigartiges und Unvergleichbares ist, erhält auch der christliche Gottesdienst einen unaustauschbaren Charakter, der ganz vom Wesen des Gottes bestimmt ist, der sich in der von der Bibel bezeugten Heilsgeschichte offenbart hat. Das Wesen Gottes umfasst seine Heiligkeit und seine Liebe. Gottesdienst umschließt daher beides, eine *heilige Scheu* (Jes 6, 2-5) wie auch vertrauensvolle Liebe (1. Joh 4, 16-19). Der dreieinige Gott offenbart sich als mit den Menschen kommunizierender Gott; er ist in seinem Wort nahe (Dtn 30, 24; Röm 10, 8). Auch für den Gottesdienst gilt: *Im Anfang war das Wort* (Joh 1, 1). Dieses Wort hat in Jesus Christus Menschengestalt angenommen. Christlicher Gottesdienst ist deshalb auf Christus hin orientiertes Geschehen. Die Herrschaft Gottes ist dort gegenwärtig, wo Jesus Christus ist (Lk 11, 20; Lk 17, 21; vgl. Phil 4, 5). Jesus verheißt, dort gegenwärtig zu sein, wo sich auch nur *zwei oder drei in seinem Namen versammeln* (Mt 18, 20). Er nimmt sie auf in den Bereich seines Heils, seines Schutzes, seiner Führung und seiner Herrschaft (Joh 6, 56; Joh 14, 20; Röm 8, 1; 2. Kor 5, 27); sie sind *in Christus*, und er ist *in den*

Seinen. Die Kommunikation mit Gott wird durch den Heiligen Geist vermittelt. Nur *im Geist und in der Wahrheit* kann man Gott anbeten (Joh 4, 23f.); der Geist nimmt sich der Anliegen der Gläubigen an (Röm 8, 26f.). Der Paraklet wird die Jünger Jesu erfüllen und in alle Wahrheit führen (Joh 14, 17; Joh 15, 26; Joh 16, 13). Weil der Gottesdienst von der Gegenwart Gottes lebt, wird seine Qualität in der Praxis daran gemessen, ob Menschen dort Gott finden, zur Selbsterkenntnis gelangen und ihnen klar wird, *dass Gott mitten unter euch ist* (1. Kor 14, 14f.); ob sie zum Glauben an Gottes gute Botschaft finden (Röm 10, 8-17).

2. Die Begegnung mit Gott beruht nach biblischem Zeugnis auf der Anrufbarkeit Gottes, auf seiner Zusage also, mit uns in Kommunikation zu treten. Anzeichen dessen ist die Offenbarung des *Namens Gottes* (vgl. Ex 3, 13-16). Die Menschen, die in Gottes Nähe kommen, versammeln sich in seinem bzw. in Christi Namen (z. B. Ps 129, 8; Mi 4, 5; 1. Kor 1, 2; Kol 3, 17). Sie werden „die den Namen des Herrn anrufen“ genannt (Ps 116, 4; Joel 3, 5; Zeph 3, 9; Apg 2, 11; 1. Kor 1, 2). Gottesdienst ist eine Begegnung mit Gott, bei der die Gemeinde von ihrer „Zugangserlaubnis zur Gnade“ Gebrauch macht (Röm 5, 2). Die Begegnung ist auf Kommunikation in beiderlei Richtung angelegt. Gott spricht zu uns in seinem Wort (vgl. Hebr 1, 1f.). Die Gläubigen, die Gott anrufen, sprechen sich aus vor Gott, und zwar in Lob, Dank, Klage, Freude, Trauer, Fürbitte usw. Der „Name des Herrn“ bezeichnet die Ansprechbarkeit Gottes und damit die Anwesenheit Gottes. Zugleich ist damit signalisiert, dass die Gläubigen sich dieses Namens „in Vollmacht“ in ihrem Handeln bedienen dürfen (z. B. Apg 3, 3). Die Gemeinde darf sich auf Gott berufen.

3. Wo Gott in seiner Heiligkeit und Liebe Menschen begegnet, wo sich Gottes Herrschaft ausbreitet, da kommt es zu *Auswirkungen* bei diesen. Die Heilsgeschichte zeigt Gott, den Schöpfer, speziell als Befreier seines Volkes (z. B. Ex 20, 2); sein Eingreifen überwindet alle Gegenmächte bis hin zum Tod (eschatologisch gesehen, Röm 8, 31-39). Hindernisse werden überwunden, Sünden vergeben, Wunden geheilt, wie die Geschichte Jesu zeigt. Der Gottesdienst wird immer wieder zum Einbrechen der Gottesherrschaft in unsere unheile Welt. Die Heiligkeit Gottes umfasst auch das uns an ihm Verborgene, ist doch Gott der „ganz andere“. Seitens der Menschen kann das Vor-Gott-Treten nur in Ehrfurcht vor der Heiligkeit Gottes und mit der Bitte „Kyrie eleison“ sowie dem Bekennen der Sünden erfolgen. Zugleich erfüllen Dankbarkeit und Freude die Begegnung mit Gott (Kol 3, 16f.). Denn Gott beschenkt die Seinen auf vielfältige Weise – mit Vergebung, Friede und Zuversicht (Röm 5, 1-11), Trost (Ps 60, 3; Ps 80, 4.8.20; Jes 40, 13; 2. Kor 1, 4f.), Beistandsverheißung (Jos 1, 5f.), geistlichen Gaben (Röm 12, 6; Eph 4, 7f.) und vielem anderen mehr, vor allem der *Gabe des Lebens* (Röm 6, 23). Die Auswirkungen der Begegnung mit Gott betreffen nicht nur die Lebensumstände der Gläubigen, sondern diese selbst als „nach dem Bild Gottes Geschaffene“. Das Wesen Gottes will sie prägen, so dass sie wieder verwandelt werden in das Ebenbild Gottes, das in Christus aufleuchtet (2. Kor 3, 18; 4, 4-6). Die Gemeinde soll das kollektive Bild Gottes werden; der Umgang untereinander spiegelt das innertrinitarische Verhalten wider (Joh 17). Weil Gott heilig ist, sollen auch die Gläubigen es sein (Lev 19, 2); Jesus moduliert diese Aussage in Richtung

auf Vollkommenheit (Mt 5, 48) bzw. Barmherzigkeit (Lk 6, 36). Ähnliche Aussagen finden sich über die Liebe und die Einheit (Joh 13, 34; Joh 17, 21). Weil Gott befreit und beschenkt, will der Gottesdienst die Christen dazu anleiten, auch ihrerseits befreiend und beschenkend tätig zu sein (Röm 15, 1-7; Hebr 13, 16). Die Gegenwart Gottes ist somit ein prägendes, veränderndes Geschehen, das uns umgestaltet.

4. Gottesdienst ist auf Seiten der Gläubigen ein *Zusammenkommen* (1. Kor 7, 5; 1. Kor 11, 17.20.33f.; 1. Kor 14, 23.26), also ein gemeindliches Geschehen; allenfalls in Ausnahmesituationen (wenn Menschen in Einsamkeit sein müssen) auch eins des Einzelnen. Solche Gemeinschaft ist ein gemeinsames Teilhaben an den Segnungen Gottes (1. Kor 10, 16f.). Das Zusammenkommen ist auf Einheit, „gleichen Sinn“, Einmütigkeit, gegenseitige Ehrerbietung und Anteilnahme angelegt (Röm 12, 9-21; Phil 2, 1-4; 1. Kor 12, 12ff.; Apg 4, 32), unbeschadet der Vielfältigkeit der Teilnehmenden (1. Kor 12, 4-30). Gottesdienstliche Versammlung ist daher nie ein nur äußerliches Geschehen, sondern ein innerer, vom Heiligen Geist gewirkter Gleichklang, der die Beteiligten erfasst und der Auswirkungen auf das Verhalten untereinander hat (1. Kor 11, 18ff.; Apg 2 und 4). Gottesdienst ist zugleich ein Austausch von Gaben; denn man bringt mit, was man von Gott empfangen hat (1. Kor 14, 26ff.). Die *Heiligen werden zugerüstet* zu ihrem Dienst, damit *der Leib wächst* (Eph 4, 12-16). Gottesdienst untersteht dem Kriterium des *Aufbauens* (1. Kor 8, 1.10; 1. Kor 10, 23; 1. Kor 14, 4.17) der Gemeinde als ganzer wie auch der einzelnen Glieder, in Sonderheit der schwachen durch die starken (Röm 14-15).

5. Gottes Wirken hat die gesamte Schöpfung im Blick. Gottesdienst geschieht deshalb in einer *Dreiecksbeziehung* zwischen Gott, seiner Gemeinde und der Welt. So wahr sich die Gottesherrschaft dort realisiert, wo Menschen sich Gott anvertrauen, so sehr ist der Prozess der Herrschaftsaufrichtung erst dann vollzogen, wenn *alle Feinde überwunden* sind und *Gott alles in allem ist* (1. Kor 15, 23-28). Deshalb sendet Jesus seine Jünger in die Welt (Joh 17, 18; Joh 20, 21; Mt 10, 16; Mt 28, 19f.; Apg 1, 8). So gewiss die Gemeinde der *Leib Christi* ist, so hat doch dieser Leib eine universale, weltweite Dimension (Kol 1, 19-22). Gott will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen (1. Tim 2, 4). Auch die Kreatur ist hineingenommen in das Sehnen nach der Erlösung (Röm 8, 19-22), bis ein neuer Himmel und eine neue Erde entstehen (Offb 21, 1). Am Ende werden alle die Herrschaft Christi anzuerkennen haben (Phil 2, 9-11). Die Gemeinde begegnet also Gott in dem Bewusstsein, dass sie nicht allein ist auf der Welt; vielmehr stehen gewissermaßen die Türen nach draußen ständig offen. Der Gottesdienst der Gemeinde ist zugleich Vorbereitung auf den Gottesdienst im Alltag der Welt (Jak 1, 26f.; Röm 12, 1f.).

6. Gott steht über den Zeiten; Jesus Christus ist *gestern, heute und derselbe in Ewigkeit* (Hebr 13, 8). Gottes Anwesenheit lässt den Gottesdienst zu einem unsere Zeiten übergreifenden Geschehen werden. Gottesdienst umfasst alle *drei (irdischen) Zeitdimensionen*. Die Vergangenheit wird bereinigt dadurch, dass Gott Sünden vergibt. Die Heilsgeschichte wird vergegenwärtigt. Die Zukunft wird empfangen durch die Verheißung des Beistands des Herrn (Mt 28, 10) und des *beim Herrn sein alle Zeit* (1.

Thess 4, 17). Die Gegenwart schließlich wird durch die göttliche Präsenz erleuchtet (1. Joh 1, 5-7). Gottesdienst *vor dem Angesicht Gottes* partizipiert an Gottes Ewigkeit und an deren Herrlichkeit. Gottesdienst ist die Erfahrung des *Lichts, das Gott aufleuchten lässt in unseren Herzen, auf dass durch uns entstehe die Erleuchtung der Herrlichkeit Gottes im Angesicht Jesu Christi* (2. Kor 4, 6; vgl. 2. Kor 3, 18). Durch die Nähe und Zuwendung Gottes kommt es zur *Wiederkehr des Glanzes*, ging doch eben dieser durch den Sündenfall verloren (Röm 3, 23). Der die Zeiten umspannende Charakter des Gottesdienstes wird speziell in der Feier des Herrnmahles erfahrbar. Die Einsetzungsworte handeln von der Vergegenwärtigung der Geschichte Jesu, von der Erfüllung des Bundes Gottes mit uns und von der Vollendung im Reich Gottes. Damit wird die Gemeinde daran erinnert, dass sie *wanderndes Gottesvolk* ist; jeder Gottesdienst ist ein Ereignis auf dem Weg, geprägt von Hoffnung ebenso wie von Glaube und Liebe (1. Kor 13, 13).

„Gemeinschaft“ im Gottesdienst nach dem Neuen Testament

Um den Gottesdienst als Gemeinschaftsgeschehen angemessen zu verstehen, müssen wir auf das Verständnis von Gemeinschaft achten, wie es im Neuen Testament herrscht. Eine Schlüsselstelle dafür steht in Hebr 13, 16: *Vergesst nicht, Gutes zu tun und mit anderen zu teilen, denn an solchen Opfern hat Gott Gefallen*. Oder nach Zürcher Bibel: „Wohltätigkeit und (Pflege der) *Gemeinschaft* vergesst nicht!“ Im Griechischen steht für die kursiv gedruckten Wörter der Begriff *koinonía*.

Die vorausgehenden Verse 10-14 fassen die für den Hebräerbrieff zentrale Sühnetheologie zusammen: Christus, der wahre Hohepriester, hat uns durch sein Blut versöhnt. Anderer Opfer bedarf es nicht mehr. Die V 15f. wenden sich dem *Gottesdienst* zu: Er besteht aus zwei Teilen: dem *Lobopfer*, das heißt: die Lippen bekennen und preisen den Namen Gottes; und dem Opfer durch Wohltätigkeit und *koinonía*, was immer sie ausmacht.

Koinonía ist im Griechischen zunächst ein Allerweltswort. Das zugrunde liegende Adjektiv bedeutet sowohl „*allgemein*“ als auch „*gemein(sam)*“; der Gegensatz ist *idios*: „eigen“. Das Substantiv heißt zunächst *Teilhabe*, später auch *Teilgabe*; es meint dann ein *beidseitiges* Verhältnis, mal steht die *empfangende*, mal die *gewährende* Seite im Vordergrund. Man kann *koinonía* auch so wiedergeben: Aus Anteilhaben und Anteilgeben wird Gemeinschaft (vgl. Röm 1, 11f.). Im Profangriechischen betrifft *koinonía* verschiedene Gemeinschaftsverhältnisse: Freundschaft, Interessengemeinschaft, Rechtsverhältnisse; *koinonós* ist der Geschäftsteilhaber. Sodann steht *koinonía* für eine enge oder in der Ehe für die völlige Lebensgemeinschaft.

Im Neuen Testament ist *koinonía* von Christus her qualifiziert. Gott hat die Gläubigen berufen zur *koinonía* mit dem Sohn, d. h. zur Anteilschaft am Sohn (1. Kor 1, 9). Im *Abendmahl* drückt der Kelch die *Teilhabe* am Blut Christi, das Brot die *Teilhabe* am Leib Christi aus. Die Teilnehmer am Abendmahl sind *Genossen Christi* (und

sollen darum Kultmahle fremder Gottheiten meiden!). Der Genuss von Brot und Wein bezeichnet die Anteilchaft am gekreuzigten und erhöhten Christus.

Die *Christusgemeinschaft* führt notwendig zur *Christengemeinschaft*, zur Gemeinschaft der Glieder untereinander. *Anteilhaben* geht in *Anteilgeben* über. Diese gewährende Bedeutung „jemandem Anteil geben an etwas“ ist im Profangriechischen weit seltener, im Neuen Testament aber mehrmals, besonders bei Paulus herausgehoben. In Phil 4, 15 hebt er die Verbundenheit im Geben und Nehmen mit der Gemeinde in Philippi hervor; die Gemeinde *nimmt* teil an den geistlichen Gaben des Apostels und *gibt* teil an ihren materiellen Gütern. *Koinonía* kann sogar zum Begriff für die *Kollekte* werden, aber eben nicht einfach als *Geldtransfer*, sondern als Ausdruck der Gemeinschaft der Christen untereinander.

Auch im Hebräerbrief qualifiziert sich Gemeinschaft an der Teilhabe an Christus (*métechein* ist Wechselbegriff zu *koinonéin*): Hebr 3, 1: Teilhabe an der himmlischen Berufung; Hebr 3, 14: Teilhabe an Christus; Hebr 6, 4 Teilhabe am Heiligen Geist. Der Abschnitt Hebr 2, 14-17 handelt vom Gleichwerden Jesu mit den Menschen: Christus hat nicht die Natur der Engel, sondern der Menschen angenommen. Er hat Teil an Fleisch und Blut der Menschen, wird *in allem*, mit seiner gesamten Existenz (V 17), seinen Brüdern gleich, um ihnen Anteil zu geben am Sieg über den Tod und die Machthaber des Todes. Christus – der Sohn Gottes – hat irdische Brüder und Schwestern (Hebr 2, 11). Er hat *Anteil genommen* an Versuchung und Leiden, um denen zu helfen, die in Versuchung geführt werden; er hat an der Versuchlichkeit der Menschen *Anteil genommen*, um ihnen *Anteil zu geben* an seinem hohepriesterlichen Versöhnungsdienst und um ein barmherziger und treuer Hoherpriester vor Gott zu sein.

Die in Hebr 13, 16 geforderte *koinonía* der Gläubigen untereinander hat also durchweg ihren Bezugspunkt in der *koinonía* Christi. *Koinonía* hat einen außerordentlich hohen, zentralen Rang! Sie wird ausdrücklich als „Opfer“ bezeichnet, das Gott gefällt; nicht länger als kultisches Opfer; dessen Notwendigkeit hebt der Hohepriester durch sein einmaliges und einzigartiges Opfer seines Lebens ein für allemal auf (Hebr 7, 27). Gutes tun, Wohl tun und Gemeinschaft treten an die Stelle des kultischen Opfers. Gemeinschaft ist also weit mehr als christliche Geselligkeit, als ein netter, oberflächlicher Austausch, sie ist ein hohepriesterlicher Dienst.

Die „Gemeinschaft“ der Gemeinde ist unverwechselbar, eindeutig, unterscheidbar, denn sie leitet sich von der Christusgemeinschaft ab, nicht von irgendeiner Vereinsmentalität. Darum dürfen wir bei den Konkretionen nicht von der Empirie, sondern nur von Christus her denken! So naheliegend die Frage ist: Was fördert bzw. was hemmt Gemeinschaft? (so fragt z. B. die Psychologie), so deutlich müssen wir fragen: Bildet unsere Gemeinschaft ab, wie Christus an uns teilhat und uns an sich selbst teilhaben lässt?! Wenn Christus menschliches Fleisch und Blut angenommen hat, ist diese Gemeinschaft nicht nur geistig oder abstrakt zu denken. Die Hinweise auf Kelch und Brot im Abendmahl oder die Wortbedeutung von *koinonía* als nachzählbare Kollekte unterstreichen, dass Gemeinschaft nur konkret zu denken ist. „Einander mitzuteilen und miteinander zu teilen vergisst nicht.“

Auch und gerade im Gottesdienst geht es um Anteil nehmen und Anteil geben.

Warum beschränken wir uns auf die Nennung der Kranken? Was wissen wir voneinander? Wir brauchen eine Kultur des Anteilgebens und -nehmens, die nicht platt oder distanzlos ist, oder gar peinlich. Der Gemeinschaftsteil im Gottesdienst, im Bibelgespräch oder im Hauskreis nimmt quantitativ oft einen großen Raum ein, aber wie sieht er aus im Blick auf die Qualifizierung durch die Christusgemeinschaft? Es geht um die Fähigkeit, sich mitzuteilen, vom Glauben zu reden, auch von der eigenen Versuchlichkeit: Jesus, der Hohepriester, der in allem wie wir in Versuchung geführt wurde (Hebr 4, 15), steht uns in unseren Versuchungen bei (Hebr 2, 18). Die Fähigkeit, am Ergehen der Schwester und des Bruders Anteil zu nehmen, erlernen wir nicht in der Schule und schon gar nicht in den Talkshows der Fernsehanstalten. Gemeinde dagegen kann ein Raum werden, in dem wir unsere Unfähigkeit überwinden lernen und unsere Sprache im Studium der Schrift finden und lernen. Wir brauchen ein seelsorgerliches Klima in der Gemeinde: Miteinander Erfahrungen teilen, nicht nur Erfolg präsentieren, sondern auch über die Erfahrungen reden lernen, die nicht gelungen sind, damit wir und andere lernen können.

Gemeinschaft heißt, dass wir alles miteinander teilen, Stärken *und* Schwächen. Aber Gemeinschaft heißt auch, dass wir unterscheiden können und nicht *alles* einander mitteilen müssen, distanzlos, übergreifig, grenzüberschreitend, fordernd. Gemeinschaft ist das Nicht-Besitz-Ergreifen von anderen, sondern wahren von Respekt, ist behutsam, unterscheidet das Geheimnis von Heimlichkeiten. Nur wer für sich sein kann, ist fähig zur Gemeinschaft. Nur wer schweigen kann, ist fähig, im Sinne der *koinonía*, Anteil zu geben und mitzuteilen. Eine solche Gemeinschaft, mit der Gabe der Unterscheidung ausgestattet, tut einander wohl und ehrt Christus: an solchen Opfern hat Gott Gefallen (Hebr 13, 16).

Zur Gestaltung einzelner Elemente des Gottesdienstes

Die Gestaltung des Gottesdienstes muss im Ganzen und im Einzelnen von seinem Wesen geprägt sein. Wir wollen deshalb im Folgenden verschiedene Einzelelemente eines evangelisch-freikirchlichen Gottesdienstes ansprechen und Hinweise zu ihrer Bedeutung und ihrer angemessenen Durchführung geben. Wir erstreben dabei keine Vollständigkeit, sondern beschränken uns auf einige traditionell gebräuchliche Elemente, deren anscheinend selbstverständliches Vorkommen nicht dazu verleiten sollte, ihre Berechtigung und ihren Sinn ungeklärt zu lassen. Ausgeklammert werden außerdem die Predigt sowie Taufe und Abendmahl, denn sie bräuchten eine ausführliche Behandlung, die wir hier aus Umfanggründen nicht leisten können.

I. Grundsätzliches zu den Gestaltungsfragen

Dass sich der Gottesdienst einer Gemeinde in Formen vollzieht, die nicht jeweils spontan entstehen, sondern regelmäßig wiederkehren und in bestimmten Umfang feststehen, ist als solches kein Mangel an geistlicher Lebendigkeit, sondern Konse-

quenz aus unserer menschlichen Konstitution. Wir Menschen können unser Verhalten nicht überall spontan gestalten, sondern brauchen Institutionen und Rituale, die uns entlasten und uns Sicherheit vermitteln. Wo uns vorgegebene Verhaltensformen angeboten werden – im Alltag des Lebens oder auch im Gottesdienst – dürfen wir sie deshalb zunächst als Ausdruck der Schöpfergüte Gottes dankbar annehmen. Die traditionellen Formen eines Gottesdienstes müssen aber ständig mit Leben erfüllt werden, damit sie eine Stütze bleiben und nicht zu einer Last oder einer Fessel werden. Dazu ist es unbedingt erforderlich, dass die Gemeinde sich nicht nur über den Sinn des Gottesdienstes im großen Ganzen, sondern auch über Sinn und Bedeutung seiner einzelnen Teile im Klaren ist. Wo die Elemente des Gottesdienstes zu einer Tradition werden, die man nicht mehr versteht, kann es auch zu keiner inneren Beteiligung an ihnen kommen. Sie werden dann zu einer toten Form und über kurz oder lang entweder ganz aufgegeben oder mit einem Sinn verbunden, der mit dem ursprünglichen nichts mehr zu tun hat. Darum muss der Gemeinde, vor allem der nachwachsenden Generation und den von außen Hinzugekommenen, der Ablauf des Gottesdienstes regelmäßig erläutert werden.

Die Gestaltung des Gottesdienstes ist nach unserer freikirchlichen Überzeugung nicht allein Sache eines ordinierten Amtsträgers, sondern der gesamten Gemeinde. Die Gemeinde nimmt ihre Verantwortung so wahr, dass sie aus ihren Reihen für diese Aufgabe begabte und vertrauenswürdige Personen beruft. Das sollten neben den theologisch ausgebildeten, ordinierten Personen noch weitere Gemeindeglieder sein. Für den einzelnen Gottesdienst ist es jedoch ebenso wenig wünschenswert, dass der Prediger den gesamten Gottesdienst allein gestaltet, wie dass derart viele Personen am Ablauf beteiligt sind, dass die Feier ihre Geschlossenheit verliert. Die für die Gottesdienste verantwortlichen Personen handeln stellvertretend für die übrigen Gemeindeglieder und haben deshalb in ihrem Dienst von allen Eigenmächtigkeiten und Eigenwilligkeiten abzusehen. Der Gottesdienst ist kein Feld für irgendwelche Machtproben, für unabgesprochene Experimente oder für die Verwirklichung bloß individueller Vorlieben.

Wenn wir im Folgenden bei den einzelnen Elementen des Gottesdienstes von dem Liturgen sprechen (gemäß dem griechischen Wort *leiturgia*, Liturgie, für Gottesdienst), dann meinen wir damit nicht nur das männliche Geschlecht und auch nicht nur eine ordinierte Person. Der Liturg ist für uns diejenige Person, die für den jeweils angesprochenen Teil des Gottesdienstes verantwortlich ist.

2. Beginn und Ende

Beginn und Ende eines Gottesdienstes sind für seinen Gesamtcharakter von entscheidender Bedeutung. Vor allem durch sie wird das Verhältnis der gottesdienstlichen Feier zum gottesdienstlichen Leben im Alltag deutlich gemacht. Dass der Gottesdienst (im engeren Sinne der Feier) gegenüber den sonstigen Tätigkeiten eines Christen etwas Besonderes ist, nämlich etwas anderes und etwas Nicht-Alltägliches, das wird besonders durch seinen Anfang und seinen Schluss herausgestellt.

Der *Anfang* gibt dabei den Ton vor, dem der Gottesdienst im Weiteren folgt. Es muss darum gleich zu Beginn deutlich werden, dass die Versammlung tatsächlich ein Gottesdienst ist, eine Zusammenkunft also, in der Kommunikation mit Gott geschieht als Grundlage für die Kommunikation untereinander. Unangemessen ist es deshalb, wenn die ersten Worte, die in der Versammlung öffentlich gesprochen werden, nicht den Bezug zu Gott deutlich machen, sondern auf der horizontalen Ebene der zwischenmenschlichen Beziehungen bleiben. Dies geschieht manchmal aus Gedankenlosigkeit, wenn der Liturg auf einen Begrüßungsstil verfällt, der einer Vereinsitzung oder einer Familienfeier angemessen wäre, manchmal aus „antiklerikaler“ Haltung, die alles, was traditionell „kirchlich“ wirkt, für ungeistlich-veräußerlicht hält, neuerdings vermehrt auch aus der Überzeugung heraus, man müsse die anwesenden kirchenfernen Gäste „abholen“, indem man einen Stil wählt, der aus Fernseh-Sendungen bekannt ist, den Gästen also zunächst den Eindruck ersparen will, sie säßen in einem Gottesdienst. Im letztgenannten Fall versteht sich der Liturg üblicherweise als Moderator. Dass diese säkulare Gestaltung ein unwürdiges Versteckspiel ist, liegt auf der Hand. Ein Gottesdienst soll vielmehr von Anfang an erkennbar als das gestaltet werden, was er in Wahrheit ist, nämlich als Gottesdienst. Er beginnt deshalb angemessener Weise damit, dass derjenige benannt wird, in dessen Namen die Versammlung stattfindet, nämlich der dreieinige Gott. Erst danach hat auch eine zwischenmenschliche Begrüßung ihren Platz.

Mit dem *Ende* des Gottesdienstes wird in unseren baptistischen Gemeinden bisher weniger experimentiert als mit dessen Beginn. Die legere oder bewusst säkulare Form, die des Öfteren am Anfang gewählt wird, fehlt am Ende zumeist; hier steht immer noch ein Segensspruch. Das Empfinden dafür, dass klar identifizierbare gottesdienstliche Formen wichtig sind, ist also noch nicht ganz verschwunden. Der Segen am Ende des Gottesdienstes bezeichnet und vermittelt den Schutz und die Kraft, die aus der Begegnung mit Gott mitgenommen werden können in den Alltag. Unsicherheit besteht jedoch häufig darüber, welches die angemessene Form des Segens ist. Man kann den Segen in Form einer Bitte an Gott oder in Form eines Zuspruchs im Namen Gottes an die Versammlung sprechen. Beides ist legitim, muss in der Form jedoch unterschieden und dann bewusst gewählt werden. Inhaltlich ist der Liturg frei, ob er sich an biblische Segensworte anschließt oder andere Formulierungen wählt. Schließt er sich an biblische Segensworte an, so sollte er den Reichtum der Texte ebenso beachten wie den Nutzen, den die Wiederholung vertrauter Worte für die Gemeinde hat. Es empfiehlt sich also ebenso wenig, immer ein und dasselbe Segenswort zu wählen, wie in jedem Gottesdienst ein anderes zu gebrauchen. Wählt der Liturg andere, d. h. nicht der Bibel entnommene Formulierungen, muss er beachten, dass aus dem Segen *für* die Versammelten nicht unbemerkt ein Appell *an* die Versammelten wird. Außerdem sollten die im Umlauf befindlichen vorformulierten Segensworte daraufhin überprüft werden, ob sie nicht allzu sentimental und kitschig sind.

3. Die Gebete

Die Gebete sind dasjenige Element im Gottesdienst, das am direktesten die Kommunikation mit Gott vollzieht, durch das also die „vertikale“ Ebene des gottesdienstlichen Geschehens besonders deutlich wird. Je weniger Zeit und Gewicht die Gebete im Gottesdienst erhalten, umso stärker verwandelt sich die Zusammenkunft in eine bloß zwischenmenschliche Begegnung. Deshalb ist es z. B. sehr bedenklich, wenn ein Gottesdienst schon verschiedene Lieder und Wortbeiträge, u. U. von der Anwesenden informierender und/oder unterhaltender Art umfasst, bevor überhaupt ein erstes Gebet gesprochen wird. Das *erste Gebet* gehört vielmehr nahe an den Anfang des Gottesdienstes; sein Inhalt sollte Ausdruck der Ehrerbietung gegenüber Gott sein und die Bitte um Gottes segensreiche Gegenwart im Gottesdienst enthalten. Wenn am Anfang ein Bibelwort (z. B. der Wochenspruch) zitiert wurde oder der Name des Gottesdienstes im Kirchenjahr, dann kann auch dies im Anfangsgebet aufgegriffen werden.

In den traditionellen baptistischen Gottesdiensten kommt das Gebet zumeist an zwei Stellen vor: im Teil vor der Predigt, nämlich im Anschluss an die Schriftlesung, und im Teil nach der Predigt und dort in Form einer Gebetsgemeinschaft. Wenn das Gebet im Anschluss an die Schriftlesung das *einzige Gebet* ist, das *vor der Predigt* gesprochen wird, dann treten gewöhnlich zweierlei Mängel auf. Entweder wird das Gebet inhaltlich und zeitlich überfrachtet. Der Liturg spürt die Notwendigkeit, alle Aufgaben der gottesdienstlichen Gebete zu erfüllen und bemüht sich deshalb, in seinem Gebet sowohl der Anbetung Gottes und dem Dank für seine Wohltaten als auch der Bitte und der Fürbitte Raum zu geben. Das ist dann gewöhnlich zu viel auf einmal. Oder es kommen an sich notwendige Gebetsgegenstände gar nicht vor (etwa die Fürbitten für Anliegen außerhalb der eigenen Ortsgemeinde, wie z. B. für die politischen Gewalten), weil der Liturg das Gefühl hat, nicht zu viel auf einmal sagen zu dürfen, aber eine andere Gelegenheit zum Gebet außer der Gebetsgemeinschaft nicht mehr gegeben ist. Im schlimmsten, leider nicht sehr seltenen Fall treten beide Mängel zugleich auf, d. h. das Gebet ist zu lang und inhaltlich überfrachtet, und es fehlen dennoch wichtige Bereiche. Dem kann aber dadurch abgeholfen werden, dass man im Gottesdienst von vorneherein mehrere Gebetszeiten vorsieht, die jeweils unterschiedlichen Bereichen gewidmet sind. Es gibt dann eine Gebetszeit, in der Anbetung, Lob und Dank im Vordergrund stehen, eine weitere, in der Gebetsanliegen der eigenen Gemeinde Raum haben (z. B. die Fürbitte für die Kranken und Alten oder für Veranstaltungen der Gemeinde) und eine dritte, die bewusst den Anliegen der Öffentlichkeit (Fürbitte für Regierungen, Parlamente, Gerichte und Massenmedien) und der übergemeindlichen christlichen Arbeit gewidmet ist (dem Gemeindebund, der weltweiten Mission, Israel, den anderen christlichen Kirchen). Wenn man fremde oder eigene Not vor Gott bringt, braucht man sich nicht zu scheuen, auch in gottesdienstlichen Gebeten – dem biblischen Vorbild gemäß – Gott das Leid zu klagen.

Eine besondere Zeit des Anbetens, Lobens und Dankens zu haben, ist durch den Einfluss der charismatischen Bewegungen in vielen unserer Gemeinden bereits üb-

lich geworden und wird zumeist *Lobpreis(teil)* genannt. Die Gebete werden dabei gewöhnlich von kurzen Liedstrophen unterbrochen. Aus dem eben genannten Grund, dem Nutzen thematisch unterschiedener Gebete, ist diese Entwicklung begrüßenswert. Bei der Gestaltung muss freilich darauf geachtet werden, dass die Lieder und Gebete nicht so einseitig gefühlsbetont sind, dass eine „richtige“ Anbetung mit einer speziellen, gehobenen Stimmung verwechselt wird. Deshalb ist auch davon abzuraten, dieselbe Liedstrophe mehr als zweimal hintereinander zu singen. In manchen Gemeinden tritt während der Lobpreiszeiten auch das sog. Sprachengebet oder die *Zungenrede* auf. Für den Umgang mit ihr ist es bis heute am weisesten, sich an die Regel des Apostels Paulus (1. Kor 14, 27f.) zu halten: *Wenn jemand (im Gottesdienst) in Zungen redet, so seien es zwei oder höchstens drei, und einer nach dem andern; und einer lege es aus. Ist aber kein Ausleger da, so schweige er in der Gemeinde und rede für sich selber und für Gott.* Diese Regel ist deshalb verbindlich, weil sie zur Geltung bringt, dass alles Geschehen im Gottesdienst der Erbauung, d. h. der geistlichen Förderung der versammelten Gemeinde dienen soll und deshalb auch für alle verständlich sein muss. Das mancherorts beliebte gemeinsame Singen in Zungen widerspricht der apostolischen Anweisung und muss darum unterlassen werden.

An mindestens einer Stelle im Gottesdienst sollte Raum für eine *Gebetsgemeinschaft* sein, d. h. die Möglichkeit bestehen, dass sich mehrere Anwesende spontan an den Gebeten beteiligen können. Es kommt damit zur Geltung, dass in einem Gottesdienst nicht alles vorgeplant sein muss und dass auch die nicht speziell Vorbereiteten am Gottesdienst mitwirken können. Der übliche und auch sinnvolle Platz für eine solche Gebetsgemeinschaft ist die Zeit nach der Predigt, denn so können die Anwesenden Gott sogleich auf das antworten, was sie aus seinem Wort durch die Predigt vernommen haben. Trotz der Spontaneität, die hier Raum hat, bedarf es aber auch einer gewissen Disziplin der Beteiligten. Es ist nämlich zu bedenken, dass – nach der guten Anweisung des Apostels Paulus (1. Kor 14, 17.26) – alles, was im Gottesdienst geschieht, nicht einfach dem persönlichen Bedürfnis des Handelnden entsprechen, sondern dem geistlichen Aufbau der gesamten Gemeinde dienen soll. Dementsprechend sollen auch die Gebete in der Gebetsgemeinschaft nicht nur private Befindlichkeiten zum Ausdruck bringen, sondern den übrigen Anwesenden geistlich von Nutzen sein. Das erfordert, dass die Gebete akustisch und inhaltlich verständlich sind und dass sie so formuliert werden, dass die übrigen Anwesenden sie sich zu eigen machen können.

Nach außen wird das innere Mitbeten der Zuhörenden dadurch deutlich, dass sie das Gehörte am Ende mit einem vernehmbaren „Amen“ („so ist es, so soll es sein!“) bekräftigen. Es muss daher als ein Missstand beurteilt werden, wenn die Bekräftigung durch „Amen“ nur zaghaft und kaum vernehmbar oder gar nur noch am Ende der gesamten Gebetszeit pauschal für alles Gehörte erfolgt. Missbraucht wird die Gebetsgemeinschaft, wenn einzelne Teilnehmer in Form eines Gebetes die Predigt zu korrigieren versuchen, andere Menschen anklagen oder sich selbst positiv darzustellen versuchen. Kommt so etwas häufiger vor, müssen die Betroffenen von

der Gemeindeleitung seelsorglich ermahnt werden. Den Abschluss der Gebetsgemeinschaft kann ein gemeinsam gesprochenes Vaterunser bilden. Damit wird nicht nur die Gemeinsamkeit des Gebetes unterstrichen, sondern auch ein Anschluss an die gottesdienstliche Tradition der übrigen Christenheit hergestellt.

Ein Gottesdienst ist in allen seinen Teilen, auch in den Gebeten, eine nicht bloß individuelle, sondern *gemeinschaftliche* Weise der Gottesverehrung. Dies muss bei der Formulierung der Gebete, sowohl in der Gebetsgemeinschaft als auch in den Gebeten der Liturgen, berücksichtigt werden. Inhalt gottesdienstlicher Gebete kann nur solches sein, was der gesamten Gemeinde bekannt ist und von der gesamten Gemeinde als Anliegen übernommen werden kann. Der Charakter eines Gottesdienstes erfordert es deshalb, dass die Gebete in der Regel nicht in der Ich-, sondern in der Wir-Form formuliert werden. In der Wir-Form ist das betende Ich zwar mit eingeschlossen, aber erweitert zur Gemeinde, die auch dann, wenn nur eine Einzelperson betet, das Gesprochene gemeinsam vor Gott bringt. Die Gemeinde handelt im Gottesdienst als Einheit und nicht als Ansammlung von Einzelnen, die jeweils nur für sich zu Gott beten.

4. Schriftlesung, Kollekte, Bekenntnis

Die *Verlesung* eines oder mehrerer Abschnitte aus der Heiligen Schrift gehört in allen christlichen Kirchen seit der apostolischen Zeit zum Gottesdienst. Ihr Sinn und ihre Notwendigkeit wird heute gelegentlich in Frage gestellt, weil die Gemeindeglieder seit der Erfindung des Buchdrucks nicht mehr auf die gottesdienstliche Verlesung angewiesen sind, um den Inhalt der Bibel kennen zu lernen. Gewiss kann und soll die Schriftlesung im Gottesdienst kein Ersatz für das persönliche Bibellesen sein. Sie ist aber dennoch nicht überflüssig, denn sie ruft in Erinnerung, dass die Heilige Schrift das entscheidende Medium ist, durch das Gott heute zu uns redet, und dass dieses Reden Gottes nicht nur durch eine auslegende Predigt vermittelt wird, sondern auch unmittelbar durch den Text selber geschehen kann und will. Auch kann dadurch die sprachliche und inhaltliche Kraft der biblischen Texte zur Geltung kommen, die ursprünglich gerade zum Hören und erst danach zum Lesen bestimmt waren.

In ähnlicher Weise wie gegen die Schriftlesung gibt es gegen die herkömmliche *Kollekte* eine Einrede. In Zeiten, in denen die Gemeindeglieder ihre Beiträge und Spenden durch Banküberweisung geben, erscheint das Einsammeln von Bargeld im Gottesdienst als anachronistisch. Man meint auch, es würde kirchenfremde Gäste abstoßen, wenn sie gleich „zur Kasse gebeten“ werden. Trotz einer gewissen Berechtigung, die diese Einwände haben, sollte jedoch auf eine gottesdienstliche Kollekte nicht verzichtet werden. Sie ist nämlich nicht einfach eine (heute vielleicht altmodische) Form, „an Geld zu kommen“, sondern eine Zeichenhandlung für die Hingabe der Gläubigen an Gott. Deshalb ist es auch nicht verkehrt, statt von „Kollekte“ von einer „Opfersammlung“ zu sprechen (vgl. Phil 4, 18). Ein „Opfer“ ist nicht nur solches, das herzugeben besonders wehtut, sondern alles, was ein Mensch aus dem Seinen Gott zur Verfügung stellt. Gewiss kennt die Gemeinde des Neuen Testaments

Opfer nur noch in einem übertragenen Sinn, nicht mehr im buchstäblichen einer rituellen Darbringung materieller Gaben. Es gehört jedoch selbstverständlich zum Christsein, dass der Gläubige aus Dankbarkeit für den geistlichen und weltlichen Segen, den er von Gott empfangen hat, von seinem Einkommen etwas an Gott für Zwecke christlicher Arbeit abgibt. Eben weil dieses Geldopfer von solch wesentlicher Bedeutung für das christliche Leben ist, darum sollte es sich nicht einfach nur als unsichtbare Banküberweisung vollziehen, sondern zeichenhaft auch im Gottesdienst. Damit wird nicht ein Opferritual vollzogen, sondern es wird zusammengelegt, was die Anwesenden im übertragenen Sinn für Gottes Werk opfern wollen. Auf Banküberweisungen ganz zu verzichten ist nicht angeraten; weil die Gemeinde für ihre Haushaltsplanung auf verlässliche Zuflüsse angewiesen ist. Die gottesdienstliche Opfersammlung soll die Banküberweisungen nicht ersetzen, sondern ergänzen.

Es gibt keinen Grund, die Kollekte nur verschämt während eines Liedes zu vollziehen, sondern sie ist in aller Ruhe als eigenständiger Teil des Gottesdienstes durchzuführen. Dazu gehört auch, dass man vor ihrem Beginn mitteilt, für welchen Zweck die gesammelten Beträge bestimmt sind, dass die Teller oder Körbchen mit dem eingesammelten Geld nach vorne zum Abendmahlstisch gebracht werden und dass in einem Gebet Gott für die Opferbereitschaft gedankt und um Segen für die Gaben gebeten wird. In der Ankündigung der Kollekte kann für die Gäste darauf hingewiesen werden, dass sich niemand genötigt fühlen muss, etwas einzulegen. Beteiligung am Gottesdienst ist in jeder Hinsicht etwas Freiwilliges. Es ist für Kirchenfremde aber auch wichtig wahrzunehmen, dass finanzielle Opferbereitschaft ein wesentlicher Ausdruck des christlichen Glaubens ist.

Dass die Christengemeinde ihren Glauben an Gott vor Gott und Menschen *bekennen* will, ist selbstverständlich und geschieht bereits durch den Besuch des Gottesdienstes und die Beteiligung an ihm. In vielen christlichen Kirchen hat das Bekenntnis aber auch innerhalb des gottesdienstlichen Geschehens einen besonderen Platz, indem nämlich ein vorformuliertes Glaubensbekenntnis gesprochen wird (in Deutschland zumeist das Apostolicum). Unsere baptistische Tradition hat in ihrer Abneigung gegen alles Vorformulierte auch das Glaubensbekenntnis aus dem Gottesdienst verbannt und stattdessen Raum für persönliche Zeugnisse über Erfahrungen mit Gott gegeben. Es hat sich freilich auch herausgestellt, dass solche persönlichen Zeugnisse nicht ständig gegeben werden und in ihren Inhalten kein Ersatz für ein Bekenntnis zum heilsgeschichtlichen Handeln Gottes sein können. Beide Arten von Bekenntnis haben ihren je eigenen Vorzug. Das persönliche Zeugnis stellt an Gottes Handeln das Individuell-Besondere heraus, das überlieferte Glaubensbekenntnis das für alle gemeinsam Gültige. Es liegt deshalb nahe, zwischen persönlichen Zeugnissen und einem vorformulierten Glaubensbekenntnis kein Entweder-Oder-Verhältnis zu sehen, sondern für beides im Gottesdienst Raum zu geben. Gerade bei Taufgottesdiensten legt es sich nahe, dass die Gemeinde nach dem Zeugnis des Täuflings miteinander das Apostolicum spricht und auf diese Weise bezeugt, dass der persönliche Glaube des Täuflings eingebettet ist in den Glauben der gesamten Christenheit.

5. Der sog. Gemeinschaftsteil

Der persönliche Charakter des Glaubens, der seine konkrete Weltbezogenheit einschließt, findet unter anderem darin seinen Ausdruck, dass wir im Gottesdienst einander Anteil geben und füreinander eintreten, indem wir Menschen namentlich mit Segenswünschen und unserer Fürbitte bedenken und begleiten. Angemessene Formen und Räume sind zu schaffen und zu gestalten, in denen sich Aufmerksamkeit und Zuwendung, Dank und Zuspruch, Fürbitte und Segnung zeigen und ereignen können. Darin nehmen wir die apostolische Weisung auf, einander anzunehmen, wie Christus uns angenommen hat (Röm 15, 7). Das wird in zahlenmäßig großen Gemeindegottesdiensten sicher anders aussehen, als in Gottesdiensten mit überschaubaren Teilnehmerzahlen. In jedem Fall darf sich der Gemeinschaftsteil nicht in der Mitteilung detaillierter Terminpläne ergehen. Wohl aber gehören in diesen Teil des Gottesdienstes Informationen aus dem Gemeindebund und seinen Vereinigungen, aus der Ökumene vor Ort, von übergemeindlichen Tagungen und Konferenzen und Hinweise auf gesellschaftspolitisch relevante Prozesse und Entscheidungen, die es wachsam zu begleiten gilt. Die Gestaltung des Gemeinschaftsteils im Gottesdienst ist ein geistliches Element und sollte entsprechend vorbereitet werden. Das zeigt sich in liebevollem Umgang miteinander, nicht in plumper, hemdsärmeliger Art, Gemeinschaft zu demonstrieren; es zeigt sich ebenso in einer eindeutigen Sprache, die alle einzubeziehen versucht, und das erklärt, was wir als geistliches Geschehen miteinander erleben.

Wenn z. B. Kinder aus Gemeindefamilien eingeschult werden, wenn Jugendliche wegen ihrer Berufsausbildung den Gemeindeort verlassen, wenn Gemeindeglieder in den Ruhestand versetzt werden, wenn sie erkrankt und ins Krankenhaus eingewiesen sind oder wenn Mitarbeiter vorgestellt werden und in einen neuen Arbeitszweig der Gemeinde einsteigen, sind das sehr wohl Anlässe, die in einer angemessenen Form der Gemeinde bekannt gegeben und von der Gemeinde vor Gott gebracht werden.

Die Nachricht vom Tod eines Gemeindegliedes sollte sehr behutsam in den Gemeinschaftsteil des Gottesdienstes eingebettet sein, eingeleitet etwa mit dem Bibelwort Röm 14, 7-9. Es folgt eine kurze Würdigung des Gemeindegliedes und seines Dienstes in der Gemeinde, Zuspruch an die Hinterbliebenen (2. Kor 1, 3-5), Gebet um den Trost des Evangeliums, gegebenenfalls Singen einer Liedstrophe und schließlich Einladung zur Teilnahme an der Trauerfeier. Dass die Gemeinde sich dazu von den Plätzen erhebt, sollte aus Respekt vor dem Verstorbenen selbstverständlich sein.

Dem Wunsch einzelner Gottesdienstbesucher, sich Gottes liebevolle Zuwendung und Fürsorge für eine konkrete Lebenssituation zusprechen zu lassen, können wir in der Weise entsprechen, dass wir dazu einladen, sich im Rahmen des Gottesdienstes segnen zu lassen. Während die Gemeinde zum stillen Gebet oder zu betendem Singen aufgefordert wird, halten sich die Ältesten und andere Gemeindeglieder bereit, das spezielle Anliegen und die Bitte Einzelner zu hören und sie dann unter Handauflegung mit dem Zuspruch eines Bibelwortes zu segnen, das heißt: Die heilende und

stärkende Kraft Gottes in körperlicher und seelischer Hinsicht, Zuversicht, Geduld und Mut für diese Lebenssituation zuzusprechen.

6. Die Kindersegnung

Wenn wir in der Gemeinde Anteil geben und -nehmen an dem persönlichen Ergehen, gehört natürlich auch die Geburt von Kindern zu den Ereignissen, die im Gemeindegottesdienst zur Sprache kommen sollten. In jedem Fall wird nach der Geburt eines Kindes im darauffolgenden Gottesdienst die Nachricht bekannt gegeben und ein Segensgebet für die Eltern und das Kind gesprochen. Liturgisch eingebettet verbinden wir das mit dem Hinweis auf Psalm 115, 14-15; Ps 127, 3.

Gelegentlich nimmt eine Gemeinde aber auch dieses Ereignis zum Anlass, eine Kindersegnung im Rahmen des Gottesdienstes vorzunehmen. Dabei kann es durchaus sein, dass mehrere junge Familien gemeinsam diesen Termin im Gemeindegottesdienst vereinbaren. Eine Kindersegnung bietet unseren Gemeinden die Gelegenheit, deutlich zu machen, dass wir keine Kindertaufe praktizieren, sehr wohl aber das von Gott geschenkte neue Leben unter seinen Schutz, seine Fürsorge und seinen Segen stellen.

Zu Beginn der Kindersegnung wird im Gemeinschaftsteil des Gottesdienstes der Bibeltext aus Mk 10, 13-16 gelesen und erläutert, wie unser Herr Jesus Christus die Kinder damals gesegnet und liebevoll in seine Nähe gezogen hat. Der Hinweis, dass ihnen das Reich Gottes gehört, unterstreicht auf seine Weise anschaulich, dass die Zugehörigkeit zum Reich Gottes immer nur ein Geschenk ist, das sich niemand verdienen kann. Freilich werden wir dabei auch unsere Bitte zu Gott artikulieren, dass er diesem neugeborenen Kind im Verlauf seines Lebens persönlich begegnen und es in seine Nachfolge rufen möge. Den Eltern gilt für die besondere Aufgabe der Erziehung der Zuspruch und die Fürbitte der Gemeinde. Wenn nach dieser Einleitung und einem gemeinsamen Lied (z. B. „Herr Jesus, segne dieses Kind“) die Eltern mit dem Kind vorne stehen, kann entweder ein Mitarbeiter aus der Sonntagsschule, einer der Ältesten oder der Gemeindepastor/die Gemeindepastorin das Segensgebet für das Neugeborene sprechen. Organisch werden dabei die Geschwister und natürlich die Eltern in dieses Segensgebet einbezogen. Nach dem Segensgebet wird die Gemeinde daran erinnert, dass wir darauf Acht haben wollen, auch der heranwachsenden Generation einen Raum in der Gemeinde zu schaffen und ihnen durch das persönliche Leben Mut zur Christusnachfolge zu machen.

7. Der besondere Teil für die Kinder

Die Aufmerksamkeit und Wertschätzung, die den Kindern im Rahmen des Gottesdienstes von der Gemeinde direkt oder indirekt entgegen gebracht wird, kann zum Prüfstein für die Qualität unserer Gemeinschaft im Namen Jesu Christi werden. Das beginnt damit, dass Kinder wissen: Wir haben unseren Platz im Gottesdienst; wir werden von der Gemeinde bewusst wahrgenommen und nicht nur toleriert. Kinder können und müssen nicht alle Teile des Gottesdienstes rational erfassen; insofern

muss der Gottesdienst nicht zu einer pädagogischen Lehrveranstaltung gemacht werden. In jedem Fall aber wird sich den Kindern etwas von der Atmosphäre im Gottesdienst mitteilen, von der Einstellung, der Erwartung, der Ehrfurcht, der Freude der Erwachsenen, mit der sie selber in den Gottesdienst gehen. Kinder, die ihre Eltern in der Anbetung vor Gott, im Lob Gottes, in der Klage vor Gott, in der Bereitschaft, auf sein Wort zu hören, erleben, bekommen auch in dieser indirekten Weise eine Ahnung von der Lebenskraft des Wortes Gottes, dass Jungen wie Alten gilt. Natürlich sollten sich die Verantwortlichen für die Gottesdienstleitung sehr wohl darum bemühen, die Kinder bewusst miteinzubeziehen, wenn zu Lied, Schriftlesung, Gebet eingeladen wird. Anregend sind die kleinen thematischen Blöcke, die speziell als Kinderteil z. B. von Mitarbeitern der Sonntagsschule vorbereitet werden. Hier kann kreativ und originell das Thema des Gottesdienstes angedeutet werden, hier kann das Thema des Sonntags im Ablauf des Kirchenjahres mit den Kindern zusammen erörtert oder der Bibeltext für die Sonntagsschule im Voraus angesprochen werden. Bevor dann die Kinder in die Sonntagsschule gehen, beten wir für sie und für die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter.

8. Musik und Gesang

Musik im Gottesdienst ermöglicht es uns, der göttlichen Anrede zu antworten; sie kann aber auch selbst Trägerin des Wortes werden. Überdies ist sie ein wichtiges Instrument im Gemeinschaftsgeschehen. Am deutlichsten wird das bei den Liedern, die aus gutem Grund wohl in keinem Gottesdienst fehlen, gesungen von der Gemeinde, aber auch von Chören, anderen Gesangsgruppen oder Solisten. Lieder sind nämlich dank der Verknüpfung von Text und Melodie besonders geeignet, die auf Gott ausgerichtete Antwort der Glaubenden vielfältig, gemeinsam und „von ganzem Herzen und mit ganzem Gemüte“ laut werden zu lassen – in Gotteslob, Klage, Bitte oder auch Frage. Lieder können aber auch indirekt, manchmal auch „gezielt“ die Botschaft des Evangeliums an Zuhörende direkt oder in zeugnishafter Form weitergeben. Ob ein Lied eher meditativ oder aufmunternd oder appellativ wirkt, hängt keineswegs nur von der sprachlichen oder musikalischen Form ab („wer wird angeredet?“; „wessen Stil gerade gepflegt?“). So kann etwa eine Gott zugesungene Antwort für Zuhörende oder auch die Singenden selbst zu einem geistlichen Zusage werden. Da häufig gesungene Lieder sich intensiv – intensiver als manches nur Gehörte – einprägen, geben sie der Glaubenserkenntnis und der gemeinsam gelebten ebenso wie der persönlichen Frömmigkeit Profil und haben – bis ins Alter hinein – eine seelsorgerliche Wirkung.

Die Auswahl der Lieder, Chorlieder und Musikbeiträge für einen bestimmten Gottesdienst sollte nicht vom persönlichen Geschmack bestimmt sein, sondern vom Charakter und der Zielrichtung des jeweiligen Gottesdienstes und seiner einzelnen Elemente. Dabei kommt auch die – als Reichtum zu würdigende – Unterschiedlichkeit der Hintergründe, Formen und Stile ebenso wie der Menschen in der beteiligten singenden oder zuhörenden Gemeinde zum Tragen.

Jede Lied- und auch Strophenwahl will sorgfältig bedacht sein. Auch andere Musikbeiträge sind dem Duktus des Gottesdienstes zuzuordnen. (Leistungsnachweise von Musikanten sind im Gottesdienst fehl am Platze.) Häufig wird es sich als hilfreich herausstellen, wenn durch eine – inhaltlich vorbereitete! – Einführung zum einzelnen Lied oder auch zu Musikstücken hin eine Brücke gebaut wird, die wahrzunehmen hilft, welcher inhaltliche oder funktionale Platz gerade diesem Lied oder diesem Musikstück in diesem Gottesdienst zukommt. Auch Bezüge zum Kirchenjahr oder zu bestimmten aktuellen Situationen im Leben der Gemeinde oder Einzelner sowie des Zeitgeschehens können hilfreich sein.

Neue Gemeindelieder sollten immer behutsam eingeführt werden. Die Gemeinde wird sie dann als „ihre“ Lieder annehmen, wenn sie nicht zum Absingen oder Nachsingen vergattert, sondern zum Mitsingen angeregt wird, d. h. wenn sie in das Singen derer einstimmen kann, die ein neues Lied bereits vorher ausgewählt und eingeübt haben – als spezifischen Beitrag eines bestimmten Gottesdienstes oder etwa einer thematischen Gottesdienstreihe.

Freie, also nicht liedbezogene Musikstücke dienen als nonverbale Elemente dazu, sich zu Beginn des Gottesdienstes innerlich zu sammeln oder auch nach dem Hören von „Klartexten“ innezuhalten, vielleicht auch Empfindungen zu artikulieren. Sie können auch dem festlichen Charakter von Gottesdiensten Ausdruck verleihen. Ob – wie in gästorientiert arbeitenden Gemeinden häufiger zu beobachten – vor oder zu Beginn des Gottesdienstes Musikstücke in der Stilistik alltäglicher Hörgewohnheiten wirklich abholen können, bleibt die Frage. Das Besondere des Gottesdienstes gegenüber anderen Veranstaltungen wird wohl eher darin zum Ausdruck kommen, dass das Element der Stille vor Gott auch musikalisch unterstrichen, zumindest nicht durch pure Lautstärke geradezu verhindert wird. Andererseits hat zum Beispiel ein Orgelpräliminium bei eher klassischer Gottesdienstform ebenfalls hinführende (nicht „aufführende“!) Bedeutung; die mancherorts anzutreffende – während des Präliminiums noch zunehmende – Lautstärke des Begrüßungsgeplauders ist ein Indiz für eine sehr eingeschränkte Erwartung an den Gottesdienst. Ob ein Postludium der abschließenden Besinnung Raum geben soll oder bereits dem Übergang („Entlassung in den alltäglichen Gottesdienst“) dient und hier bereits Raum ist für den Austausch untereinander, wird verschieden gesehen werden können.

Wie bei den anderen Teilen gilt auch für die Musik im Gottesdienst: Die Mittel zur Gestaltung eines Gottesdienstes dürfen nicht zur Mitte des Gottesdienstes werden. „Instrumentalisierte“ Lieder („... nun bekehrt euch doch endlich!“) und liederlich gespielte Instrumente („... hatten leider keine Zeit zum Üben“ oder „... wir sind die Besten!“) verfehlen ihren Zweck, weil sie das Ziel des Gottesdienstes verfehlen, nämlich etwas beizutragen *solī deo gloria*, allein zum Lobe Gottes.

Da Musiker – vielleicht mehr als andere – von latentem oder offenkundigem Leistungswillen, von Ehrgeiz und Selbstdarstellung gefährdet sind, ist die Ausrichtung aller Beiträge auf das *solī deo gloria* auch durch eine entsprechende innere und äußere Haltung – in jeder Bedeutung des Wortes – und Gestaltung geistlich bedeutsam. Die Gemeinde wird einen geistlich ausgerichteten Beitrag von einer menschlichen

„Aufführung“ zu unterscheiden wissen und nicht etwa durch Beifalls- (oder auch Missfallens-)kundgebungen den Gottesdienst einer Bühnenveranstaltung gleichsetzen. Das pädagogisch und psychologisch ohne Frage wertvolle Lob eines musikalischen Beitrages muss spürbar und erkennbar in das Lob Gottes eingebunden sein, anders gesagt: Jedes „Bravo!“ muss vom „Halleluja!“ umgeschlossen sein. Dass in unseren Gemeinden die Laien – chorisches oder solistisch – singen und musizieren, ist als wertvoller Ausdruck des gemeinsamen Priestertum aller Glaubenden unbedingt positiv zu würdigen. Dem steht nicht entgegen, dass das Maß an Qualität angestrebt werden muss, das erreichbar ist. Alle Arten der Musik im Gottesdienst wollen intensiv erarbeitet sein.

Unsere Lieder, Chorgesänge und Musikstücke sind Gaben, die Gott uns geschenkt hat, um ihm damit im Gottesdienst am Sonntag wie im Alltag zu dienen.

„Anstößige“ Thesen

1. Ein nur gästeorientierter Gottesdienst dient weder Gott noch den Gästen.

Selbstverständlich prägt die Lebenswelt derjenigen Menschen, die miteinander Gottesdienst feiern, die Gestalt des jeweiligen Gottesdienstes. Aber Gottesdienst orientiert sich nach biblischem Verständnis nicht am Menschen, sondern an Gott: Im Gottesdienst stehen wir gemeinsam vor Gott, beten ihn an und hören auf sein Wort. Eine Veranstaltung, die das Anliegen und die Horizonte der Gäste der Gemeinde zum Mittelpunkt macht, kann theologisch verantwortet nicht Gottesdienst genannt werden.

2. Eine Veranstaltung, die mit „Guten Morgen allerseits“ oder „Hallo erst mal“ beginnt – und mit „... und Tschüß“ oder mit Beifall endet – ist kein Gottesdienst.

Mit der Anrede wird Atmosphäre geschaffen: Ein Gottesdienst beginnt im Namen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Die Begrüßung der Anwesenden, die persönlich und originell sein sollte, gehört deutlich an die zweite Stelle.

3. Eine Predigt mit Rahmen ist noch lange kein Gottesdienst.

Das Wesen des Gottesdienstes erschöpft sich nicht in der Wortverkündigung. Lob und Klage, Dank und Anbetung, Fürbitte und Bekenntnis und das Feiern der Gemeinschaft im Namen Jesu gehören konstitutiv zum Gottesdienst.

4. Die Mittel der Gottesdienstgestaltung dürfen nicht zur Mitte des Gottesdienstes werden.

Die Mitte des Gottesdienstes ist die Gegenwart des auferstandenen Christus. Alle Gestaltungselemente (Musik, Theater, Talkshows, Moderation, Bilder, Reden, Raumgestaltung usw.) müssen sich von dieser Mitte her auf ihren Sinn und Zweck befragen lassen. Sie alle haben dienende Funktion und keinen Selbstzweck.

5. Ein Gottesdienst wird nicht vom Pastor gehalten, sondern von der Gemeinde gefeiert.

„Wenn ihr zusammenkommt, trägt jeder etwas bei: ... Alles geschehe so, dass es aufbaut“ (1. Kor 14, 26). Dass einer allein die Verantwortung für die Gestaltung und die Durchführung eines Gottesdienstes trägt, ist nicht biblisch. Die Gemeinde darf hier nicht aus ihrer Verantwortung entlassen werden, wenn nicht der Sinn des Gottesdienstes verfehlt werden soll.

6. Ein Gottesdienst ist kein Bühnengeschehen.

In einem Gottesdienst gibt es keine unbeteiligten Zuschauer, die sich wie im Kino oder Konzert nur zurücklehnen sollen, um zu genießen. In einem Gottesdienst gibt es nur Teilnehmer an der Feier der Gegenwart des Herrn. Veranstaltungen, die nur Showcharakter haben und die versammelte Gemeinde nicht mit einbeziehen, sind keine Gottesdienste. Im Grunde sind auch Applaus und Bravorufe in einem Gottesdienst fehl am Platz.

7. Exzellenz allein garantiert noch keine Spiritualität, und Improvisation ist kein Zeichen besonderer Geistlichkeit.

Natürlich sollte in einem Gottesdienst von allen Beitragenden Qualität erwartet werden dürfen. Die Frage nach der persönlichen Spiritualität aber muss vor der Forderung nach Exzellenz rangieren. Denn der Geist ist ausgegossen über alles Fleisch (Joel 3, 1; Apg 2, 17). Geistlichkeit jedoch hat nichts mit Hemdsärmlichkeit zu tun. Denn Gottes Geist wirkt nicht nur auf der Kanzel, sondern auch am Schreibtisch.

8. Im Gottesdienst steht nicht das Wohlfühlen im Vordergrund, sondern der Zuspruch und Anspruch des Evangeliums.

Wer einen Gottesdienst besucht, setzt sich der Gefahr aus, dem lebendigen Gott zu begegnen. Das ist nicht immer bequem, aber immer heilsam. Denn diese Begegnung mit Gott soll und will uns verändern. Und Veränderung macht nicht immer nur Spaß.

Anhang

Literatur zum baptistischen Gottesdienstverständnis

- HANS LUCKEY: Das liturgische, mystische und ekstatische Moment im Gottesdienst. In: Grundschoßtel 1947. Vorträge der 7. Theologischen Woche des BEFG, Stuttgart: Oncken 1948, S. 37-68.
- HANS FEHR: Vom Leben in der Gemeinde. Eine Handreichung für Gemeindeglieder des BEFG, Kassel: Oncken 1955, S. 12-21.
- JOHN D. HUGHEY: Die Baptisten. Einführung in Lehre, Praxis und Geschichte, Kassel: Oncken 1959, S. 59-64.
- Unser Gottesdienst. Wesen, Gestalt, Gestaltung. Ein Arbeitsheft für den Gemeindedienst, von ERHARD BACHMANN, WOLFGANG KLEMPERT, MANFRED SULT und HANS WEIß, Berlin: Evangelische Versandbuchhandlung O. Ekelmann 1967.
- SIEGFRIED LIEBSCHNER: Die Erneuerung des Gottesdienstes aus dem Heiligen Geist – die Herausforderung des Neuen Testaments. In: Theologisches Gespräch 1982, Heft 5-6, S. 1-7.
- WIARD POPKES: Zur Praxis unserer Gottesdienste. In: Theologisches Gespräch 1982, Heft 5-6, S. 8-10.
- BERND STUMMVOLL: Gottesdienst, Brennpunkt zwischen Tat und Wahrheit. In: Theologisches Gespräch 1983, Heft 1-2, S. 6-8.
- KARL HEINZ WALTER (Hrsg.): Vom Leben in der Gemeinde. Eine Einführung für Mitglieder Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Wuppertal und Kassel: Oncken 1986, S. 41-45.
- MARGARETE ALTENBURGER: Gottesdienst im ökumenischen Bezug. Über den Gottesdienst der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden. In: Materialdienst der Ökumenischen Centrale, Sept 1986, Nr. 15.
- BEATE MANNS: Die schönen Gottesdienste des Herrn. Zur Gestaltung der baptistischen Gottesdienste. Abgangsarbeit am Theologischen Seminar des BEFG, 1988 [Ist im Oncken-Archiv Elstal zugänglich.]
- NORBERT GROß: Das Gebet im Gottesdienst. In: Blickpunkt Gemeinde 13 (1989); Heft 1, S. 17-22.
- Lebensraum Gottesdienst. Blickpunkt Gemeinde 14 (1990), Heft 4. Darin u. a. EDWIN BRANDT: Was ist eigentlich Gottesdienst?, S. 2-10.
- PAUL BEASLEY-MURRAY, HANS GUDERIAN: Miteinander Gemeinde bauen. Ein anderer Weg, Kirche zu sein. Wuppertal und Kassel: Oncken 1995, S. 78-115.
- EDWIN BRANDT: Kindersegnung im Gottesdienst. In: Die Gemeinde 1997, Heft 8, vom 23.2., S. 4f.
- Gottesdienst. Blickpunkt Gemeinde 23 (1999), Heft 1. Darin u. a. VOLKER SPANGENBERG: Der Gottesdienst: Fest der Befreiung zur Gemeinschaft mit Gott und den Menschen, S. 5-12.
- UWE SWARAT: Sicher wie das Amen in der Kirche. In: Die Gemeinde 2000, Heft 26 vom 3.12., S. 42.

VOLKER SPANGENBERG: Was du ererbt von deinen Vätern ... In: Die Gemeinde 2002, Heft 21 vom 22.9., S. 54

Literatur zum Gottesdienstverständnis in den Freien evangelischen Gemeinden

Gottesdienst feiern. Impulse für die Gemeinde, hrsg. von WILFRID HAUBECK u. a. (Theologische Impulse, Band 1), Witten: Bundes Verlag 2000, 124 Seiten.

Das Taschenbuch enthält vier Beiträge zur Theologie und Praxis des Gottesdienstes. Die Verfasser sind Pastoren des Bundes Feier evangelischer Gemeinden in Deutschland (BFeG), zwei von ihnen (nämlich HAUBECK und THEIS) Dozenten am Theologischen Seminar dieser Freikirche in Ewersbach. Die Beiträge sind offenbar aus Vorträgen entstanden, die auf einer Pastorenfortbildungstagung gehalten wurden.

FRIEDRICH ZAHN legt eine Bestandsaufnahme über „Gottesdienste in Freien evangelischen Gemeinden“ vor. Seine Aufmerksamkeit richtet sich sowohl auf die Inhalte der Gottesdienste insgesamt als auch auf die Themen und Texte der Predigten. Er blickt dabei zunächst in die Vergangenheit, d. h. ins 19. Jahrhundert, indem er die Gottesdienste von HEINRICH NEVIANDT darstellt, des ersten Predigers einer Freien evangelischen Gemeinde in Deutschland. Danach wertet er eine von ihm selbst veranstaltete Umfrage unter gegenwärtigen Pastoren des BFeG aus. Er hatte alle Pastoren gebeten, ihm die Programme ihrer Gottesdienste vom 15. 3. 1998 zur Verfügung zu stellen. Aus 48 % aller Gemeinden bekam er eine Reaktion, so dass die Umfrage ein für diesen Sonntag typisches Bild der aktuellen Gottesdienstwirklichkeit bietet (soweit man sie aus den geschriebenen Programmen ersehen kann), z. B. was die Form des Gottesdienstanfangs oder die Benutzung von Liederbüchern betrifft. Die Beobachtungen, die ZAHN an seinem Umfragematerial macht und die praktisch-theologischen Kommentare, die er anschließt, sind aufschlussreich und lesenswert – auch für Pastoren und Gemeindeglieder aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG). Die Tradition des Gottesdienstes und die gegenwärtigen Gestaltungsformen sind in beiden Freikirchen sehr ähnlich, so dass man auch außerhalb des BFeG von den guten Hinweisen ZAHNS profitieren kann. Um ein Beispiel zu zitieren: „Die Menschen sehnen sich nicht nach einer pfiffigen, saloppen Begrüßung, wenn sie ausgepumpt aus dem Stress der Arbeitswoche [in den Gottesdienst] kommen. [...] Zum Ankommen und zur Stille hilft eher eine Wärme ausstrahlende, klare und schöne Sprache als eine zackig moderne“ (S. 19).

WILFRID HAUBECK stellt „Gottesdienstliche Elemente bei den frühen Christen“ dar. Zum Thema wird dabei die Begrifflichkeit von „Gottesdienst“, Jesu Haltung gegenüber dem jüdischen Gottesdienst, Elemente des Gottesdienstes im Neuen Testament (von der Schriftlesung, über die Lieder bis zum Segen), die Bedeutung des Herrenmahls für den Gottesdienst, die Ordnung des Gottesdienstes (Leitung, Ort und Zeit), dann – als eine Art Bündelung – die „wesentlichen Elemente des Gottesdienstes“ (worunter der Verfasser hier die wichtigsten neutestamentlichen Aussagen zum

Wesen des Gottesdienstes versteht) und schließlich ein Ausblick auf die Entwicklung des Gottesdienstes im 2. Jahrhundert (unter den Stichworten: Sakramentalisierung, Zurückdrängen der Vielfalt, Entwicklung einer festen Liturgie). Die am häufigsten zitierten Gewährsmänner sind EDUARD SCHWEIZER und FERDINAND HAHN. Die Darstellung ist gehaltvoll und gut zu lesen. Die hermeneutische Schlüsselfrage, ob die neutestamentliche Gottesdienstpraxis auch für uns heute verbindlich ist oder ob wir Heutigen Freiheit haben, andere Formen anzuwenden, stellt der Verfasser zwar, beantwortet sie aber nicht eindeutig. Man erkennt allerdings, dass er vom Neuen Testament her sowohl die altkirchliche Entwicklung als auch manche heutige Praxis der Freikirchen in Frage stellen möchte. Bei der altkirchlichen Entwicklung tadelt er vor allem die sog. „Sakramentalisierung“ des Abendmahls, wobei er diesen Begriff jedoch nicht definiert, sondern überwiegend über das Verständnis des Abendmahls als Opfer der Gemeinde spricht. An der heutigen freikirchlichen Praxis bemängelt er vor allem, dass nur der Pastor oder ein Gemeindeältester den Gottesdienst leiten dürfen (das sei ein Erbe des IGNATIUS VON ANTIOCHIEN im 2. Jahrhundert) und dass nicht mehr – wie im neutestamentlichen Korinther – die ganze Vielfalt der Gnadengaben im Gottesdienst Raum finden. Hier könnte man zurückfragen. Erstens, warum es dem Neuen Testament widersprechen soll, wenn die Leiter der Gemeinde auch die Leiter des Gottesdienstes sind, und zweitens, ob die Vielfalt der Gnadengaben heute nicht in einer Vielzahl von gemeindlichen Veranstaltungen und Aktionen zur Geltung kommen kann und deshalb sich nicht unbedingt auch im Gottesdienst widerspiegeln muss.

WOLFGANG THEIS wendet sich in seinem „praktisch-theologischen Beitrag“ der Frage zu: „Was ist Gottesdienst?“ Damit ist der Kern aller Beschäftigung mit dem Gottesdienst angesprochen, denn die Norm für die Gestaltungsfragen kann nur das Wesen des Gottesdienstes sein. THEIS antwortet auf seine Themafrage: „Gottesdienst“ bedeutet zunächst „Gott dient uns“ und danach auch „Wir dienen Gott“. Im Anschluss an MARTIN LUTHERS bekannte Torgauer Formulierung von 1544 („dass unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang“) beschreibt THEIS Gottesdienst als dialogisches Geschehen zwischen Gott und Mensch in Wort und Antwort. Es verwundert dann allerdings, dass er sich gleichzeitig EBERHARD WINKLERS einseitiger Formulierung anschließen kann, dass Gottesdienst „nur Gottes Wohltat für den Menschen“ und „nicht das ... Tun des Menschen für Gott“ zum Inhalt haben könne (S. 77; Hervorhebung durch USw). Der Dialog zwischen Gott und Mensch ereignet sich laut THEIS in der „versammelten Gemeinde“ als „Ort der Gegenwart Jesu Christi“ (S. 82, S. 84). Das Verhältnis zwischen sonntäglichem und alltäglichem Gottesdienst beschreibt er im Anschluss an OKKO HERLYN so, dass der Sonntagsgottesdienst das pulsierende „Herz“ der Gemeinde sei. Für sehr gelungen halte ich die Aussage: „Die Rückkehr in den sonntäglichen Gottesdienst ist also die für die Christen notwendige Einkehr in die Ursprungssituation des Glaubens“ (S. 91). Die Formulierung EBERHARD JÜNGELS, der sich THEIS ebenfalls anschließt, dass der Sonntagsgottesdienst „Unterbrechung des Lebenszusammenhangs der Welt“ sei, bleibt jedoch hinter der zitierten Aussage zurück, weil sie das Verhältnis des Sonntags- zum Alltagsgottesdienst nur negativ

(eben nur als Unterbrechung) beschreibt. „Einkehr in die Ursprungssituation des Glaubens“ sagt Entscheidendes mehr als „Unterbrechung des Alltags“. Bei der Frage nach der Gestaltung des Gottesdienstes plädiert THEIS für „angemessene Freiheit statt Beliebigkeit“ (S. 93) und sagt: „Der Gottesdienst der Gemeinde muss seinem Inhalt angemessen sein. Und das heißt: Er muss Gott angemessen sein“ (S. 98).

Am Schluss des Buches steht eine „Skizze“ von STEPHAN NÖSSER über „Heiliges Spiel und Fest“, deren Ort er als „auf dem Weg zu einer freikirchlichen Liturgik“ beschreibt. Da NÖSSER seine Vorstellungen in einem wenig später erschienenen Buch ausführlicher dargelegt hat (s. u.), soll hier nur der Hinweis stehen, dass er den „Weg“ als Grundstruktur des Gottesdienstes sieht, und zwar in Analogie zur biblischen Geschichte vom Gang der Jünger nach Emmaus (Lk 24).

Das hier besprochene Buch ist als erster Band einer Reihe unter dem Titel „Theologische Impulse“ erschienen. Es sollen damit aus dem Bereich der Theologie, d. h. aus den Erkenntnissen von Theologen aus Freien evangelischen Gemeinden, Anstöße für die Praxis der Gemeinden gegeben werden. Diese Zielsetzung ist im ersten Band gut gelungen. Die theologischen Beiträge sind inhaltlich gehaltvoll und auch für Gemeindeglieder verständlich, die keine Fachtheologen sind. Ich wünsche dem Band recht viele Leser auch in anderen Freikirchen.

Uwe Swarat

STEPHAN NÖSSER/ESTHER REGLIN: Wir feiern Gottesdienst. Entwurf einer freikirchlichen Liturgik, Wuppertal: R. Brockhaus 2001, 128 Seiten, ISBN 3-417-29090-2, € 10,90.

Eine „freikirchliche Liturgik“? Das scheint geradezu „ein Widerspruch in sich selbst“ zu sein, wie WILLY WEBER und ERNST KIRCHHOF im Vorwort (S. 5) der 128 Seiten umfassenden Studie von STEPHAN NÖSSER und ESTHER REGLIN konstatieren. Und in der Tat wird man zumindest als freikirchlicher Leser aufmerken, wird je nach eigenem Standpunkt erfreut oder mit deutlichem Stirnrunzeln reagieren, wenn man als Untertitel liest: „Entwurf einer freikirchlichen Liturgik“.

Die Autoren – beide selber im freikirchlichen Bereich (nämlich in Freien evangelischen Gemeinden) beheimatet – sind sich dessen wohl bewusst. Es macht denn auch nicht zuletzt die Stärke ihres Buches aus, dass sie *sine ira et studio* und beinahe seelsorgerlich dem Leser einen Weg zu ihrem Anliegen bahnen. Wie ein Panier steht dementsprechend als Leitsatz (S. 12) den Ausführungen voran: „Nicht das Erstellen eines (starren) Reglements ist unser Ziel, sondern seine allmähliche Überwindung!“ Es geht NÖSSER und REGLIN gerade nicht um die Einführung starrer, allgemein verbindlicher Liturgien in freikirchliche Gottesdienste, sondern im Gegenteil um reflektierte liturgische Regeln, die den durch ständiges Improvisieren zum gesetzlichen Schematismus erstarrten freikirchlichen Gottesdienstablauf flexibler zu gestalten erlauben.

Das Buch gliedert sich in drei Teile, deren einzelne Abschnitte mit dem jeweiligen Namen des verantwortlichen Autors gekennzeichnet sind. Teil I „Entwurf einer

praktischen Theologie des Gottesdienstes“ stellt mit über 80 Seiten das Korpus dar; Teil II „Den Gottesdienst feiern“ erprobt das zuvor theoretisch Entfaltete an Ablaufvorschlägen zum Predigtgottesdienst und zur Abendmahlsfeier; Teil III „Konkrete Gottesdienstentwürfe“ tut dasselbe im Blick auf zwei schwierige gottesdienstliche Situationen: einer Trauerfeier für ein totgeborenes Kind und einem Abendmahls-gottesdienst am Buß- und Bettag.

Ihren theoretischen Teil entfalten NÖSSER und REGLIN mit Hilfe von sechs „evangelischen Leitvorstellungen“ (vgl. S. 15f.): der des „heiligen Spiels“, des „Festes“, der „Ganzheitlichkeit“, des „Weges“, der „Einbindung in die Kultur“ und des „Öffentlichkeitscharakters“. Diese Leitvorstellungen werden dem Leser unterschiedlich ausführlich erläutert, wobei sich deutlich zwei tragende „Säulen“ der vorgetragenen Theorie erkennen lassen: Erstens der Gedanke F. D. E. SCHLEIERMACHERS, der Gottesdienst sei ein *Fest*, das die auf Zwecke gerichtete „Geschäftstätigkeit“ des Menschen unterbreche (und die damit verbundene, auf R. GUARDINI zurückgeführte Bestimmung der Liturgie als „heiliges Spiel“), und zweitens die Auffassung, der Gottesdienst habe den Charakter eines *Weges*, dessen Abfolge an der Emmauserzählung Lk 24, 13-35 abgelesen werden könne. In dieser Perikope hat sich – der Meinung der Autoren nach – urchristliche liturgische Praxis niedergeschlagen, so dass sie „damit als Leitfaden einer urchristlichen Liturgie“ (S. 19) verstanden werden darf.

Die Teile II und III haben ihre Stärke vor allem in den ausführlichen Erläuterungen zu den liturgischen Abläufen.

Die beiden Autoren haben mit ihrer „freikirchlichen Liturgik“ einen mutigen Vorstoß gewagt. Ihre Beiträge zeichnen sich insbesondere dadurch aus, dass zu einer *begründeten* liturgischen Praxis angeleitet werden soll und nicht lediglich liturgische Einfälle weitergereicht werden. Dass das Buch Entwurfcharakter hat und aus „Einzelteilen“ zusammengewachsen ist, macht einen guten Teil seines Charmes aus.

Der Titel „freikirchliche Liturgik“ bedarf freilich einer Klarstellung. Die Autoren schreiben auf dem Hintergrund von Tradition und Praxis der Freien evangelischen Gemeinden (deutlich spürbar z. B. in Kap. I.4 über das Abendmahl) und haben sich eingestandenermaßen (vgl. z. B. S. 11, Anm. 1 oder S. 61 Anm. 15) im Blick auf andere Freikirchen in Sachen Gottesdienst nur sehr verhalten kundig gemacht. Der an einigen Stellen durchaus ambitionierte Anmerkungsstil setzt sich daher zwar mit Literatur aus mancherlei Richtung auseinander, nicht jedoch mit den gewiss nicht übermäßig zahlreichen, aber durchaus vorhandenen Beiträgen zur Sache aus methodistischer, baptistischer oder anderer freikirchlicher Feder. Das ist schade. Man mag ferner bedauern, dass die Autoren nicht das neue Evangelische Gottesdienstbuch aus dem Jahr 2000 in ihre Überlegungen einbezogen haben (der Entwurf der erneuerten Agenda wird immerhin erwähnt), zumal hier das Anliegen einer reflektierten flexiblen Gottesdienstgestaltung in gewisser Hinsicht durchaus geteilt wird.

Dem Buch sind viele interessierte Leser zu wünschen, die darin Anleitung und Anregungen zur Reflexion ihrer gottesdienstlichen Praxis finden werden.

Literatur zum Gottesdienstverständnis in der Evangelisch-methodistischen Kirche

HEINZ SCHÄFER: *Der Gottesdienst in der Evangelisch-methodistischen Kirche. Unmaßgebliche Überlegungen eines Teilhabers* (EmK heute 58), Stuttgart: Christliches Verlagshaus 1988, 37 Seiten, vergriffen.

Dieses Heft bietet sehr praxisnahe Beobachtungen und Empfehlungen aus dem und für den methodistischen Gottesdienst. Der Verfasser ist Leiter des methodistischen Verlagshauses in Stuttgart gewesen und Laienprediger seiner Kirche. Die Erfahrungen, die er jahrzehntelang als Prediger an vielen Orten und vor allem als Predigthörer und Gottesdienstteilnehmer machen konnte, haben ihn gedrängt, in diesem Heft Vorschläge zu einer angemessenen Gestalt des Gottesdienstes vorzulegen.

Grundsätzliches zum Wesen des Gottesdienstes findet man nur an einer Stelle, und auch dort nur knapp und mit unmittelbarer Ausrichtung auf Gestaltungsfragen. Der Verfasser vertritt nachdrücklich die Überzeugung, dass der Gottesdienst ganz auf die Predigt zentriert sein soll, dass also der Gesang, die Schriftlesungen und die Gebete sich nicht eigenständig entfalten, sondern zum Skopus des Predigttextes hinführen und das in der Predigt Verkündete vertiefen sollen. Mit dieser Auffassung schließt er sich dem traditionell reformierten und puritanischen Gottesdienstverständnis an, das auch in anderen Freikirchen weit verbreitet ist. Er lässt sich aber nicht in eine Diskussion darüber ein, ob es denn angemessen sei. Daran gibt es jedoch berechtigte Zweifel, denn es wird dem Sinn des Gotteslobes, der Fürbitten und des Bekenkens nicht gerecht, wenn man sie immer auf das zurechtstutzt, was der Verkündiger als den Skopus seines Predigttextes ansieht.

Außer an dieser einen Stelle findet man jedoch, wie gesagt, keine theologischen Aussagen zum Wesen des Gottesdienstes, sondern eine Vielzahl von Hinweisen und Ratschlägen. Man sollte das nicht als Nachteil des Heftes ansehen, denn gerade an solchen praxisnahen Empfehlungen fehlt es oft. Nur einige wenige Beispiele, was man hier finden kann. Man liest z. B. ein Lob des tüchtigen Organisten, in dem es u. a. heißt: „Auf der Gemeinde fremdes Liedgut macht er den Prediger aufmerksam und rät ihm davon ab, in einem Gottesdienst mehr als ein unbekanntes oder schwer eingängiges Lied singen zu lassen“ (S. 11f.). Über den Chor heißt es u. a.: „Der Chor hat für die Gemeinde auch eine Vorsänger-Funktion. Mit dem Lernen unbekannter Melodien tut sich manche Gemeinde recht schwer. ... Hilfreicher als das Vorspielen durch ein Instrument ist das Vorsingen“ (S. 15). Über die Eröffnung des Gottesdienstes sagt der Verfasser: „Der Anruf Gottes gehört an den Anfang des Gottesdienstes, die Begrüßung der Gottesdienstbesucher an den Beginn der Bekanntmachungen“ (S. 21). Schriftlesungen und Predigttext sollten nach dem Luthertext von 1984 erfolgen.

Dies und vieles andere mehr ist sehr bedenkenswert – auch für Leser aus anderen Freikirchen. Als baptistischer Leser fällt einem auf, wie ähnlich die methodistische Liturgie dem traditionellen baptistischen Gottesdienstablauf ist, vor allem, wie ähnlich die Erfahrungen sind, die man mit Beteiligten und Teilnehmern am Gottesdienst machen kann. Darum lohnt es sich, diese „unmaßgeblichen Überlegungen“ eines aufmerksamen Beobachters und „Teilhabers“ ganz ernst zu nehmen.

Uwe Swarat

DIETER SACKMANN: Gottesdienst aus evangelisch-methodistischer Sicht. In: MANFRED MARQUARDT u. a.: Theologie des Gotteslobs (Beiträge zur Geschichte der EmK, Band 39) Stuttgart: Christliches Verlagshaus 1991, S. 24-39, vergriffen

In diesem kurzen, mit zahlreichen Anmerkungen versehenen Aufsatz, skizziert DIETER SACKMANN, seit 1993 emeritierter Dozent für Praktische Theologie am Theologischen Seminar der Evangelisch-methodistischen Kirche in Reutlingen, die Elemente, die aus seiner Sicht für das gegenwärtige Gottesdienstverständnis im Methodismus relevant sind. Seinen Ausgangspunkt nimmt er bei den Erwartungen von Teilnehmern an den Gottesdienst. Daran anknüpfend behandelt er dann „Gottesdienst in neutestamentlich-reformatorischer Tradition“, „Anthropologische Elemente im Gottesdienst“ und schließlich die „Wiederentdeckung evangelisch-methodistischer Traditionselemente im Gottesdienst“.

Für das Gottesdienstverständnis im Neuen Testament betont der Verfasser stark den „Gottesdienst im Alltag der Welt“ nach Röm 12, 1. Der Gottesdienst im engeren Sinn werde im Neuen Testament als Gespräch mit Gott (ähnlich wie LUTHERS Torgauer Formel, dass Gott mit uns und wir mit ihm reden), als Christusgedächtnis und als Versammlung verstanden. Im Methodismus versuche man seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts, dieses biblisch-theologische Verständnis des Gottesdienstes durch ein funktionales zu ergänzen, in dem man „den biblisch-theologischen Ansatz humanwissenschaftlich in die Horizontale ausziehen“ und den Gottesdienst auf diese Weise für den Menschen hilfreicher machen will (S. 28). Es soll jetzt berücksichtigt werden, „wie wir Christen im Gottesdienst mit uns selbst und miteinander, auch mit der uns umgebenden Mitwelt umgehen“ (ebd.). In diesem Sinne versucht man, den Gottesdienst im Anschluss an DIETER TRAUTWEIN als Lernprozess zu begreifen und zu gestalten, ergänzend dazu auch als „Ritual“ oder als „Fest“. Der Gottesdienst ist demnach eine „Chance zu lernen und zu wachsen, aber auch Trost, Stärkung, Ermutigung für den Alltag zu bekommen“ (S. 30f.). Kombiniert werden könne und müsse dieser Ansatz mit wiederentdeckten methodistischen Traditionselementen, als da sind: Das Verständnis des Gottesdienstes als Gnadenmittel und als Bundeserneuerung, das erweckliche Element (jetzt durch die charismatische Bewegung eingebracht) und die Funktion des Gottesdienstes als Impulsgeber für den missionarisch-diakonischen Gemeindeaufbau (im Sinne PAUL PHILIPPIS).

Da in diesem Aufsatz viele Themen und Thesen nur angerissen werden, ist es schwer, einen brauchbaren Ansatz zur Diskussion zu finden. Es fällt vor allem auf, wie stark der Mensch hier im Mittelpunkt des Gottesdienstes steht.

Uwe Swarat

JOACHIM GEORG: *Gemeinschaft. Das dritte Kennzeichen des Gottesdienstes. Ein Vortrag* (EmK heute 38), Stuttgart: Christliches Verlagshaus 1994, 54 Seiten, vergriffen.

In der Evangelisch-methodistischen Kirche gibt es – im Unterschied etwa zum Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden oder zum Bund Freier evangelischer Gemeinden – eine Agende, d. h. eine gemeinsame Gottesdienstordnung, an die sich alle Ortsgemeinden halten sollen. Im Jahre 1991 wurde eine Neufassung dieser Agende veröffentlicht. Sie sieht in der Grundordnung des Gottesdienstes im Unterschied zur früheren Agende u. a. eine „Zeit der Gemeinschaft“ vor. Daran knüpft der Verfasser mit seinem in diesem Heft abgedruckten Vortrag vor Pastoren an. Er möchte darlegen, wie wichtig das neue Element für den Gottesdienst ist.

Was alles in einer solchen „Zeit der Gemeinschaft“ vorkommen kann, hat er selber in knappen Worten zusammengefasst: „Austausch von Glaubenserfahrungen, Mitteilungen über das Leben in Gemeindegruppen wie z. B. Veränderung in der Mitarbeiterschaft oder Beilegung von Konflikten, das, was einigen als schöpfungstheologisch engagierten Christinnen politisch auf der Seele brennt, Teilgabe und Teilnahme an Freud und Leid, Klatschen [gemeint ist Applaus; USw] und Tränen, konkretes Ersuchen um Fürbitte und spontane Gewährung derselben“ (S. 10). Möglichkeiten für „Gemeinschaft“ gebe es auch außerhalb dieses besonderen Teils, etwa beim „Ausgangssegens“, beim gemeinsamen Singen, beim Abendmahl oder durch Beteiligung verschiedener Gemeindegruppen am Gottesdienst.

Warum „Gemeinschaft“ für den Gottesdienst wichtig ist, sucht der Verfasser durch Gegenüberstellung von Art. 7 des (lutherischen) Augsburger Bekenntnisses mit Apg 2, 42 zu zeigen. Das Augsburger Bekenntnis nennt als Kennzeichen der Kirche die Predigt und die Darreichung der Sakramente. In Apg 2, 42 sei dagegen nicht von zwei, sondern von vier Kennzeichen der Kirche die Rede, nämlich außer von Lehre und Brotbrechen (entspricht Predigt und Sakrament) noch von Gebet und Gemeinschaft. Deshalb muss, so der Verfasser, im Gottesdienst auch die „Gemeinschaft“ zum Ausdruck kommen. Damit wird auch ernst gemacht mit dem Verständnis der Gemeinde als „Leib Christi“.

In der Tat: „Gemeinschaft“ ist ein Zentralbegriff für ein christliches Verständnis von Gottesdienst. Freilich sollte man auch ein wenig Kraft darauf verwenden zu klären, was der Begriff meint. Das geschieht in diesem lockeren Vortrag erstaunlich wenig. So liest man gar nichts darüber, dass „Gemeinschaft“ im Neuen Testament zwei zusammengehörige Dimensionen hat, nämlich die Verbindung mit Gott und

die Verbindung untereinander. Weil beides im Gottesdienst erfahren werden soll, hat in ihm auch die Stärkung des menschlichen Miteinanders ihren legitimen Ort. Dass diese Dimension in den herkömmlichen evangelischen Gottesdiensten zu wenig oder womöglich gar keinen Raum hat, ist ebenfalls richtig. Freilich sollte man die Ursachen dafür nicht im Art. 7 des Augsburger Bekenntnisses suchen, denn er will nur die Minimalbedingungen dafür nennen, dass eine Versammlung als „christliche Kirche“ bezeichnet werden kann. Dass zur Kirche und zum Gottesdienst noch mehr gehört als Predigt und Sakrament ist damit nicht ausgeschlossen. Die Freikirchen haben in ihrer Geschichte auf dieses „mehr“ immer besonders geachtet, und das bleibt auch weiterhin ihr Auftrag.

Dass dieser Auftrag nicht versäumt wird, dazu mahnt und ermuntert der Vortrag und gibt zugleich einzelne bedenkenswerte praktische Anregungen – auch solche, die gar nicht unmittelbar mit dem Thema zu tun haben. So schlägt er etwa vor, statt von „Bekanntgaben“ oder „Abkündigungen“ von „Mitteilungen“ zu reden, und er fragt, ob das Abdecken von Brot und Kelch vor der Mahlfeier mit weißen Decken nicht einer falschen Mystifizierung Auftrieb gibt. Darüber ließe sich reden; unbedingt nötig ist das Abdecktuch jedenfalls nicht.

Uwe Swarat

WALTER F. KLAIBER: *Building up the House of God: Sunday Worship in German Methodism*. In: Karen Westerfield Tucker (Ed.): *The Sunday Service of the Methodists*. Festschrift James F. White, Abingdon 1996, S. 283-304.

Dieser Aufsatz ist das zur Zeit wohl am ehesten repräsentative Dokument für das Gottesdienstverständnis und die Gottesdienstpraxis deutschsprachiger Methodisten. Nicht nur, weil sein Verfasser der langjährige Reutlinger Seminardirektor und jetzige Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland ist, sondern auch, weil er seinen Aufsatz als eine historisch orientierende Beschreibung konzipiert hat. Er beginnt, indem er die unterschiedlichen Wurzeln des deutschsprachigen Methodismus darstellt, beschreibt dann die Rolle des Sonntagsgottesdienstes im frühen Methodismus, die Entwicklung der Gottesdienstordnung (des Gottesdienstablaufs), den Platz des Abendmahls im Sonntagsgottesdienst und die Inhalte der Gesängsbücher und endet mit zwei kurzen Abschnitten über Trends und Probleme in der Gegenwart sowie über Perspektiven für die Zukunft.

Als einem Leser mit baptistischer Prägung ist mir u. a. Folgendes aufgefallen:

Die Bischöfliche Methodistenkirche und die Evangelische Gemeinschaft hatten unterschiedliche Liturgien (Gottesdienstabläufe), wobei die der Evangelischen Gemeinschaft sich als eine vereinfachte Form der Liturgie der Evangelischen Kirche der Union darstellte. Nach dem Zusammenschluss beider Kirchen 1968 zur heutigen Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK) wurde 1973 eine gemeinsame Agende veröffentlicht, die beide Traditionen zu kombinieren versuchte. Dass man z. B. nach

den beiden Teilen der Schriftlesung das *Gloria Patri* („Ehr sei dem Vater“) und das *Halleluja* singt, kommt aus der Evangelischen Gemeinschaft, dass man die Bekanntmachungen vor der Predigt statt hinterher gibt, stammt aus der methodistischen Tradition. (Woher stammt eigentlich die baptistische Sitte, die Bekanntmachungen vor der Predigt zu geben?) Die zur Zeit gültige Agenda aus dem Jahre 1991 hält sich weitgehend an das bisherige Muster, schlägt aber einen Gemeinschafts- und Fürbitte-Teil im Anschluss an die Bekanntmachungen vor (siehe oben die Besprechung des Heftes von JOACHIM GEORG). Als sehr alte Tradition ist erhalten geblieben, dass die Schriftlesung sowohl aus dem Neuen als auch aus dem Alten Testament erfolgt.

Die gegenwärtige Situation im deutschsprachigen Methodismus ist laut KLAIBER davon bestimmt, dass nicht alle mit der jetzt gültigen Agenda zufrieden sind. Es gibt einige wenige, die möchten, dass die liturgischen Traditionen der übrigen Christenheit in größerem Umfang und in konsequenterer Weise aufgenommen werden. Andere möchten, dass der alte schlichte Predigtgottesdienst wieder normativ wird (siehe das oben besprochene Heft von HEINZ SCHÄFER). Sehr viele wünschen, dass mehr Gelegenheiten für eine aktive Beteiligung der Gottesdienstteilnehmer gegeben werden. In jüngster Zeit melden sich auch junge Leute, die Frömmigkeitsformen der Charismatischen Bewegung anwenden möchten, was bei konsequenter Umsetzung jedoch häufig zum Auszug der traditionell Gesinnten führt. KLAIBER summiert, dass ein Besucher mehrerer methodistischer Ortsgemeinden recht unterschiedliche Gottesdienstformen erleben wird – eine Aussage, die man für den Baptismus in Deutschland genauso machen kann (allerdings mit dem Unterschied, dass im Baptismus erheblich weniger Offenheit für die liturgischen Elemente der christlichen Tradition besteht).

Sehr anregend ist der Schlussabschnitt. KLAIBER beschreibt hier den christlichen Gottesdienst als einen Raum mit drei Dimensionen: Begegnung mit Gott als Höhe, Gemeinschaft der Gläubigen untereinander als Breite und Ausrichtung auf die Herausforderungen durch die Welt als Länge. Das ist ein sehr hilfreiches Bild, weil es anschaulich macht, dass die drei Bezüge des Gottesdienstes auf Gott, die Gemeinde und die Welt (einschließlich der Kirchendistanzierten) nicht auseinandergerissen werden dürfen.

Die Geschichte des methodistischen Gottesdienstes in Deutschland fasst KLAIBER so zusammen, dass eine neue Gotteserfahrung auch eine neue Gottesdienst Erfahrung hervorbrachte und dass die neue Gottesdienstform dann angepasst wurde an die in Deutschland allgemein übliche protestantische, d. h. lutherische und reformierte Gottesdiensttradition. Diese Anpassung an landeskirchliche Liturgien sei eine Bereicherung für den Methodismus gewesen, habe aber auch die Gefahr mit sich gebracht, das besondere methodistische Erbe zu unterdrücken.

Die Geschichte des baptistischen Gottesdienstes ist der des methodistischen in vielem verwandt, wenn man etwa an die sehr schlichte Form des ursprünglichen Predigtgottesdienstes denkt oder an die späteren Generationen nicht leicht vermittelbare erwecklich-emotionale Prägung aller Elemente der Gottesdienste des 19. und anfangenden 20. Jahrhundert. Auf baptistischer Seite hat man Elemente aus der

älteren kirchlichen Liturgie sehr viel langsamer und zaghafter aufgenommen als im Methodismus. Dass bei uns ab und an das Vaterunser gebetet wird und eine Wechsellesung aus den Psalmen stattfindet, ist eine Entwicklung erst seit den späten 60er Jahren des 20. Jahrhunderts. Das Glaubensbekenntnis kommt immer noch nicht vor. Das *Gloria Patri* und das *Agnus Dei* („Christe, du Lamm Gottes“) stehen zwar ebenso in den „Gemeindeliedern“ von 1978 (Nr. 6 und 205) wie „Allein Gott in der Höh sei Ehr“ (Nr. 1), gesungen werden sie bisher jedoch höchst selten. Das *Kyrie eleison* „Herr, erbarme dich“ wird ganz gelegentlich in gesprochener Form bei Fürbitten verwendet. Dabei bräuchte man wirklich keine Angst vor einer falschen „Verkirklichung“ zu haben, wenn man die traditionellen liturgischen Elemente stärker aufnähme, denn die Kraft einer neuen geistlichen Gemeindebewegung erweist sich ja nicht darin, dass sie alles anders macht als die anderen. Ein solcher radikaler Traditionsbruch verleugnet, dass auch bei den anderen und älteren Kirchen geistliche Gaben vorhanden sind. Es ist wohl das ungünstige Erbe des Puritanismus⁴, das die totale Abkehr von der herkömmlichen Liturgie erzeugt hat. Gesünder wäre es, auch bei der Gottesdienstgestaltung dem biblischen Leitwort (1. Thess 5, 21) zu folgen: „Prüft aber alles [auch aus der älteren Liturgie], und das Gute behaltet.“

Uwe Swarat

Das Dozentenkollegium

des Theologischen Seminars Elstal

des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K. d. ö. R.

Johann-Gerhard-Oncken-Str. 7

14641 Wustermark bei Berlin

OTTO IMHOF

Wenn du hilfst, dann ...

Predigt über Jesaja 58, 1-12

Rufe getrost, halte nicht an dich! Erhebe deine Stimme wie eine Posaune und verkünde meinem Volk seine Abtrünnigkeit und dem Hause Jakob seine Sünden! Sie suchen mich täglich und begehren, meine Wege zu wissen, als wären sie ein Volk, das die Gerechtigkeit schon getan und das Recht seines Gottes nicht verlassen hätte. Sie fordern von mir Recht, sie begehren, dass Gott sich nahe. „Warum fasten wir, und du siehst es nicht an? Warum kasteien wir unseren Leib, und du willst's nicht wissen?“ –

Siehe, an dem Tag, da ihr fastet, geht ihr doch euren Geschäften nach und bedrückt alle eure Arbeiter. Siehe, wenn ihr fastet hadert und zankt ihr und schlägt mit gottloser Faust drein. Ihr sollt nicht so fasten, wie ihr es jetzt tut, wenn eure Stimme in der Höhe gehört werden soll. Soll das ein Fasten sein, an dem ich Gefallen habe, ein Tag, an dem man sich kasteit, wenn ein Mensch seinen Kopf hängen lässt wie Schilf und in Sack und Asche sich bettet? Wollt ihr das ein Fasten nennen und einen Tag, an dem der Herr Wohlgefallen hat?

Das ist aber ein Fasten, an dem ich Gefallen habe: Lass los, die du mit Unrecht gebunden hast, lass ledig, auf die du das Joch gelegt hast! Gib frei, die du bedrückt hast, reiße jedes Joch weg! Brich dem Hungrigen dein Brot, und die im Elend ohne Obdach sind, führe ins Haus! Wenn du einen nackt siehst, so kleide ihn, und entziehe dich nicht deinem Fleisch und Blut! Dann wird dein Licht hervorbrechen wie die Morgenröte, und deine Heilung wird schnell voranschreiten, und deine Gerechtigkeit wird vor dir hergehen, und die Herrlichkeit des Herrn wird deinen Zug beschließen. Dann wirst du rufen, und der Herr wird dir antworten. Wenn du schreist, wird er sagen: Siehe, hier bin ich. Wenn du in deiner Mitte niemand unterjochst und nicht mit Fingern zeigst und nicht übel redest, sondern den Hungrigen dein Herz finden lässt und den Elenden sättigst, dann wird dein Licht in der Finsternis aufgehen und dein Dunkel wird sein wie der Mittag. Und der Herr wird dich immerdar führen und dich sättigen in der Dürre und dein Gebein stärken. Und du wirst sein wie ein bewässerter Garten und wie eine Wasserquelle, der es nie an Wasser fehlt. Und es soll durch dich wieder aufgebaut werden, was lange wüst gelegen hat, und du wirst wieder aufrichten, was vorzeiten gegründet ward; und du sollst heißen „Der die Lücken zumauert und die Wege ausbessert, dass man da wohnen könne.“

Liebe Gemeinde,

an diesem Text – ich nenne ihn gerne einen „diakonischen Klassiker“ – ist alles klar. Großen Erklärungsbedarf gibt es nicht. Es genügt, genau hinzuschauen und hinzuhören. Wer das tut, merkt, wie aufregend dieser klare Text ist – besser: wie aufregend Gott ist, in dessen Namen diese Worte gesagt wurden und jetzt wieder gesagt werden.

I.

Wir lesen den Abschnitt von seiner Mitte her und hören eine aufregend einfache Mahnung: *Lass los, die du mit Unrecht gebunden hast, lass ledig, auf die du das Joch gelegt hast! Gib frei, die du bedrückst, rei jedes Joch weg! Brich dem Hungrigen dein Brot, und die im Elend ohne Obdach sind, führe ins Haus! Wenn du einen nackt siehst, so kleide ihn, und entzieh dich nicht deinem Fleisch und Blut!* (Vers 6bf.).

Lass los, lass ledig, gib frei! Diese Ermahnung Jesajas erinnert uns an Grundlegendes: Zur Freiheit ist der Mensch geschaffen. Wohlgemerkt: Nicht zur Beziehungslosigkeit und nicht zur Verantwortungslosigkeit. Als Freie leben wir in vielfältigen Beziehungen, und was wir als Freie denken, sagen und tun, haben wir vor Gott und vor Menschen zu verantworten. Als Gott den Menschen schuf, schuf er eben ein freies, auf Beziehungen angelegtes und zur Verantwortung fähiges und verpflichtetes Wesen. Daran knüpft die Ermahnung des Propheten an: *Tritt ein für die Unterdrückten und Entrechteten! Tritt ein für ihre Freiheit!*

Und weiter: *Gib zu essen dem, der zu wenig hat; gib Wohnung dem, der obdachlos ist; gib Kleidung dem, der nackt oder zerlumpt herumläuft.* Die „traditionellen Taten der Hilfe an Notleidenden“ (CLAUS WESTERMANN) werden hier genannt. Wieder wird an Grundlegendes erinnert: Gott will das Humanum, will, dass seine Menschen menschlich sind – in der Ehe, in der Familie, im Unternehmen, in Kindergärten, Schulen und Krankenhäusern, erst recht in der Gemeinde. Unterjocht einander nicht, zeigt nicht mit Fingern aufeinander, redet nicht bel! Und: Lass den Hungrigen dein Herz finden! Natürlich: Welchen Wert hätte schon das herz- oder lieblose Darreichen von Suppe oder Brot oder Kleidung?!

Ich weiß, die Frage, die ich stelle, ist eine ganz simple. Ich stelle sie trotzdem: Verhalten wir uns eigentlich menschlich? Verhalten wir uns mitmenschlich? Also so, dass unser Mitmensch leben kann? Gott will jedenfalls nicht, dass der Mitmensch übersehen wird.

Vielleicht fragen Sie zurück: Ist denn Glaube nur Mitmenschlichkeit? Meine Antwort lautet: Nicht nur, aber auch! Und zwar sofort, gleich am Anfang! Mitmenschlichkeit ist die allererste Folge des Glaubens, sozusagen Mindeststandard.

Das ist die Mitte des Textes: Ganz einfache Mahnungen. Selbstverständlichkeiten, die für Gott eine große Bedeutung haben. Wir werden an die sozial Schwachen, an die Hungernden und Frierenden – sie werden hier nur beispielhaft genannt –, eben an „Menschen in leiblicher Not, in seelischer Bedrängnis und in sozial ungerechten

Verhältnissen“ (Präambel des Diakonischen Werkes) verwiesen. Bei ihnen ist unser Platz. Wir wissen, was wir zu tun haben.

2.

Achten wir nun auf den Zusammenhang, in dem diese unmissverständliche prophetische Mahnung steht.

Vers 6a lautet: *Das aber ist ein Fasten, an dem ich Gefallen habe.* Das ist die Einleitung zur inhaltlichen Mitte. Was wir eben gehört haben – gib frei, gib zu essen, gib Unterkunft, gib Kleidung – wird hier Fasten genannt, ein Fasten, das Gott gefällt. Das in jener Zeit übliche Fasten gefiel Gott nämlich nicht. Warum nicht? *An dem Tag, da ihr fastet, geht ihr doch euren Geschäften nach und bedrückt alle eure Arbeiter. Siehe, wenn ihr fastet, hadert und zankt ihr und schlägt mit gottloser Faust drein* (V 3 und 4).

Doch, es ging fromm zu in Israel: *Sie suchen mich täglich und begehren meine Wege zu wissen* (V 2a). Es wird gebetet und nach Gottes Willen gefragt. Das Volk kann nicht verstehen, dass Gott nicht antwortet: *Warum fasten wir, und du siehst es nicht an?* (V 3a). Wir beten doch und wir tun doch alles, was Gott von uns erwartet. Warum tut er eigentlich nicht, was wir von ihm erwarten? So die Stimmung und die Frage des Volkes.

Hier sorgt Jesaja im Namen Gottes für Klarheit: Gott antwortet nicht auf euer Fasten, weil Gerechtigkeit und Recht mit Füßen getreten werden. Was bedeutet es denn zu fasten? Es bedeutet: sich ganz Gott zuwenden, leer werden, um seine Nähe zu erfahren, sein Wort aufnehmen, um seinen Willen erkennen zu können; durch Verzicht Kraft aus Gott schöpfen, innehalten und den weiteren Weg erkennen. Wie kann man sich aber Gott zuwenden und gleichzeitig gegen Gottes Menschen sein – hadern, schlagen, bedrücken? Mit Gott hat ein solches Fasten wohl nichts zu tun. Schon die äußere Haltung macht deutlich, dass der Fastende nur bei sich selbst ist, nicht bei Gott und nicht bei seinem Nächsten: *Soll das ein Fasten sein, an dem ich Gefallen habe, ein Tag, an dem man sich kasteit, wenn ein Mensch seinen Kopf hängen lässt wie Schilf und in Sack und Asche sich bettet?* (V 5).

Allerdings: Bevor wir nun als Menschen, denen der Zugang zum Fasten weitgehend verloren gegangen ist, hier eine weitere Begründung für den „Unsinn“ dieser religiösen Übung zu entdecken meinen, müssen wir eine Unterscheidung beachten, auf die ein Ausleger unseres Textes hinweist: „Nicht etwa das Begehen der Fastentage als solches wird verworfen. Verdorben werden sie damit, dass die diese Fastentage Begehenden nicht mit ihrer ganzen Existenz in dem Flehen zu Gott stehen.“ Es geht um die „Echtheit und Ganzheit der Hinwendung zu Gott im Gebet“ (CLAUS WESTERMANN). Die Formen stimmen, aber eben nur sie. Das Leben stimmt nicht, und damit stimmt gar nichts! Sich echt und ganz im Gebet Gott zuwenden führt immer dazu, Gottes Menschen mit neuen Augen, sie als Gottes geliebte Geschöpfe zu sehen. Wer sich wirklich Gott zuwendet, wird sich auch dem Menschen zuwenden. Beten hat eben eine soziale Dimension. Und das Liebesgebot gibt es nur als Doppelgebot: *Du sollst Gott lieben, und du sollst deinen Nächsten lieben!*

Unser Abschnitt setzt die Situation nach der Rückkehr Israels aus dem Exil voraus. Die Zustände sind desolat, die Menschen verzagt. Sie fragen, wie es weitergehen soll, möchten heraus aus ihrem Dunkel und erwarten von Gott Hilfe. Deshalb *suchen sie ihn täglich und begehren, Gottes Wege zu wissen* (V 2). Und sie fragen, warum Gott denn nichts tut. Die Antwort Gottes durch den Propheten ist eindeutig: „Weil euer Leben – eure Beziehung zu mir und eure Beziehungen untereinander – nicht stimmen! Weil ihr Gerechtigkeit und Recht missachtet!“ Und was ist der Ausweg aus dieser Situation? *Brich dem Hungrigen dein Brot, und die im Elend ohne Obdach sind, führe ins Haus! Wenn du einen nackt siehst, so kleide ihn, und entzieh dich nicht deinem Fleisch und Blut!* (V 7). Das ist der Ausweg, der Weg in eine neue Zeit, der Segensweg.

3.

Das prophetische Wort endet mit einer Verheißung, mit einer Beschreibung der neuen Zeit, der Segenszeit: *Dann wird dein Licht hervorbrechen wie die Morgenröte, und deine Heilung wird schnell voranschreiten, und deine Gerechtigkeit wird vor dir hergehen, und die Herrlichkeit des Herrn wird deinen Zug beschließen. Dann wirst du rufen, und der Herr wird dir antworten ... Und der Herr wird dich immerdar führen und dich sättigen in der Dürre und dein Gebein stärken. Und du wirst sein wie ein bewässerter Garten und wie eine Wasserquelle, der es nie an Wasser fehlt. Und es soll durch dich wieder aufgebaut werden, was lange wüst gelegen hat ...* (V 8 ff.).

Eine schöne Verheißung, alles umfassend: Das Leben soll wieder gelingen. Hell soll es werden. Es kommt zum Wiederaufbau. Gerechtigkeit und Herrlichkeit soll das Volk erfahren, wirkliche Gemeinschaft mit Gott und untereinander und die Schönheit solcher Gemeinschaft. Die Nähe Gottes sollen sie erleben. Gott wird antworten, wenn sie rufen. Er wird führen, sättigen und stärken. Die Lebenskräfte werden wieder spürbar sein: *Du wirst sein wie ein bewässerter Garten und wie eine Wasserquelle, der es nie an Wasser fehlt* (V 11).

Ein Ausleger bringt es auf den Punkt: „In Israel waren noch viele Wunden offen. Trümmer und Ruinen lagen umher. Der Weg schien den Heimgekehrten noch dunkel zu sein, und der Mut wollte ihnen entsinken. Alles Beten und Fasten wollte nicht helfen. Aber hier zeigt Jahwe den Seinen den Weg zur Heilung: Lerne, dich in Liebe und Barmherzigkeit der anderen anzunehmen, dann (!) wird das, was dir dunkel scheint, licht“ (HANS BRANDENBURG).

Kaum zu glauben, und deshalb eben so aufregend: Ob die Verheißung in Erfüllung geht, hängt hier am Verhältnis zum Nächsten. Wenn – dann! „Der Text denkt in einem konditionalen Schema“ (VOIGT). So wichtig ist Gott der Mitmensch. So wichtig ist Gott Diakonie, also der Glaube, der in der Liebe tätig wird, der Glaube zum Nächsten hin.

Selbstverständlich hat diese Verheißung des Alten Testaments Bedeutung für die christliche Gemeinde heute. Die Gemeinde – ein Ort, an dem die Nähe Gottes erfahren wird, an dem Jesus Christus, die Quelle des Lebens, zu finden ist; an dem

durch die Begegnung mit Jesus Christus und durch die Gemeinschaft mit anderen Christen Kraft, Mut, Hoffnung und Wegweisung empfangen wird für das Leben in seinen vielfältigen Bezügen. Kurzum: Mit ihrem Glauben, der in der Liebe tätig ist, ist die Gemeinde Licht der Welt.

Gott hat sich in Jesus Christus offenbart als Diener, der von sich sagte: *Der Menschensohn ist nicht gekommen, dass er sich dienen lasse, sondern dass er diene und gebe sein Leben zu einer Erlösung für viele* (Mt 20, 28). Und wer hinter Jesus Christus hergeht, ihm nachfolgt, der wird nun immer auch ein Dienender sein. Dieses Dienen hat unendlich viele Konkretionen. Von unserem Gotteswort her diese: *Lass los, die du mit Unrecht gebunden hast, lass ledig, auf die du das Joch gelegt hast! Gib frei, die du bedrückst, reiße jedes Joch weg! Brich dem Hungrigen dein Brot, und die im Elend ohne Obdach sind, führe ins Haus! Wenn du einen nackt siehst, so kleide ihn, und entziehe dich nicht deinem Fleisch und Blut!* Amen.

Pastor Otto Imhof (BFeG)

Diakonisches Werk Bethanien

Aufderhöher Str. 169-175

42699 Solingen-Aufderhöhe

Kommentar zur Predigt von Otto Imhof

Zur Aufgabe eines Predigtkommentars

In meiner Zeit als Gemeindepastor habe ich des Öfteren zu einem Predigtenachgespräch eingeladen. Manche Hörer blieben dem Angebot grundsätzlich fern, gleichsam „aus Ehrfurcht vor dem ergangenen Wort“, sie wollten die Predigt „nicht zerreden“. Andere sind der Einladung gefolgt. Sie haben nachgefragt, um Verdeutlichung gebeten, ergänzt und korrigiert. In alldem haben sie das Wort Gottes weiter auf sich und mich (!) wirken lassen. Wir haben uns wechselseitig Anteil gegeben am Wirken des Heiligen Geistes durch das Wort. Der mündliche Austausch über das gehörte Wort war Zeichen einer mündigen Gemeinde.

Solche Anteilgabe und -nahme ist nicht möglich ohne unterscheidendes Hören. Beispielsweise gilt es, zwischen dem notwendigen Ärgernis einer Kreuzespredigt und dem aus menschlicher Rede resultierenden Ärgernis zu unterscheiden. Oder zwischen der beabsichtigten und der tatsächlichen Wirkung der Predigt.¹ Darum geht es auch in einem schriftlichen Predigtecho.

Freilich gilt es dabei zu bedenken, dass eine gesprochene Predigt nicht dasselbe ist wie eine geschriebene, eine gehörte nicht dasselbe wie eine gelesene. Die gelesene Predigt soll aber in jedem Falle auch durch den Predigtkommentar weiterwirken und zu neuem Predigen ermutigen.

RUDOLF BOHREN beschließt seine Predigtlehre mit einem Kapitel „Predigtkritik – Hören als Leidenschaft“.² Seine Ausführungen machen deutlich, dass es nicht um ein solches Kritisieren geht, wie es landläufig oft verstanden wird. Der Prediger und seine Predigt sollen nicht herabgesetzt werden. Vielmehr kann Kritik im eigentlichen Sinne, d. h. als unterscheidendes Hören und Reden, nur in grundsätzlicher Solidarität mit dem Prediger geschehen. Denn Verkündiger und Hörer sind gleichermaßen vom unverfügbaren Wort Gottes abhängig. Beide sind – je auf ihre Weise – *ministri verbi divini* (Diener des Wortes Gottes), deren Aufgabe es ist, die Freude am Wort Gottes zu fördern. Im Kommentar geht es nicht darum, der vorliegenden Predigt eine andere, etwa gar „einzig mögliche“ entgegenzustellen. Auch versteht es sich von selbst, dass die Kommentatoren nicht für sich beanspruchen, „bessere“ Prediger zu sein. Vielmehr tun wir uns im Predigen, Hören und Kommentieren wechselseitig einen Dienst, der von dem Wunder, dass Gott geredet hat, herkommt und das Wunder neuen Redens Gottes erwartet. „Hat der Prediger Zeuge dessen zu sein, was der Text

1 R. BOHREN: Predigtlehre, München 1974, S. 551 ff.

2 BOHREN, a. a. O., S. 544-553.

bezeugt, wird der Kritiker Zeuge dessen, was der Prediger bezeugt. Die Predigtkritik muss dabei den Stückwerkcharakter der Predigt ehren.“³

Zur Predigt von Otto Imhof

Predigten mit stark sozialem Akzent gibt es, so vermute ich, in freikirchlichen Gemeinden nicht sehr häufig. Umso erfreulicher ist es, dass der Direktor des Diakonischen Werkes Bethanien am Diakonie-Sonntag 2002 diese Predigt gehalten hat. Was Diakonie ist und worin ihre Notwendigkeit besteht, scheint durchaus nicht allen unseren Predigthörern geläufig zu sein. Zwar nennt der Prediger Jes 58, 1-12 mit Recht einen „diakonischen Klassiker“, aber das darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass der prophetische Text aus dem Alten Testament für viele möglicherweise ebenso fremd ist wie BACH oder BEETHOVEN für jemand, der nur mit Popmusik aufgewachsen ist. Die Herausforderung ist groß, dem heutigen Hörer gerade diesen Text als Gottes Wort zu verkündigen.

„Alles klar“ – das darf nach der Lesung dieses Textes gesagt werden. Der Prediger problematisiert ihn nicht, sondern lässt ihn auf die Hörer wirken. Lediglich eine indirekte Einladung zu genauem Hinschauen und -hören spricht er aus. Wer ihr folgt, werde merken „wie aufregend dieser klare Text ist“.

Von einem aufregenden Text kann der Prediger nur sprechen, weil er hofft, dass bereits die Verlesung beim Hörer eine – vielleicht erst anfängliche – aufregende Wirkung entfaltet hat. Unaufgeregte Hörer, die es auch geben mag, werden an dieser Stelle stutzen und fragen: Aufregend? Habe ich etwas überhört? Vielleicht haben sie tatsächlich etwas überhört. Gerade deshalb spricht der Prediger von einem „aufregenden“ Text. Und er setzt sogar noch eins drauf: Nicht nur der Text, sondern Gott ist aufregend. Diese Behauptung provoziert. Sie provoziert vor allem den frommen Hörer, der meint, seine fromme Welt geordnet zu haben, und der in dieser Ordnung nicht gestört werden will. Aber sie provoziert auch den weniger Frommen, der dennoch an einen „lieben Gott“ glaubt. Denn „aufregend“ ist keine angenehme Eigenschaft. Wie soll sie zu einem „lieben“ Gott passen?

Die Rede vom aufregenden Gott gleich zu Beginn der Predigt kann wachrütteln. Sie ist aber auch wie ein großer Scheck, von dem man nicht weiß, ob er gedeckt ist. Es kann sein, dass sie den Hörer skeptisch macht und fragen lässt: Wird sich der Text, wird sich Gott im weiteren Verlauf der Predigt, ja in meinem Leben als aufregend erweisen? Und wenn ja, zu welchem Zweck?

Es ist gut, dass der erste Hauptteil der Predigt sogleich auf die „Mitte“ des Bibelabschnitts zusteuert und ihn im Wortlaut wiederholt. Der Hörer weiß jetzt: Darum geht's: *Lass los, die du mit Unrecht gebunden hast...!* Der Prediger bezeichnet die Imperative aus V 6bf. als „aufregend einfach“. Gerade die Einfachheit der Mahnung macht offensichtlich ihren aufregenden Charakter aus. Sie drängt zu Taten,

³ BOHREN, a. a. O., S. 545.

die eigentlich selbstverständlich sein sollten, es aber in Wirklichkeit nicht sind. Im Empfinden des Predigers spricht der Text für sich, er bedarf keiner näheren Erläuterung. Dennoch hätte ich an dieser Stelle gerne genauer gehört, inwiefern mich der Bibeltext heute betrifft. Wo binde ich Menschen mit Unrecht, lege ein Joch auf sie und bedrücke sie? Und: Wie sieht Freilassung aus?

Weil der Predigttext an „Grundlegendes“ erinnert, will auch die Predigt Erinnerung daran sein. Aus gutem Grund. In einer Zeit, in der tausenderlei Werbespots unsere Aufmerksamkeit beanspruchen und unsern Kopf verdrehen, muss uns neu gesagt werden, auf welchem Fundament wir stehen: „Zur Freiheit ist der Mensch geschaffen.“ Deshalb wiederholt der Prediger in konzentrierter Form die zentralen Imperative des Textes. Sie tönen wie Hammerschläge: *Lass los, lass ledig, gib frei!* So prägt sich der Originalton des Wortes Gottes ein.

Auch in den eigenen Worten des Predigers werden die Imperative nicht entschärft. Der inhaltlichen Klarheit entsprechen häufig kurze, prägnante Sätze. Unterstrichen wird dieser sprachlich-formale Eindruck durch die Persönlichkeit des Predigers. In natürlicher Autorität, ähnlich der eines freundlichen Offiziers, gebietet er im Namen Gottes: „Lass los, gib frei!“

Das Thema Freiheit ist ausgesprochen. Es dürfte beim Hörer durchweg positive Assoziationen hervorrufen. Wer wollte etwa nicht frei sein? Um Missverständnissen vorzubeugen, wird Freiheit sogleich näherbestimmt als Freiheit in Beziehungen und Verantwortung. Als solche darf sie der Einzelne nicht für sich allein reklamieren, sondern muss sie auch für den Anderen, den Mitmenschen wollen. Deshalb: „Tritt ein für die Unterdrückten ...!“

„Gott will, [...] dass seine Menschen menschlich sind“ – in allen Lebensbereichen. Indem der Prediger einige davon aufzählt, hilft er dem Hörer, in seinen Lebenszusammenhängen die Spur der Menschlichkeit zu finden. Mehrfach spricht der Prediger konkret vom Willen Gottes. Angesichts einer – auch unter Christen – verbreiteten Verwechslung des Willens Gottes mit einem Schicksal oder ebenso verbreiteten, undifferenzierten Gleichsetzung mit einer unabänderlichen Vorherbestimmung markiert er deutlich den Unterschied. Der Mensch ist nicht die Marionette Gottes, sondern er soll seine relative Freiheit verantwortlich nutzen – auch für seinen Mitmenschen.

In geschickter Weise greift der Prediger einen in freikirchlichen Kreisen möglichen Einwand auf und fragt: „Ist denn Glaube nur Mitmenschlichkeit?“ Indem er so fragt, zeigt er Verständnis für die zumindest latent vorhandene Sorge, die vertikale Beziehung des Glaubens könnte zugunsten einer horizontalen preisgegeben werden. So holt der Prediger den Hörer in seiner Frömmigkeit ab. Die Antwort: „Nicht nur, aber auch!“ scheint zunächst eine rein diplomatische zu sein. Aber bereits im nächsten Satz erfährt diese Antwort eine Präzisierung und Radikalisierung, wie sie der Hörer vermutlich nicht erwartet hat. Jeglicher Gedanke daran, dass der Glaube eine auf das Innere beschränkte Angelegenheit sein könnte, wird sofort für unzulässig erklärt. Denn der Glaube hat nicht eventuell irgendwann einmal auch etwas mit Mitmenschlichkeit zu tun, sondern er ist es „sofort, gleich am Anfang!“ Hier ist etwas von dem Aufregenden zu spüren, wovon der Prediger eingangs gesprochen hat. Die

– noch längst nicht in die Tat umgesetzte – Mitmenschlichkeit wird sogar als „Mindeststandard“ bezeichnet. Wenn das zutrifft, muss die Gemeinde zugeben, dass sie aus der Perspektive Gottes gesehen „unter Niveau“ lebt. Niveauvoll und angemessen wäre es, wenn sie ihren Platz bei „Menschen in leiblicher Not, in seelischer Bedrängnis und in sozial ungerechten Verhältnissen“ einnähme, wie es die Präambel des Diakonischen Werkes sagt. Indem der Prediger das Wort Gottes der ganzen Gemeinde verkündigt, wehrt er ihrer Neigung, die soziale Herausforderung an „Spezialisten“ zu delegieren, Diakonische Werke sind kein Alibi für die Ortsgemeinde.

In seinem zweiten Hauptteil stellt der Prediger das Prophetenwort in seinen historischen Zusammenhang. Er erläutert den Unterschied zwischen der Fastenpraxis des nachexilischen Israel und demjenigen Fasten, wie Gott es sich vorstellte. Die Schilderung der Frömmigkeit Israels dürfte es dem Hörer ermöglichen, ohne große Mühe sachliche Parallelen in der Gegenwart auszumachen, vermutlich auch in seiner Gemeinde und sogar bei sich selbst. Weil eine Freie evangelische Gemeinde in der Regel fromme, um Gottes Wegweisung betende Gemeinde ist, gibt es in ihr auch die Erwartung, dass Gott sich zu ihr bekennt, sie bestätigt. Wird diese Erwartung nicht erfüllt, erhebt sich die Frage, warum Gott so handelt.

Der Prediger verweist zunächst auf den Propheten: *Gott antwortet nicht auf euer Fasten, weil Gerechtigkeit und Recht mit Füßen getreten werden.* Der Perversion des Fastens stellt er das rechte Fasten gegenüber: „Sich ganz Gott zuwenden, leer werden, um seine Nähe erfahren, sein Wort aufnehmen, seinen Willen erkennen zu können; durch Verzicht Kraft aus Gott schöpfen, innehalten und den weiteren Weg erkennen.“ Sowohl im Blick auf die Perversion als auch auf das rechte Fasten täten der Predigt an dieser Stelle Konkretionen gut. Der unbestreitbar vorhandenen Gefahr, längst verbrauchte Beispiele zum hundertsten Mal zu präsentieren und die Gemeinde dadurch zu langweilen, muss der Prediger nicht zwangsläufig erliegen. Die Predigt gewinnt an Kraft, wenn sie der Gemeinde zeigt, was es heißt, sich Gott ganz zuzuwenden und leer zu werden, und wie Zeichen von Recht und Gerechtigkeit aussehen können. Der Asylbewerber, dem bei Abschiebung in seine Heimat Folter droht, ist ja meist nicht weit weg, sondern wohnt in unserer Nähe. Der Einsatz für ihn ebenso wie für die alleinerziehende Mutter kann das Gebot der Stunde sein.

Als stark empfinde ich jene Passage, in der der Prediger mit CLAUS WESTERMANN eine wichtige Unterscheidung vornimmt. „Nicht das Begehen der Fastentage als solches wird verworfen“, sondern die dabei zu Tage tretende Halbherzigkeit und Unehtheit. Wenn nur die Formen stimmen, stimmt das Leben nicht, „und damit stimmt gar nichts“. Auch hier wird etwas von dem Aufregenden und Ärgerlichen des Wortes Gottes spürbar. Die soziale Dimension des Betens wird deutlich ausgesprochen und nicht umgebogen. Die Echtheit der Gottesbeziehung ist am sozialen Verhalten ablesbar. Hier führt der Prediger den Hörer ganz dicht an Jesus und seine Botschaft heran, ohne dass darin ein Bruch erkennbar wäre. Das zitierte Doppelgebot der Liebe ist in seiner Einheit Jesus-Botschaft.

In den ersten beiden Hauptteilen hat der Prediger dem Hörer die ungeschminkte Wirklichkeit vor Augen gemalt: Er ist gefangen in seiner Ichbezogenheit und deshalb

nur scheinbar fromm. Am Ende des zweiten Hauptteils und im dritten wird ihm der Ausweg, der Segensweg gezeigt: *Brich dem Hungrigen dein Brot, und die im Elend ohne Obdach sind, führe ins Haus ...! Dann wird dein Licht hervorbrechen wie die Morgenröte ...*

An dieser Stelle steht ein Prediger in der Versuchung, dem Bibeltext die Spitze abzubrechen und den Tun-Ergehen-Zusammenhang in einen reinen Zuspruch aufzulösen. OTTO IMHOF hat dieser Versuchung widerstanden. „Ob die Verheißung in Erfüllung geht, hängt hier am Verhältnis zum Nächsten. Wenn – dann!“ Zwar würde ich auf der Kanzel ungern den akademischen Begriff eines „konditionalen Schemas“ verwenden, die damit gemeinte Sache muss jedoch zur Sprache kommen. Um Gottes und der Mitmenschen willen ist auszusprechen, unter welcher Bedingung es einen Ausweg aus der Gefangenschaft der Ichbezogenheit gibt: „Lass los, gib frei, brich dein Brot ...!“ Dass die Gemeinde und jeder Einzelne für unterlassene Mitmenschlichkeit um Vergebung bitten darf, ist stillschweigend vorauszusetzen und muss hier nicht unbedingt thematisiert werden. Nicht in jeder Predigt kann und muss alles gesagt werden. Entscheidend ist, dass von der Wucht des biblischen Imperativs nichts weggenommen wird. Nur so kann deutlich werden: „So wichtig ist Gott der Mitmensch. So wichtig ist Gott Diakonie, also der Glaube, der in der Liebe tätig wird, der Glaube zum Nächsten hin.“

Hat der Prediger dadurch, dass er die Imperative stehen lässt, nun etwa nur Gesetz und kein Evangelium gepredigt? Ich meine nicht. Im vorletzten und letzten Absatz spricht er aus, in welchem Kontext die Imperative zu hören sind. Es ist der Kontext der christlichen Gemeinde, in der „die Nähe Gottes erfahren wird“, in der „Jesus Christus, die Quelle des Lebens, zu finden ist“. In ihm ist letzten Endes die Verheißung begründet: *Du wirst sein wie ein bewässerter Garten und wie eine Wasserquelle, der es nie an Wasser fehlt.* Es würde sich anbieten, die kräftigen Farben dieses „evangelischen“ Bildes ebenso nachzuzeichnen wie desjenigen vom Wüstenzug, der von der Gerechtigkeit angeführt und von der Herrlichkeit des Herrn beschlossen wird. Auch wäre es lohnend, noch stärker der Verheißung nachzuspüren, dass Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes nicht nur dem Mitmenschen wohl tut, sondern bei dem Glaubenden selber einen Heilungsprozess einleitet, der sich der Kraft Gottes verdankt. Aber von RUDOLF BOHREN will ich mir sagen lassen: Die Predigtkritik muss [...] den Stückwerkcharakter der Predigt ehren.“

Wiederum ohne jeden gedanklichen Bruch strebt die Predigt ihrem Höhepunkt und Abschluss zu. Mit einem wuchtigen Indikativ (dem Zitat aus Mt 20, 28) bindet der Prediger sein christologisches, soteriologisches und ethisches Anliegen zusammen. Die Imperative des Jesaja-Textes sind gedeckt durch seinen eigentlichen Mittelpunkt: durch den Diener Jesus, von dessen Lebenshingabe wir leben und der uns in seine Nachfolge einlädt, am Beginn des Glaubens ebenso ernsthaft wie auf dem Wege.

Eine Anmerkung zur Verfasserschaft von Jes 58 soll den Kommentar beschließen. Der Prediger nennt den Autor des Bibeltextes „Jesaja“. Dies entspricht kirchlicher (auch freikirchlicher) Tradition. Es muss nicht als Ignoranz gegenüber einer großen

Zahl von Forschern gewertet werden, die Jes 40-66 des Jesajabuches einer erheblich jüngeren Epoche und damit einem oder zwei anderen Verfassern zuschreiben als Jes 1-39. Es ist eher anzunehmen, dass der Prediger bewusst darauf verzichtet, die Verfasserfrage auf der Kanzel zu erörtern oder als wissenschaftliches Problem anzudeuten. Täte er es, würde er – je nach Gemeindesituation – möglicherweise Verwirrung stiften und vom Wesentlichen der prophetischen Botschaft ablenken, nämlich davon, dass Gottes Wort damals wie heute in konkreter Situation zur Umkehr ruft.

Dr. Johannes Demandt
Theologisches Seminar des BFeG
Jahnstraße 49
35716 Dietzhöltz-Ewersbach

ANZEIGE

Abendmahlskelch passend zum Geschirr in zwei Größen

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

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



Bundesgebrauchsmuster
eingetragen

Tablett/Acrylglas incl. 12 Kelche
 Best.-Nr. M 2000, € 125,-

10 cm
 hoch
 Best.-Nr.
 M 2018
 9 €

13 cm
 hoch
 Best.-Nr.
 M 2019
 17 €



oncken:

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



S I E S I N D H E R Z L I C H E I N G E L A D E N



LERNEN SIE EINE
EVANGELISCH-
FREIKIRCHLICHE
GEMEINDE
KENNEN



Sie sind herzlich eingeladen

Lernen **Sie** eine
Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde
kennen

Vierseitiges, vierfarbiges Faltblatt im Format
17,5 x 23,5 cm mit Antworten auf Fragen wie:

- Was ist eine Freikirche?
- Warum werden keine Säuglinge getauft?
- Warum gibt es keine Kirchensteuer?
- Wie steht es mit dem Kontakt zu anderen Kirchen?

Best.-Nr. 639 151

Einzelpreis -,30 €

Sonderpreis:

50 Stück statt ~~15 €~~ nur noch

5 €!

ONCKEN:

Medien für Gemeinden

Postfach 20 01 52, 34080 Kassel

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

E-Mail: buchhandlung@oncken.de



Frei

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

André Heinze

**Herausforderung Theologie. Beobachtungen am 3. Johannesbrief
und Überlegungen für die Gegenwart**

91

Rezensionen

Olaf Kuhr:

**Die Macht des Bannes und der Buße. Kirchenzucht und
Erneuerung der Kirche bei Johannes Oekolampad (Michel Weyer)**

114

Marlies Mattern:

**Leben im Abseits
Frauen und Männer im Täuferum (Rositta Krämer)**

122

Walter Persson:

**In Freiheit und Einheit. Die Geschichte des Internationalen
Bundes Freier evangelischer Gemeinden (Klaus Peter Voß)**

125

PREDIGTWERKSTATT

**Predigt: Man muss mit Gott zufrieden sein ... (Mt 20, 1-16)
von Uwe Dammann**

104

Kommentar zur Predigt von Norbert Giebel

110

ISSN 1431-200X

2003 • Heft 3

27. JAHRGANG

✓ 210

Der Nutzen der Theologie

wird von der historischen Untersuchung herausgestellt, die André Heinze dem 3. Johannesbrief gewidmet und die er zu seiner Vorstellung als Dozent für Neues Testament am Theologischen Seminar Elstal des BEFG vorgetragen hat. Konflikte in der Gemeinde haben oft mit persönlicher Betroffenheit und kirchenpolitischen Machtfragen zu tun, lassen sich aber kaum befriedigend lösen, wenn es an theologischer Klarheit fehlt. Den Nutzen der Theologie kann man auch an Predigten studieren, in denen sich sorgfältige exegetische und systematisch-theologische Vorarbeiten mit Sensibilität für die Fragen der Hörer und mit sprachlichem Können verbinden. Ein schönes Beispiel dafür drucken wir in diesem Heft ab. Der Prediger und sein Kommentator sind beide Pastoren evangelisch-freikirchlicher Gemeinden in Berlin. Die Rezensionen stellen uns Bücher vor, die für Freikirchler von besonderem Interesse sein können. Sie behandeln die Gemeindezucht in der Reformationszeit, das Alltagsleben der Täufer und die Geschichte des Internationalen Bundes Freier evangelischer Gemeinden.

Uwe Swarat

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH 2003 • Heft 3 • 27. Jahrgang • ISSN 1431-200X

Homepage mit weiteren Texten und Infos: www.theologisches-gespraech.de

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, 14641 Wustermark, Telefon: (03 23 34) 74-3 34. **Redaktion:** Hinrich Schmidt, Oncken Verlag, Kassel.

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

In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten.

Bezugspreis: THEOLOGISCHES GESPRÄCH im Abo € 17,- jährlich, bei Einzelzustellung 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 3.

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. Kündigungsbestätigungen werden nicht verschickt. Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung des Oncken Verlages gestattet.



André Heinze

Herausforderung zur Theologie

Beobachtungen am 3. Johannesbrief und Überlegungen für die Gegenwart

Häufig bieten gerade die Briefe im Neuen Testament Gelegenheit, in die Situation einer Gemeinde zur Zeit des frühen Christentums Einblick zu nehmen. Dies ist nicht nur für den Historiker von Interesse, sondern auch für diejenigen, die sich heute um das Leben in den Gemeinden mühen. Zwar sicherlich nicht so, als könnte man die Konflikte der damaligen Zeit und ihre Lösungen direkt auf heute übertragen. Dies würde aus den Texten des Neuen Testaments eine „Dienstanweisung“ machen, die wie alle solche Anweisungen in der Gefahr stehen, vorschnell die Situationen der damaligen mit denen der gegenwärtigen Gemeinde gleichzusetzen. Allerdings lassen sich durchaus aus den neutestamentlichen Berichten vom Mühen um ein dem Evangelium gemäßes Gemeindeleben grundsätzliche Linien aufzeigen, auf denen bis heute Konflikte entstehen und Lösungen für sie gefunden werden können. Hierzu wird es aber notwendig sein, sich zu vergegenwärtigen, dass eine in einem Brief des Neuen Testaments geschilderte Situation immer bereits eine Vorgeschichte gehabt hat, die dann erst zu den uns berichteten Äußerungen und Reaktionen geführt hat.¹

Der 3. Johannesbrief² schildert eine Situation, in der ein die Gemeinde tief bewegender Konflikt zu einem scheinbaren Ende gekommen ist. Es scheint auf den ersten Blick nur eine Episode zu sein, um die es hier geht. Doch zeigt sich diese beim

- 1 Die Relevanz solcher „Vorgeschichten“ ist im Zusammenhang etwa des Verständnisses der paulinischen Briefe nach Korinth oder Galatien durchaus selbstverständlich. Sie nicht wahrnehmen zu wollen, würde die grundsätzliche Verankerung der Botschaft in einer historischen Situation leugnen und damit dem Charakter z. B. der neutestamentlichen Briefe nicht gerecht werden. Freilich ist die Suche nach solch einer Vorgeschichte nur mit höchstem Respekt vor dem Text der Schrift erlaubt, öffnen sich ansonsten doch Tür und Tor für allerlei Spekulationen. Der Maßstab für diese Suche nach dem Hintergrund kann nur darin bestehen, ob sie den überlieferten Text nachvollziehbar verständlicher macht. Der Exeget tut gut daran, wenn er sich bewusst bleibt, dass die von ihm gefundene „Vorgeschichte“ bei aller Begründung doch immer nur eine Wahrscheinlichkeit bleibt. Die Aufforderung zum Verstehen zwingt zu dem Mühen, dass zu erhellen, was wir zunächst nicht wissen, der Respekt vor der Geschichte aber nötigt zu der Feststellung der immer auch gegebenen Vorläufigkeit dieser „Erkenntnisse“. Falsch aber wäre es, aus dieser Feststellung zu folgern, man solle doch einfach bei dem vordergründig Erkennbaren stehen bleiben. Wer so argumentiert übersieht die geschichtliche Distanz zwischen der neutestamentlichen und der gegenwärtigen Zeit und macht aus den Schriften erneut „Handlungsanweisungen“.
- 2 Die folgenden Kommentare zu den Johannesbriefen werden nur unter Angabe von Verfasser und Seitenzahl zitiert: J. BEUTLER, Die Johannesbriefe, RNT, Regensburg 2000; H. J. KLAUCK, Der zweite und dritte Johannesbrief, EKK XXIII/2, Neukirchen u. a. 1992; R. SCHNACKENBURG, Die Johannesbriefe, HThK XIII/3, Freiburg i. B. u. a., 1984; G. STRECKER, Die Johannesbriefe, KeK 14, Göttingen 1989; W. VOGLER, Die Briefe des Johannes, ThHK 17, Leipzig 1993; F. VOUGA, Die Johannesbriefe, HNT 15/III, Tübingen 1990; K. WENGST, Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes, ÖTK 16, Gütersloh 1990²

näheren Hinschauen doch als Resultat einer gravierenden Auseinandersetzung in den frühen Gemeinden.

Nun gehört der 3. Joh – obwohl er so kurz ist – nicht unbedingt zu den häufig und intensiv gelesenen Büchern des Neuen Testaments. Vielleicht ist er auch so kurz, dass man ihn eher überblättert. Genau genommen ist er mit 219 Wörtern das kürzeste Schreiben im Neuen Testament, ca. ein Drittel kürzer als der Philemon- und nur halb so lang wie der Judasbrief. Er war lange Zeit ein umstrittenes Buch. Bis in das 4. Jahrhundert hat es gedauert, bis man es in den meisten Kirchen in den Kanon aufnahm. Eigentlich ist es letztlich allein die Annahme, diese Schrift sei vom Apostel Johannes verfasst, die ihm den Weg dorthinein ebnete. Doch diese apostolische Verfasserschaft war bis in das 3. Jahrhundert hinein umstritten.³ Fast könnte man sagen, dass die Überzeugung von seiner apostolischen Wertigkeit mit dem Abstand zur Abfassungszeit beständig wuchs. Über eben diesen Zeitpunkt lässt sich aber ebenso wie über den Abfassungsort oder den Verfasser allein aus dieser kurzen Schrift nur wenig Konkretes gewinnen. Nicht umsonst werden diese so genannten Einleitungsfragen meist im Zusammenhang aller drei Johannesbriefe und meist auch noch unter Einschluss des vierten Evangeliums behandelt. Aber hier soll es im Folgenden nicht um diese Diskussion gehen, sondern um die zu Tage tretende schwierige Situation innerhalb des johanneischen Gemeindebundes⁴ und die möglichen Ursachen hierfür. Um diese in den Blick zu bekommen, ist zunächst ein Blick auf den Aufbau des Schreibens hilfreich.

1. Der Aufbau des 3. Johannesbriefes

V 1 beginnt mit dem obligatorischen Eingangsgruß. Diesem entspricht am Ende in V 15 der Abschiedsgruß, dem mit V 13-14 noch zusätzliche ausleitende Aussagen, u. a. mit der Ankündigung eines erhofften Besuches, vorangestellt sind. Diese Verse bieten somit den brieflichen Rahmen. Die direkte Anrede des Absenders, der sich nur als *ὁ πρεσβύτερος* (der Presbyter) bezeichnet, an den namentlich genannten *GAIUS*, deutet zunächst auf einen privaten Brief hin.

3 Sehr informativ, vor allem durch das angemessene Referat der frühkirchlichen Bezeugungen hierzu H. J. KLAUCK, 9-14. Ausführlicher G. STRECKER, 11-19.

4 Die Feststellung, dass im Hintergrund der johanneischen Schriften mit einer Gruppe von Gemeinden zu rechnen ist, die innerhalb der Entwicklung der frühen Christenheit eine eigenständige Entwicklung durchgemacht haben, sollte heute nicht mehr umstritten sein. Wesentlich kritischer ist allerdings mit dem Begriff der „johanneischen Schule“ umzugehen. Die Anfragen, die M. FRENCH-KOWSKI, Pseudepigraphie und Paulusschule, in: F. HORN (Hg.), Das Ende des Paulus, BZNW 106, Berlin 2001, 239-272, an die Vorstellung einer paulinischen Schule heranträgt, treffen mutatis mutandi auch auf die angebliche johanneische Schule zu. Zur Diskussion um die von nicht zuerst aber dann sehr wirkungsmächtig von E. KASEMANN, Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen 1980⁴, aufgeworfene Frage, ob das johanneische Christentum als eine sektiererische Gruppe im Konzert der frühchristlichen Gruppen anzusehen ist, vgl. die Arbeit von J. AUGENSTEIN, Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen, BWANT 134, Stuttgart 1993, der anhand der Untersuchung des für die johanneischen Gemeinden zentralen Liebesgebotes die Überlegung einer „Binnenethik“ zurückweist.

V 2 bietet zunächst einen allgemeinen Wohlergehenwunsch, an den sich in V 3 ein Lob des GAIUS anschließt. Dieses Lob ist in die Aussage von der Freude des Presbyters über GAIUS verpackt, die ihren Grund in dessen „Wandeln in der Wahrheit“ hat. Hiermit ist nicht allein die Rechtgläubigkeit des GAIUS gemeint, sondern vor allem auch sein daraus erwachsendes Tun. Zu beachten ist an dieser Stelle bereits die Erwähnung der „Brüder“, durch deren Bericht der Presbyter erst von dem guten Tun des GAIUS erfahren hat. V 4 weitet den Blick über den angesprochenen GAIUS hinaus: Der Presbyter freut sich darüber, wenn „seine Kinder“ in der Wahrheit leben. Diesem Lob in V 3-4 korrespondiert nun die Aufforderung von V 11, dem Guten und nicht dem Bösen zu folgen. Dort findet sich auch sehr schön die typisch johanneische Verbindung von Rechtgläubigkeit und rechtem Tun, von Orthodoxie und Orthopraxie: Wer Gutes tut, der ist aus Gott, wer Böses tut, hat Gott nicht gesehen.⁵ So gesehen rahmen V 2-4 und V 11 den nächsten Abschnitt V 5-10.⁶

Hier bieten V 5-6 zunächst ein erneutes Lob des GAIUS, das mit seiner Gastfreundschaft für die „Brüder“ begründet wird. Mit diesen, so konkretisieren V 7-8, sind Wanderprediger gemeint. Es handelt sich um christliche Missionare, die sich ganz auf die Unterstützung der Gemeinden verlassen, da sie von den Heiden nichts annehmen.⁷ Also ist es gut und recht, aber eben auch notwendig, sie zu unterstützen.

Doch eben diese Unterstützung scheint dann doch nicht selbstverständlich zu sein, wie aus den V 9-10 zu erfahren ist: In einer anderen Gemeinde,⁸ die dem Presbyter und auch GAIUS bekannt sind, wird sie nicht mehr praktiziert. Plötzlich und scheinbar ganz unvermittelt taucht hier ein neuer Name auf: DIOTREPES. Dieser muss dem GAIUS wohl bekannt sein, denn es scheint nicht nötig, ihn weiter einzufüh-

5 Vgl. 1. Joh 2, 29; Joh 3, 10; Joh 4, 10f. u. ö.

6 Ein hilfreiches Mittel zur Gliederung ist neben den inhaltlichen Bezügen auch die Beobachtung der Verwendung „Geliebter“ am Beginn der V 2.5.11. Sie zeigen einen jeweils neuen Einsatz in der Argumentation.

7 Vgl. G. STRECKER, 364: „Es ist daran zu denken, dass christliche Gemeinden im Land verstreut sind und Stützpunkte für die Wanderprediger darstellen können. Die christlichen Missionare ... lehren nicht aus Eigennutz, sondern um der Wahrheit willen. Daher dürfen sie auch die brüderliche Liebe in Anspruch nehmen, um so mehr, als alle Christen zur Mitarbeit für die Wahrheit verpflichtet sind.“

8 Es deutet nichts darauf hin, dass DIOTREPES ein Glied der Gemeinde des GAIUS ist. Diese Annahme würde eine ganze Reihe von zusätzlichen Problemen aufwerfen. Wie sollte GAIUS, der die Abgesandten des Presbyters aufnimmt (V 5), noch Glied einer Gemeinde sein, in der DIOTREPES eben die Glieder, die dieses tun, ausschließt (V 10)? Dies ginge nur über die Vorstellung, dass entweder der Presbyter mit GAIUS ein ehemaliges Gemeindeglied anschreibt (vgl. W. VOGLER, 200: „ehemaliges Gemeindeglied“) oder aber dass der Presbyter mit GAIUS einen innergemeindlichen Widerpart gegen DIOTREPES unterstützen oder aufbauen möchte (so im weitesten G. STRECKER, 358f.; H. J. KLAUCK, 100ff.; R. SCHNACKENBURG, 328). Alle diese Vorstellungen haben aber keinen zwingenden Anhalt im Text. Die Feststellung von K. WENGST, 249, dass GAIUS zur Gemeinde des DIOTREPES gehören müsse, da V 9 keinen Ort von dessen Gemeinde angebe, ist ausgesprochen schwach: Die anzunehmende zwischengemeindliche Kommunikation (s. u.) wird dazu beigetragen haben, dass GAIUS sehr wohl allein über die Namensnennung des dortigen Verantwortlichen wusste, um welche Gemeinde es sich handelt. Ganz richtig deshalb F. VOUGA, 91, der aus der Feststellung, dass der Presbyter GAIUS über die Vorgänge überhaupt erst informiert folgert, „dass GAIUS und DIOTREPES zu zwei verschiedenen Kreisen gehören.“

ren. Allerdings sieht sich der Presbyter genötigt, das Verhalten dieser Person näher zu beschreiben. Dabei wird deutlich: So gut, wie der Presbyter auf GAIUS, so schlecht ist er auf DIOTREPHES zu sprechen. Diese ganz unterschiedliche Bewertung erfolgt dabei aufgrund desselben Maßstabes. Sowohl in V 5-8, als auch in V 9-10 geht es um den Umgang mit den umherziehenden Verkündigern. Während aber GAIUS nach allgemeinem Urteil mit diesen gut umgeht, handelt DIOTREPHES genau entgegengesetzt. GAIUS steht für den guten, DIOTREPHES für den schlechten, unangemessenen Umgang mit ihnen.

Die antithetische Parallelität in diesen Versen zeigt sich auch darin, dass der Presbyter sowohl bei GAIUS, als auch bei DIOTREPHES sehr persönlich argumentiert. Der erste gehört zu „seinen Kindern“, während der zweite ihn nicht annimmt. Zwar ist hier nicht an eine persönliche Begegnung gedacht, da der Presbyter mit dem Plural „uns“ seine Anhängerschaft umgreift, doch unterstreicht diese Formulierung nur noch mehr, dass er eine Ablehnung seiner Abgesandten eben auch als eine Zurückweisung von ihm selber begreift.⁹ Seine gute Beziehung zu GAIUS ist geradezu die helle Folie für seine schlechte Beziehung zu DIOTREPHES. Über die Gründe hierzu wird es gleich ausführlich gehen müssen. Zuvor aber noch die letzten Anmerkungen zum Aufbau.

Machte der Brief bis hierher einen recht geschlossenen, ja fast abgeschlossenen Eindruck, so fällt V 12 zunächst aus diesem Rahmen heraus. Hier taucht – wieder ganz unvermittelt – eine vierte Person auf: DEMETRIUS. Der ganze V 12 ist eine einzige großartig begründete Empfehlung für ihn. Ein dreifaches Zeugnis wird für ihn abgelegt: von jedermann, von der Wahrheit und von dem Verfasser, der hier im Plural spricht, womit er seine Autorität unterstreicht. In diesem Vers darf der eigentliche Anlass des Briefes vermutet werden. Es geht um die Empfehlung eines Abgesandten des Presbyters in die Gemeinde des GAIUS. Von dieser Beobachtung aus erhält nun dieser Brief einen doppelten Inhalt. Der erste und eigentliche ist in V 1-4.11-15 zu vermuten. Er enthält neben Eingangs- und Ausgangsgruß die Empfehlung des DEMETRIUS. Der zweite liegt in dem – im Verhältnis zum Umfang des Briefes – langen Einschub V 5-10 vor. Er ist eine Anklage an das Verhalten des DIOTREPHES, dem Leiter einer anderen Gemeinde, dem der angeschriebene GAIUS positiv entgegengesetzt wird. Ob diese Gegenüberstellung nur eine „allgemeine“ Klage über einen abtrünnigen Gemeindeleiter ist oder ob sie eingefügt ist, um GAIUS zu einem Verbleiben in dessen Treue zum Presbyter zu veranlassen, kann nicht letztlich geklärt werden.

2. Die Hintergründe des Schreibens

2.1 Die Notwendigkeit der Empfehlung

Für das Verständnis der Auseinandersetzung, die im Hintergrund des 3. Johannesbriefes liegt, ist es wichtig, sich den Grund für diese intensive Empfehlung zu ver-

9 Ganz richtig G. STRECKER, 368f., der darauf hinweist, dass das „Wir“ mit dem „Ich“ wechselt.

deutlichen. Es war schon deutlich, dass das Verhalten gegenüber den Wanderpredigern in diesem Schreiben einen großen Raum einnimmt. Diese sind im Neuen Testament nichts unbekanntes. Als Traditionsträger, Lehrer und vor allem Missionare sind sie im Hintergrund der palästinischen Gemeinden anzunehmen, sie begegnen uns in den Gemeindegesandten des Paulus,¹⁰ sie tauchen als Abgesandte der Jerusalemer Gemeinde auf,¹¹ und mit ihnen ist auch im Miteinander der so genannten johanneischen Gemeinden zu rechnen. Durch sie bildet sich innerhalb der Gemeinden und auch der verschiedenen Gemeindegruppen ein gut funktionierendes Informationsnetzwerk. Die Lehre der Autoritätspersonen dieser Gruppen fließen zu den Gemeinden und ihren Verantwortlichen, gleichzeitig kommen Informationen über diese auch zurück.¹² Es ist durchaus denkbar, dass die Informationen, die der Presbyter über GAIUS und auch DIOTREPHES hatte, ihn durch solche „Brüder“ erreichten. Hierdurch wird das Miteinander der Gemeinden gestärkt, gleichzeitig aber auch eine theologische Identität vorangetrieben.¹³

In den ersten 100 Jahren ist eine sehr großen Anzahl unterschiedlichster christlicher Verkündiger in den Gemeinden anzunehmen. Doch genau mit dieser Vielfalt stellt sich ein Problem: Was ist eigentlich *christliche* Verkündigung? Mit der Vielzahl der umherziehenden Prediger taucht das Problem ihrer Rechtgläubigkeit auf. Ist eine neue Lehre eine Botschaft Gottes, die die Gemeinde voranbringt oder handelt es sich um ein Abdriften von der Linie dessen, was sich in der Gemeinde Jesu durchsetzen soll?

Die Probleme, die diese Vielfalt mit sich brachten, kommen uns an manchen Stellen im Neuen Testament entgegen: Es genügen hier die Stichworte des antiochenischen Konfliktes zwischen PAULUS und PETRUS (Gal 2), des Apostelkonzils (Apg 15), der Auseinandersetzung zwischen Paulus und den Johannesjüngern (Apg 19). Auch die synoptischen Evangelien scheinen solche Anfragen zu reflektieren, so etwa wenn die Jünger des 12er Kreises nach denjenigen fragen, die im Namen Jesu heilen, aber angeblich nicht zu Jesus gehören (Mk 9, 38; Lk 9, 49). Nicht zuletzt ist hier dann natürlich auch das so genannte johanneische Schisma zu nennen, dass in 1. Joh 2 thematisiert wird.

All dies sind nur die Konflikte zwischen Christen unterschiedlicher Prägung und Überzeugung, die uns ganz offen in den neutestamentlichen Schriften berichtet werden. Wer in den Bereich der nichtkanonischen Schriften des 2. Jahrhunderts hineinschaut, der erkennt dort noch eine Fülle anderer potentieller und tatsächli-

10 Grundlegend hierfür immer noch W. H. OLLROG, Paulus und seine Mitarbeiter, WMNAT 50, Neukirchen 1979.

11 Vgl. z. B. Gal 2, 12.

12 Dieser Kommunikationsvorgang ist für die pln. Gemeinden sehr schön beschrieben von R. RECK, Kommunikation und Gemeindeaufbau. Eine Studie zu Entstehung, Leben und Wachstum paulinischer Gemeinden in den Kommunikationsstrukturen der Antike, SBB 22, Stuttgart 1991.

13 Vgl. H. J. KLAUCK, 91, der betont, dass diese umherziehenden Brüder neben der Mission noch eine weitere Funktion hatten: „Wenn die Brüder christliche Gruppen im Umland aufsuchen, dient das auch der Stärkung des inneren Zusammenhalts der johanneischen Christenschar.“

cher Konfliktherde – man lese die natürlich an dieser Stelle sehr tendenzielle aber dennoch informative Kirchengeschichte des EUSEB. Auch hier genügen Stichworte: die so genannte christliche Gnosis, die chiliastisch-apokalyptischen und die enthusiastisch-charismatischen Strömungen.¹⁴ Wer sich dies vergegenwärtigt, der kommt nicht um die Feststellung herum, dass es nur eine fromme Legende sei, die Zeit der ersten Christen als eine Epoche zu bezeichnen, die in Fragen der Theologie und der Frömmigkeit klar und eindeutig gewesen sei. Paulus würde über solche Behauptungen nur leise lächeln. Die ersten Jahrhunderte sind vielmehr eine Zeit intensivster theologischer Auseinandersetzungen und Debatten, in der sich das, was wir heute als christlich kennen, erst langsam und durchaus unter Mühen durchgesetzt hat.

Der zweite Johannesbrief thematisiert diese Problematik sehr massiv. Dort schreibt der Presbyter – es ist davon auszugehen, dass er identisch ist mit dem des 3. Joh – an eine oder mehrere Gemeinden und gibt ihnen Regeln für den Umgang mit diesen umherziehenden Wanderpredigern mit. Er bemüht sich dabei um eine theologische Abgrenzung: Verführer und damit ein Irrlehrer ist danach, wer nicht bekennt, dass Jesus Christus im Fleisch kommt (2. Joh 7). Wer dies nicht lehrt, dem darf man nach den Aussagen des 2. Joh kein Gastrecht gewähren, ja man soll ihm (2. Joh 10) sogar jeglichen Gruß verwehren. Wer dies nicht tut, macht sich mitschuldig (2. Joh 11).

Um sich der Rechtgläubigkeit eines solchen Wanderpredigers sicher sein zu können, hat es schon recht früh Empfehlungsbriefe gegeben. Sie sollten klarstellen, dass dem Überbringer zu trauen ist, dass er in der Autorität des Absenders auftritt. Auch dieses lässt sich an anderen Stellen des Neuen Testaments beobachten.¹⁵ Und wie oben deutlich wurde ist der 3. Joh in seiner Intention zunächst einmal genau solch ein Empfehlungsschreiben für DEMETRIUS durch den Presbyter, der ihn zu GAIUS und dessen Gemeinde sendet. Die Kritik an DIOTREPHEs entzündet sich dagegen daran, dass eben solche und wahrscheinlich doch auch mit Empfehlungsschreiben versehene Abgesandte durch ihn nicht anerkannt wurden. So wird im Hintergrund des 3. Joh ein Gemeindebund aus einer uns unbekannten Zahl von Gemeinden erkennbar, die untereinander durch umherziehende Prediger kommunizierten.

2.2 Der Konflikt zwischen DIOTREPHEs und dem Presbyter

Doch die mögliche Harmonie des Miteinanders dieser Gemeinden scheint gestört. Und zwar in diesem Fall nicht von außen, sondern von innen. Die Autorität des Presbyters wird durch DIOTREPHEs nicht anerkannt. Aus V 9-10 sind fünf Vorwürfe erkennbar, die Letzterem gemacht werden:

14 Vgl. hierzu z. B. die Untersuchung von W. UEBELE, Viele Verführer sind in die Welt ausgegangen. Die Gegner in den Briefen des Ignatius von Antiochien und in den Johannesbriefen, BWANT 151, Stuttgart 2001.

15 Vgl. z. B. Apg 15, 23ff. Die Problematik dieser Empfehlungsschreiben wird sehr schön in 2. Kor 3, 1ff. thematisiert.

1. DIOTREPHEs akzeptiert nicht die Empfehlungsschreiben für Abgesandte des Presbyters.¹⁶
2. DIOTREPHEs redet schlecht über den Presbyter.
3. DIOTREPHEs nimmt die Abgesandten des Presbyters nicht bei sich auf.
4. DIOTREPHEs verbietet seinen Gemeindengliedern, solche Abgesandten aufzunehmen.
5. Diejenigen, die dieser Anordnung zuwider handeln, werden von DIOTREPHEs aus der Gemeinde herausgeworfen.

Bemerkenswert bei all dem ist, dass der Presbyter an keiner Stelle die Gründe für die Ablehnung durch DIOTREPHEs referiert oder wenigstens andeutet. Der Vorgang an sich erscheint ihm allein kritikwürdig und einer inhaltlichen Beschäftigung gar nicht wert zu sein. Diese Feststellung gilt aber nicht allein in Bezug auf die möglichen Gründe des Verhaltens von DIOTREPHEs. Sie gilt gleichermaßen für den Anspruch des Presbyters. Auch über diesen scheint er gar nicht reden zu müssen. Er ist ihm selbstverständlich und es scheint, als könne er ihn als solchen auch bei GAIUS voraussetzen. Besonders der letzte Vorwurf zeigt in seiner Formulierung, wie skandalös der Presbyter das Vorgehen seines Kontrahenten bewertet. Er gebraucht mit ἐκβάλλειν (herauswerfen) einen Begriff, der im johanneischen Kontext einen ganz besonderen Klang hat. Er wird in Joh 9 zur Beschreibung des Verhaltens der Juden benutzt, die den von Jesus geheilten Blinden aus der Synagogengemeinschaft herauswerfen. Damit handeln sie genau entgegengesetzt zu Jesus, der nach Joh 6 niemanden, der zu ihm kommt, „hinauswerfen“ wird (Joh 6). Mit diesem Begriff verbindet sich im johanneischen Bereich somit die Beendigung der Gläubensgemeinschaft. Genau die verweigert DIOTREPHEs nach dem Referat des Presbyters denjenigen, die als seine Boten kommen, und verhält sich damit wie die Juden, die den von Jesus geheilten Blinden „hinauswerfen“!¹⁷ Ein aus der Sicht des Presbyters – und wahrscheinlich auch des GAIUS – ungeheuerlicher Vorgang.¹⁸

Denkt man sich aber in die Sicht des DIOTREPHEs hinein, so bietet sich jedoch ein ganz anderes Bild. Aus seinem Blickwinkel wird er wohl von sich sagen, dass er nur konsequent zum Schutz seiner Gemeinde gehandelt habe. Aus irgendeinem Grund hat er die Empfehlungen des Presbyters nicht akzeptieren können. Da er diese Ablehnung begründen musste, wird es dabei ganz natürlich zu Vorwürfen gegenüber dem Presbyter gekommen sein. Üble Nachrede aber ist das natürlich nur aus der Sicht des

16 Zur Diskussion, ob mit dem in V 9a erwähnten Schreiben der 2. Joh gemeint sei (so z. B. G. STRECKER, 357f., 368; F. VOUGA, 90f., als Möglichkeit) oder aber uns unbekannte Empfehlungsschreiben (so z. B. K. WENGST, 248; J. BEUTLER, 180f.; R. SCHNACKENBURG, 326) vgl. H. J. KLAUCK, 99f.

17 Vgl. G. STRECKER, 369: Das Verb „bezeichnet denn Akt des Ausstoßens aus der Gemeinde, analog der jüdischen Disziplinarmaßnahme des Synagogenbanns“.

18 Es genügt hier demnach nicht anzunehmen, der Presbyter mache allein den Vorwurf einer nicht gewährten Gastfreundschaft. Zu ihrer Bedeutung vgl. H. J. KLAUCK, 95ff. Er führt ganz richtig aus, dass diese allgemeine Selbstverständlichkeit aber in Fragen der Rechtgläubigkeit ihre Grenzen hatte. Genau dies liegt hier vor: DEMETRIUS fordert zur Verweigerung der Gastfreundschaft auf, da der Vorwurf der Irrlehre im Raum steht.

Abgewiesenen, also des Presbyters. Dass DIOTREPES diese Gesandten nicht in sein Haus aufgenommen hat, ist wieder nur konsequent. Gleiches muss er natürlich seinen Gemeindegliedern verbieten. Die Verantwortung für sie gebietet es, sie vor möglichen glaubensschädlichen Einflüssen fern zu halten. Und wer sich dem widersetzt, der hat nach 2. Joh 11 Teil an den bösen Werken der Irrlehrer – und hat selbstverständlich nichts in der Gemeinde zu suchen. Es ist geradezu der 2. Joh, der das Verhalten des DIOTREPES zu legitimieren scheint. Die vom Presbyter in 2. Joh 9-11 gegebenen Anweisungen verwendet DIOTREPES nun gegen ihn selber. Je nach Blickwinkel wechselt die Bewertung der in den V 9-10 aufgeführten Handlungsweise völlig. Der Presbyter erkennt hierin eine Zurückweisung seines rechtläufigen Einflusses, DIOTREPES aber könnte argumentieren, dass er der Gefahr der Verführung zum schlechten wehren muss – und hätte dabei die Anweisungen des 2. Joh auf seiner Seite.

Selbstverständlich erhält der Konflikt hierdurch eine Dimension, die weit über einen persönlichen Streit hinausreicht. Da DIOTREPES die Boten anderer johanneischer Gemeinden nicht zu Wort kommen lässt, blockiert er den gegenseitigen Informationsaustausch. Hierdurch ist die Gemeinde des DIOTREPES dabei, sich aus der Gemeinschaft der johanneischen Gemeinden zu verabschieden. Der johanneische Gemeindebund ist in der Gefahr auseinander zu brechen.

Wie konnte es aber so weit kommen, dass DIOTREPES mit den Anweisungen des 2. Joh sich danach gegen genau den Absender dieses Briefes auflehnt, so dass er im 3. Joh so massiver Kritik ausgesetzt wird? Es war aufgefallen, dass in V 9 keinerlei Grund für die Ablehnung des Presbyters durch DIOTREPES genannt wurde. Um diese Lücke im Brief zu füllen, werden eine ganze Reihe von Erklärungen angeboten, die unter drei Gesichtspunkten skizziert werden können. Es gibt Erklärungen, die sich an der Person des DIOTREPES entzünden, solche, die sich an Fragen der Kirchenpolitik festmachen und schließlich eine dritte, die in einem grundlegenden theologischen Konflikt die Ursache des Streites sieht.

Zum ersten: Die in der traditionellen Auslegung am häufigsten zu findende Erklärung lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: DIOTREPES ist ein selbstgerechter Emporkömmling, der sich ungerechtfertigterweise gegen die geistliche Autorität des Presbyters auflehnt, den man hierbei am besten sogar noch mit dem Apostel gleichsetzt. Argumente, die hierfür genannt werden, sind z. B. sein Name, der eindeutig heidnisch ist: von Zeus genährt. Wer diesen Namen nicht ablegt, der kann doch gar nicht auf der richtigen Seite stehen.¹⁹ Auch die vom Presbyter für DIOTREPES gewählte Beschreibung *ὀφιλοπρωτεύων αὐτῶν Διοτρέφης* (DIOTREPES, der unter ihnen der erste sein wollte) in V 9 passt hier wunderbar: DIOTREPES ist einer, der Führung und Macht anstrebt, er liebt es, der Erste zu sein. So wird er in der Sicht dieser Kommentatoren zu einem Gemeindetyrann, der seine Gemeindeglieder knechtet, unterdrückt und sie auf einen Weg der Irrlehre führen möchte.²⁰

19 So in der Exegese schon seit Hieronymus, allerdings auch bis hinein ins 20. Jh., vgl. G. G. FINDLAY, Fellowship in the Life Eternal: An Exposition of the Epistles of St. John, London 1909, 41f.; A. LOISY, Les épîtres dites de Jean, in: Ders., Le Quatrième Évangile, Paris 1921², 589.

20 Eine ausführliche Aufzählung von Kommentatoren, die in diese Richtung gehen, bei H. J. KLAUCK, 107.

Diese Argumentation hat freilich ein Problem: sie übersieht, dass wir nur aus der Feder des Presbyters etwas über DIOTREPHES wissen. Ehrlicher Weise muss man dann aber damit rechnen, dass diese Darstellung nicht gerade objektiv erfolgen muss. Die Wortwahl und Beschreibung könnte durchaus aus persönlicher Betroffenheit gespeist sein. Dann aber täte man gut daran, die Begründung des Konflikts nicht auf diese Bezeichnung zu stützen. Gleichwohl kann dieser Ansatz darauf aufmerksam machen, dass im Hintergrund dieses Konfliktes durchaus auch (!) mit persönlichen Betroffenheiten und u. U. nicht ganz einfachen Persönlichkeiten zu rechnen ist – allerdings muss wenigstens die Möglichkeit beachtet werden, dass dies auf beide beteiligte Personen zutreffen kann. Immerhin hält es auch der Presbyter nicht für nötig, seine Stellung zu begründen.

Zum zweiten: Der Versuch im Hintergrund einen kirchenpolitischen Konflikt zu erkennen, verbindet sich mit dem Namen ADOLF VON HARNACK.²¹ Er sieht im Presbyter einen Regionalbischof, der die von ihm gegründete kleinasiatische Kirchenprovinz leitet. DIOTREPHES aber ist ein aufstrebender Ortsbischof, das Vorbild des späteren monarchischen EPISKOPATS, der sich gegen ihn auflehnt. Doch dieser Vorschlag hat ebenfalls seine Grenzen. Sie liegen einfach darin, dass die Idee einer kleinasiatischen Kirchenprovinz, die bereits zur Zeit der Wende zum 2. Jh. bestanden hätte, letztlich allein eine These HARNACKS ist, für die wir kaum historische Belege haben. Allerdings kann man dem Vorschlag auch etwas entnehmen: Dass es für den Presbyter um einen größeren Gemeindeverbund, für DIOTREPHES zuerst um seine Gemeinde geht, das darf man wohl vermuten. Der Konflikt zwischen Gemeindebund und Einzelgemeinde scheint nicht nur ein moderner zu sein.

Schließlich zum dritten. Für die Annahme einer grundlegenden theologischen Auseinandersetzung als Grund des Konfliktes stehen zuerst die Namen von WALTER BAUER²² und ERNST KÄSEMANN²³. Sie versuchen auf dem Hintergrund der Vorstellung einer frühen christlichen Gnosis die Kontrahenten in die Lager der orthodoxen Rechtgläubigkeit und der häretischen Gnostiker einzuordnen, kommen dabei aber zu völlig gegensätzlichen Ansichten. Für BAUER ist der Presbyter, für KÄSEMANN DIOTREPHES der jeweils Rechtgläubige. Umgekehrt ist dann für BAUER DIOTREPHES, für KÄSEMANN der Presbyter der gnostische Ketzer. Wie immer man es auch drehen und wenden will: Klar wäre, dass sich beide immer gegenseitig als Irrlehrer verdächtigen müssen.

Ein erstes Problem bei dem Vorschlag BAUERS und KÄSEMANNs liegt in der Annahme eines so frühen christlichen Gnostizismus'. Dieser ist mittlerweile doch sehr fraglich geworden. Allerdings springt in diese Lücke nun z. B. GEORG STRECKER. Er erkennt im Presbyter den Anhänger einer apokalyptisch-chilastischen Richtung, der die Wiederkunft Jesu im Fleisch und das sich daran anschließende 1000jährige Reich erwarte. DIOTREPHES stehe dagegen auf der Seite der sich durchsetzenden or-

21 A. v. HARNACK, Über den dritten Johannesbrief, TU 15/3b, Berlin 1897.

22 W. BAUER, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, BHTh 10, 1964², 93-98.

23 E. KÄSEMANN, Ketzer und Zeuge. Zum johanneischen Verfasserproblem, in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1970⁶, 168-187 (Erstveröffentlichung: 1951).

thodoxen Überzeugung von der Wiederkunft Christi in Herrlichkeit. Im Ergebnis kommt STRECKER damit auf die Lösung KÄSEMANNs, wenn er auch den Presbyter einer anderen, wahrscheinlich bereits als Häresie verdächtigen Gruppe zuordnet.²⁴

Problematisch an diesen Vorstellungen einer genuin theologischen Ursache des Konflikts ist weniger die Vielfalt der vorgeschlagenen Lösungen, sondern vor allem eine Beobachtung im Text. Es ist doch auffällig, dass der Presbyter trotz seiner massiven Vorwürfe an DIOTREPHEs mit ihm nicht so umgeht, wie man es nach dem 2. Joh erwarten sollte, wenn er ihn für einen Irrlehrer halten würde. Nicht nur, dass kein Wort über eine etwaige Irrlehre fällt, es fehlt auch jeder Hinweis auf die im 2. Joh so klare Sprache vom Verführer oder Antichristen. Auch ergeht keinerlei Warnung vor DIOTREPHEs. Ginge es tatsächlich im Kern allein umsolch einen massiven theologischen Disput, so ist die Sprache auffallend zurückhaltend.

Gleichwohl machen die Impulse BAUERS, KÄSEMANNs oder STRECKERS darauf aufmerksam, dass auch ohne eine sofortige Einordnung in die Kategorien von Rechtgläubig und Ketzer ein theologischer Aspekt im Hintergrund des Konflikts zwischen dem Presbyter und DIOTREPHEs möglich ist. Hierbei erscheint der Hinweis Streckers insofern interessant, als das in 2. Joh 7 wenigstens die Möglichkeit einer noch bestehenden Unklarheit in der sich abzeichnenden johanneischen Christologie gegeben ist.

In allen drei Thesen werden somit mögliche Aspekte für die Ursache des im 3. Joh deutlichen Konfliktes sichtbar. Persönliche Betroffenheit, kirchenpolitische Beweggründe und auch theologische Meinungsverschiedenheiten könnten als Gründe angeführt werden. Allerdings wurde auch deutlich, dass alle drei Lösungsvorschläge auch ihre Grenzen haben. Dies gilt vor allem dann, wenn man sie jeweils exklusiv nimmt, also einem von ihnen die ganze Last der Begründung auflädt und somit im letzten einen monokausalen Grund für diesen Konflikt annimmt. Sinnvoll erscheint es deshalb, den Grund für den Konflikt zwischen den beiden mit einem etwas breiteren Blick zu erfassen zu suchen. Hierzu bietet es sich an, die Situation des DIOTREPHEs als jemanden anzuerkennen, der sich mit unterschiedlichsten kursierenden Nachrichten und Lehren konfrontiert sah. Nimmt man diesen Gedanken auf und denkt weiter, dann kann man über DIOTREPHEs vor allem eines vermuten: er war zutiefst verunsichert.

Diese Überlegung gewinnt durch Beobachtungen zur Situation der johanneischen Gemeinden Fundament. Der 2. und auch der 1. Joh berichten deutlich über

24 STRECKER kommt auf diese Einordnung des Presbyters unter die Häretiker, indem er die in 2. Joh 7 für das Kommen Christi gebrauchte Verbform ἐρχόμενον nicht wie die Vielzahl der Interpreten präsentisch, sondern futurisch versteht. Dann ist nicht von dem im Fleisch gekommenen, sondern von dem im Fleisch wiederkommenden Jesus Christus die Rede. Ob der Vers diese Beweislast für den konkreten Inhalt des theologischen Konfliktes tragen kann, braucht hier nicht erörtert zu werden. Allerdings ist G. STRECKER, 334, Recht zu geben, wenn er feststellt, dass die präsentische oder gar perfektische Interpretation grammatisch kaum zu rechtfertigen sei. So auch W. VOGLER, 189. Das Argument, die Wiederkunft Christi ereigne sich nach eindeutigem neutestamentlichen Zeugnis nicht im Fleisch, sondern in Herrlichkeit, setzt zu selbstverständlich voraus, dass diese Botschaft unumstritten war. Ein Blick auf das außerkanonische Schrifttum (vgl. Barn 6, 9; 7, 9) zeigt hier durchaus auch andere Überzeugungen.

heftige Streitigkeiten in Bezug auf die „richtige“ Christologie.²⁵ Aufgrund der früheren Kommunikation zwischen den Gemeinden kann davon ausgegangen werden, dass DIOTREPES um diese Auseinandersetzung wusste. Da der Ausgang dieses Disputes noch offen war,²⁶ wird er gegenüber jeglicher Beeinflussung von außen vorsichtig. Und so schüttet er infolge seiner eigenen Unsicherheit das Kind mit dem Bade aus und verweigert jedem Wanderprediger die Aufnahme. Dass dies sogar für die Abgesandten des Presbyters gilt, kann letztlich einen Grund in den verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten der Aussage von 2. Joh 7 haben, die u. U. selbst den Presbyter innerhalb dieser Auseinandersetzungen „verdächtig“ gemacht hat. Dabei muss es sich gar nicht um eine dezidiert andere theologische Position des DIOTREPES gegenüber dem „Ältesten“ handeln. Vielmehr möchte DIOTREPES zuerst seine Gemeinde vor möglicherweise (!) gefährlichen Einflüssen schützen. Diesen Schutz setzt er dann mit der Macht seines Amtes, das ihm offensichtlich von seinen Gemeindegliedern auch nicht streitig gemacht wurde, durch. Dass er sich damit, kirchenpolitisch gedacht, über den Presbyter stellt, ist die logische Konsequenz – braucht aber ebenfalls keineswegs seine ursprüngliche Absicht gewesen sein. Und weil er diese ablehnende Haltung begründen muss, kommt es zu dem, was der „Älteste“ als üble Nachrede bezeichnen muss.

Im Hintergrund dieses Konfliktes wird so zwar ein theologischer Streit erkennbar, ebenso aber auch ein kirchenpolitischer Machtkampf und gleichfalls wahrscheinlich sogar persönliche Verdächtigungen. Doch sind diese drei Aspekte nicht zwingend die genuinen Auslöser der aktuellen Zwistigkeiten, schon gar nicht nur einer von ihnen allein. Dieser liegt viel eher in etwas, was modern als ein „Kommunikationsproblem“ bezeichnet werden könnte. In der Ahnung einer solchen Ursache könnte dann der Grund für den zu beobachtenden gemäßigten Umgang des „Ältesten“ mit DIOTREPES liegen, der dann geradezu etwas Seelsorgerliches hätte. Persönliche Betroffenheit, kirchenpolitische Fragen und theologische Probleme verweben sich hier zu einem Konglomerat, aus dem zunächst Unsicherheit folgt, die dann einen massiven Gemeindekonflikt entstehen lassen.

25 Vgl. 2. Joh 7; 1. Joh 2, 22ff.; 1. Joh 4, 15 u. ö. Ausführlich hierzu U. SCHNELLE, Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des 4. Evangeliums in der johanneischen Schule, FRLANT 144, Göttingen 1987.

26 An dieser Stelle sollte man nicht mit dem in 1. Joh 2, 18ff. geschilderten Schisma in der Richtung argumentieren, der Streit sei zum Zeitpunkt des 3. Joh bereits entschieden. Diese Argumentation geht von der zwar traditionell angenommenen, aber durchaus hinterfragbaren Reihenfolge der Abfassung 1. Joh – 2. Joh – 3. Joh aus. G. STRECKER hat allerdings gute Argumente vorgelegt, die beiden kleinen Schriften als die älteren anzusehen, so dass dann die Auseinandersetzung zwischen dem „Ältesten“ und DIOTREPES in die Zeit vor dem johanneischen Schisma fallen würde. Folgt man dann aber auch noch der theologischen Einordnung des „Ältesten“ in einer apokalyptisch-chiliasistischen Richtung, so wird im johanneischen Bereich mit nicht weniger als drei unterschiedlichen christologischen Richtungen zu rechnen sein: neben der des „Ältesten“, die der Gegner des 1. Joh, die am besten als „doketisch“ bezeichnet werden sollte, und die sich letztlich durchsetzende, die besonders die Darstellung des 4. Evangeliums bestimmt.

3. Überlegungen zur Botschaft des 3. Joh für die Gegenwart

Schaut man nun von diesen Beobachtungen am 3. Joh in die Realität heutiger Gemeinden, so zeigen sich interessante Parallelen. Denn auch in der gegenwärtigen Gemeinde- und Kirchenrealität liegen häufig Konflikte vor, die man unter ganz unterschiedlichen Gesichtspunkten betrachten und verstehen kann. Und möglicherweise führt gerade diese unterschiedliche Sichtweise überhaupt erst zum Entstehen des Problems. Natürlich kann man es bei Konflikten in Gemeinden immer auch mit theologischen Fragen zu tun haben. Doch lassen sich persönliche Differenzen – Sympathie und Antipathie – zwischen den beteiligten Kontrahenten gleichfalls nie ganz ausschließen. Und ebenfalls sollte dabei nicht außer Acht bleiben, dass hierbei durchaus auch die Frage nach Macht und Einfluss eine Rolle spielen kann – natürlich immer mit bester Absicht für die Gemeinde.

Als Theologe und damit als Pastor steht man nicht selten mitten in diesem multikausalen Konfliktpotential – und ist manchmal durchaus nicht frei davon, sich auch von persönlichen oder kirchenpolitischen Beweggründen in seinen Entscheidungen leiten zu lassen. Ein weiterer Blick auf die Entwicklung der johanneischen Gemeinden könnte einen anderen Weg weisen. Zu fragen wäre, wie der Streit damals ausging.

Hierzu muss zunächst zugegeben werden, dass niemand zu sagen vermag, wie der Konflikt zwischen dem Presbyter und DIOTREPHES ausgegangen ist. Doch etwas anderes ist feststellbar: In den johanneischen Gemeinden bildet sich nach und nach mit einer deutlich antidoketischen Christologie²⁷ eine theologische Klarheit heraus. Hierdurch wurde auch die Aussage in 2. Joh 7 präzisiert und eine deutliche Abgrenzung gegen Irrlehrer möglich.²⁸ Parallel dazu bildet sich eine eigene klare gemeindlichen Identität, deren Leitsätze im 1. Joh deutlich werden. Genau diese theologische Klarheit und gemeindliche Identität scheinen im Hintergrund des 3. Joh noch zu fehlen, was die Verunsicherung des DIOTREPHES und damit den ganzen geschilderten Konflikt zur Folge hat.

So kann der im 3. Joh geschilderte Konflikt mit seinem dargelegten multikausalen Grund zu einer Wegweisung für die Arbeit in der Gemeinde werden. Es ist die Aufgabe der Theologie, von den Zeugnissen der Offenbarung Gottes her Schneisen des Erkennens und der Klarheit zu schlagen, um die Unsicherheit zu bekämpfen und zu verhindern, dass die Nachfolger Jesu von „jeglichem Wind der Lehre umhergetrieben werden“, wie es in Eph 4, 14 heißt. Fragen der Macht und auch der persönlichen Betroffenheiten sind dabei der Berufung zur Schaffung von theologischer Klarheit unterzuordnen. Sonst drohen solch unklare Verhältnisse, wie sie im Hintergrund des 3. Joh angenommen werden können. In der Gemeinde, die so oft anfällig ist für Politik oder aber den gerade aktuellen Trend und die durch allerlei Persönliches bestimmt

²⁷ Als Meilensteine hierfür kann man Aussagen wie Joh 1, 14; 6, 52ff. und 1. Joh 2, 22 nennen.

²⁸ Folgt man den Überlegungen von G. STRECKER, so ist dabei sogar zu konstatieren, dass man sich gegen(!) die Überzeugungen dieser Autorität der johanneischen Gemeinden entschied.

wird, braucht es eine klare Theologie, die vor allem anderen und zuerst und mit ganzer Kraft dem Reden Gottes „hinterherdenkt“. Durch sie werden die guten Worte Gottes hörbar und verstehbar werden, in denen allein der Grund der Möglichkeit liegt, Unsicherheiten zu bekämpfen und Gewissheit zu wecken.

Pastor Dr. André Heinze

Theologisches Seminar des BEFG

Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7

14641 Wustermark

Uwe Dammann

Man muss mit Gott zufrieden sein ...

|| Eine Predigt über Mt 20, 1-16

Liebe Gemeinde, Gott ist barmherzig und gerecht. Nur, wie passen diese beiden Eigenschaften zusammen? Manchmal haben wir damit Schwierigkeiten. Schwester X hat ihr Leben lang in der Gemeinde mitgearbeitet. Von Kindheit an hat sie aufopferungsvoll gedient. Nun ist sie schon jahrelang krank. Ist das gerecht? Schwester Y hat ein Leben fröhlich und vergnügt ohne Gott gelebt, findet im Alter zum Glauben, rühmt die Barmherzigkeit Gottes. Ja, das ist barmherzig. Aber ist das gerecht? Wie passt es zusammen, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit? Zu diesem Thema hat Jesus eine Beispielgeschichte, ein Gleichnis, erzählt.

- 1 *Denn das Himmelreich gleicht einem Hausherrn, der früh am Morgen ausging, um Arbeiter für seinen Weinberg einzustellen.*
- 2 *Und als er mit den Arbeitern einig wurde über einen Silbergroschen als Tagelohn, sandte er sie in seinen Weinberg.*
- 3 *Und er ging aus um die dritte Stunde und sah andere müssig auf dem Markt stehen*
- 4 *und sprach zu ihnen: Geht ihr auch hin in den Weinberg; ich will euch geben, was recht ist.*
- 5 *Und sie gingen hin. Abermals ging er aus um die sechste und um die neunte Stunde und tat dasselbe.*
- 6 *Um die elfte Stunde aber ging er aus und fand andere und sprach zu ihnen: Was steht ihr den ganzen Tag müssig da?*
- 7 *Sie sprachen zu ihm: Es hat uns niemand eingestellt. Er sprach zu ihnen: Geht ihr auch hin in den Weinberg.*
- 8 *Als es nun Abend wurde, sprach der Herr des Weinbergs zu seinem Verwalter: Ruf die Arbeiter und gib ihnen den Lohn und fang an bei den letzten bis zu den ersten.*
- 9 *Da kamen, die um die elfte Stunde eingestellt waren, und jeder empfing seinen Silbergroschen.*
- 10 *Als aber die ersten kamen, meinten sie, sie würden mehr empfangen; und auch sie empfangen ein jeder seinen Silbergroschen.*
- 11 *Und als sie den empfangen, murrten sie gegen den Hausherrn*
- 12 *und sprachen: Diese Letzten haben nur eine Stunde gearbeitet, doch du hast sie uns gleichgestellt, die wir des Tages Last und Hitze getragen haben.*
- 13 *Er antwortete aber und sagte zu einem von ihnen:*
Mein Freund, ich tu dir nicht Unrecht. Bist du nicht mit mir einig geworden über einen Silbergroschen?

- 14 *Nimm, was dein ist, und geh! Ich will aber diesem Letzten dasselbe geben wie dir.*
 15 *Oder habe ich nicht Macht zu tun, was ich will, mit dem, was mein ist? Siehst du scheel drein, weil ich so gütig bin?*
 16 *So werden die Letzten die Ersten und die Ersten die Letzten sein.*

Liebe Gemeinde!

So also ist das Himmelreich, so geht es zu unter der Herrschaft Gottes. Man kann an dieser Geschichte sehr schön seinen eigenen Glaubenszustand messen. Entsteht bei mir Freude über Gott, der so gütig ist oder findet hier auch mein Murren Sprache, weil ich mich von Gott nicht gerecht behandelt fühle. Diese Geschichte erzählt uns etwas von der Gerechtigkeit Gottes und von seiner Güte. Es wird uns etwas von der Größe Gottes mitgeteilt. Und wir entdecken uns selbst. Sehen wir etwas in die Details.

1. Der gütige Hausherr – ein Zeichen der Barmherzigkeit Gottes

Das ist ja eine noble Geste. Ein Silbergroschen, einen Denar, den brauchte man schon, wenn man seine Familie ernähren musste. Man konnte damit keine großen Sprünge machen, aber immerhin war der Tagesbedarf gedeckt. Es ist im Verständnis der Menschen damals ein fairer Preis, wenn die Arbeit eines Tages auch das Leben eines Tages garantierte, also dass man Nahrung, Kleidung und Wohnung haben kann. Damals war klar: Ich muss heute etwas verdienen, damit ich morgen leben kann. Wir sind heute etwas anspruchsvoller. Urlaub, Kultur und manchmal etwas Luxus, das ist ja auch noch ganz schön. Für die Menschen in der Zeit Jesu heißt: Wenn du heute keine Arbeit hast, dann wirst du spätestens übermorgen Hunger haben.

Da gibt es nun diese Menschen, die den ganzen Tag auf Einstellung gewartet haben, aber sie haben nichts gefunden. Um die elfte Stunde wurden sie entdeckt. Man zählte damals die Stunden des Tages von sechs Uhr morgens bis sechs Uhr abends. Die letzten finden also um 17.00 Uhr, eine Stunde vor Feierabend, noch eine Anstellung. Mit ihnen wird kein Lohn vereinbart. Sie können nur das nehmen, was ihnen der Verwalter gibt und damit müssen sie zufrieden sein. Sie werden wohl nicht viel bekommen, aber immerhin, etwas Sinnvolles haben sie noch getan, etwas haben sie sich noch verdient. Nun geschieht die große Überraschung. Sie haben sich zwar ein klein bisschen verdient, aber sie werden überreich beschenkt. Sicher, sie haben etwas Arbeit gehabt, aber was sie nun bekommen, steht in keinem Verhältnis. So ist Gott. So geht es zu in seinem Reich und unter seiner Herrschaft. Sein Sorgen um uns ist nicht verhältnismäßig. Staunend kann der Beschenkte immer wieder zu Gott sagen: Womit habe ich das verdient? Womit haben wir verdient, wie wir in dieser Ecke der Welt leben dürfen? Und selbst, wenn wir nicht so leben dürften, womit haben wir es

verdient, dass uns Gott eine Beziehung schenkt, die kein Tod, kein Krieg, kein Leid, kein Geschrei beenden kann?

2. Der gerechte Hausherr – ein Zeichen für die Gerechtigkeit Gottes

Wahrscheinlich können wir uns in das unzufrieden murrende Personal gut hineinversetzen. Alle Absprachen sind auf einmal vergessen. Es war ein Silbergroschen vereinbart, ein Denar, und den kriegen sie auch. Der Hausherr hält sich exakt an den im Einvernehmen geschlossenen Tarifvertrag. Aber, da kriecht es in uns hoch, der blanke Neid. Wir sehen nur noch, was die anderen kriegen. Wenn die schon für ihren kleinen Einsatz den ganzen Lohn bekommen, dann ist doch nun wohl für die Schwerarbeiter zumindest eine Prämie drin. Nicht solche kommunistischen Ideen bitte, jedem nach seinen Bedürfnissen. Nein, jedem nach seiner Leistung, gleicher Lohn für gleiche Arbeit, das heißt doch bitteschön auch: Wenn die jetzt beschenkt werden, dann ich doch bitte auch. Gibt es ein Recht auf gültige Geschenke?

Wer seinen eigenen Einsatz und seinen Lohn immer mit dem vergleicht, was andere von Gott bekommen, der wird immer ein murrender Christenmensch sein. Sicher gibt es Menschen im Reich Gottes, die haben augenscheinlich mehr gearbeitet als andere. Es gibt Menschen, die tatsächlich die Last des Tages und die Hitze getragen haben. Aber es hat nie großen Sinn, wenn wir den Einsatz miteinander vergleichen. Das gibt es auch in der Gemeinde. Da gibt es die, die sich für die Sache Gottes aufopfern in Aufgaben, Arbeitsgruppen und Aktivitäten. Manchmal stöhnen sie auch unter der Last. Dann gibt es die, bei denen man manchmal den Eindruck hat, man kann sich bei ihnen bedanken, wenn sie gelegentlich einen Gottesdienst besuchen. Da kann Murren aufkommen und das besonders in einer Gemeindestruktur wie einer Freikirche, wo es nun wirklich auf jeden ankommt. Lieber Gott, wenn wir uns schon so aufopfern, dann doch bitte eine Prämie. Dann etwas mehr Glück im Leben, etwas mehr Gesundheit, bessere Fügungen. Es hat wenig Sinn, wenn wir uns miteinander vergleichen. Wir sehen, was vor Augen ist, aber Gott sieht das Herz an.

Aber nun murren wir erst einmal. Gott fragt uns: Freund, tue ich dir unrecht? Haben wir uns nicht am Anfang geeinigt? Manchmal müssen wir daran erinnert werden, worauf wir uns mit Gott am Anfang unseres Weges geeinigt haben. Wie war das, als wir unseren Weg mit Gott begonnen haben?

Der Weinberg ist schon seit alten Zeiten in Israel ein Bild für das Volk Gottes. Also, worauf haben wir uns geeinigt, als uns Gott in sein Volk rief? Wir hatten verstanden, dass Gott uns lieb hat, wir hatten verstanden, dass er uns Jesus gegeben hat, der für unsere Sünden gestorben ist und in dem wir die Vergebung unserer Schuld haben. Wir hatten Gottes Zusage verstanden, die er über unser Leben gestellt hat: Ich bin der Herr, dein Gott, ein Gott, der für dich ist. Was war unsere Antwort? Herr, ich danke dir für alles, was du mir gegeben hast. Ich gebe dir mein Leben, ich will Jesus folgen.

Das war die Abmachung. Wir hatten nicht verabredet: Gott, ich werde für dich arbeiten und du schenkst mir dafür Gesundheit, Glück, Reichtum und viel Erfolg. Gerade, wenn in unserem Leben Ereignisse und Fügungen auftauchen, die uns nicht passen, werden wir auf die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes gestoßen. Damit sind wir bei einer Frage, da müssen wir grundsätzlich passen.

3. Der souveräne Hausherr – ein Zeichen für die Größe Gottes

Wir treffen auf die Souveränität Gottes. Die müssen wir uns gelegentlich vergegenwärtigen. „Habe ich nicht Macht zu tun, was ich will, mit dem, was mein ist?“ Nun gut, wir haben gesehen, wie Gott mehr gibt, als man verdient. Wir haben gesehen, dass Menschen genau das bekommen, was abgemacht war. Trotzdem würden wir gerne noch etwas mit dem Hausherrn herumstreiten. Aber wer sich auf das Reich Gottes einlässt, der kommt an der Größe Gottes nicht vorbei. Wir können uns in seiner Güte sonnen und seine Barmherzigkeit preisen. Wir können ihn gerecht finden. Wir können ihn sogar ungerecht finden. Gibt es Gott, weil wir ihn empfinden? Den Gott, den wir von unseren Empfindungen ableiten, den haben wir erfunden. Unser Verständnis von Gott ist manchmal etwas zu sehr abgeklärt. Gott ist ein Geheimnis. Ich habe in meinem Dienst einige Male Menschen begleitet, die zum Glauben fanden. Ich habe auch einige Male Menschen vom Glauben abfallen sehen. Der kleinste gemeinsame Nenner war in diesen Geschichten immer: Gott ist nicht so, wie ich ihn mir gedacht habe. Mit dieser Einsicht ist man eigentlich Gott schon sehr nahe gekommen. Es ist die Wahrheit. Der lebendige Gott ist tatsächlich nicht so, wie wir ihn uns erdacht haben. Er ist souverän, frei, von uns unabhängig. Er ist unfassbar. Unerforschlich. Unbegreiflich sind seine Gerichte. „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken.“ Gott lässt sich nicht erpressen: „Damit ihr an mich glaubt, mache ich alles, was ihr wollt. Liebe Menschen, ich will doch bloß von euch geliebt werden. Seid mir doch nicht böse, dass ich das nicht alles so regeln kann, wie ihr es gerne hättet.“

Wer sich auf das Reich Gottes einlässt, wer sich auf die Herrschaft Gottes einlässt, der lässt Gott Gott sein. Das ist ein großes Thema der Bibel, das wir mit unserem Verstand nicht erfassen können. Hiob streitet mit Gott bis zum Gehtnichtmehr. Bis er schließlich einsehen muss: Ich bin ein Mensch, und du bist Gott. Jeremia streitet mit Gott, verflucht den Tag seiner Geburt. Gott macht ihm ganz trocken klar: Wenn du dich bekehrst, darfst du mir wieder dienen. Jesus ringt mit seinem Vater, warum das alles geschehen muss. Selbst in der größten Anfechtung des Todes kann man nur sterben mit der Frage, die Jesus am Kreuz schrie: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen.“ Der Apostel Paulus hat sehr über die Gerechtigkeit Gottes nachgedacht. Und nach all seinen klugen Gedanken kommt er nur auf die Frage: „Ja, lieber Mensch, wer bist du denn, dass du mit Gott rechten willst?“ (Röm 9, 20)

Ja, wer sind wir denn? Wer bin ich, der nach menschlichem Ermessen von 1958 bis 2032 lebt, falls sich Gott an die Berechnungen des Statistischen Bundesamtes zur

durchschnittlichen Lebenserwartung für Männer in unserem Land hält? Wer bin ich, wo er doch ewig ist? Wer seid ihr, wo Gott doch ewig ist? Die alten Römer hatten in ihrer Kriegskunst einen schönen Begriff: Resignation. Jede Truppe hatte ihr Signum, ihr Zeichen, ihre Standarte. Wenn man einsah, dass man verloren hatte, dann resignierte man. Man legte sein Signum zurück, man legte es in den Staub. Es gibt auch eine gesunde Resignation vor Gott. Es ist der Augenblick, in dem wir sagen: Du hast gewonnen, du bist stärker, ich unterwerfe mich deiner Herrschaft. Wir können an die Türen Gottes hämmern, wie eine Stahlramme und werden nichts erreichen. Aber erst wenn wir geschmolzen sind, können wir bei ihm einsickern. Gott ist souverän.

4. Das unzufriedene Personal – Was haben wir vom Glauben?

Auch das gehört offensichtlich mit zum Reich Gottes. Das murrende Volk. Diese Geschichte hat Jesus zuerst Menschen erzählt, die in den Überlieferungen Israels zu Hause waren. Dort stehen auch die Geschichten vom Murren des Volkes. Gottes Volk ist immer wieder mit Gott ins Gericht gegangen. Oft genug, weil Gott sie warten ließ, weil Gott nicht so war, wie sie es sich erhofft hatten.

Die zuerst Angestellten finden das Verhalten des Hausherrn ungerecht. Obwohl der sich strikt an seinen Vertrag hält. „Siehst du so scheel drein, weil ich so gut bin?“ Wörtlich heißt es: Ist dein Auge böse, weil ich gut bin?

Natürlich kann man ins Fragen kommen. Da ist einer sein Leben lang Terrorist, hat wer weiß wie viele Gräueltaten und Menschenleben auf dem Gewissen. Und dann am Kreuz, da bekehrt er sich plötzlich, sagt: „Herr, denk an mich, wenn du in dein Reich kommst.“ Und Jesus antwortet: „Du wirst mit mir im Paradies sein.“ Das ist doch nicht zu fassen. Und so ein ganz frommes Baptistenkind, Jahrgang 30, durfte vor der Ehe keinen Sex haben, durfte nicht tanzen, hat immer in der Gemeinde mitgearbeitet, hat eine treue Ehe geführt, hat niemals die Steuern hinterzogen, hat sich immer wieder um ein anständiges Christenleben in der Last und Hitze des Alltags gemüht – und was hat er davon? Da kriegt man genauso viel wie dieser Gangster!

Im Matthäusevangelium, in dem uns diese Beispielgeschichte von der Größe Gottes erzählt wird, steht unmittelbar davor eine kleine Episode: Petrus hatte gefragt: „Jesus, wir haben alles verlassen, was kriegen wir dafür?“ Er steht für die Menschen, die ihr ganzes Leben der Sache gewidmet haben und das auch noch radikal. Alles verlassen, den Beruf, das sichere Einkommen, Trennungen und Entzweigungen in den Familien auf sich genommen. Was für ein Einsatz! Und was haben wir davon?

Im Heidelberger Katechismus von 1563, das ist eine wesentliche Bekenntnisschrift der reformierten Kirche, heißt es in der ersten Frage: Was ist dein einziger Trost im Leben und im Sterben? Antwort:

„Dass ich mit Leib und Seele, im Leben und im Sterben nicht mein, sondern meines getreuen Heilands Jesu Christi eigen bin, der mit seinem teuren Blut für alle

meine Sünden vollk  mlich bezahlt und mich aus aller Gewalt des Teufels erlöst hat und also bewahrt, dass ohne den Willen meines Vaters im Himmel kein Haar von meinem Haupt kann fallen, ja auch mir alles zu meiner Seligkeit dienen muss. Darum er mich auch durch seinen Heiligen Geist des ewigen Lebens versichert und ihm forthin zu leben von Herzen willig und bereit macht.“

In der baptistischen Tradition geht man sehr zurückhaltend mit Glaubensbekenntnissen und Katechismen um. Aber manchmal würde es uns auch helfen, wenn uns irgendein Pfarrer unseren einzigen Trost im Leben und im Sterben eingebl  t hätte: „Dass ich mit Leib und Seele, im Leben und im Sterben nicht mein, sondern meines getreuen Heilands Jesu Christi eigen bin.“ Das haben wir davon. Das ist mehr, als wir zu Lebzeiten begreifen werden.

Eine Geschichte vom Himmelreich haben wir gehört, davon, wie Gott ist und wie wir sind.

Gott will, dass wir uns von seiner Barmherzigkeit überraschen lassen.

Gott will, dass wir uns auf seine Gerechtigkeit verlassen.

Gott will, dass wir ihn in seiner Größe anerkennen.

Gott will, dass wir in unseren mürrischen Phasen darüber wieder froh werden, dass wir ihm gehören, dem barmherzigen, gnädigen und großen Gott.

So ehren wir ihn, den unfassbaren Gott, den Vater unseres Herrn Jesus Christus. Amen.

Pastor Uwe Dammann (BEFG)

Bassermannweg 3

12207 Berlin

Nobert Giebel

Kommentar zur Predigt von Uwe Dammann

Ich lese viele Predigten und habe wenige so gerne gelesen wie diese von Uwe Dammann. Inhaltlich sind mir neue Aspekte des Bibeltextes deutlich geworden, obwohl ich wiederholt über diesen Text gepredigt habe. Die Gliederung ist klar. Das Ziel der Predigt wird stringent durchgehalten. Die Sprache ist flüssig und macht Spaß.

Der Predigteinstieg ist angenehm kurz und kommt zügig zu seinem Ziel. Es ist wichtig, wie eine Predigt beginnt. Hier wird der Hörer gewonnen, oder er zieht sich in eine gelangweilte Grundhaltung zurück. In dem vorliegenden Beispiel erfährt der Hörer sofort, worum es geht. Das Thema wird ihm wichtig gemacht, und der erst nach dem Einstieg gelesene Predigttext wird sinnvoll eingeführt. Die Spannung zwischen Gottes Barmherzigkeit und Gottes Gerechtigkeit wird aufgezeigt und mit zwei knapp umrissenen Lebenssituationen nahegebracht. Lange Ausschmückungen ohne einen didaktischen oder inhaltlichen Sinn wird man in der Predigt vergeblich suchen. Der Prediger weiß, was er sagen will, und verliert das jeweilige Ziel der einzelnen Predigteile nicht aus den Augen.

Dennoch hat sich bei mir zu Beginn der Predigt ein kurzer Widerstand gemeldet. Das Begriffspaar „barmherzig“ und „gerecht“ wird mir zu schnell eingeführt. Ich nutze diese Worte sonst nicht, um die hier aufgezeigte Spannung in unserer Gotteserfahrung auszudrücken. Beide Begriffe werden im ersten Satz genannt, innerlich stimme ich zu, überlege aber noch, was sie hier bedeuten, da wird im zweiten Satz gesagt, dass diese beiden Begriffe in Spannung zueinander stehen, ich bin noch dabei zu überlegen, weshalb, da höre ich schon den dritten Satz, dass „wir“ damit manchmal Schwierigkeiten haben. Jetzt steige ich aus. Vereinnahmende Sprache löst bei mir den gegenteiligen Reflex aus. Ich gehe auf Distanz. So schnell hat mich der Prediger nicht. Ich werde skeptisch, wenn ich den Eindruck habe, er will mich irgendwo hin ziehen, wo ich noch gar nicht hin will. Mir wäre ein „ich“ oder ein einschränkendes „manche“ oder „viele“ anstelle des „wir“ lieber. – Die unterschiedlichen Ergehen der Schwestern X und Y aber holen mich sofort wieder in die Predigt hinein. Ja, solche Beispiele kenne ich auch. Jetzt verstehe ich die Brisanz der Frage. Und sofort kommt der Bibeltext, der jetzt mit dem Gegensatzpaar „gerecht“ und „barmherzig“ abgehört wird.

Der Text wird in der in diesem Gleichnis gut verständlichen Lutherübersetzung gelesen. Allein das Wort „scheel“ (V 15) ist wohl kaum noch gebräuchlich und wird in der Predigt erklärt. In den ersten Sätzen nach der Textlesung finden sich für meinen Geschmack etwas zu viele Nomen. Verben machen die Sprache lebendiger

als Hauptworte. Ähnlich empfinde ich es aber nur noch in den letzten Sätzen des zweiten Predigtabschnittes. An beiden Stellen handelt es sich um begrenzte Aufzählungen. Sobald diese beendet sind, wird die Sprache wieder lebendiger. Die überleitenden Sätze bis zum ersten Predigtteil bereiten zudem die Gliederung der Predigt vor, ohne die einprägsamen parallel formulierten Überschriften der vier Predigtteile wörtlich zu nennen.

Auf eine sehr feine Weise werden nötige exegetische Erkenntnisse in den Predigtverlauf eingefügt. Ganz nebenbei wird im ersten Satz durch die beiden gleichbedeutenden Aussagen der von Matthäus bevorzugte Begriff Himmelreich erklärt: Damit ist nichts anderes gemeint, als das, was Matthäus und Markus Königsherrschaft Gottes nennen. Weshalb Matthäus den Begriff der Königsherrschaft meidet, muss nicht auf der Kanzel erörtert werden. Narrativ werden weitere nötige Hintergrundinformationen gegeben: Wie viel ein Denar oder Silbergroschen wert war, was Tagelöhner waren und unter welchem Druck sie Arbeit suchen mussten. Die Stundenangaben innerhalb des Gleichnisses werden in unsere Uhrzeiten übersetzt. Alle diese Informationen sind keine unbedacht eingebrachten Lese Früchte, sondern sie sind nötig, um die Dramatik des Gleichnisses nachzuvollziehen.

Der Prediger erzählt dabei im Präsens. Das ist spannender. Ohne überflüssige Einführungen wie „Ich weiß nicht, wem es beim ersten Hören des Textes aufgefallen ist“ oder „Jetzt kommt etwas sehr Interessantes im Vergleich zu den Absprachen mit den anderen Arbeitern“ wird in einem kurzen Satz eine kleine wichtige Beobachtung am Text weitergegeben: Mit denen, die nur noch für eine Stunde Arbeit gefunden haben, wird kein Lohn vereinbart. Bei ihnen ist es eindeutig Gnade, wenn dieses Wort hier auch vermieden wird. Während der Prediger bisher straff erzählt hat, werden jetzt einige zusätzliche Sätze investiert, um in die Gedanken der Spätberufenen hineinhören zu lassen. Sie können dankbar sein, überhaupt noch etwas gefunden zu haben. Sie haben eigentlich keinen Lohn verdient und dürften gar nichts erwarten. Nicht in der Freude am Erzählen, sondern im Predigtziel sind diese Ausmalungen begründet. Im ersten Predigtteil soll Gottes Barmherzigkeit herausgestellt werden. Dazu wird die Rechtlosigkeit und Hoffnungslosigkeit der zuletzt an die Arbeit Gerufenen unterstrichen, um ihr Staunen über den übermäßig geschenkten Lohn nachzuvollziehen zu können. An ihnen ist Gott wirklich barmherzig!

Die Predigt bleibt vorerst narrativ. Wiederholt wird dabei ein doppelter Boden eingezogen. Vordergründig wird das Gleichnis noch einmal aus verschiedenen Perspektiven erzählt, hinter dieser Oberfläche aber geht es schon um den Hörer heute. Sein unvergleichlich höherer Lebensstandard wird erwähnt. Fast übergangslos wird er am Ende des ersten Teils mit den besonders beschenkten Spätberufenen identifiziert. Wieder fließt am Ende des ersten Predigtteils nebenbei ein exegetisches Ergebnis mit ein: Die Frage, was der Lohn in dieser allegorischen Parabel ist, wird beantwortet. Es ist die geschenkte Beziehung zu Gott, die durch nichts aufgehoben werden kann. Es sind die Grunddaten der Gotteskindschaft, die dann auch am Ende des zweiten Teiles aufgezählt werden: die Liebe Gottes, der Tod Jesu, die Vergebung unserer Schuld, Gott selbst, der für uns ist.

Zu Beginn des zweiten Teils wird der Hörer direkt aufgefordert, sich in die Früherberufenen hineinzusetzen. Die Überschrift gibt vor, in welche Richtung ihn der Prediger führen will. Es geht um Gottes Gerechtigkeit. Begriffe unserer Zeit wie Personal, Tarifvertrag oder Prämie schaffen wieder den doppelten Boden innerhalb des alten Gleichnisses und erleichtern die Identifikation. Wieder bekommen wir einen Einblick in die Gedanken und Gefühle der Beschwerdeführer, um ihre Situation nachzuvollziehen. Die Anwendung auf mögliche neidvolle Gedanken im Miteinander von Christen oder Erwartungshaltungen Gott gegenüber fällt breiter aus. Der Prediger hat eher Gemeindemitglieder vor Augen als Fernstehende. Dies zeigt sich auch daran, dass er weiter unten voraussetzt, dass die Hörer wissen, wer Hiob und Jeremia waren. Die Einladung, dass Gott heute noch ruft und jeden nimmt und jedem den ganzen Lohn gibt, hat vergleichsweise weniger Farbe bekommen als die murrenden Langgedienten.

Interessant finde ich das Gerechtigkeitsverständnis, das in der Predigt entfaltet wird. Gerade das, was die fleißigen Zuerstberufenen, die ihr ganzes Leben für ihren Herrn eingesetzt haben, als ungerecht empfinden, bezeichnet der Prediger als gerecht: Gottes Gerechtigkeit ist, dass er allen genau das gibt, was er zugesagt hat. Am Ende ist er allen gleich gut! – Dennoch bleibt vom Predigteinstieg her die Frage, weshalb es in diesem Leben Menschen so unterschiedlich gut gehen kann. Da müssen wir grundsätzlich passen, meint der Prediger, und leitet damit zu seinem dritten Teil über.

Die Frage nach Gottes Gerechtigkeit in unseren Lebenserfahrungen (Theodizee) muss von dieser Parabel her nicht unbedingt behandelt werden. Wenn mit dem Lohn das eschatologische Heil und die volle Zugehörigkeit zum Gottesvolk gemeint ist, gibt es keine ungerechten Unterschiede, sondern alle bekommen alles. Eher wird die Gleichstellung der Heidenchristen und ihre volle Aufnahme ins Gottesvolk eine ursprüngliche Aussageintention des Gleichnisses gewesen sein. Diese wird dem heutigen Hörer unterschlagen, der aber ohne Hinführung auch kaum Interesse an dieser geschichtlich bedeutsamen Frage hätte.

Die Wir-Sätze zu Beginn des dritten Abschnittes empfinde ich interessanterweise nicht als Vereinnahmung. Inhaltlich liegt die Frage nach der Souveränität Gottes nahe. Ich gehe gerne mit. Die Erinnerung daran, was wir Hörer nun schon zusammen mit dem Prediger bedacht haben, gefällt mir. Es wird eine Art Zwischensumme gezogen. Die Größe Gottes wird ausgearbeitet, ohne dass Gott bedrohlich wird. Einige Wendungen finde ich pfiffig und einprägsam. So etwa den Satz: „Den Gott, den wir von unseren Empfindungen ableiten, den haben wir erfunden.“ Oder die Feststellung, dass wir Gott schon recht nahe gekommen sind, wenn wir merken, dass er ganz anders ist als wir dachten. Die wörtliche Rede, die Gott in den Mund gelegt wird „Damit ihr an mich glaubt, mache ich alles, was ihr wollt ...“ bringt unsere überhöhten Wünsche nach einem versorgenden Gott schmerzlich auf den Punkt. Schön auch die Erläuterung des Wortes Resignation aus der römischen Kriegsführung und die Feststellung, dass es auch eine gesunde Resignation vor Gott gäbe. – Die Ausführungen zur Souveränität Gottes sind inhaltlich und sprachlich besonders gut gelungen.

Im letzten Teil sind noch einmal die „murrenden Christenmenschen“ (s. Teil 2) im Visier. Murrende Menschen gehören dazu im Reich Gottes, stellt der Prediger fest. Das ist so. Das werden wir nie ganz bereinigen können. Auch Israel musste schon damit umgehen lernen, dass Gott anders ist, als sie dachten. „Regt euch nicht darüber auf, dass es murrende Christen gibt“, höre ich zwischen den Zeilen. „Aber achtet darauf, dass ihr nicht selber solche seid.“

Um den Hörern beispielhaft ein unzufriedenes Murren plausibel zu machen, wird ein Terrorist eingeführt. Das Wort ist aktuell in unseren Tagen. Wir denken an Selbstmordattentate und den weltweiten Kampf gegen den Terrorismus. Wir befinden uns in der Ebene unserer Zeit und stellen uns einen fanatischen Mörder vor, als dieser dann unerwartet mit dem Gekreuzigten an Jesu Seite identifiziert wird. Keine Minute hat er Jesus gedient und bekommt doch das ganze Heil. Ihm gegenübergestellt werden Senioren (Jahrgang 30), die ihr Leben lang Jesus gedient und gehorcht haben. Was haben sie davon? Warum soll man dann Gott gehorchen, wenn er es einem nicht lohnt? Auch Petrus hat Jesus ähnlich gefragt, erfahren wir dann. Die Antwort bekommen Petrus und wir heute aus dem Heidelberger Katechismus: Dass wir mit Leib und Seele, im Leben und Sterben Jesu eigen sind, das haben wir davon.

Sicher könnte man zum Lohngedanken im Neuen Testament noch mehr sagen. Was wir auf Erden getan und gelassen haben, wird noch einmal besehen werden. Gutes wird gut genannt werden, aber auch Trägheit, Halbheit und Bosheit werden noch einmal offenbar werden (vgl. 1. Kor 3, 11-17 und die Lehre vom Lohn- oder Preisgericht). Die Predigt aber wäre mit Ausführungen hierzu überfrachtet. Der Prediger hält sich an seine vom Einstieg her gesetzten Ziele. Für die von ihm aufgeworfene Frage, was man vom Glauben habe, ist die Antwort des reformierten Katechismus ausreichend und hilfreich: Du hast Jesus gewonnen! Das ist alles, was du erwarten kannst!

Den angenehmen knappen Predigtschluss bilden einige Sätze, in denen die Zielaussagen der Predigt noch einmal in Erinnerung gerufen werden. Damit wird sowohl eine Zusammenfassung als auch eine letzte Erinnerungshilfe zum Mitnehmen der Kernaussagen gegeben. Der Anspruch der Predigt wird dabei durch den wiederholten Satzbeginn mit den Worten „Gott will“ ausgezeichnet. Hier sind vom Selbstverständnis der Predigt her keine wie auch immer gestalteten Gedanken des Predigers über oder zu einem Bibeltext hinzu gesagt worden. Hier ist Gottes Wort gesagt worden. Gott will, dass wir uns so verhalten, wie wir es gehört haben. Bei dieser am Text orientierten und vom Einstieg über die Gliederung bis hin zum Schluss inhaltlich und formal gut strukturierten Predigt fällt es mir leicht, dazu Amen zu sagen.

Pastor Norbert Giebel (BEFG)

Götzstraße 11a

12099 Berlin

Rezensionen

Olaf Kuhr, Die Macht des Bannes und der Buße. Kirchenzucht und Erneuerung der Kirche bei JOHANNES OEKOLAMPAD (1482-1531), Bern-Berlin-Frankfurt a. M./New York/Paris/Wien (Peter Lang) 1999 (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, Bd. 68), 316 Seiten, ISBN 3-906760-84-7, € 53,20 (nur aus der Schweiz lieferbar; evtl. höhere Portokosten werden in Rechnung gestellt).

Eine Weiterführung der OEKOLAMPAD-Studien, die weder sich auf Detailfragen beschränkt noch auf einem Kriegsnebenschauplatz geführt wird, war schon lange ein Desiderat der Reformationsgeschichtsschreibung gewesen. Seit ERNST STAEHLINS Arbeiten zum Basler Reformator, war keine Studie mehr erschienen, die sich mit dem Herzstück der reformatorischen Theologie OEKOLAMPADS wirklich umfassend und befriedigend befasst hätte. Dabei hatten Kenner stets gewusst, dass STAEHLINS ältere (1918, 1927, 1934, 1939!) aber immer noch als grundlegend zu betrachtende Studien die Grundlage bildeten, auf der weitergearbeitet werden müsste. OLAF KUHRs Basler theologische Dissertation von 1997, die jetzt in leicht überarbeiteter Form gedruckt vorliegt, dürfte die erwünschte Weiterführung der OEKOLAMPAD-Forschung gebracht haben.

Das Lebenswerk des 1482 in Weinsberg geborenen Schwaben, der seine eigentliche Heimat und Wirkungsstätte nach einer Zeit des Suchens und der Wanderung erst 1522 in der Stadt seiner Mutter am Rheinknie finden sollte, ist außerhalb des engen Kreises der Spezialisten weitgehend in Vergessenheit geraten. Abgesehen von einigen Publikationen in theologischen und historischen Zeitschriften im Jubiläumsjahr 1982, ist es tatsächlich um OEKOLAMPAD sogar unter historisch interessierten Theologen ziemlich still geworden. Dabei handelt es sich bei diesem Theologen und Humanisten, der als Mitarbeiter des großen ERASMUS gewirkt hat, um eine der wichtigsten Figuren der Frühphase der Reformation neben LUTHER, ZWINGLI und BUCER. Die Gestaltung des Basler protestantischen Kirchentums nach der offiziellen Einführung der Reformation durch den Stadtmagistrat im Frühjahr 1529 ist in nicht geringem Maße das Werk dieses Professors an der damaligen Theologischen Fakultät der lokalen Universität gewesen. Theologiegeschichtlich gesehen nimmt OEKOLAMPAD insofern eine Sonderstellung unter den Reformatoren ein, als dass sich bei ihm – noch stärker als bei den anderen Reformatoren seiner Generation – das Anliegen der inneren und sittlichen Erneuerung der Kirche wie ein roter Faden durch sein Denken und Wirken zieht. Mehr: Dieses alles dominierende Thema er-

fährt bei OEKOLAMPAD eine charakteristische Zuspitzung auf die Frage einer von der politischen Obrigkeit und ihrer Strafgewalt unabhängigen Kirchenzucht als Mittel der Erneuerung. Kirchenzucht, wie sie OEKOLAMPAD vertreten sehen wollte, war eine unter klar evangelischem Vorzeichen stehende *disciplina ecclesiastica*, die also, wie er sagte, frei von der „Tyrannei“ des traditionellen Bußinstituts sein sollte, wie römisch-katholische Theologie und Kirchenrecht es im Mittelalter gestaltet hatten. Der hohe sittliche Ernst des christlichen Humanisten WIMPHELINGSCHER Prägung, der OEKOLAMPAD auch nach seiner Hinwendung zur Reformation geblieben ist, ließ ihn im Namen der notwendigen „Heiligkeit“ der Kirche leidenschaftlich nach einer praktikablen Form einer „evangelischen“ Kirchenzucht suchen. Dies tat er mit einer Intensität, die man so bei LUTHER nicht findet, sondern sich erst später bei JOHANNES CALVIN wieder beobachten lassen sollte. Weil Kirchenzucht der *cantus firmus* in OEKOLAMPADS Lebenswerk gewesen ist, bestimmt das Thema auch die Monographie, die OLAF KUHR dem Basler Reformator gewidmet hat.

Potentielle Leser und Leserinnen von heute werden sich wohl gleich skeptisch fragen, ob die Lektüre eines Buches zu einem solchen Thema als ein lohnendes Unternehmen zu betrachten sei. Die Relevanz der hier behandelten Frage für das Leben der Kirche von heute leuchtet wahrscheinlich nicht allen ein. Vielleicht spielt sogar ausgerechnet die Zentralität der Kirchenzucht-Thematik in OEKOLAMPADS Theologie eine Rolle in der bedauerlichen Vergessenheit, in die er auch unter protestantischen Theologen geraten ist. Das Thema ruft bekanntlich heutzutage gerade im Bereich evangelischer Theologie eher Verlegenheit als begeistertes Interesse hervor. Ist es doch ein offenes Geheimnis, dass es den Kirchen der Reformation nie richtig gelungen ist, eine befriedigende Praxis der Kirchenzucht im evangelischen Geiste zu konkretisieren. Nach der reformatorischen Korrektur in der Autoritätsfrage, nach dem Bruch mit dem, was das christliche Mittelalter aus der neutestamentlichen und altkirchlichen „Buße“ gemacht hatte, kehrte man in diesen Kirchen allmählich zum alten Bestrafungssystem zurück, das sogar den weltlichen Gerichten überlassen werden konnte. So verfiel die evangelische Kirchenzucht im 17. Jh. gänzlich. Auch der Pietismus änderte daran so gut wie nichts, und die Aufklärung war sowieso zuchtfeindlich in ihrer Grundhaltung. Bis ins 19. Jh. blieben somit nur Reste einer evangelischen Kirchenzucht erhalten, die noch dazu als nicht unproblematisch betrachtet wurden, weil sie selten frei von Heuchelei waren. Der Artikel „Kirchenzucht“ in der 2. Aufl. der RGG aus dem Jahre 1929 endet nicht von ungefähr mit dem symptomatischen Geständnis: „Wirkliche Kirchenzucht ist eben nur möglich in kleinen, von lebendigem Gemeindebewusstsein erfüllten Gemeinden; wo solche nicht bestehen, ist sie undurchführbar.“ Hier kommt etwas vom Dilemma zum Ausdruck, in das evangelische Kirchen hineingeraten müssen, wo sie einerseits aus theologischen Gründen (Identität und Integrität der Kirche!) die theoretische Notwendigkeit einer Kirchenzucht aufrechterhalten möchten, aber andererseits nach wie vor an einem ekklesiologischen Modell festhalten möchten, das angemessene evangelische Kirchenzucht kaum zulässt. Die bitteren Erfahrungen in Zusammenhang mit dem sog. Dritten Reich haben aber wieder und wieder deutlich gemacht, dass keine Kirche

ihre Identität als christliche Kirche bewahren kann, wenn sie nicht bereit ist, konkret Kirchenzucht zu üben. Deshalb wird dieses Thema in der Barmer Erklärung (1934) erwähnt, und deshalb kam es auch nach dem Zusammenbruch des sog. Dritten Reiches im evangelischen Bereich zumindest ansatzweise zu interessanten Neubelebungsversuchen einer echten Kirchenzucht. Inzwischen scheint man aber davon wieder abgekommen zu sein. GERHARD EBELING (damals noch Kirchenhistoriker!) hatte kurz nach dem Krieg die Dogmatiker dazu aufgefordert, sich endlich ernsthaft mit der Klärung der Frage zu befassen, wie evangelische Kirchenzucht gehandhabt werden könnte, denn er konstatierte ein gefährliches Defizit in einer Frage, die er als theologisch zentral betrachtete: „Ich weiß unter all den heute die Kirche bedrängenden und Entscheidung fordernden Fragen keine einzige, in der so sehr die gesamten Fäden der Theologie zusammenliefen, und darum auch keine einzige, deren Entscheidung so dringlich und von so grundsätzlicher Bedeutung wäre, wie die Frage nach der Kirchenzucht“ (G. EBELING, *Kirchenzucht*, Stuttgart 1947, S. 10). Dreißig Jahre später sollte EBELING, der inzwischen Dogmatiker geworden war, der evangelischen Welt eine „Dogmatik des christlichen Glaubens“ (1979) schenken, in der er die von ihm geforderte Aufgabe nicht nur selbst nicht in Angriff genommen, sondern nicht einmal erwähnt hat. Bedeutet dies, dass die theologische Reflexion über eine evangelische Kirchenzucht sich heute erübrigt? Gewiss nicht, aber sie scheint heute nur noch Ratlosigkeit und Verlegenheit hervorzurufen, wie der Schlusssatz von JOHN H. LEITH in seinem Artikel zum Begriff anzudeuten scheint: „Am Ende des 20. Jhs. hat eine pluralistische, säkulare, von Massenmedien stark beeinflusste Gesellschaft wie auch die theologische Reflexion die institutionalisierte Kirchenzucht also sehr schwierig gemacht (...) Zucht als praktische Aufgabe bleibt aber bestehen. Die genauen Formen, welche die Kirchenzucht annehmen wird, sind allerdings derzeit noch nicht deutlich“ (TRE 19 [1990], 190).

Ein Blick auf die geschichtliche Entwicklung in der Frage der Kirchenzucht im evangelischen Raum zeigt, dass das Dilemma nicht selten in Zusammenhang mit der Anwendung von Corpus-christianum-Denkkategorien aufgetaucht ist, die bekanntlich auch nach dem Zweiten Weltkrieg nicht verschwunden sind. Deshalb dürfte sich die Verlegenheit in dieser Frage naturgemäß stärker in evangelisch-landeskirchlichen als in evangelisch-freikirchlichen Kreisen bemerkbar machen, in denen man Kirche von vornherein als Minoritätskirche und als Bekennerkirche auffasst. Deshalb ist es vielleicht nicht von ungefähr, dass ausgerechnet ein Theologe aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland es gewesen ist, der sich zur Aufgabe gemacht hat, den liegengebliebenen Faden der OEKOLAMPAD-Studien aufzunehmen, um das Leitmotiv des Denkens und Wirkens des Basler Reformators neu ins Blickfeld zu bringen. Für freikirchliche Theolog(inn)en kann OEKOLAMPADS Grundanliegen seine Aktualität tatsächlich kaum einbüßen – auch wenn man um der Ehrlichkeit willen zugeben muss, dass auch der freikirchliche Status nur bedingt gegen Verlegenheit und Ratlosigkeit in der Frage der Kirchenzucht schützen kann.

Bei allen ansonsten bestehenden Unterschieden dürfte aber gerade das Anliegen einer auf evangelischer Grundlage praktizierten Kirchenzucht das Gemeinsame sein,

was OEKOLAMPAD mit allen Erben des auch damals in Basel aufgetretenen „radikalen Flügels der Reformation“ bis heute verbinden. Schon aus diesem Grunde verdient die vorliegende Studie viele Leser und Leserinnen aus freikirchlichen Kreisen. Und wer unter ihnen um die oben beschriebene Verlegenheit weiß, wird mit besonders neugieriger Erwartung zu diesem Buch greifen, denn er/sie möchte es wissen: Wie ist es OEKOLAMPAD gelungen, evangelische Kirchenzucht in der Basler Kirche zu etablieren?

Es ist das Verdienst des baptistischen Verfassers der streng historisch verfassten Monographie zu OEKOLAMPAD, ein sehr detailliertes, präzises und sehr differenziertes Bild dessen nachgezeichnet zu haben, was der Basler Reformator für ein Kirchenideal entworfen und welche Art von Kirchenzucht er der Kirche seiner Zeit vorgeschlagen hat, um sie dem Ideal näher zu bringen. Historisch besonders interessierte (und erst recht historisch geschulte) Leser/-innen werden die methodologischen Grundentscheidungen des Verfassers zu schätzen wissen, z. B. dass nicht systematisch, sondern historisch-genetisch verfahren wird – auch wenn dadurch unvermeidliche Wiederholungen in Kauf genommen werden müssen. Eine zweite m. E. glückliche methodologische Entscheidung besteht darin, dass der Verfasser nicht mit einem zu engen Verständnis von Kirchenzucht an seine Aufgabe herangegangen ist; im Unterschied zu ähnlichen Arbeiten zum Thema hat OLAF KUHR die Sache nicht auf den formalen Kirchenbann eingeengt, sondern befasst sich eingehend mit der Beichte und fasst punktuell sogar die katechetische Unterweisung als Mittel der Kirchenzucht ins Auge. Als Rezensent habe ich persönlich die (kritisch gesicherte!) große Breite der Quellenbasis geschätzt, auf der KUHR seine Untersuchung geführt hat.

KUHR geht konsequent historisch-genetisch vor. Die geschichtliche Entwicklung von OEKOLAMPADS Anschauungen über Kirchenzucht aber auch die Etappen seines konkreten Einsatzes für deren praktische Ausgestaltung werden chronologisch genau dargestellt. Dabei orientiert sich die Darstellung an OEKOLAMPADS Lebenslauf. Es werden dabei die rein äußere und die innere, geistig-theologische Entwicklung zusammen gesehen und behandelt. Die Biographie des Reformators ist besonders leicht zu periodisieren, weil sie zwei klare Zäsuren aufweist, zwei besonders bedeutsame Ereignisse, die beide eine Lebenswendung hervorgerufen haben. Das erste war die Flucht aus dem Kloster Altomünster bei Augsburg (1522) und die Übersiedlung nach Basel. Das zweite war die Einführung der Reformationsordnung durch den Basler Rat (1529). Somit leuchtet die Dreiteilung von OLAF KUHRs Untersuchung besonders gut ein.

„OEKOLAMPADS Anschauungen über Kirche und Kirchenzucht vor seinem bleibenden Aufenthalt in Basel“, lautet der erste Teil der Darstellung. Unter dieser Überschrift wird zunächst OEKOLAMPADS Entwicklung bis zur reformatorischen Wende genau und anschaulich unter die Lupe genommen. In dieser Zeitspanne, die sich von 1482 bis 1522 erstreckt, werden nacheinander zur Sprache gebracht: OEKOLAMPADS Jugend (1482-1510), seine Zeit als Prediger in Weinsberg (1510-1518), die kurze Erfahrung als Pönitentiar (Beichtspezialist der bischöflichen Verwaltung) in Basel (1518), die Jahre als Augsburger Domprediger mit der ersten Begegnung mit

LUTHERS Reformation (1518-1520) und schließlich der misslungene Versuch, sich im Kloster weit von den reformatorischen Auseinandersetzungen fernzuhalten (1520-1522). Ein besonderer Schwerpunkt in diesem ersten Teil besteht in der akribischen Analyse von OEKOLAMPADS Beichttraktat von 1521, das am deutlichsten die Wende in seinem theologischen Denken bezeugt. Das „Paradoxon, dass die Beichte den Christen nicht beschwerlich sei“, ist nicht nur OEKOLAMPADS erste „evangelische“ Schrift, sondern stellt auch seine grundlegende Auseinandersetzung mit der mittelalterlichen Kirche und deren Auffassung von Buße dar. Hier wird für eine Rückkehr zum neutestamentlichen Verständnis von Buße und Sündenvergebung sowie zur altkirchlichen Bußpraxis plädiert. Mit einer originellen Unterscheidung von drei Sorten von Beichten relativiert OEKOLAMPAD die traditionelle Rolle des priesterlichen Amtes und erzielt, was er als eine Befreiung von der tyrannischen Herrschaft der Kirche über die Menschen betrachtet. Die private oder geheime Beichte des Einzelnen sei die erste Form der Buße, die allein in die Gott-Mensch-Beziehung hineingehöre; diese grundlegende Form der Beichte sei nicht institutionalisierbar, diese könne die Kirche weder verordnen noch amtlich (durch die traditionelle Ohrenbeichte) kontrollieren. Es gebe aber neben dieser ersten Beichte auch eine *fraterna confessio*, eine ebenfalls freiwillige Beichte, aber vor einem selbstgewählten Mitbruder (Jak 5, 16); dieser Schritt über die geheime Beichte zu Gott hinaus brauche jedoch nicht öffentlich oder „kirchlich“ zu werden, und hier stünden Beichtende und Beichtiger sowieso auf einer Stufe und könnten auch die Rollen wechseln. Nur die dritte Form der Beichte sei eine Sache, die in der Kompetenz der Kirche liegt, weshalb OEKOLAMPAD sie auch *confessio ecclesiastica* nennen will. Hier gehe es allein um die öffentlichen Vergehen, die *crimina*, die deshalb auch öffentlich vor dem kirchlichen Amtsträger gebeichtet werden sollten. Gerade diese in der Alten Kirche viel praktizierte öffentliche Kirchenbuße habe die seit dem 4. Laterankonzil (1215) zum Kirchengesetz erklärte Praxis der obligatorischen Ohrenbeichte nahezu vollständig verdrängt. Das habe verheerende Folgen für die sittliche Gesundheit der Kirche gehabt, die aber andererseits durch die bedauerliche Verlagerung des Akzentes auf die Ohrenbeichte vor dem Priester ihre Macht über die Menschen geradezu ins Unermessliche gesteigert habe. Die öffentlichen Vergehen sind für OEKOLAMPAD der neutestamentlichen und altkirchlichen Tradition entnommen: Unzucht, Vergehen gegen die Religion (Apostasie, Ketzerei, Zauberei und Götzendienst), Totschlag sowie verschiedene Vergehen gegen die Gemeinschaft wie Verleumdung, Trunksucht, Raub und Müssiggang. Diese Vergehen, die auf Grund der im Mittelalter aufgekommenen Beichtpraxis gleich mit der Absolution des Priesters nach der Ohrenbeichte vergeben waren, sollten öffentlich gebüßt werden. Erst nach erfolgter Buße solle die Absolution erteilt werden. An diesem neu gewonnenen theologischen Verständnis von kirchlicher Buße sollte sich OEKOLAMPAD nun orientieren in seinen konkreten Bemühungen um die Erneuerung der Basler Kirche, deren Haupttheologe er ab 1522 werden sollte.

Der zweite Teil des Buchs steht unter der Überschrift: „Die Ausgestaltung der Lehre von der Kirche und der Kirchenzucht in Basel bis zur Einführung der Reformation“ (1522-1529). Die Vorlesungen aber auch die Publikationen des Basler

Professors während dieser Jahre, ob eigenständige Schriften wie sein opus magnum der „Sechs Bücher über den Propheten Jesaja“ oder Editionen in Übersetzung wie z. B. seine reichlich annotierten Kirchenväter-Übersetzungen, werden in diesem Teil von KUHR ausführlich vorgestellt und nach ihren ekklesiologischen Dimensionen befragt. Es stellt sich dabei heraus, dass sie nicht selten nur wenig über das hinausführen, was das paradoxon an Grundsätzlichem bereits festgehalten hatte, das aber vieles eine hilfreiche Präzisierung erfährt. Wo diese Publikationen im Blick auf die oekolampadische Definition des Verhältnisses von Kirche und politischer Obrigkeit untersucht werden, ist allerdings eine deutliche Weiterführung zu beobachten. Die scharfe Unterscheidung von ecclesia und magistratus verrät LUTHERS Einfluss. Die weltliche Obrigkeit ist verantwortlich für die Welt, ihr kommt keine Verantwortung für das geistliche Reich zu. So lautet die Ausgangsposition. Aber bald wird eine Akzentverschiebung in OEKOLAMPADS Obrigkeitslehre sichtbar. Die weltliche Obrigkeit wird aufgerufen, eine Anstifterin der Tugenden und eine Vertilgerin von Schandtätern zu sein; ihre Christlichkeit soll sie darin zeigen, dass sie entschiedener die Guten schütze und die Bösen erschrecke. In diese Zeitspanne fallen auch zwei konkrete Auseinandersetzungen, die OEKOLAMPAD sehr in Anspruch genommen haben. Diejenige mit dem Löwener Theologen JAKOB LATOMUS, der die traditionelle Beichtlehre gegen OEKOLAMPADS (aber auch ERASMUS') Kritik literarisch verteidigt hatte, gab dem Basler Theologen nur den Anlass, die schon gewonnenen Überzeugungen zu konsolidieren. Die zweite aber, der Zusammenstoß OEKOLAMPADS mit den Täufern, sollte ihn zu neuen Klärungen führen, die für das Erfassen seiner endgültigen Position von Wichtigkeit sind. Deshalb wird diese zweite Auseinandersetzung von KUHR mit besonderer Sorgfalt analysiert. Es sei an dieser Stelle auch darauf hingewiesen, dass dem Verfasser das Einbetten von OEKOLAMPADS Theologie und Wirken in den größeren Kontext der Auseinandersetzungen der Zeit generell gut gelungen ist. Als Vertreter der sog. „magisteriellen“ Reformation hat auch der Basler Reformator, wie damals die meisten Stadtreformatoren, seine Aufgabe sehr bald vor einer doppelten Front lösen müssen: Sowohl seine Ekklesiologie als auch seine dazu gehörende Vorstellung von Kirchenzucht wie seine Sicht von der Rolle der weltlichen Obrigkeit in kirchlichen Sachen musste er nicht nur der traditionellen Kirche, sondern auch dem Täufern gegenüber verteidigen. OLAF KUHRs sehr differenzierte Ausarbeitung der Unterschiede zur traditionellen Kirchenzucht der römischen Kirche, aber auch zu den Positionen der Basler „Wiedertäufer“ – wie auch seine sehr hilfreichen Vergleiche mit LUTHER und mit ERASMUS, die beide OEKOLAMPAD beeinflussten – vermitteln dem Leser und der Leserin ein immer präziser werdendes Bild von OEKOLAMPADS ekklesiologischer Eigenart. OEKOLAMPADS Anliegen einer der Kirchenzucht implizierenden und nicht ausschließlich zugerechneten Heiligkeit der Kirche war auch das Anliegen der Wiedertäufer. OEKOLAMPAD aber trachtete nicht danach, die Kirche zu einer kleinen Minderheit von Heiligen zu machen, sondern hielt an der traditionellen Vorstellung des corpus christianum fest. Wer zur wahren Kirche gehört, bleibt nach seinem Verständnis dem menschlichen Urteil verborgen und allein Gott bekannt; neben der unsichtbaren Gestalt besitzt die Kirche eine sichtbare Gestalt, auf die es

OEKOLAMPAD sehr ankommt; das ist jene Versammlung aller, die getauft wurden und zum Abendmahl kommen; diese beiden „Zeichen der Kirche“ lassen die sichtbare Gestalt der Kirche erkennen, sagen aber nichts Sicheres darüber aus, ob jemand auch wirklich zur eigentlichen Kirche gehört. Deshalb wollte OEKOLAMPAD die freiwillige Taufe nicht als Zeichen der Unterscheidung von Gläubigen und Ungläubigen gelten lassen, wie es die Täufer von damals forderten. Sowohl bei OEKOLAMPAD als auch bei den Täufern wurde die Taufe als bloßes Zeichen verstanden, aber während letztere die Taufe als Zeichen der Selbstverpflichtung deuteten, verstand OEKOLAMPAD sie als formales Zeichen der Kirchenzugehörigkeit, welches unabhängig vom Glauben des Einzelnen sei. Über diese theologische Argumentation hinaus widerspiegelte sich aber auch die beherrschende und privilegierte Stellung der Kirche jener spätmittelalterlichen Gesellschaft in OEKOLAMPADS Position, wie KUHR dies sehr deutlich werden lässt. Ganz richtig weist der Verfasser dann aber auch auf die Spannung hin, die zwischen einem grundsätzlich „exklusiven“ Kirchenbegriff und einem Festhalten an einer „Inklusivität“ der Volkskirche bei OEKOLAMPAD bestehen bleibt. Denn der Basler Reformator spricht sich zwar gegen das täuferische Ideal einer reinen Kirche der Gläubigen aus, ohne jedoch seinen eigenen Anspruch auf ein hohes volkskirchliches Ideal aufzugeben. Noch vor der offiziellen Einführung der Reformation in Basel schuf OEKOLAMPAD 1526 eine evangelische Abendmahlsliturgie für die St. Martin-Kirche, in der er neben seiner Professur die Predigtdienste zu versehen hatte. Nach altkirchlichem Vorbild sah diese Abendmahlsordnung die Bannung der öffentlichen Sünder im Anschluss an die Predigt unmittelbar vor Beginn der Mahlfeier vor. Weder Zürich noch Bern sollten so weit gehen. Auch in Basel gab es Widerstände und Kritik. Den Täufern war es immer noch zu wenig, und vielen anderen war es zu viel. Hier befürchtete man eine neue Tyrannei der Geistlichkeit unter „evangelischen“ Vorzeichen. Eine Befürchtung, die sich mit der Einführung der Reformation im Jahre 1529 noch steigern sollte.

Im dritten Teil der Untersuchung werden die „Bemühungen OEKOLAMPADS um die Einführung und Durchsetzung der Kirchenzucht“ zwischen 1529 und 1531 thematisiert. Durch ihre Reformationsordnung von 1529 (und unter dem politischen Druck der Handwerkerzünfte) vollzog der Basler Magistrat den Bruch mit der traditionellen Kirche und übernahm anstelle von Bischof und Domkapitel, die die Stadt verließen, das Kirchenregiment im ganzen Stadtstaat in eigene Regie. Die Reformationsordnung begnügte sich symptomatischerweise nicht damit, ein kirchliches Verfassungsdokument zu sein, sondern gestaltete sich auch als obrigkeitliche Polizeiordnung. Die weltliche Obrigkeit, die sich durchaus als christliche Obrigkeit verstand, übernahm dadurch weitgehend die Verantwortung für das ganze Leben des corpus christianum. Die Kirchenzucht, wie sie von OEKOLAMPAD für die St. Martin-Kirche vorgesehen worden war, wurde für das ganze Territorium ins Auge gefasst. Und dieser Bann blieb zunächst in der Hand der Kirche, so dass in dieser Beziehung OEKOLAMPADS Vorstellungen voll berücksichtigt wurden. Mit der Zeit jedoch sollte sich dieser Sieg als ein Scheinsieg erweisen. Der Trend der Zeit war auf Integration der Kirche in das politische Gemeinwesen ausgerichtet, sodass es nicht lange dau-

erte, bis die Auseinandersetzungen um den Kirchenbann und die Eigenständigkeit der Kirche ausbrachen. Sehr lebendig schildert KUHR das Scheitern des ökolampadischen Modells. Der Gegensatz zwischen kirchlichem Amt und Gemeinde erwies sich als zu groß. Die Laien – und der Rat mit ihnen – befürchteten eine neue „Pfaffenherrschaft“, und die Pfarrerschaft erwartete ihrerseits immer mehr, dass die weltliche Obrigkeit strafrechtlich ihre Bemühungen um die Sittlichkeit der Kirche unterstützt. Im Klartext: Ohne die Hilfe des weltlichen Arms erwies sich die moralische Kraft der Kirche als ungenügend, um die auferlegte „Buße“ durchzusetzen. Das „Wort“ allein vermochte niemanden in den Bann zu versetzen – jedenfalls nicht in Gemeinden, die sich weiterhin als Volkskirche verstanden. OEKOLAMPAD musste im Namen der Pfarrerschaft auf die ihr übertragenen Vollmachten zur Ausübung des Banns verzichten und damit implizit gestehen, dass das, was er stets vertreten hatte, undurchführbar sei. Um eine Chance auf Durchführbarkeit zu haben, durfte die Kirchenzucht nicht mehr ausschließlich in den Händen der Pfarrerschaft liegen. Die Gemeinde musste miteinbezogen werden. Somit unterbreitete OEKOLAMPAD 1530 dem Basler Rat seine (und der Pfarrerschaft) Vorstellungen für eine praktikable Neuordnung der Kirchenzucht. In seiner „Rede über die wiedereinzuführende Exkommunikation“ hält er fest: Die Banngewalt dürfe auch in der reformierten Kirche nicht durch den Klerus usurpiert werden, wie es in der traditionellen Kirche der Fall gewesen war. Das war eine nicht unerhebliche Veränderung von OEKOLAMPADS Position, da er bisher stets darauf hingewiesen hatte, dass der Bann eine rein kirchliche Maßnahme sei, und jegliche Verquickung mit der weltlichen Strafe abgelehnt hatte. Nun sucht er die Laien der Gemeinde an der Verwaltung des Bannes zu beteiligen. Doch nicht etwa im Sinne einer Demokratisierung, sondern durch den Einsatz von Ältesten („Presbytern“) aus der Laienschaft. Neben der vier Stadtpfarrern sollten vier Ratsherren sowie vier Vertreter „aus dem Volke“ ein Kollegium von Zensoren bilden. Da OEKOLAMPAD nichts über das Wahlverfahren vorschlug, legte er faktisch das politische Schicksal der Kirchenzucht in die Hände der christlichen Obrigkeit, von der er ein entschiedenes Vorgehen gegen diejenigen erwartete, die er für Feinde der Kirche und des christlichen Staates hielt. Das ökolampadische Modell einer presbyterialen Kirchenzucht ließ sich jedoch in Basel nur mit Einschränkungen und Modifikationen verwirklichen. Die mühsame Diskussion innerhalb des Rates verzögerte nicht nur die Einrichtung der Kirchenzucht, sondern ließ auch sichtbar werden, dass es ein heikler Stoff war, weil es unter den Ratsherren gegensätzliche Interessen gab. Eine Rückkehr zur öffentlichen Bußdisziplin mit der Auferlegung von Kirchenbußen und der Einrichtung eines Büsserstandes, wie es OEKOLAMPAD ursprünglich vorgeschwebt hatte, gelang jedenfalls nicht. Die weltliche Obrigkeit sicherte sich die politische Kontrolle der Kirchenzucht, die in der Praxis von der weltlichen Obrigkeit weitgehend instrumentalisiert wurde, um ihre Sittensucht durchzusetzen. Der zunehmende Prozess einer Parallelisierung von Kirchenzucht und obrigkeitlicher Sittenzucht unterminierte den geistlichen Charakter, den OEKOLAMPAD dem Kirchenbann zugedacht hatte. Es kam nicht zur stärkeren Entflechtung von Kirche und Staat, auf die die frühen Ansätze bei OEKOLAMPAD hinauslaufen wollten.

KUHR macht darauf aufmerksam, dass OEKOLAMPAD für diese Entwicklung, die erst Recht nach seinem Tode beschleunigt wurde, nicht verantwortlich gemacht werden kann, bemerkt aber sehr richtig, dass schon bei ihm selber manches vorgezeichnet war: „In seinem Denken bildeten Ethik und Kirche, sittliche „Besserung des Lebens“ und Andersartigkeit der Kirche als *communio sanctorum* ständige Bezugspunkte“.

KUHRs außerordentlich interessante Schilderung des schließlich doch nicht gelungenen oekolampidischen Versuchs einer Erneuerung der altkirchlichen Kirchenzucht wird den heutigen Leser, der um das Wohl der Kirche besorgt ist, kaum befreien können von der oben signalisierten Verlegenheit bezüglich der Kirchenzucht. Dafür hätte der Verfasser den Boden des rein historischen Zugangs verlassen müssen. Der Leser weiß aber jetzt sehr genau, warum die diffizile Frage der Kirchenzucht bis heute Verlegenheit hervorzurufen pflegt.

Dr. Michel Weyer

*Dozent für Kirchengeschichte am Theologischen Seminar
der Evangelisch-methodistischen Kirche*

**Marlies Mattern: Leben im Abseits, Frauen und Männer im Täufer-
tum (1525-1550). Eine Studie zur Alltagsgeschichte (Europäische
Hochschulschriften: Reihe 3, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften;
Bd. 791). Frankfurt am Main: Peter Lang 1996, ISBN 3-631-
33331-5, € 46,- (nur aus der Schweiz lieferbar; evtl. höhere Porto-
kosten werden in Rechnung gestellt).**

„Leben im Abseits“ ist eine Studie über Frauen und Männer des 16. Jahrhunderts, die sich weder an gesellschaftliche noch an kirchliche Regeln hielten, sondern ihr Seelenheil durch Eigenverantwortlichkeit und durch eine von den Obrigkeiten unabhängige Gottesbeziehung erlangen wollten. Bei der Alltagsbeschreibung des Täuferturns werden entscheidende 25 Jahre berücksichtigt (1525-1550), eine Zeitspanne, in der die alte Kirche und die alte Gesellschaftsordnung durch die Reformation und Bauernaufstände in eine Orientierungskrise geraten waren. Das Täuferturn bot gewissermaßen einen Ausweg aus dieser Krise, eine Lebens- und Glaubensalternative, und bei genauerem Hinsehen sogar eine „historische Alternative“.

„Niemand wusste so recht, was sie (die Täufer) angeblich gefährlich machte und weswegen sie so gnadenlos verfolgt wurden“ (S. 172). Dieser Satz gegen Ende der Dissertation von MARLIES MATTERN wirkt wie die Hauptthese ihrer Studie zur Alltagsgeschichte des Täuferturns. Besonders eindrücklich klärt sie den Leser über die Praxis der damaligen Behörden auf, die Täufer ausfindig zu machen und sie für den kirchlichen Glauben wiederzugewinnen, indem sie Dutzende Verhörprotokolle zi-

tiert. Nicht selten sind es Frauen, die sich da zu verantworten haben oder die durch den Verlust ihres täuferischen Ehemannes, weil dieser im Gefängnis saß, auf der Flucht oder getötet worden war, mitsamt ihren Kindern in größte existenzielle Not geraten waren.

MATTERN versteht es, zwischen den Zeilen ihr Verständnis für die Täuferbewegung auszudrücken, ohne die „Obrigkeiten“ explizit zu verurteilen, wenn sie schreibt: „Aus der Resignation über kirchlich-religiöse Zustände resultierte die Ablehnung eigener und mitmenschlicher Lebenshaltung und Lebensgestaltung. Sie lieferte die Impulse für den Wunsch nach unmittelbarem Kontakt mit Gott und damit zu einem besseren Leben“ (S. 27). MATTERN stellt die Täufer als Menschen vor, die den direkten Kontakt des Einzelnen zu Gott außerhalb der kirchlichen und gesellschaftlichen Ordnung anstrebten und für dieses Bestreben Leib und Leben riskierten. Die „Obrigkeiten“ beschreibt sie als Menschen, die dem Freiheitsdrang der Täufer durch ein engmaschiges Verfolgungsnetz ein Ende bereiten wollten.

Den Gedanken, dass die geschichtliche Entwicklung auch anders hätte verlaufen können, vertritt MATTERN wie eine zweite Hauptthese. Wären mehr Menschen unerschrockener zum Täuferum übergetreten, hätten die „Obrigkeiten“ ihren Vernichtungsfeldzug gegen die Täufer nicht gewinnen können. Aber die Mittel der Einschüchterung seitens der Behörden und die freiwillige, gesellschaftliche Absonderung seitens der Täufer hatten die Bewegung schließlich in die Bedeutungslosigkeit geführt. Denn: „Täufer fühlten sich nicht zugehörig zum Rest der Welt und nahmen in Kauf, Wanderer zwischen den Welten zu sein, zwischen ihrer Welt und der Welt ihrer Zeitgenossen, ohne im diesseitigen Leben einen festen Standort zu erlangen“ (S. 234).

Woran erkannte man die Täufer und aufgrund welcher Praktiken fielen sie auf? Täufer kleideten sich anders als der Rest der Gesellschaft, und die Frauen trugen ihr Haar zum Teil so kurz wie die Männer. Täufer entwickelten spezifisch täuferische Umgangs- und Kommunikationsformen (vgl. S. 231), sie verweigerten solchen „Obrigkeiten“, die nicht nach den Geboten Gottes regierten, den Gehorsam, und parallel dazu verweigerten sie den Kriegsdienst. Frauen nahmen aktiv am Leben der Täufer teil, indem sie predigten, missionierten, die Messe hielten und ihren Glauben in Disputationen selbstständig verteidigten. Frauen und Männer lehnten die Ehe als Sakrament ab, sie entschieden über den Fortbestand ihrer Ehen nach dem Übertritt zum Täuferum selbst, und nicht selten verließen Frauen ihre Ehemänner. Täufer verweigerten die Säuglingstaufe, praktizierten die Erwachsenentaufe, lehnten den sakramentalen Charakter des Abendmahls ab und nahmen nicht mehr an den gewöhnlichen Gottesdiensten teil.

Auffälligstes Merkmal für die Zugehörigkeit zum Täuferum war in den Augen katholischer Geistlicher: Lehren, die der römischen Kirche widersprachen, Missachtung von Sakramenten und Schmähung von Heiligen (S. 26).

Obwohl sich kein einheitliches Täuferum entwickelte, dass etwa alle Täufer gleiche Gottesdienste oder Taufen gefeiert hätten, war allen gemeinsam, dass sie sich mit

Bruder und Schwester anredeten und sich um die sozialen Verhältnisse ihrer Mitglieder und unter Umständen sogar ihrer Nachbarn kümmerten. Als Zufluchtsorte vor Verfolgung gründeten die Täufer so genannte „Bruderhöfe“, die sich unabhängig von den „Weltmenschen“ trugen. Dort herrschte eine strenge Gütergemeinschaft, deren Ablehnung als Verlassen der ersten Liebe und Beraubung aller Gaben Gottes gesehen wurde (S. 188f.).

Aus Enttäuschung über die verlotterten Zustände in Gesellschaft und Kirche und mit der Befürchtung, das eigene Seelenheil den Verantwortlichen dieser Zustände nicht überlassen zu können, strebten die Täufer ihre spezifische, individualisierte Gottesbeziehung an. Sie hielten unbeirrt an ihrer Eigenverantwortlichkeit fest und standen somit im permanenten Widerspruch zu den Zielen weltlicher und kirchlicher Obrigkeit. „Göttlicher Wille und göttliche Wahrheit bildeten letzte und erste Instanz, der man zu folgen hatte ...“ (S. 33). Die Täufer wollten zu den Sitten und Gebräuchen der Apostel zurückkehren und die Urgemeinde wiederherstellen. Sie wollten also nichts Neues beginnen, sondern etwas Altes wiederherstellen (S. 39).

Die Gründe, zum Täufern überzutreten, waren vielfältig. Die Täufer boten im Alltagseinerlei des 16. Jahrhunderts eine willkommene Abwechslung. Der Ruf des Verruchten und Verbotenen, der sie begleitete, machte sie für viele Zeitgenossen anziehend, und ihr Streben nach Eigenverantwortlichkeit in allen Lebensbereichen nährte einen bisher unbekannten Freiheitsgedanken. Ihre Bewegung breitete sich innerhalb von 25 Jahren in der Schweiz aus, in Österreich und in deutschen Gebieten. Frauen erfuhren eine Anerkennung, die weit über das Traditionelle hinausging. Sie gestalteten das Leben und die Glaubenspraxis aktiv mit, was ihnen in Gesellschaft und Kirche nicht gestattet wurde. So zählen nicht wenige Frauen zu den zum Täufern Übergetretenen.

Täufer waren oft jahrelang von ihren Familien getrennt und lebten ständig auf der Flucht. Durch die Beschlagnahme von Haus- und Grundbesitz hielten sie sich teilweise in den Wäldern auf oder verbargen sich bei ihnen wohlgesinnten Leuten. Schwangere Frauen hatten es besonders schwer, denn den Hebammen war es unter Androhung harter Strafen untersagt, Täuferinnen bei der Geburt zu helfen. Das Zusammengehörigkeitsbewusstsein der Täufer war so stark, dass sie sich strikt weigerten, Glaubensgenossen den Behörden anzuzeigen. „Aggressivität, Gewalt und menschliche Angewohnheiten wie Klatsch und Tratsch verabscheuten die Täufer“ (S. 163). Sie lebten nach dem Gleichheitsprinzip aus der Überzeugung heraus, dass von Gott alle Kraft und Stärke des Glaubens komme.

MARLIES MATTERN hat ihre Studie zur Alltagsgeschichte des Täufern durch Zitate unzähliger Verhörprotokolle belegt. Die Protokolle machen den Alltag der Täufer eindrucksvoll lebendig. Jedoch fehlt dem Nichtkenner altdeutscher und schweizer Dialekte z. T. eine Übersetzung ins Hochdeutsche. Die aber wäre empfehlenswert, wollte man die Alltagsgeschichte des Täufern einem breiteren Publikum zugänglich machen. Die Wirkung der Täuferbewegung über ihre Zeit hinaus kommt meines Erachtens zu kurz, jedenfalls was die Ziele betrifft, die sich unter Umständen

mit denen der evangelikalen, klassisch-pfingstlerischen und neuen charismatischen Bewegung decken. Die These, das Täuferum habe eine „historische Alternative“ geboten, ist bedenkenswert und sollte auf jeden Fall auch außerhalb der Fachkreise zur Kenntnis gebracht werden.

Rositta Krämer, Mag. theol. (BFeG)

Breite Straße 29

25551 Hohenlockstedt

Walter Persson: In Freiheit und Einheit. Die Geschichte des Internationalen Bundes Freier evangelischer Gemeinden. Witten: Bundes-Verlag 1999, ISBN 3-926417-76-5, 480 S., € 15,00.

Eine umfassende Darstellung des Internationalen Bundes Freier evangelischer Gemeinden (International Federation of Free evangelical Churches = IFFEC) lag in dieser Form für den deutschen Sprachbereich bisher nicht vor. Zwar gab es eine seit Jahren vergriffene Ausgabe unter dem Titel „Der Internationale Bund Freier evangelischer Gemeinden mit Selbstdarstellungen aus 15 Mitgliedsbünden in zwölf Ländern in Europa und Nordamerika“, die im Jahr 1980 von HEINZ ADOLF RITTER, dem ehemaligen Geschäftsführer des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland, in Deutsch und Englisch herausgegeben worden war. Mit dem Erscheinen dieser neuen Publikation ist jedoch ein sehr viel umfangreicheres, 480 Seiten umfassendes Handbuch entstanden. Die englische Originalausgabe erschien 1998 anlässlich des 50-jährigen Bestehens des Internationalen Bundes. Die vorliegende deutsche Ausgabe ist eine Übersetzung mit leichter Bearbeitung, die von HEINZ ADOLF RITTER in Zusammenarbeit mit GERHARD HÖRSTER, dem ehemaligen Rektor des Theologischen Seminars Ewersbach, besorgt wurde.

Der Verfasser WALTER PERSSON, ehemaliger Präsident des ökumenisch bedeutsamen Schwedischen Missionsbundes und langjähriger Generalsekretär (1974-1986) und Präsident des Internationalen Bundes (1986-1994) schreibt als ein profunder Kenner und engagierter Vertreter des IFFEC. Man merkt ihm sowohl die innere Leidenschaft an wie auch eine kritisch-reflektierende Haltung. Als Quellen seiner Darstellung verwertet er nicht nur schriftliche Dokumente aus den Archiven des IFFEC, sondern auch Interviews mit führenden Einzelpersonlichkeiten aus den verschiedenen Mitgliedsbünden.

Das Buch umfasst 17 Einzelkapitel und einen dokumentarischen Anhang. Der darstellende Teil (S. 21-288) enthält eine sehr faktenreiche und genaue historische Schilderung der Anfänge und der Entwicklung bis heute, eine Dokumentation des geltenden Verfassungstextes (S. 174ff.), einige mehr systematische mit z. T. sehr bemerkenswerten Problemanzeigen versehene Reflexionen zu einer „Theologie des

Internationalen Bundes“ (S. 226-246) und einige nach vorne gerichtete Ausblicke (S. 283ff.). Der Anhang (S. 289-479) enthält Informationen über Organe und Gremien der IFFEC verbunden mit einer Liste der bisherigen Präsidenten und Generalsekretäre (S. 289-303), eine zusammenfassende Geschichtsschönronik (S. 304-339), kurze vergleichende Selbstdarstellungen der gegenwärtig 26 Mitgliedsbünde (S. 341-438), Informationen über die 14 theologischen Seminare (S. 439-462) sowie eine Galerie mit Bildern von wichtigen Persönlichkeiten und Zusammenkünften des IFFEC (S. 463-479). Damit stellt das Buch eine vielfältige und anregende Informationsquelle dar.

Schon die Frühgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden war mit dem Gedanken einer internationalen Vereinigung verbunden. Doch die Bildung eines solchen gemeinsamen, grenzüberschreitenden Bundes durch den Schweizer CARL VON RODT im Jahr 1860 nach Auflösung des ersten Schweizer Gemeindebundes von 1834 war nicht von großer Dauer. Der Versuch, die vielen entstehenden und sich ausbreitenden Freien evangelischen Gemeinden in der französischsprachigen Schweiz, in Frankreich, Belgien, den Niederlanden und Deutschland zusammenzufassen, wurde schon bald durch die Bildung nationaler Gemeindebünde zurückgedrängt.

Erst Anfang des 20. Jahrhunderts kam es zu einem erneuten Aufbruch hin zur Bildung eines internationalen Zusammenschlusses. Dabei legten Initiativen von Einzelpersonen (KEJER (Schweden), MARLEY (Estland), SCHNEPPER (Deutschland) und METTALINOS (Griechenland)) wie auch Jugendtreffen und -begegnungen den Grundstein für grenzüberschreitende europäische Kontakte und kontinuierliche Begegnungen. Diese begannen schon vor dem Ersten Weltkrieg, führten zu ersten regelmäßigen Leiterkonferenzen in den Jahren 1936-38 und erhielten nach dem Zweiten Weltkrieg durch die praktische Wiederaufbauhilfe eine neue Dynamik und Vertiefung. Dieses gewachsene Netz von Beziehungen bildete die Basis für die Gründung des Internationalen Bundes, die schließlich im Jahre 1948 in Bern erfolgte und an der insgesamt zwölf Gemeindebünde aus Europa und den USA beteiligt waren (S. 171).

1990 kam es zur Aufnahme von ersten Mitgliedsbünden aus Südamerika. Dies war einerseits das Ergebnis einer gewachsenen Ausbreitung durch die Missionsarbeit der europäischen und amerikanischen Bünde und der Verselbstständigung dieser Missionsgemeinden wie andererseits auch die Folge einer Integration anderer eigenständiger, ekklesiologisch konvergenter, von außen hinzu kommender Gemeindebewegungen.

Heute umfasst der anfangs eher eurozentrische bzw. transatlantische Internationale Bund insgesamt 26 Mitgliedskirchen und zahlreiche als Beobachter und Gäste an den Konferenzen teilnehmende „verwandte“ Bünde aus vier Kontinenten mit insgesamt ca. einer Million Mitgliedern in 21 Ländern. Damit stellt die IFFEC zahlenmäßig zwar keine große „Kirchenfamilie“ dar, aber eine durchaus interessante interkulturelle Vielfalt, die mittelfristig sicher auch zu einer Veränderung und Neubestimmung der internen Gewichte führen wird.

Die substantielle Gemeinsamkeit der im IFFEC vereinigten Gemeindebünde besteht in dem ekklesiologischen Kardinalprinzip, nach dem die „einzige Bedingung

für die Zugehörigkeit zur Ortsgemeinde der persönliche Glaube an Jesus Christus ist, den Sohn Gottes, den Retter und Herrn gemäß der Bibel, dem Wort Gottes, und den Grundsätzen Freier evangelischer Gemeinden, wie sie in der Präambel beschrieben sind“ (Art. 2 der Verfassung, S. 176). Dieses Prinzip einer „Gemeinde von Glaubenden“ verstärkt durch den Grundsatz der „Selbstständigkeit der Ortsgemeinde“ erlaubt eine Bandbreite von unterschiedlichen Ausprägungen, die sich u. a. in unterschiedlichen kirchlichen Ordnungen wie auch in unterschiedlichen ökumenischen Kontakten und Beziehungen niederschlägt.

Der Schwedische Missionsbund beispielsweise, der seit den Anfängen zum ÖRK gehört, ist neben dem tschechischen Bund nicht nur Mitglied im landeseigenen Kirchenrat, sondern auch zusammen mit dem tschechischen, slowakischen und bulgarischen Bund auch Mitglied im Reformierten Weltbund, zu dem eine Anzahl von kongregationalistischen Kirchen gehören. Freie evangelische Gemeinden, die normalerweise zutreffend als evangelikal und der Evangelischen Allianz bzw. der Lausanner Bewegung nahestehend eingeordnet werden und im deutschen Kontext oft das Bild einer wenig ökumenischen bzw. mitunter betont ökumene-distanzierten Freikirche abgeben, stellen sich, so zeigt dieser länderübergreifende Ausblick, in ihrem internationalen Gefüge durchaus facettenreicher und pluriformer da, als man gewöhnlicherweise denkt und vermutet. Für PERSSON ist diese Vielfalt ein Ausdruck von Lebendigkeit und ein wichtiges Zeichen kontextueller Entwicklungen, welche s. E. im Dialog der verschiedenen Bünde sehr viel stärker als sich gegenseitig inspirierend und bereichernd zu würdigen und produktiv aufzugreifen und fruchtbar zu machen sind.

Der Titel des Buches „In Freiheit und Einheit“ hat somit durchaus programmatischen Charakter. Er beschreibt einen zentralen und grundlegenden Spannungsbogen zwischen dem Eigenprofil („Selbstbestimmungsrecht“) der einzelnen Gemeindebünde, das mit der Mitgliedschaft im IFFEC in keiner Weise eingeschränkt, sondern ausdrücklich bekräftigt wird (Art. 2 der Verfassung), und der vereinenden geistlichen Konvergenz und Zusammengehörigkeit.

Vielfalt erscheint als gestaltete Freiheit, Einheit als in der gemeinsamen Christus-zugehörigkeit verankerte Gemeinschaft ohne kirchenrechtliche Verbindlichkeiten oder einen Uniformitätszwang. Der Charakter der Gemeinschaft wird in der Präambel näher als „Glaubens- und Dienstgemeinschaft“ definiert, eine sehr offene, typisch kongregationalistische Kategorie, die nur schwer in die klassischen kirchlichen und ökumenischen Modelle einzuordnen ist.

Die zugrundeliegende Einheitsbasis jedenfalls, die nicht auf gemeinsamen Bekenntnistexten und Lehrgrundlagen beruht und dadurch gestützt ist, ist verhältnismäßig schmal und darum auch als Plattform identitätsstiftender Gemeinschaft relativ begrenzt. Sie lebt weniger von einem breiten und umfassenden gemeinsamen dogmatisch fixierten Lehrgerüst, sondern letztlich von der bewussten Beschränkung auf einen geistlichen christozentrischen Glaubensbegriff, der sich in wechselseitiger Akzeptanz und einem gegenseitigen Vertrauen als tragfähiger Grundkonsens und immer neu zu bekräftigendes Band der Gemeinschaft erweisen muss.

Beispielhaft zeigt sich dies an zahlreichen auffälligen Unterschieden und Divergenzen zwischen den Gemeindebünden. Zu nennen sind hier vor allem die teilweise deutlich differenten Ansätze und Ordnungen im Blick auf Taufe und Mitgliedschaft, die Abendmahlszulassung (tendenziell offene, aber auch gelegentlich mehr geschlossene Kommunion) und das Abendmahlsverständnis (überwiegend als „Erinnerungsmahl“ im Spektrum von dezidiert reformiert bis lutherisch eingefärbt), die Frauenordination wie auch den komplexen Bereich ethischer Fragen. Sie stellen kardinale Bewährungsfelder jener Freiheit und Einheit dar, die der IFFEC leben und gestalten will.

Im Blick auf die Taufe gibt es beispielsweise eine erstaunliche Vielfalt an Positionen und Praxisformen. Es gibt Gemeindebünde mit einer ausschließlichen Erwachsenentaufe (Belgien, Deutschland, Finnland, Frankreich, Griechenland u. a.), einer Dominanz der Kindertaufe (Niederlande) oder eines Nebeneinanders von Kinder- und Erwachsenentaufe (z. B. in Schweden, Dänemark, Norwegen, Bulgarien, Indien u. a.). Für PERSSON stellt die Tauffrage dabei einen zentralen Punkt dar, der grundlegende Rückfragen nach der Identität der Freien evangelischen Gemeinden aufwirft. Seine Sorge ist dabei, ob die Mitgliedsbünde des IFFEC an dieser ökumenisch zentralen und sensiblen Stelle einen ihnen gemäßen Weg finden, der ihrem Profil und Erbe entspricht und der Tauffrage ein für die Freien evangelischen Gemeinden adäquates Gewicht beimisst. Diese Gefahr sieht er u. a. da gegeben, wo die Zulassung zum Abendmahl auf die als Erwachsene Getauften begrenzt wird (so in der Ordnung des Gemeindebundes in Polen). Er schreibt: „Im Internationalen Bund wird es auch künftig wichtig sein, dass Offenheit bleibt im Blick auf die Taufe und dass jede Taufe auf den Namen des Dreieinigigen Gottes als Taufe geachtet wird. Der Glaube und das Bekenntnis zu Jesus Christus als Retter und Erlöser, begründet auf die Bibel als das Wort Gottes, ist die grundlegende und einzige Bedingung für die Mitgliedschaft in der Ortsgemeinde. Das ist die entscheidende Dogmatik, auf der der Internationale Bund beruht“ (S. 236).

Ein weiteres Bewährungsfeld für das Profil des Bundes sieht PERSSON in der Dialektik von der allgemein anerkannten Normativität und Autorität der Bibel und der postulierten Freiheit der Schriftauslegung. Für die Freien evangelischen Gemeinden kann eine dezidierte Bibelfrömmigkeit als kennzeichnend und teilweise auch als eine Wurzel der Gemeindebildung betrachtet werden. In der Verfassung des IFFEC wird insofern als weiterer dogmatischer Konsens neben der Lehrautorität der Bibel das Prinzip der geistlichen und gewissensgebundenen Schrifterkenntnis betont. In der Präambel heißt es über die Gemeinden des IFFEC: „Für diese Gemeinden war die Bibel als das Wort Gottes die alleinige und verbindliche Grundlage für Lehre und Leben. Jedes einzelne Gemeindemitglied hatte die Freiheit, selbst die Bibel zu lesen und sie auszulegen „mit gutem Gewissen“ und unter der Leitung des Heiligen Geistes“ (S. 175). Das evangelische Schriftprinzip (*sola scriptura*), das der biblischen Tradition auch gegenüber kirchlich-lehramtlichen Instanzen eine bleibende kritisch-normierende Stellung einräumt, wird als pneumatisches Geschehen verstanden, das gesetzliche Konformität verhindert und geistliche und

dialogische Freiheitsräume eröffnet. Auch hier stellt sich allerdings die Frage, ob die hermeneutischen Auslegungsprinzipien deutlich genug geklärt sind, so dass dieses offene Auslegungsprinzip nicht nur gegen individualistische Beliebigkeit gesichert, sondern auch der ihm zugrundeliegende Basiskonsens nicht in einen erstarrten Fundamentalismus abdriftet.

Ein wichtiges Merkmal der im IFFEC zusammengeschlossenen Gemeindebünde ist ihre staatskirchenkritische Haltung. Aufgrund der eigenen Geschichtserfahrungen nimmt das Anliegen der Religions- und Gewissensfreiheit einen hohen Stellenwert und im zwischenkirchlichen und öffentlichen Engagement des IFFEC einen breiten Raum ein. Wie ehemals in den totalitären Systemen der osteuropäischen Staaten so sah und sieht der Internationale Bund auch in nationalkirchlichen Kontexten, wie z. B. in den mehrheitlich dominierten orthodoxen und katholischen Regionen Ost- und Südeuropas, eine seiner Hauptfunktionen darin, Anwalt freikirchlicher Freiheit und missionarischer Handlungsmöglichkeiten zu sein. Dies schließt auch gelegentliche Auseinandersetzungen mit Großkirchen ein, die kirchliche Minderheiten immer noch sehr schnell mit dem Verdikt der Sekte oder dem Vorwurf des Proselytismus versehen.

Ein weiteres Kennzeichen der im IFFEC zusammenfassten Gemeindebünde besteht in der erwecklichen Spiritualität und in einer missionarischen Dynamik und Vitalität. Die Freien evangelischen Gemeinden betrachten sich dabei als ein Teil des breiten Stromes der Erweckungsfrömmigkeit, der sich in Kontinuität mit vielen Vorläufern in anderen kirchengeschichtlichen Phasen und Kontexten sieht. Ein Geschichtsbild, das gelegentlich zu etwas sehr glatten Deutungen und etwas eilfertigen Vereinnahmungen vergangener kirchlicher Dissidentenbewegungen (Montanismus, Donatisten, Waldenser) führt (S. 72ff.). Die Bibelfrömmigkeit, das allgemeine Priestertum wie auch die missionarische Glaubensverkündigung werden jedenfalls als typische Wesensmerkmale einer lebendigen Gemeindebewegung angesehen und der historischen Rückschau zugrundegelegt.

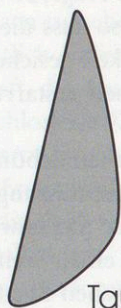
Summa summarum: Die Arbeit von PERSSON trägt dazu bei, die Bewegung der Freien evangelischen Gemeinden deutlicher als bisher in ihren größeren internationalen Bezügen und Verflechtungen und einer damit verbundenen beachtlichen Vielfalt zu sehen und so aus gewissen nationalen Verengungen herauszuführen. Das verdienstvolle und lesenswerte Buch ist ein wichtiger Beitrag zur freikirchlichen Konfessionskunde sowie zur ökumenischen Bewusstseinsbildung. Es vermittelt nicht zuletzt auch für die Diskussion innerhalb der Freien evangelischen Gemeinden wichtige inhaltliche Anstöße und setzt Akzente, die einfachen Etikettierungen entgegenwirken.

Dr. Klaus Peter Voß (BFeG)

Freikirchlicher Referent in der Ökumenischen Centrale

Mühlenstraße 9

61194 Niddatal



Taufe erleben

Arbeitsbuch
für Taufinteressierte und
Taufbewerber in sechs Kapiteln

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, Schreibzellen, Arbeitsaufgaben

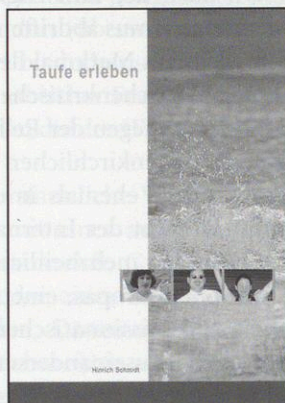
Leiterheft

Durchführungshilfe für das Teilnehmerheft

36 Seiten, DIN A4, Best.-Nr.: 639 304, € 11,90

Hinrich Schmidt

1. Auflage



56 Seiten, DIN A4

Best.-Nr.: 639 300, € 11,90

Staffelpreise: ab 5 bis 9

Expl. je € 10,90

ab 10 Expl. je € 9,90



Beihefte zum Theologischen Gespräch

erscheinen in unregelmäßiger Folge

Für Abonnenten des THEOLOGISCHEN GESPRÄCHS kosten sie € 7,90.

Als Einzelheft € 9,90 (zzgl. Versandkosten).

Beiheft 1 „Gottes Wort und unsere Predigt“, 88 Seiten, 2. Auflage 2003.

Beiheft 2 „Was ist der Bund ...?“ Beiträge zu einer Theologie des Gemeindebundes, 100 Seiten.

Beiheft 3 „Die diakonische Gemeinde“, 84 Seiten.

Beiheft 4 „Sterbende Gemeinden und wachsende Gemeinden“, 84 Seiten.



Oncken, Zeitschriftenabteilung, Tel.: 05 61/5 20 05-38

Ulrich Wilckens

Theologie des Neuen Testaments

Geschichte der urchristlichen Theologie

Teilband 1:

Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa

359 Seiten, Paperback, ISBN 3-7887-1894-3

€ 29,90 / sFr 53,-

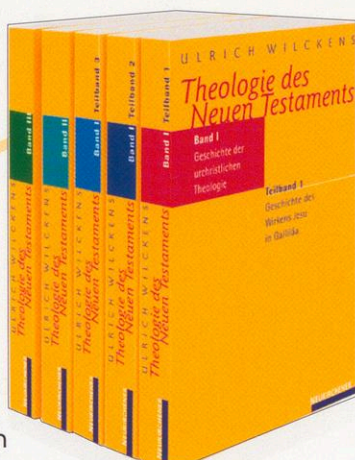
Teilband 2:

**Jesu Tod und Auferstehung und die
Entstehung der Kirche aus Juden und Heiden**

301 Seiten, Paperback, ISBN 3-7887-1895-1

€ 29,90 / sFr 53,-

Bei Abnahme aller Bände je € 24,90



Urchristliche Theologie - ein zentrales und ungemein spannendes Thema.

In drei Teilbänden wird sie hier in brillanter Sprache von einem Fachmann dargelegt, der zugleich renommierter Bibelwissenschaftler und kirchlich engagiert ist. Wilckens gelingt es daher, auch Nichttheologen und insbesondere kirchlich engagierte Mitarbeiter anzusprechen.

Der dritte Teilband erscheint 2004.

Dankopfertüten

- mit neuem Bibelvers

- neu gestaltet

- zum alten Preis

Schaut die Lilien auf dem Feld an,

wie sie wachsen:

sie arbeiten nicht,

auch spinnen sie nicht.

Ich sage euch, dass auch Salomo

in aller seiner Herrlichkeit

nicht gekleidet gewesen ist

wie eine von ihnen.

Matthäus 6, 28.29

Für:

- Jahresdankopfer

- Bauopfer

- Sonderopfer

- u. a.



"Dankopfertüten"

Format 114 x 162 mm

Preis 0,10 €



oncken: Medien für Gemeinden, Versandbuchhandlung, Postfach 20 01 52, 34080 Kassel

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

ART

Wir
helfen
bei allen
Fragen
im Druck-
und Grafik-
bereich!



ONCKEN
Medien für
Gemeinden
Postfach 20 01 52
34080 Kassel
Tel.: 05 61/5 20 05-11
oder -15

Beispiel:

**Tannenhof
Möln**



Gemeinsam aktiv...



Erholung
Freizeit
Schulung
Begegnung

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Aufsätze

**Günter Balders: Vom Verhältnis des Baptismus
zum historischen Pietismus** 135

**Volker Spangenberg: Was bedeutet das
Evangelium für unsere heutige Gesellschaft?** 166

Bibliographie Edwin Brandt 180

Rezensionen

Hauff: Askani (Volker Spangenberg) 195

**Tilman Schreiber: Die soteriologische
Bedeutung der Auferweckung Jesu Christi**
(Uwe Swarat) 197

**August Jung: Als die Väter noch Freunde
waren (Karl Heinz Voigt)** 201

**Franz Graf-Stuhlhofer: Öffentliche Kritik am
Nationalsozialismus im Großdeutschen Reich**
(Heinz-Adolf Ritter) 205



**Edwin Peter Brandt
zum 60. Geburtstag**

PREDIGTWERKSTATT

**Edwin Brandt: Der Weg Jesu und die Sendung der Gemeinde,
Predigt über Mt 4, 12-24** 184

Kommentar zur Predigt (Ulrich Wendel) 190

2003 • Heft 4

27. JAHRGANG

ISSN 1431-200X

✓ 210

Edwin Peter Brandt

wird im Dezember dieses Jahres mit Gottes Hilfe sein 60. Lebensjahr vollenden können. Aus diesem Anlass soll das vorliegende Heft unserer Zeitschrift ihm gewidmet sein.

Geboren wurde der Jubilar in Litzmannstadt, dem heutigen Lodz, als Sohn eines Baptistenpastors, der später von Berlin aus als Präsident des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (BEFG) wirksam war. Edwin Peter Brandt erhielt seine theologische Ausbildung in Berlin an der Kirchlichen Hochschule sowie in Hamburg am Theologischen Seminar des BEFG und an der Universität. Nach dem Examen war er zunächst als Krankenhausseelsorger in Berlin tätig, dann als Gemeindepastor in Hamburg-Wandsbek, bevor er im Jahre 1979 als Dozent für Kirchengeschichte an das Theologische Seminar berufen wurde. Bald nachdem man ihn dort 1986 mit der Verantwortung des Direktors betraut hatte, verlegte er seine Lehrtätigkeit auf das Gebiet der Praktischen Theologie, speziell der Pastoraltheologie. Seit Mitte der 90-er Jahre war er wesentlich an der Konzeption und Gründung des Bildungszentrums Elstal bei Berlin beteiligt und wurde 1997 dessen erster Rektor. Mitte des Jahres 2002 wechselte er in den Dienst eines Gemeindepastors in Potsdam.

Bei seiner Verabschiedung aus Elstal hat jemand als das herausragende Kennzeichen seines Dienstes die Gabe der Ermutigung genannt. Viele Gemeindeglieder, Studierende und Kollegen haben sie dankbar angenommen. Nicht wenige sind auch von seinen Predigten angesprochen worden. Die Herausgeber haben ihn deshalb gebeten, eine seiner Predigten für unsere Rubrik „Predigtwerkstatt“ zur Verfügung zu stellen – natürlich ohne anzudeuten, für welches besondere Heft sein Beitrag vorgesehen ist. Edwin Peter Brandt hat den Gemeinden des BEFG immer wieder auch durch Zeitschriftenaufsätze theologische Orientierung zu geben versucht. Welche Themen ihm dabei wichtig waren, zeigt ein Blick in seine Bibliographie, für deren Erstellung das Oncken-Archiv Elstal wertvolle Dienste geleistet hat. Die beiden Aufsätze unseres Heftes stammen von jenen Elstaler Dozenten, die heute für Brandts Fachgebiete Kirchengeschichte und Pastoraltheologie verantwortlich sind.

Obwohl das vorliegende Heft das reguläre vierte im laufenden Jahrgang und zum üblichen Abonnementspreis erhältlich ist, ist es doch fast doppelt so umfangreich wie ein normales Heft. Möglich geworden ist das durch die freundliche Bereitschaft des Oncken Verlags Kassel und durch Druckkostenzuschüsse von seiten jener Gemeinden und Einrichtungen, bei denen der Jubilar tätig war oder ist. Mit ihnen zusammen wünschen ihm die Herausgeber noch viele Jahre fruchtbaren Schaffens, Gesundheit und Zufriedenheit. Zur Ehre Gottes und zum Wohl der Menschen!

Uwe Swarat

Günter Balders

Vom Verhältnis des deutschen Baptismus zum historischen Pietismus*

Die Baptisten sind in Deutschland eine Minderheitskirche, von der man aus mancherlei Gründen zunächst kaum Beiträge zur wissenschaftlichen Forschung erwarten konnte. Zwar hat es bereits in der zweiten Generation einige akademisch ausgebildete Theologen gegeben, selbstständige Forschungsbeiträge liegen jedoch erst seit den 1930-er Jahren vor. Um so auffälliger, dass sich bereits damals zwei baptistische Promovenden mit dem historischen Pietismus befasst haben. WILLI GRÜN legte 1934 seine Untersuchung über „SPENERS soziale Leistungen und Gedanken“ vor, „ein Beitrag zur Geschichte des Armenwesens und des kirchlichen Pietismus in Frankfurt a. M. und in Brandenburg-Preußen“, der allein schon deshalb von forschungsgeschichtlicher Bedeutung blieb, weil er Akten auswertete, die im Zweiten Weltkrieg der Zerstörung anheim fielen.¹ HERBERT STAHL veröffentlichte 1939 seine Untersuchung „AUGUST HERMANN FRANCKE. Der Einfluss LUTHERS und MOLINOS' auf ihn“², deren bleibende Bedeutung sich allerdings auf die Datierung von FRANCKES „Lebenslauf“ beschränkt und die ansonsten als „in vieler Hinsicht unzulänglich“ gilt.³ Dass darüber hinaus etliche Baptisten sich wissenschaftlich mit der eigenen Geschichte

* Erweiterte Fassung eines Vortrages anlässlich der Sitzung der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus am 10. Oktober 2002 in Berlin-Wannsee (Haus Schwanenwerder), der Kommission, der Edwin Brandt als Vertreter der Vereinigung Evangelischer Freikirchen ebenfalls mehrere Jahre angehört hat.

Abgekürzt zitierte Literatur:

- Festschrift 1984 = GÜNTER BALDERS (Hg.): Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland, 1834-1984. Festschrift. Wuppertal und Kassel 1984; 3. verb. und mit Literaturnachträgen versehene Aufl. Wuppertal und Kassel 1989.
 Licht und Recht = HERMANN WINDOLF (Hg.): Licht und Recht. Eine Sammlung von Predigten und Reden, gehalten von J. G. ONCKEN, Kassel 1901.
 LUCKEY, LEHMANN = HANS LUCKEY, GOTTFRIED WILHELM LEHMANN und die Entstehung einer deutschen Freikirche, Kassel o. J. (1939).
 LUCKEY, ONCKEN = HANS LUCKEY: JOHANN GERHARD ONCKEN und die Anfänge des deutschen Baptismus, Kassel 1934; 1958³(bearb. und gekürzt!).

1 Würzburg 1934.

2 FKG 16, Stuttgart 1939.

3 So MARTIN BRECHT: AUGUST HERMANN FRANCKE und der Hallische Pietismus. In: MARTIN BRECHT u. a., Geschichte des Pietismus, Band 1, Göttingen 1993, S. 439-539, hier 531 Anm. 10. Vgl. die Urteile von KURT ALAND, Kirchengeschichtliche Entwürfe, Gütersloh 1960, 548.565f. und ERHARD PESCHKE, ThLZ 1966, Sp. 881.892. –

befasst haben, ist sehr erfreulich.⁴ Grundlegende Beiträge von Nichtbaptisten zum Baptismus aber liegen aus Deutschland erstaunlicherweise bis heute nicht vor; auch einschlägige Lexikonartikel müssen – leider – in der Regel von Insidern geliefert werden.⁵ Zur Auffrischung der Kenntnisse zunächst ein kurzer allgemeiner

I. Geschichtlicher Überblick über den Baptismus

I.1 Die Entstehung des Baptismus im Kontext des Puritanismus

Die Baptistengemeinden weltweit sind ihrer Herkunft nach Kinder des englischen Puritanismus. Kongregationalistisch in dem Bestreben, eine dem urchristlichen Vorbild entsprechende Kirchenform zu verwirklichen, haben sie Anfang des 17. Jahrhunderts die Glaubenstaufe zu praktizieren begonnen. Sie wurde verstanden als „eine freiwillige Übergabe an Gott“ oder als „gegenseitiger Bund (*mutual consent*) des Herrn und des Täuflings“; die Taufe trat also, wie AUGUST LANG zu Recht beobachtete, an die Stelle „der freien gegenseitigen Verpflichtung, des *covenants*, durch welche die Kongregationalisten ihre Gemeinden zu begründen pflegten“⁶. Dass sie dabei, um eine steile Formulierung von LANG aufzugreifen, „völlige Freiwilligkeit und Anerkennung des Rechts der Spaltung“⁷ voraussetzten, vielleicht sogar einer entsprechenden Pflicht, hat zu ihrer jahrhundertelangen Brandmarkung als „Sekte“ zumindest beigetragen. Das Eintreten für Religionsfreiheit gehört seit der Gründungszeit zu den *Baptist principals*.

Hinzuweisen ist im Blick auf den angelsächsischen Bereich noch auf das Nebeneinander mehrerer Stränge des Baptismus, vor allem auf das bis ins 19. Jahrhundert hinein vorhandene von arminianischen *General* und streng calvinistischen *Particular Baptists*. Es erklärt sich – zumindest teilweise – aus dem kongregationalistischen Hintergrund: die Baptisten sind nämlich in doppelter Hinsicht Independentisten, nämlich nicht nur hinsichtlich der Betonung der Unabhängigkeit vom Staat, sondern auch jeder einzelnen Gemeinde, also der Selbstständigkeit der Ortsgemeinden,

Über das Verhältnis des Baptismus zum Pietismus haben sich geäußert ALFRED SCHEVE: Der Pietismus und wir. In: Der Hilfsbote 38, Kassel 1928, 9-12.32-37 und HANS LUCKEY: Pietismus und Baptismus, DIE GEMEINDE, Kassel 1962, Nr. 21, 4f., Nr. 22, 4-6; beide Beiträge sind frömmigkeitsgeschichtlich von Interesse, forschungsgeschichtlich jedoch veraltet.

- 4 Siehe zuletzt die Monographien von ANDREA STRÜB: Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im ›Dritten Reich‹, 1. Aufl. Neukirchen 1991, 2., korr. und verb. Aufl. Wuppertal und Kassel 1995, und ASTRID GIEBEL: Glaube, der in der Liebe tätig ist. Diakonie im deutschen Baptismus von den Anfängen bis 1957, Kassel 2000.
- 5 Siehe Art. Baptisten resp. Baptismus in EKL1 (HANS LUCKEY), EKL2 (EDUARD SCHÜTZ), TRE (JOHN DAVID HUGHEY/RUDOLF THAUT), ÖL (CLAUS MEISTER), WdC, RGG4 (s.v. Baptisten II.1. Europa) und ESL (alle ERICH GELDBACH), ELThG (EDWIN BRANDT); anders das katholische LThK.
- 6 AUGUST LANG: Puritanismus und Pietismus. Studien zu ihrer Entwicklung von M. BUTZER bis zum Methodismus, BGLRK 6, Neukirchen 1941, 89f.
- 7 LANG, 97. – In apologetischen Zusammenhängen haben deutsche Baptisten gelegentlich sogar von einer „positive[n] Pflicht zur Separation“ gesprochen, so CARL AUGUST FLÜGGE in „Die religiöse Frage der Gegenwart: Kirche oder biblische Gemeinden?“, Kassel o. J. [um 1918], 18-20 – mit Berufung auf REINHOLD SEEBERG (1859-1935) mit einem Zitat aus dessen Ethik (94).

d. h. auch der Gemeinden untereinander. (Dass sich hier wie dort schwerwiegende theologische Probleme auftun, ist manchen Baptisten im Laufe der Entwicklung durchaus bewusst geworden.)

Aus verschiedenen Gründen muss ich mir versagen, das Verhältnis dieses genuin angelsächsischen (dann angloamerikanischen) Hauptstromes der baptistischen Geschichte zum Pietismus darzustellen. Ich konzentriere mich im Folgenden auf das Verhältnis des deutschen Baptismus zum historischen Pietismus.

1.2 Die Frühgeschichte des deutschen Baptismus

Die deutschen und die weitesthin von ihnen abstammenden kontinentaleuropäischen Baptistengemeinden haben auch angelsächsische Wurzeln, aber nicht in erster Linie baptistische. Sie sind zunächst ganz unspezifisch Kinder der – wenn man so will – evangelikalten Erweckungsbewegung des frühen 19. Jahrhunderts. Die erste deutsche Baptistengemeinde entstand durchaus nicht, wie man vermuten könnte, durch Aktivitäten einer baptistischen Missionsgesellschaft, sondern durch die Arbeit eines einzelnen Mannes, der zum Vater des kontinentaleuropäischen Baptismus wurde, JOHANN GERHARD ONCKENS (1800-1884).⁸ Er hatte 14-jährig als Gehilfe eines schottischen Kaufmanns seine lutherische Heimatstadt Varel in Norddeutschland verlassen und lebte einige Jahre in Schottland und England. Dort lernte er Menschen kennen, deren denominationelle Zugehörigkeit für ihn zunächst nicht von besonderer Bedeutung war: das von ihnen gelebte Christsein unterschied sich nach seiner Beobachtung deutlich von der in Deutschland noch dominierenden rationalistischen Frömmigkeit. 1819 in einer Londoner Methodistenkirche bekehrt und offenbar fortan eifriger Rezipient von Erweckungsversammlungen und -literatur wurde ONCKEN durch Vermittlung des schottischen Kongregationalisten ROBERT HALDANE als Agent der im Jahr zuvor gegründeten überkonfessionellen „Continental Society for the Diffusion of Religious Knowledge over the Continent of Europe“.⁹ Seit 1823 arbeitete er in Hamburg und von dort aus als Missionar und rühriges Vereinsmitglied von weiteren sieben „societies“ bzw. „Vereinen“.¹⁰ Schwerpunkte waren die Bibel- und Schriftenverbreitung, Bibel- und Gebetsversammlungen sowie

- 8 Zu ONCKEN vgl. HANS LUCKEY: JOHANN GERHARD ONCKEN und die Anfänge des deutschen Baptismus, Kassel 1934; 1958³ (bearb. und gekürzt). – GÜNTER BALDERS: Theurer Bruder Oncken. Das Leben JOHANN GERHARD ONCKENS in Bildern und Dokumenten, Wuppertal/Kassel 1984². – Ders.: Art. ONCKEN, JOHANN GERHARD. In: NDB 19, Berlin 1999, 537f. – ASTRID GIEBEL (wie Anm. 4) 13-53. – Zum deutschen Baptismus insgesamt: Festschrift 1984 – GÜNTER BALDERS: Germany. In: ALBERT W. WARDIN (Ed.), Baptists around the World. A Comprehensive Handbook, Nashville 1995, 198-204.
- 9 Die 1818 gegründete „Continental Society for the Diffusion of Religious Knowledge over the Continent of Europe“ arbeitete überkonfessionell und ausschließlich mit Europäern in deren Heimatländern. Näheres s. LUDWIG ROTT: Die englischen Beziehungen der Erweckungsbewegung und die Anfänge des wesleyanischen Methodismus in Deutschland. Beiträge zur Geschichte des Methodismus. Beiheft 1. Frankfurt/Main 1968, 77-87; WAYNE DETZLER: British and American Contributions to the „Erweckung“ in Germany, 1815-1848, Diss. phil. Manchester 1974, Kap. XI, zu Oncken passim.
- 10 Näheres s. DETZLER (s. Anm. 9) und GIEBEL (s. Anm. 4 und 8).

die freie – deutlich erwecklich geprägte – Verkündigung des Evangeliums im Hafen und auf Hinterhöfen, Tätigkeiten, die im damals staatskirchlichen Kontext als illegal galten („Winkelprediger“) und stark behindert wurden.

Dass es durch ONCKENS Anregung und Mitwirkung in Hamburg und Bremen zur Gründung von Sonntagsschulen nach angelsächsischem Modell kam, ist als kleiner, aber folgenreicher Beitrag zur seinerzeit thematisierten „Lösung der sozialen Frage“ der diakoniegeschichtlichen Forschung bekannt. Nicht von ungefähr konnte sich WICHERN, seit 1832 Oberlehrer jener ersten Sonntagsschule im hamburgischen Stadtteil St. Georg, bei den für die Mitarbeiter obligatorischen Hausbesuchen „sich einen direkten Eindruck von der Armut und Verwahrlosung [...] verschaffen, den er schriftlich fixierte.“¹¹

ONCKEN war mit der in Schottland (HALDANE!) und England lebhaft geführten Diskussion über die Frage „Wer soll getauft werden?“ und „Worin besteht die Taufe?“ vertraut.¹² Die Suche nach einem geistlichen Zuhause für die in seinen Erweckungsversammlungen Bekehrten und sich ihm anschließender anderorts Erweckter lenkte ihn nun aber zu der weitergehenden Frage nach dem Verhältnis von Taufe und Gemeinde der Gläubigen. Sie fand – zwölf Jahre nach Beginn von ONCKENS bis dahin überkonfessionellen Tätigkeit – ihre Antwort in der Gründung der Baptistengemeinde Hamburg und ONCKENS Ordination als deren Ältester am 23. 4. 1834, nachdem ONCKEN und sechs weitere Personen am Abend zuvor getauft worden waren, und zwar durch den amerikanischen Theologieprofessor BARNAS SEARS (1802-1880), der sich jedoch keineswegs zu diesem Zweck, sondern studienhalber in Deutschland (in Berlin und – THOLUCKS wegen – in Halle) aufhielt.¹³ Die weitere – nun baptistische – Missions- und Gemeindegründungsarbeit geschah in engem Kontakt mit nord-amerikanischen und britischen Baptisten und verschiedenen Missionsgesellschaften, zu denen ONCKEN Kontakt hielt und die das Werk ideell und finanziell förderten. Auf vielen Reisen sammelte ONCKEN erweckte und neu für den Glauben gewonnene Menschen in Gemeinden, die er nach biblischem Modell zu ordnen suchte. Trotz fehlender Religionsfreiheit und jahrzehntelanger Unterdrückung und Diskriminierung breiteten sich die Baptistengemeinden aus, nicht nur im politisch noch stark zersplitterten Deutschland, sondern auch in vielen Nachbarländern, verbunden durch ein gemeinsames Glaubensbekenntnis, von dem noch die Rede sein wird.

11 ARND GÖTZELMANN: Die Soziale Frage. In: Martin Brecht u. a., Geschichte des Pietismus, Band 3, 272-307, hier S. 286. Vgl. GIEBEL passim.

12 Deutscher Titel der Schrift von R[ichard] PENGILLY: The Scripture Guide To Baptism: Containing a faithful citation of all the passages of the new testament which relate to that ordinance with explanatory observations and attested by numerous extracts from eminent writers. With an appendix. London (1809¹ mit dem Titel: The New Testament on its own ordinance; div. Auflagen; im Oncken Archiv vorliegend 1851¹²). Die Übersetzung (Untertitel: „beantwortet aus den Zeugnissen der heil. Schrift, und durch die Äußerungen der angesehensten Theologen aller Confessionen“) erfolgte durch GOTTFRIED WILHELM LEHMANN, der es auch bearbeitete (v. a. deutsche Autoren zitierend); das Büchlein erschien bei J. G. Oncken und erlebte als Werbeschrift für die baptistische Taufauffassung mehrere Auflagen.

13 Zu Sears Deutschlandaufenthalt s. Alvah Hovey: Barnas Sears. A Christian Educator. His Making and Work, New York 1902, 26-53. – In der im Archiv der Franckeschen Stiftungen zu Halle/S. ver-

Zur Ausbreitung trug wesentlich das missionarische Verständnis des Priestertums aller Gläubigen bei, das ONCKEN selbst immer neu motivierte und das er den kontinentaleuropäischen Baptisten als Erbe hinterlassen hat. Unermüdlich im *Fund raising* wurde er von einem englischen Freund nach der Zahl der Missionare gefragt, die er zu unterstützen habe; ONCKEN gab spontan die Gesamtzahl der Mitglieder an, denn „we consider every member as a missionary“.¹⁴ Dieser Satz ist in der Form „Jeder Baptist ein Missionar“ zum geflügelten Wort geworden, dann allerdings oft nicht mehr deskriptiv, sondern appellativ verwendet. Vor allem die reisenden Handwerker haben viel zur Expansion der Baptistengemeinden beigetragen.¹⁵

Neben ONCKEN haben vor allem zwei weitere Männer den kontinentaleuropäischen Baptismus geprägt: JULIUS KÖBNER (1806-1884) und GOTTFRIED WILHELM LEHMANN (1799-1882). JULIUS KÖBNER, Graveur „und Poet dazu“, ein dänischer Judenchrist, 1836 durch Taufe Mitglied der Hamburger Gemeinde geworden, hat viele Jahre dort sowie im Wuppertal und in Kopenhagen als Prediger gewirkt. Ihm verdanken die Baptisten die Ausarbeitung ihres ersten Gesangbuchs und er trat auch sonst vielfach literarisch hervor, so im Revolutionsjahr 1848 mit einem „Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk“, einem energischen Plädoyer für Religionsfreiheit.¹⁶ Von dem Berliner Kupferstecher LEHMANN wird nachher noch ausführlicher die Rede sein, da sein Lebensweg unser Thema unmittelbar berührt.

Bei ONCKENS Tod 1884 umfasste der 1849 gegründete Bund der Baptistengemeinden in 165 Gemeinden über 30 000 Mitglieder in mehr als einem Dutzend europäischer Länder. Die letzten Lebensjahre ONCKENS waren von einem Konflikt über die angemessene Struktur der gemeinsamen Arbeit überschattet, mit dem Ergebnis, dass fortan dank nun stark betonter Unabhängigkeit die Ortsgemeinden auch stärker selbst für die Missions- und Gemeindearbeit verantwortlich wurden. Die Leitung der Gemeinden lag in den Händen von Ältesten, zu denen auch die seit der zweiten Generation festangestellten Prediger (Pastoren) zählen. Besondere Bedeutung für die weitere Ausbreitung und Prägung der Baptistengemeinden in

wahrten Tholuck-Korrespondenz finden sich vier Schreiben von Sears sowie zwei von Oncken an diesen.

14 JOHN HUNT COOKE: JOHANN GERHARD ONCKEN. His Life and Work, London (1908), 6.

15 Siehe RUDOLF DONAT: Wie das Werk begann. Entstehung der deutschen Baptistengemeinden, Kassel 1958; ders.: Das wachsende Werk. Ausbreitung der deutschen Baptistengemeinden durch sechzig Jahre (1849 bis 1909), Kassel 1960 (s. Register!), sowie die detaillierten Recherchen anhand früher Gemeinderegister und Missionsberichte von MARGARETE JELTEN (Dateien im Oncken Archiv Elstal), vgl. auch deren zahl- und materialreichen populären Veröffentlichungen: Eine Freikirche in der 'freiesten Stadt'. Werden, Wachsen und Wirken der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Bremerhaven, 1982; Unter Gottes Dachziegel. Anfänge des Baptismus in Nordwestdeutschland, Bremerhaven 1984; So wachsen Gottes Wurzeln. Anfänge früher Baptistengemeinden ausgegraben und erzählt, o. J.; weitere s. die jährlichen Bibliographien im Jahrbuch „Freikirchenforschung“.

16 KÖBNER übersetzte auch KIERKEGAARDS Flugschrift „Øjeblikket“ („Der Augenblick“), die – als erste Schrift des Verfassers in Deutschland überhaupt! – zunächst ohne Verlagsangabe und dann (1864) in 2. Aufl. (ebenfalls) bei Oncken erschien: „Christentum und Kirche. Die Gegenwart. Ein ernstes Wort an unsere Zeit, insbesondere an die evangelische Geistlichkeit“; vgl. KUNO REISINGER: KIERKEGAARD und KÖBNER. Der Hilfsbote 48, Kassel 1938, 153-158; BALDERS: Theurer Bruder Oncken, Kassel 1978¹, 1984², 152-155.

Deutschland gewannen 1. deren zahlreiche Sonntagsschulen für Kinder, die vielfach Keimzellen für sog. „Stationen“ (Filialgemeinden) wurden, 2. die – nach der Ära ONCKEN – am Ende des 19. Jahrhunderts unter amerikanischem Einfluss eingeführten Evangelisationswochen durch dazu besonders begabte Gastevangelisten sowie 3. die nicht zu unterschätzende Wirkung der literarischen Produktion des „berühmten“ Baptistenpredigers CHARLES HADDON SPURGEON, deren Verbreitung sich die Baptisten weit über den Eigenbedarf hinaus nur zu gerne und erfolgreich widmeten. Beachtenswert sind von der zweiten Generation an auch die weltmissionarischen und diakonischen Aktivitäten, deren Basis allerdings – zeittypisch – weithin besondere Gesellschaften und Vereine waren. Soviel zum Überblick.

2. Grundlegende theologische Fundamente des deutschen Baptismus im 19. Jahrhundert

2.1 Biblizismus im frühen deutschen Baptismus

Auf die Frage, wie es denn überhaupt zur Gründung von Baptistengemeinden gekommen sei, hat ONCKEN gelegentlich lakonisch bemerkt: „Die Bibel hat die Schuld daran.“¹⁷ Der deutsche Baptismus lässt sich in der Tat auch als Bibelbewegung verstehen. Die Gründung des noch heute bestehenden Oncken Verlages hängt unmittelbar mit dem Einsatz ONCKENS für die Bibelverbreitung zusammen. Nachdem ihm als umstrittenem Erweckungsprediger von der – übrigens auch auf englische Anregung hin gegründeten – Hamburg-Altonaische Bibelgesellschaft der weitere Zugriff auf ihre Bestände verweigert worden war, eröffnete er 1828 in Kooperation mit der Edinburger Bibelgesellschaft in Hamburg eine Bibel-Buchhandlung, seit 1836 zugleich Sitz des von ihm gegründeten Hamburger Traktatvereins, und war fortan auch verlegerisch tätig. Bei WILHELM GUNDERT ist in seiner „Geschichte der deutschen Bibelgesellschaften im 19. Jahrhundert“ nachzulesen, wie seine und dann seiner Kolporteure Kontakt suchende „Art der Bibelverbreitung [...] in krassem Gegensatz zur vornehm zurückhaltenden Art der HABG stand.“¹⁸

Die Hochschätzung der Bibel ist – neben der gemeinreformatorischen Grundlinie – ein calvinistisch-puritanisches Erbe und verbindet natürlich die deutschen Baptisten – vor allen anderen noch zu nennenden Elementen – mit dem historischen Pietismus. Auch wenn mir keine Bezugnahme ONCKENS auf SPENERS, Kolosser 3, 16 aufgreifendes Diktum bekannt ist, „dass man dahin bedacht wäre, das Wort Gottes reichlicher unter uns zu bringen“, so hat er stets und haben mit und nach ihm viele Baptisten sich bemüht, dies in die Tat umzusetzen. Dass er dabei auch an die pietistische Bibelorientiertheit anknüpfte, belegt die Tatsache, dass ebenso wie andere Trak-

17 Die ersten Anfänge unseres Werkes in Hamburg. Rede [...] gelegentlich des 25-jährigen Jubiläums der Hamburger Baptisten-Gemeinde. In: Licht und Recht, 234-239, hier 234. – Zur Sache vgl. EDWIN BRANDT: Vom Bekenntnis der Baptisten. In: Festschrift 1984, 175-232, bes. 175-179 (= 1. Dem Wort gehorsam).

18 TAZB 3, Bielefeld 1987, 208.

tatgesellschaften auch der Hamburger Traktatverein Franckes „Kurzer Unterricht, wie man die heilige Schrift zu seiner wahren Erbauung lesen solle“, verbreitete.¹⁹

Und nicht nur zur Erbauung sollte die Bibel dienen, sondern auch zur Grundlegung aller Glaubenslehren und der Gemeindeverfassung. Das auf Verlangen der Behörden 1837 abgefasste älteste (sog. Hamburger) Glaubensbekenntnis beginnt – nach reformierter Tradition – mit einem Artikel „Vom Worte Gottes“: „Wir glauben, dass die heiligen Schriften des alten Testaments vom 1. Buch Mose bis zum Propheten Maleachi, sowie die des neuen Testaments, vom Evangelium Matthäi bis zur Offenbarung Johannis, wahrhaftig vom heiligen Geist eingegeben seyen; so dass diese Bücher insgesamt die allein wahre, göttliche Offenbarung an das Menschengeschlecht enthalten, und die alleinige Quelle der Gottes=Erkenntnis u. des Glaubens, so wie die Richtschnur unsers Lebenswandels seyn müssen.“ In dem seit der Bundesgründung 1849 dann allen angeschlossenen Baptistengemeinden²⁰ gemeinsamen Bekenntnis von 1847 gibt es hierbei zwei auffällige Veränderungen. Zum einen werden eigens alle biblischen Bücher einzeln aufgeführt – ein deutliches Echo auf den zunächst in Großbritannien ausgefochtenen und dann auch auf Deutschland übergreifenden Apokryphenstreit²¹. Zum anderen wird am Schluss die Aussage dahingehend präzisiert, dass diese Bücher nicht die göttliche Offenbarung nur „enthalten“, sondern „ausmachen“ und: sie müssen „alleinige Regel und Richtschnur des Glaubens und Lebenswandels“ sein.

Die generelle Orientierung an der Bibel in allen Fragen des Glaubens und Lebens einschließlich der Ekklesiologie ist den Baptisten mit manchen anderen Gruppierungen – täuferischer, puritanischer oder auch pietistischer Provenienz – gemeinsam. Ein Hang zur „Gesetzlichkeit“ ist bei einigen Fragestellungen in einigen Phasen ihrer Geschichte unverkennbar (z. B. in Fragen der Gemeindestruktur, der Sonntagsheiligung oder der sog. „Mitteldinge“).

ONCKEN hat sich übrigens sehr für die Verbreitung von umfangreichen Werken der zeitgenössischen Vertreter einer strengen Inspirationslehre eingesetzt; in seinem Verlag erschienen die kostenaufwendigen deutschen Ausgaben sowohl von ROBERT HALDANES (1764-1842) „The Evidence and Authority of Divine Revelation“ (ebenso von dessen Auslegung des Römerbriefes) als auch von LOUIS GAUSSEN (1790-1863) „Théopneustie ou pleine inspiration des Saintes Écriture“.²² Dass ONCKENS eigenes Schriftverständnis massiv von der Abgrenzung gegenüber dem Rationalismus und

19 Alte Serie o. J., Nr. 53; Neue Serie o. J., Nr. 4. – Das nächste Traktat eines bisher nicht ermittelten Verfassers behandelt zwei Themen: „Warum soll ich die Bibel lesen? Wie soll ich die Bibel lesen?“ (Alte Serie, Nr. 54; Neue Serie, Nr. 24).

20 Protocole der Konferenz-Verhandlungen zu Hamburg im Januar 1849 von den Abgeordneten der Gemeinden getaufter Christen in Deutschland und Dänemark, Hamburg [1849], s. „Statut“ dort 74-78, bes. § 2.

21 Wegen der Verbreitung ausschließlich apokryphenfreier Bibelausgaben durch baptistische Kolporture hießen diese im Volksmund „Wiedertäufer-Bibeln“, s. Fliegende Blätter aus dem Rauhen Hause zu Horn bei Hamburg, [hg.] von [Johann Hinrich] Wichern, 11. Serie, Hamburg 1854, 52f.

22 ROBERT HALDANE: Die Wahrheit und Auctorität der göttlichen Offenbarung. Überblick der prophetischen, apostolischen und anderweitigen Zeugnisse von Christo, 2 Bde., Hamburg o. J.

konfessionellem Dogmatismus bestimmt ist, kann nicht verwundern. Bei einem Jubiläum gab ONCKEN so Rechenschaft über sein *sola scriptura*: „Als es Gott gefallen hatte, den armen Sünder, der zu euch redet, zu seiner Gemeinschaft zu rufen, und er die Heilige Schrift liebgewonnen hatte, da war es bald Grundsatz für ihn, für die ganze Dauer seines Lebens, in Glaubenssachen nichts für wahr anzunehmen, gleichviel wer es geglaubt und gelehrt, was nicht deutlich, klar und bestimmt durch ein Wort, das der heilige Geist aufgezeichnet hat, beweisen ließe.“²³ Hier haben wir beides nebeneinander: den Ton der Liebe zur Schrift und den kämpferischen. ONCKEN konnte auch ausrufen: „Wir haben nur eine Waffe, das ist das gute alte Buch, und eine andere Waffe hat in unseren Augen gar keinen Wert. Das Wort des lebendigen Gottes, das ist der Grund, auf dem wir stehen und stehen wollen.“²⁴

Was in der Geschichte der deutschen Baptisten sich bis in die 1960-er Jahre dabei herausgebildet hat, ist m. E. zutreffend als „milder Biblizismus“ bezeichnet worden.²⁵ In ONCKENS Ansprachen und Predigten ist, wie noch zu zeigen sein wird, so zentral vom Wirken des Heiligen Geistes und von der lebendigen Verbindung zu Christus die Rede, dass darin ein deutliches Korrektiv liegt im Blick auf die manchmal – besonders bei einigen Vertretern der zweiten und dritten Generation – anzutreffende rechthaberische Buchstabengläubigkeit. Um nur ein Zitat zu bringen: „Lasset uns arbeiten, predigen und beten, dass die Gemeinden mehr mit dem Heiligen Geiste überschüttet werden. Wir müssen mehr in der Heiligen Schrift studiren und so Bibelchristen werden.“²⁶ Dass ONCKEN sich hier – zumindest dem Ansatz nach – in pietistischen Bahnen bewegt, lässt sich mit einem Satz von ZINZENDORF belegen: „Was wollen wir werden? meine Geschwister! Bibelfest. Das heißt, mit dem Geist der Heiligen Schrift so bekannt, dass wir an einer jedweden Rede den [= im selben] Augenblick hören, ob sie mit der Heiligen Schrift übereinkommt [...].“ Ob ONCKEN allerdings der dann folgende Satz „Bibelfest heißt nicht, hundert *Dicta probantia* auswendig können“ und erst recht die sich anschließenden lockeren Ausführungen ZINZENDORFS gefallen hätte, in denen ZINZENDORF sich über ungeeignete, aus dem Zusammenhang gerissene oder schlicht falsch übersetzte Bibelbeweisstellen auslässt, darf man bezweifeln. Die Folgerung allerdings hätte ohne Frage ONCKENS Beifall

[1864]. – Ders., Auslegung des Briefes an die Römer mit Bemerkungen über die Commentare DR. MACKNIGHT'S, Prof. MOSES STUART'S und Prof. THOLUCK'S. Aus dem Englischen. 3 Bde. Hamburg o. J. [1839/1843/???]. – L[ouis] GAUSSEN: Die Aechtheit der Heiligen Schriften vom Standpunkt der Geschichte und des Glaubens. Aus dem Französischen in's Deutsche übertragen von J. E. GROB. [in zwei Teilen erschienen] Hamburg 1870. Zu den genannten Autoren und ihrem Umfeld s. ULRICH GÄBLER: Evangelikalismus und Réveil. In: MARTIN BRECHT u. a., Geschichte des Pietismus, Band 3, 27-84, bes. 39-56 (= 3. Der Genfer Réveil. – S. 80, Anm. 133 ist die oben genannte deutsche Übersetzung des Werkes von GAUSSEN nachzutragen; vgl. auch die – in Unkenntnis der bei Oncken erschienenen Übersetzung – in den 1980-er Jahren begonnene Neuübersetzung in der Zeitschrift „Fundamentum“ der FETA Basel).

23 wie Anm. 17, hier 234f. – Es gibt viele ähnliche Äußerungen ONCKENS über die Bibel als „einzige Autorität in Glaubenssachen“ (so Licht und Recht, 66).

24 Quelle nicht ermittelt.

25 Diese Kennzeichnung stammt von HANS LUCKEY (1900-1976).

26 Verhandlungen der dritten Konferenz des Bundes [...] 1854, Hamburg 1855, 32.

gefunden: „dass wir zu einer lebendigen Bibel werden [...], so kriegt man die Heilige Schrift ins Herz hinein, [...] wenn man in dem *Spiritu Scripturæ* [im Geist der Schrift] hat denken, beten, leben und wandeln lernen; und das gibt der Heiland aus Gnaden.“²⁷ ONCKENS persönlicher Weg ist jedenfalls von einer intensiven Begegnung mit der Bibel geprägt, die – ähnlich wie bei SPURGEON – sich aufgrund einer engen Auffassung von Inspiration mitunter streng darstellt.

2.2 Calvinismus im frühen deutschen Baptismus

Die deutschen Baptistengemeinden können in ihrer Entstehungsphase – und eingeschränkt noch bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts – nicht als Denomination bezeichnet werden; sie haben alle Kennzeichen einer definierten Konfessionalität. Wenn sie sich zunächst auch selbst mit Vorliebe „Gemeinden getaufter Christen“ nannten, so haben sie bereits auf dem 1. gemeinsamen Glaubensbekenntnis den Zusatz angebracht „gewöhnlich Baptisten genannt“. Entsprechend ordnete der Hamburger Senat 1858 in der endlich erteilten *Concession* an: „Die Gemeinde der Baptisten hat überall, und namentlich in ihren Schriften, Ausfertigungen, Dokumenten, Siegeln usw. nur diesen Namen zu führen, und sich insbesondere des Gebrauchs anderer, für die übrigen christlichen Religionsverwandten verletzender Namen, wie z. B. des Namens ‘Gemeinde getaufter Christen’ zu enthalten.“²⁸ Sehr verbreitet war sodann die – in mancher Hinsicht unglücklich formulierte – Selbstbezeichnung „Gemeinden gläubig getaufter Christen“. Dass sie selbst nichtsdestoweniger um ihre baptistische Identität im internationalen Kontext wussten, erhellt aufs Schönste der Titel einer Abschrift des Hamburger Glaubensbekenntnisses: „Glaubensbekenntniß der Gemeinde getaufter Christen (Baptisten) in England, Amerika, Hamburg und Jever“ (!).²⁹ Der Vorwurf, ein undeutsches „englisches Gewächs“ zu sein, hat sie allerdings häufig – historisch nicht zutreffend – dazu verleitet, sich als genuin deutsche Pflanze darzustellen.

Wenn man nun das Glaubensbekenntnis von 1847 in allen seinen Artikeln durchsieht, so ist unschwer zu erkennen, dass die deutschen Baptisten weitestgehend gemeinreformatorische Lehren vertreten, insbesondere in Fragen der Rechtfertigung, und ansonsten calvinistische Überzeugungen pflegten, insbesondere im Verständnis von Erwählung und Heiligung sowie in der Ämterlehre; sie sind – im damaligen Kontext gesprochen – als deutsche Variante der *Particular Baptists* anzusehen, d. h. als calvinistische Baptisten.³⁰

27 Aus: Die fünfzehnte Homilie (1747). In: MARTIN SCHMIDT/WILHELM JANNASCH: Das Zeitalter des Pietismus. In: Klassiker des Protestantismus, Bremen 1965, ND Wuppertal 1988, 363-373, hier 369.372

28 Zit. nach dem Faksimile in: Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Hamburg I (Hg.), Festschrift 150 Jahre Oncken-Gemeinde 1834-1984, 192-199, hier 193 (= Art. 2.).

29 Siehe Abb. bei MARGARETE JELTEN: Unter Gottes Dachziegel. Anfänge des Baptismus in Norddeutschland. Bremerhaven 1984 (Umschlagrückseite).

30 Nicht zufällig gab einer ihrer „Sendboten“, JOHANNES VOGEL (1819-1898) wohl auf eigene Rechnung, jedenfalls von ihm namentlich unterzeichnet die Übersetzung eines englischen Glaubensbe-

2.3 Primitivismus

Die letztlich auf BUZER und CALVIN zurückgehende Übernahme des *sola scriptura* als Formalprinzip auch für die Ekklesiologie (samt Ämterlehre) hat dazu geführt, dass sowohl die im Kontext des Puritanismus entstandenen angelsächsischen als auch die im Zuge der Erweckungsbewegung neu sich bildenden kontinentaleuropäischen Baptisten Gemeinden nach „apostolischem Muster“ bilden wollten, oder anders gesagt, Gemeinden nach dem Neuen Testament zu bilden bemüht waren. Wir haben es hier nach der englischen Terminologie mit dem Phänomen des Primitivismus zu tun, der der *Primitive Church* (Urgemeinde) normativen Charakter beimisst. In diesem Zusammenhang hat auch die Frage nach der Taufe ihren Ort, der ich hier nicht näher nachgehen werde.

ONCKEN hat anlässlich des 25. Gemeindejubiläums der Hamburger Gemeinde rückblickend die Vorgeschichte der Gemeinde so dargestellt: „Während dieser ersten zehn Jahre meiner Wirksamkeit segnete der Herr das Werk dahin, dass hier 70 bis 80 Seelen bekehrt wurden. Durch unablässiges Forschen in der Heiligen Schrift und durch Beobachtung dieser Bekehrten gewann ich jedoch die Überzeugung, dass es nicht genug sei, bekehrt zu sein, sondern dass Gott ein Gott der Ordnung, wie in der Natur, so auch im Reich der Gnade sei. In einer Schumacherwerkstätte [...] versammelten sich dann am Montag-Abend die wenigen Gläubigen, die schon dem Herzen nach von der Staatskirche getrennt waren, um miteinander das heilige Gotteswort zu betrachten, besonders aber die Geschichte der Apostel, als die allein unfehlbare Kirchengeschichte. Hierdurch erkannten wir bald, dass die Gemeinde Christi nur aus bekehrten Menschen bestehen müsse, die auf das Bekenntnis ihres Glaubens in seinen Tod getauft worden, und alsbald wurde der Wunsch in uns rege, der erkannten Wahrheit Folge zu leisten.“³¹ Entsprechend heißt es bereits im Hamburger Bekenntnis von 1837:³² „Eine solche Verbindung von wahren Jüngern Christi, die nach dem Worte Gottes geregelt ist, ist eine christliche Gemeinde. Die unabänderliche Regel und Richtschnur einer solchen Gemeinde bleibt das neue Testament.“ Dass bei diesem Gemeindeprinzip Mission ein notwendiger Bestandteil ist, versteht sich von selbst.

kenntnisses heraus: „Bekenntnis eines Particular-Baptisten“, gedruckt in Mülhausen/Elsass. Das einzige bisher aufgetauchte Exemplar wurde dem Oncken Archiv vom Archiv der Evangelischen Kirche von Westfalen, Bielefeld, in Kopie zugänglich gemacht (Sign. W 4675). Zu diesem – im deutschen Bereich offenbar nur indirekt bedeutsam gewordenen – Dokument (Einfluss auf die eigene Bekenntnisentwicklung!) werde ich mich bei anderer Gelegenheit äußern. Die Übersetzung stammt höchstwahrscheinlich von GOTTFRIED WILHELM LEHMANN. – Erst in der 15. Auflage des Glaubensbekenntnisses der deutschen Baptisten von 1912 tritt die Erwählungslehre durch den Einfluss „arminianischer“ Erweckungsprediger (s. u.) zurück und parallel dazu ein anderes Heiligungsverständnis hervor.

31 In: Licht und Recht, 240-253, hier 247 [Erstdruck der Rede in: Missionsblatt der Gemeine getaufter Christen, 17, Hamburg 1859, 115-124].

32 Glaubensbekenntnis der evangelisch=taufgesinnten Gemeinde in Hamburg. Abschrift LUCKEY nach dem handschriftlichen Exemplar im Staatsarchiv Hamburg (AP Serie III Litt J 2405 1837-1841) im Oncken Archiv Elstal; dort 7 (= Artikel XII).

LEHMANN hat 1854 in seinem „Offenes Sendschreiben an den deutschen evangelischen Kirchentag“ diesen Sachverhalt so formuliert: „Nach ihren Grundsätzen müssen die Baptisten die Mission aus allen Kräften treiben, wenn sie nicht vergehen wollen, sie ist ihr Lebensprinzip, Mission nach allen Seiten, in der Familie, in der Ortsgemeine, im Lande, in der Welt“ – da [...] „die Wiedergeburt sich nicht vererbt“; dies nicht ohne vorher ausdrücklich anzumerken: „da sollten doch, was die Christianisierung der Welt betrifft, alle, die die gleichen Grundsätze des Evangeliums bekennen, Hand in Hand gehen und zur allgemeinen Verkündigung des selben auch auf Straßen und Zäunen gemeinsam wirken, wie auch in dieser Beziehung das gesegnete England mit herrlichem Beispiele vorangeht. Allein wie weit ist man hier noch von diesem herrlichen Ziele entfernt.“³³ In den Ausdrücken „bekehrte Menschen“, „wahre Jünger“ und „Wiedergeburt“ meldet sich – das sei schon vorab angemerkt – pietistisches Erbe. Das wird noch deutlicher im folgenden Votum ONCKENS. Auf einer Konferenz 1868 wurde er gefragt: „Wie wird eine untätige Gemeinde am sichersten und schnellsten belebt und zu einer Missionsgemeinde umgewandelt?“ – typische Frage einer zweiten Generation, die bereits Ermüdungserscheinungen zeigt! ONCKENS Antwort: „Da unsere Gemeinen sich in allem nach den apostolischen Gemeinen richten wollen, so sei vor allen Dingen not, denselben immer wieder auf's Neue das Vorbild der ersten Gemeinen in Wort und Wandel vorzuhalten, ihnen den Eifer und die Tätigkeit jener ersten Christen recht zu schildern. 'Die nun zerstreuet waren gingen um und predigten das Wort.' (Apostelgeschichte 8, 4.) Doch dieses Vorhalten allein sei nicht genug. Hauptsächlich bedürfen wir die Kräfte und Segnungen des heiligen Geistes. Er muss uns und unsere Gemeinen mehr beleben und durchdringen. Es sei ihm schmerzlich auf's Herz gefallen, dass nach den Berichten der lieben Brüder nur wenige bekehrt worden seien. Die Ursache davon möge teilweise die sein, dass von den Gemeinen nicht ernstlich um den heiligen Geist gebeten worden sei und deshalb sei es unsere vorzüglichste Aufgabe, mehr und ernstlich zu beten um den heiligen Geist und um die rechte Verbindung mit Christo.“³⁴ Diese Art von Primitivismus beschränkt sich also nicht aufs formale Nachmachen, sondern weiß darum und rechnet damit, dass Gemeindeaufbau eine geistliche Angelegenheit ist, Wirken des Geistes an Menschen, die in einer – um ONCKEN zu zitieren – „rechten Verbindung mit Christus“ leben.

Dass hier in der Tat – nicht direkt, aber der Sache nach – pietistische Überzeugungen fröhliche Urständ feiern, kann mit einem Spener-Zitat belegt werden, der bei seinen – natürlich nicht auf Gemeindeneugründung zielenden – Reformvorschlägen zur „Besserung“ der Kirche ausdrücklich darauf hinweist, sie sei „nicht unmöglich, wie ihrer viel ihnen die einbildung machen: Daher seye es unsere schuld, dass dergleichen Lob so ferne von uns ist. Dann es ist ja eben der [also der selbe; G.B.] H. Geist, welcher vor dem in solchen ersten christen alles gewircket, der uns von Gott

33 G[OTTFRIED] W[ILHELM] LEHMANN: Offenes Sendschreiben an den deutschen evangelischen Kirchentag, Hamburg 1854. Zum 150-jährigen Jubiläum der Berliner Baptistengemeinden neu herausgegeben und eingeleitet von EDWIN BRANDT, Wuppertal und Kassel 1987, 28 und 27 (Original S. 8 und 7; LEHMANN wehrt sich hier gegen den Vorwurf der „Proselytenmacherei“).

34 Missionsblatt 1868, Beilage zu Nr. 11, 4 (Konferenz der Nordwestlichen Vereinigung, Ihren 1868).

geschenket ist, und heut zu tag weder unvermögllicher noch säumiger ist, das Werk der Heiligung in uns zu verrichten. So muss es allein die ursach seyn, dass wir ihm solches nicht lassen, sondern ihn selbst hindern.“³⁵ (N. B.: Mir ist unverständlich, dass diese theologisch und geistlich hochwichtige pneumatologische Begründung in den modernisierten Wiedergaben der *Pia desideria* sowohl von MARTIN SCHMIDT als auch von ERICH BEYREUTHER weggekürzt oder verändert wiedergegeben wurden.³⁶)

Noch ein letzter Beleg für die Verbindung von Primitivismus und Pietismus im frühen deutschen Baptismus. Der preußische Kultusminister und zugleich Präsident der frühen evangelischen Kirchentage MORITZ AUGUST VON BETHMANN-HOLLWEG gewährte dem Vorsteher der staatlicherseits noch nicht anerkannten Berliner Baptistengemeine, GOTTFRIED WILHELM LEHMANN, auf dessen Drängen im Dezember 1858 eine Audienz, über die LEHMANN eine Aktennotiz gefertigt hat. VON BETHMANN-HOLLWEG, der selbst zu den Berliner Erweckten gehörte, meinte – so LEHMANNs Bericht: „In Deutschland seien [anders als in England] die Gemeinden der Baptisten aus einem Bedürfnis nach inniger Gemeinschaft der Gläubigen aufgekommen. Dieses würde in der Landeskirche allerdings nicht befriedigt, und so wendeten sich die Gläubigen zu Verbindungen leicht hin, wo dies gewährt werde.“ LEHMANN weiter: „Ich gab dies zu, bemerkte indessen, dass das eigentliche Prinzip der Baptisten die Darstellung der Gemeinde Jesu nach dem ursprünglichen Muster in der apostolischen Zeit sei und dass wir das Hauptgewicht auf die Wiedergeburt legen.“³⁷

Hier haben wir beides hübsch beieinander: Gemeinde-Prinzip, entnommen dem apostolischen Muster, und persönliche Frömmigkeit, erwachsen aus der Wiedergeburt als persönlicher Heilserfahrung – kirchengeschichtlich gesprochen: Es verbinden sich im frühen deutschen Baptismus Primitivismus und Pietismus.³⁸

Damit komme ich zu den detaillierteren Erbstücken des Pietismus im Baptismus und gebe zunächst ein paar Hinweise über Quellen und direkte persönliche Beziehungen, um dann einige Elemente aus Frömmigkeit und Gemeindealltag zu benennen.

35 PHILIPP JACOB SPENER: *Pia Desideria*, hg. von KURT ALAND, KIT 170, Berlin (1964³), 52.

36 Aus der „*Pia Desideria*“. In: MARTIN SCHMIDT/WILHELM JANNASCH: *Das Zeitalter des Pietismus*. In: *Klassiker des Protestantismus*, Bremen 1965, ND Wuppertal 1988, 4-44; der leicht modernisierte und stark gekürzte Text, hier 25, bricht mit „die Einbildung machen ...“ ab. – M.E. nicht den Sinn voll während die modernisierte Fassung der Stelle in der von ERICH BEYREUTHER hg. Neubearbeitung: PHILIPP JACOB SPENER, *Pia desideria*. Programm des Pietismus, Wuppertal 1964, 53: „Denn es ist ja [fehlt: eben = d. h. der selbe; G. B.] der Heilige Geist, der vordem in solchen ersten Christen alles gewirkt hat.“ Die gleiche Version findet sich auch in der 5. durchges. und bearb. Aufl. dieser Ausgabe, Gießen 1995, 48 (hier nur modernisiert „vordem“ zu „vormals“). Völlig verzeichnend auch die Wiedergabe einer anderen Stelle im Zusammenhang mit SPENERS Vorschlag der Wiedereinführung der alten apostolischen Art der Kirchenversammlungen: „Was dabei der Meinung der [!] Heiligen Schrift gemäß ist, würde dann vor [!] den übrigen, sonderlich von den berufenen Lehrern, geprüft und damit die ganze Versammlung erbaut“ (Ausg. 1964, 57; analog Ausg. 1995, 53) – während es im Original heißt: „was jeglicher vorgebracht, wie es der meynung deß Heiligen Geistes in der [!] Schrifft gemäß seye“ usw. (a. a. O. [s. Anm. 35] 56).

37 Zit. nach LUCKEY: LEHMANN, 160.

38 Zur sich damit stellenden Frage der Kontinuität der Gemeinde Jesu Christi zwischen „Urgemeinde“ und dem Auftreten der Baptisten in der Sicht der frühen deutschen Baptisten s. u. bei Anm. 88.

3. Pietistische Einflüsse auf den frühen deutschen Baptismus

3.1 Literarische Einflüsse (Literatur und Liedgut)

Im frühen deutschen Baptismus finden wir neben dem erwähnten vorherrschenden Einfluss der angelsächsischen, insbesondere der schottischen Erweckungsbewegung,³⁹ auch deutliche Affinitäten zum, teilweise auch direkte Prägungen durch sowohl den historischen Puritanismus wie den deutschen Pietismus. So gab ONCKEN in seinem Verlag schon 1832 eine danach mehrfach neuaufgelegte vollständige deutsche Ausgabe von BUNYANS Pilgerreise heraus, der den Baptisten ebenso wie den Kongregationalisten als einer der ihren gilt. Und auch das heute nicht mehr bekannte Büchlein über die freie Gnade Gottes von BUNYANS Zeitgenossen THOMAS WILCOCK erschien bei Oncken; deutscher Titel: „Köstlicher Honigtropfen aus dem Felsen Christo: oder ein kurzes Wort der Ermahnung an alle Heilige [!] und Sünder.“⁴⁰

Dass durch ONCKENS Hamburger Traktatverein – wie erwähnt – aus dem pietistischen Fundus FRANCKES „Kurzer Unterricht“ verbreitet wurde, mag als Zufall gelten, nicht jedoch, dass ONCKEN in seinem Verlag – weil „längst vergriffen“ – einen Teil eines pietistischen Kompendiums neu erscheinen ließ, „auf Verlangen mehrerer christlicher Freunde“, die den vom Herausgeber vorgenommenen „Auszug aus demjenigen Theile dieser Schrift, der von der Natur des Gnadenbundes handelt [...] mit vieler Erbauung in Manuskript[form] gelesen hatten“. Es handelt sich um das Büchlein „Kurzer Abriss von FRIEDRICH ADOLPH LAMPEN'S Geheimniss des Gnadenbundes“, das 1831 (also noch in Onckens vorbaptistischer Zeit) in erster Auflage und neugesetzt 1851 noch ein zweites Mal herauskam.⁴¹ Das Vorwort legt nahe, ONCKEN selbst als Herausgeber und das heißt Bearbeiter zu vermuten, auch wenn dies nicht mit letzter Sicherheit zu belegen ist. Wer ihn auf dieses Werk hingewiesen hat, wissen wir nicht.⁴² Ich vermute, dass er die Anregung aus Bremen, LAMPENS Wirkungsort, mitgebracht hat, wohin er stets eilte, wenn ihm der Boden im staatskirchlich-lutherischen Hamburg zu heiß wurde.⁴³ Dort in Bremen konnte er des öfteren ungehindert vor mehreren Hundert Zuhörern predigen, im Brüdersaal und in einem eigens angemieteten Konzertsaal, so zwischen dem 20. November und 6. Dezember 1826. Er hat hier u. a. Kontakt zu dem der Erweckung zuzurechnenden Hauptpastor an St. Stephani gehabt, FRIEDRICH LUDWIG MALLET, der auch Sekretär des „Bremer Ver-

39 Zu ihr s. GÄBLER (wie Anm. 22), 28-56; vgl. ders.: Auferstehungszeit. Erweckungsprediger des 19. Jahrhunderts. München 1991, bes. 29-54 (THOMAS CHALMERS).

40 Alte Serie Nr. 41, 24 Seiten, „nach der 40sten Londoner Auflage übersetzt“, o. J. (um 1840), eine Neuübersetzung, da - so das Vorwort - keine deutsche Übersetzung bekannt war; lt. GROSSE, Die Alten Tröster. Ein Wegweiser in die Erbauungsliteratur der evang.-luth. Kirche des 16. bis 18. Jahrhunderts, Hermannsburg 1900, 617, sind deutsche Fassungen aber bereits 1758 in Leipzig und Ebersdorf erschienen; weitere Ausgaben folgten im 19. Jh.

41 Die Gesamtausgabe war lt. BBKL s.v. LAMPE zuletzt 1740 erschienen.

42 Leider ist ONCKENS umfangreiche Privatbibliothek, die nach seinem Tode an die Hamburgische Staatsbibliothek gelangte, dort nicht mehr nachweisbar; sie ist vermutlich zu den Kriegsverlusten zu rechnen.

43 Licht und Recht, 246.

eins zur Verbreitung kleiner christlicher Schriften“ war.⁴⁴ Dass ONCKEN viel von der pietistischen Variante der coccejanischen Bundestheologie rezipiert hat, lässt sich an manchen Stellen des Hamburger Glaubensbekenntnisses von 1837 zeigen, in dem sich auch einige verdeckte Zitate aus LAMPEN finden, zum Beispiel in den Artikeln „Von der Erlösung“ und „Von der Erwählung zur Seligkeit“.⁴⁵ Auch wird in ONCKENS Tagebuch Taufe und Gemeindegründung 1834 in Terminologien des Bundesschlusses beschrieben, und nicht von ungefähr trägt der Zusammenschluss der Gemeinden bis heute den Namen Bund.

Der größte Anteil an pietistischem Erbe findet sich im Liedgut, das sich die Baptisten aneigneten. Anfangs scheint die Hamburger Gemeinde das Lüneburger Gesangbuch benutzt zu haben, in dem neben den Kernliedern der evangelischen Christenheit auch ein gewisser Anteil an pietistischen Gesängen enthalten war, nicht jedoch das zeitgenössische durch und durch rationalistische Hamburger Gesangbuch. Die Zusammenstellung eines eigenen Liederbuches mit dem bezeichnenden Titel „Glaubensstimme“⁴⁶, 1849 erschienen, oblag JULIUS KÖBNER, der zuvor bereits eine mehrfach aufgelegte Anthologie „Christliche Harfentöne“ herausgegeben hatte und selber fleißig dichtete. KÖBNER persönlich ist als Sohn des Vorbeters der jüdischen Gemeinde in Odense nicht mit christlichem Liedgut großgeworden. Er hat in das neue Liederbuch viele damals aktuelle Lieder aus der Erweckungsbewegung aufgenommen – SPITTA, KNAK, GARVE sind sehr stark vertreten, es finden sich aber auch Lieder von LAVATER und KRUMMACHER sowie überraschend viele von LOUISE VON HAYN. KÖBNER hat naheliegenderweise manche eigenen Lieder beigezeichnet und ansonsten offenbar weithin auf Anthologien zurückgegriffen, insbesondere die von SAMUEL ELSNER⁴⁷ und von ALBERT KNAPP.⁴⁸ Dass ihm andere zugearbeitet haben, ist klar und in einer Hinsicht überaus deutlich. Das Buch enthält nämlich einen ausgesprochen hohen Anteil an Liedern der Herrnhuter. Von den 631 Titeln des Buches entfallen gut 50 auf den historischen Pietismus ohne Herrnhut; die pietistischen Klassiker wie „Es glänzet der Christen inwendiges Leben“, „Eins ist not, ach Herr, dies eine“ oder „Jesu, hilf siegen“ fehlen nicht; WOLTERS DORF⁴⁹ und HILLER sind je

44 LUCKEY: ONCKEN, 140f., Anm. 32 und 141; vgl. die wertvollen Hinweise auf weitere Beziehungen ONCKENS nach Bremen bei GIEBEL 26-30. – ONCKEN hat auch mehrere Predigten FRIEDRICH WILHELM KRUMMACHERS drucken lassen.

45 Dies gilt auch für den Mitverfasser JULIUS KÖBNER, der sich im Anhang der genannten Schrift „Die Gemeinde Christi“ von 1853 (85ff.) als Kenner und Vertreter der „Bundestheologie“ gegen die calvinische – bundestheologische – Begründung der Kindertaufe äußert.

46 Genauer Titel: „Glaubensstimme der Gemeinde des Herrn. Zusammenstellung von JULIUS KÖBNER.“ Bei der Neubearbeitung 1894 wurde der Titel geändert in: „Glaubensstimme für die Gemeinden des Herrn.“

47 Geistlicher Liederschatz. Sammlung der vorzüglichsten geistlichen Lieder für Kirche, Schule und Haus und alle Lebensverhältnisse. Berlin, bei SAMUEL ELSNER, 1832.

48 Evangelischer Liederschatz für Kirche und Haus. Eine Sammlung geistlicher Lieder aus allen christlichen Jahrhunderten, gesammelt und nach den Bedürfnissen unserer Zeit bearbeitet (!) vom M. ALBERT KNAPP, 2 Bde., Stuttgart/Tübingen 1837.

49 Der Hamburger Traktat-Verein veröffentlichte unter dem Titel „Jesus, der wahrhaftige Sünderfreund. Luc. 15, 1-7“ das aus 67 Strophen bestehende, reichlich mit Bibelstellenangaben versehene Lied von Woltersdorf „Ja, Jesus nimmt die Sünder an“ (Alte Serie, Nr. 52).

11mal, TERSTEEGEN 6mal vertreten⁵⁰ – aber weitere 170 Lieder stammen aus dem Herrnhuter Bereich, sowohl überlieferte (ZINZENDORF usw.) als auch zeitgenössische (ALBERTINI)! Hier ist ohne Frage GOTTFRIED WILHELM LEHMANN der Zuträger gewesen, den man einen „lutherischen Pietisten“ und „einen Herrnhuter niederer Ordnung“ nennen kann.

3.2 Direkte Verbindung zu Herrnhut

Neben ONCKEN und KÖBNER kommt in der ersten Generation des deutschen Baptismus dem in Berlin wirkenden GOTTFRIED WILHELM LEHMANN eine Führungsrolle zu. Im Rahmen der Jahrestagung 1993 des „Vereins für Freikirchenforschung“ hatte ich ein ausführliches Referat über „Die deutschen Baptisten und der Herrnhuter Pietismus“ halten können, das in der jährlichen Publikation „Freikirchenforschung“ zugänglich ist und auf das ich hier in Auszügen zurückgreife.⁵¹

Während ONCKEN, wie geschildert, im Blick auf sein unterschiedenes Christsein ein Kind der evangelikalen Erweckung und von Schottland her stark calvinistisch orientiert ist, stammt G. W. LEHMANN aus einem ganz anderen Umfeld. Seine geistliche Heimat ist, um es vorweg zu sagen, das Dreieck Böhmisches-lutherische Kirche / Herrnhuter Brüdergemeine / Altlutherische Kirche. Die wesentlichen Erkenntnisse über seine Hintergründe, Prägungen und dann Wirkungen auf den deutschen Baptismus verdanken wir HANS LUCKEYS Studie: „GOTTFRIED WILHELM LEHMANN und die Entstehung einer deutschen Freikirche“.⁵²

LEHMANN wurde 1799 in Hamburg geboren, wuchs aber in Berlin auf, denn dort arbeitete sein Vater in seinem Beruf als Kupferstecher. Der Vater, von Haus aus Lutheraner, und die Mutter, eine Katholikin, müssen zu einem uns leider nicht bekannten Zeitpunkt in Berlin „eine gründliche Bekehrung“⁵³ erlebt haben, die sich u. a. in regelmäßigen Hausandachten niederschlug. Sie hielten sich wie andere Berliner Erweckte zur Böhmisches-lutherischen Bethlehemskirche um JOHANNES JÄNICKE und zu den Herrnhutern in der Wilhelmstraße und deren Prediger (Bischof) JOHANN DANIEL ANDERS.⁵⁴ Später, nach der Entstehung der altlutherischen Kirche in Berlin

50 Bei der durch AUGUST RAUSCHENBUSCH geleiteten Revision der Glaubensstimme 1894 stieg der Anteil aus dem historischen Pietismus nochmals (75 Lieder ohne Herrnhut); jetzt sind 20 Lieder von WOLTERS DORF, 15 von TERSTEEGEN sowie 13 von HILLER enthalten. Der Gesamtanteil pietistischer Lieder einschl. Herrnhut in der Geschichte der baptistischen Liederbücher: 1849: 35%; 1894: 30%; 1950: 20%; 1978: 10%. Näheres s. GÜNTER BALDERS: Freikirchliche Hymnologie – eine unerledigte Aufgabe. In: THEOLOGISCHES GESPRÄCH, Kassel 1990, Nr. 2, 4-24; ders.: Art. Kirchenlied. IV. Freikirchen. In: Die Musik in Geschichte und Gegenwart, Sachteil 5, Kassel/Basel usw. 1996, Sp. 103-110.125-126.

51 GÜNTER BALDERS: Der deutsche Baptismus und der Herrnhuter Pietismus. In: Freikirchenforschung 3, 1993, 26-39.

52 Siehe oben vor Anm. 1. – Weitere Lit. zu LEHMANN: GÜNTER BALDERS: GOTTFRIED WILHELM LEHMANN. In: Festschrift 1984, 349f.; ders.: LEHMANN, GOTTFRIED WILHELM. In: NDB 14, München 1985, 79f.; EDWIN BRANDT (Hg.): Offenes Sendschreiben (siehe Anm. 33), 1-19.

53 LUCKEY: LEHMANN, 25.

54 Zur Berliner Erweckungsbewegung vgl. neuerdings PETER MASER: HANS ERNST VON KOTTWITZ. Studien zur Erweckungsbewegung des frühen 19. Jahrhunderts in Schlesien und Berlin, Göttingen 1990.

(1835) im Zuge der Wirren um die Gründung der preußischen „Union“, schlossen sich die Eltern LEHMANN dieser Kirche an, auch FRANZ LEHMANN, der ältere Bruder GOTTFRIED WILHELMS, der auf die religiöse Entwicklung seines jüngeren Bruders einen bedeutenden Einfluss gehabt haben muss.

Dass unser G. W. LEHMANN 1813 als 14-Jähriger Berlin verließ, um in der Heimatstadt seines Vaters, dem ostfriesischen Leer, bei einem Onkel das Sattlerhandwerk zu lernen, könnte hier unerwähnt bleiben, wäre nicht dieser Aufenthalt in zweifacher Hinsicht für unser Thema von Bedeutung. Zum einen hatte er auf der Hinreise ein emotionales Erlebnis, nämlich seine bewusste „Hingabe an Gott. Es war im Jahre 1813, als ich nach Ostfriesland reiste und in Potsdam allein von meinem Führer im Gasthofs gelassen, voll tiefen Schmerz über so frühe Trennung vom Vaterhause mich dem himmlischen Vater auf das feierlichste übergab. O, welche Folgen hat das gehabt!“⁵⁵

Zum andern ist er dann auch in Ostfriesland herrnhutischer Frömmigkeit begegnet. Er kam dort in Leer nämlich in Berührung mit einem Erbauungskreis.

Von diesem Konventikel erfahren wir zunächst nur, dass in ihm von einem alten (uns nicht bekannten) Mann „ein System der Buße und Bekehrung“ vertreten wurde, das den jungen LEHMANN allerdings mehr verwirrt zu haben scheint, als dass es ihm geistlich weitergeholfen hätte.⁵⁶ LUCKEYS Forschungen verdanken wir den Nachweis, dass sich der seit 1810 von Norden aus tätige Herrnhuter Diaspora-Arbeiter JAKOB FRIEDRICH PLESSING um den Kreis in Leer gekümmert hat. Im Sommer 1816 berichtet PLESSING: „Es gibt hier auch einige Knaben von 17 bis 18 Jahren, die ernstlich anfangen, für den Hld. [= Heiland] zu leben, ihre Äußerung war erfreulich, der Heiland erhalte sie dabei und gründe sie noch fester.“⁵⁷ Dass GOTTFRIED WILHELM LEHMANN dazu gehört haben kann, ergibt sich einmal daraus, dass er eben auch 17 Jahre alt war; es wird aber sehr wahrscheinlich aufgrund der Tatsache, dass er in seinem Terminkalender den Geburtstag von PLESSING vermerkt hat, ein sicheres Indiz dafür, dass ihm dieser Mann etwas bedeutet hat.⁵⁸

1817 verlässt LEHMANN ziemlich überstürzt Leer. Ihn zieht es nach Berlin zurück, um durch ein Studium an der Kunstakademie – wie sein Vater und sein Bruder – Kupferstecher zu werden.

Sein Bruder Franz hielt sich zu dieser Zeit treu zur Herrnhuter Brüdergemeine in der Wilhelmstraße – in den Unterlagen wird er einmal sogar (fälschlich) als „Sozi-
etätenbruder“ geführt, später korrekt als „treuer Freund der Brüdergemeine“; von ihm stammt ein Kupferstich des Grafen ZINZENDORF, der 1828 erschien, nachdem er anlässlich eines Herrnhut-Aufenthalts 1827 sich von einem Originalgemälde Skizzen angefertigt hatte.⁵⁹

55 Missionsblatt der Gemeine getaufter Christen, 21 (1863), 31f., hier 32.

56 LUCKEY: LEHMANN, 20; er vermutet hallisch-pietistischen Einfluss.

57 Zit. nach LUCKEY, LEHMANN, 20. Es war mir bisher nicht möglich, die vermutlich im Archiv der Brüder-Unität vorhandenen Originale zu untersuchen.

58 LUCKEY: LEHMANN, 22.

59 Näheres bei LUCKEY: LEHMANN, 52.

Durch FRANZ LEHMANN ist GOTTFRIED WILHELM LEHMANN in die Bibel eingeführt worden, mit ihm besuchte er die Versammlungen der Brüdergemeinde und erlebte an einem Ostertag (wohl 1818) beim Abendmahl der Herrnhuter den „Frühling der Gnade“, also den erwecklichen Anstoß für seine ihm in der folgenden Nacht gewiss werdende – wenn man so will: „zweite“ – Bekehrung. Allerdings fiel bald Frost darauf, indem er durch sein 1819 begonnenes Studium, aber auch durch das verwirrende religiöse „Angebot“ in Berlin in eine innere Krise kam. 1819 trat er unter dem Einfluss eines apokalyptischen Gedanken huldigenden Sonderlings, des Kriegsrats CARL HEINRICH ALBINUS, aus der lutherischen Kirche aus,⁶⁰ ein Schritt, den er danach bedauerte.

Und wieder ist es herrnhutischer Einfluss, der ihm geistlich aufhilft, diesmal dauerhaft. Seine neuerliche Bekehrung verdankt er nach eigenem Bekunden nämlich der Lektüre eines Buches von ZINZENDORF! Leider wissen wir nicht, welches es war. Auch kennen wir weder das Datum noch irgendwelche unmittelbaren Auswirkungen. Als Kupferstecher hat er sich jedenfalls fortan schwerpunktmäßig religiösen und kirchlichen Illustrationen gewidmet.⁶¹ Und wir finden ihn jetzt voll „beheimatet“ in pietistischen Kreisen. Seine Schwestern schenkten ihm sicher nicht zufällig zu seinem Geburtstag 1828 das durch und durch pietistische Porstsche Gesangbuch, das er eifrig benutzt hat.⁶² (LEHMANN war übrigens sehr musikalisch.) Sowohl bei der Böhmischo-lutherischen Kirche als auch den Herrnhutern geht er aus und ein. Nicht von ungefähr heiratet LEHMANN 1827 eine MARIA JOHANNA ELEONORA EICHNER, die 1794 in Berthelsdorf, also im Schatten Herrnhuts geboren ist. Sie starb 1844. LEHMANNs zweite Frau, FRIDERIKE JULIANE HANDWERK, stammte aus der Böhmischo-lutherischen Kirche. – Sehr rührig betätigt er sich als Mitarbeiter in den damals aufblühenden verschiedenen, von „Erweckten“ getragenen Vereinen, der „Gesellschaft christlicher Freunde zur Verbreitung von Erweckungsschriften“ um den böhmisch-lutherischen SAMUEL ELSNER, dem Enthaltungsamkeitsverein des DR. KRANICHFELD, dessen Sekretär LEHMANN wurde, dem „Verein zur Besserung der Strafgefangenen“, wohl auch JOHANN JÄNICKES „Verein vom Senfkorn“, Vorläufer der Berliner Missionsgesellschaft. Unser LEHMANN war es dann auch, der dem seit 1833 an der Bethlehemskirche tätigen JOHANNES GOßNER nach dessen Austritt aus der Berliner Missionsgesellschaft die ersten Handwerker zuführte, mit denen dann die „Goßnersche Mission“ ins Leben trat. GOTTFRIED WILHELM hat sowohl JÄNICKES als auch GOßNERS Porträt in Kupfer gestochen.⁶³ Seine Liebe zur „Heidenmission“ ist unter Baptisten sprichwörtlich ge-

60 Nach LUCKEY: LEHMANN, 51. – Über ALBINUS, der laut LUCKEY in der Armenbeschäftigungsanstalt des Barons HANS ERNST VON KOTTWITZ wohnte, vgl. MASER passim, bes. 66f. Nach MASER vertrat ALBINUS ein extremes Quäkertum.

61 JOSEPH LEHMANN: GOTTFRIED WILHELM LEHMANN, Gründer und erster Prediger der Baptisten-Gemeinde in Berlin, in seinem Leben und Wirken, Hamburg 1887, 14; LUCKEY, LEHMANN 39. – Im Oncken Archiv Elstal befinden sich zahlreiche seiner Illustrationen.

62 Geistliche und liebliche Lieder [...] nebst einigen Gebeten und einer Vorrede von JOHANN PORST [...]. Berlin, im Verlage der Schatzischen Erben. 1826. Gedruckt bei Trowitzsch und Sohn in Berlin. (Die 1. Auflage erschien 1713. LEHMANNs Ex. im Oncken Archiv Elstal).

63 JOSEPH LEHMANN (wie Anm. 60), 14.

worden und dürfte aus böhmisch-lutherischem und herrnhutischem Wurzelboden genährt sein.⁶⁴

Nachdem es 1837 durch die Taufe LEHMANNs und fünf weiterer Personen zur Gründung der Berliner Baptistengemeinde gekommen war, distanzierten sich viele Freunde LEHMANNs von ihm, auch wenn in den ersten drei Jahren die Gemeinde noch kaum ein Eigenleben pflegte und LEHMANN weiter die Versammlungen der Brüdergemeine besuchte. LEHMANNs persönlicher Integrität und seiner konfessionellen (herrnhutischen!) Weitherzigkeit, die ONCKEN in Einzelfragen manchmal zu schaffen gemacht hat, ist es zu verdanken, dass sich dann doch das Miteinander der pietistisch-erwecklich geprägten Kreise Berlins auch zu den Baptisten hinüber freundlich gestaltete. Nicht von ungefähr geht die Gründung des Deutschen Zweiges der Evangelischen Allianz 1852 auf eine Anregung LEHMANNs zurück.⁶⁵ (NB. Oncken war an der Gründung der Allianz London 1846 beteiligt.⁶⁶) Die frühen jährlichen Gebetswochen fanden nach Ausweis der (wenigen) vorhandenen Programme in Berlin im Wechsel bei den Baptisten, Methodisten und der Herrnhuter Brüdergemeine statt. Insbesondere bestand – so berichtet G. W. LEHMANNs Sohn JOSEPH – ein enger Kontakt zum Herrnhuter Prediger ERNST LEVIN Wünsche, der regelmäßig auf den zeitweilig monatlich stattfindenden Allianzversammlungen sprach und „besonders freiherzig und begeistert für diese Sache war“ und „sehr gern zu diesem Zwecke in die Baptistenkapelle kam und immer mit großer Freude darin verweilte.“⁶⁷ Bleibt noch anzumerken, dass auch in der nachfolgenden Generation wichtige Mitarbeiter von oder über die Brüdergemeine zu den Baptisten stießen.⁶⁸ Theologisch hat LEHMANN auch als Baptist häufig, seiner Herkunft gemäß, lutherische Positionen vertreten. Das Berliner Glaubensbekenntnis von 1843 weicht an etlichen Stellen, insbesondere im Blick auf die Bedeutung (nicht die Praxis) der Sakramente deutlich von der Hamburger Vorlage ab und es bedurfte längerer Erörterungen, bis der allen Gemeinden gemeinsame Text 1847 verabschiedet werden konnte.⁶⁹

64 LEHMANN auf der 1. Bundeskonferenz der Baptistengemeinden (Protocolle [s. Anm. 20], 31): „So lange ich zwei Pfennige habe, werde ich Einen für die Heidenmission verwenden.“

65 LUCKEY: LEHMANN, 171f.; ERICH BEYREUTHER: Der Weg der Evangelischen Allianz in Deutschland, Wuppertal 1969, 18–23.

66 Zur Allianz vgl. außerdem HANS HAUZENBERGER: Einheit auf evangelischer Grundlage. Vom Werden und Wesen der Evangelischen Allianz. Gießen/Zürich 1986. – WERNER BEYER: Einheit in der Vielfalt. Aus 150 Jahren Evangelischer Allianz, Wuppertal 1995.

67 JOSEPH LEHMANN (wie Anm. 60), 53.

68 Näheres s. BALDERS, Herrnhuter (wie Anm. 51), 29–31 (über WILHELM HAUPT und WILHELM WEIST).

69 Siehe GÜNTER BALDERS: Zu den Taufartikeln unserer früheren Glaubensbekenntnisse. In: ders./Uwe Swarat (Hg.): Zur Tauftheologie im deutschen Baptismus, Kassel 1994, 15–27 (dort auch Lit.).

4. Pietistisches Erbe in Frömmigkeit, Sprache und Gebräuchen der deutschen Baptisten

4.1 Persönliche Frömmigkeit (Bekehrung und Jesusfrömmigkeit)

Hier finden wir bei den frühen deutschen Baptisten immer zwei Elemente: ein ganz bestimmtes Verständnis von Bekehrung und eine ausgeprägte Jesusfrömmigkeit.⁷⁰ Dabei durchdringen sich – vereinfacht gesprochen – Erweckliches und Pietistisches, missionarischer Aktivismus und fromme Innerlichkeit. Ein Beispiel. ONCKEN rief seinen Missionsschülern zu:⁷¹ „Teure Brüder, lasst euch [...] herzlich bitten, eure Herzen und Köpfe nicht mit allerlei Wind der Lehren anzufüllen. Jesus! Jesus!! Jesus!!! sei das beständige Thema eurer Predigten. [...] Je mehr ihr der Welt erzählen könnt, was er getan hat und noch immer tut, desto mehr wird eure Arbeit gesegnet sein. Gott schaffe, dass Jesus den ersten Platz in euren Herzen einnehme, jetzt und immerdar!“ „Der Welt erzählen, was er getan hat und immer noch tut“, d. h. missionierend „das Wort vom Kreuz [...] als Kernpunkt des Evangeliums“⁷² verkündigen, und – gut pietistisch – „Jesus den ersten Platz im Herzen“ einräumen, zwei Grundaussagen über lebendiges Christsein nach dem Verständnis ONCKENS. Er war davon überzeugt, dass das Christsein in einem „Bundesverhältnis zu Christo“ besteht (hier spricht der Calvinist) und meinte damit „die lebendige Verbindung mit dem lebendigen Christus“. Was die Bekehrung betrifft, so verankert sie ONCKEN ganz deutlich in der Rechtfertigung, die er die „Kernlehre des Christentums“⁷³ nennt. „Der größte Akt in der menschlichen Seele bei dem Rettungsprozess ist nicht, dass man sein Elend fühlt, sein Verderben erkennt, sich tot weiß in Übertretung und Sünden, sondern dass man herzlich und kindlich das Zeugnis Gottes von seinem Sohn glaubt.“⁷⁴

Wie geschieht Bekehrung? Das Glaubensbekenntnis von 1847 enthält dazu zwei einschlägige Artikel. Der erste (VI) stammt im wesentlichen aus LEHMANNs Berliner Bekenntnis und heißt dort (6.): „Von der Bekehrung und Heilsordnung.“ In ihm werden als „Mittel der Gnade“ (lutherischer Sprachgebrauch!) genannt, für die eine bestimmte „Aufeinanderfolge“ gilt, die „nicht ohne Übertretung des göttlichen Willens anders getroffen werden kann“ (also strenger *ordo salutis*): „1) das Wort Gottes, 2) die Taufe, 3) das Abendmahl, zu welchem kommen: 4) das Gebet“ – später von LEHMANN definiert als „Instinkt des neuen geistlichen Lebens“ (woher auch immer dieser Ausdruck stammt) – und „5) die Gemeinschaft der Heiligen“, also zwei doch wohl „pietistische“ Anreicherungen.

70 Im Folgenden übernehme ich einiges Material aus meinem Beitrag „Zur Frömmigkeitsgeschichte des deutschen Baptismus“ in: THEOLOGISCHES GESPRÄCH, Kassel 1994, Heft 2, 16–28.

71 Licht und Recht, 57.

72 a. a. O., 184.

73 a. a. O., 156.

74 a. a. O., 128. – Eine Auswertung der als Wandschmuck dienenden Bibelworte in den frühen Kapellen ergab, dass kein Vers so häufig auftaucht wie das Pauluswort aus 1. Kor 1, 23 „Wir predigen Christus, den gekreuzigten“.

1847 heißt es dann „Von der Bekehrung des Sünders durch das Wort Gottes“ (VII): „Diese große Umwandlung in dem Herzen und in der Erkenntnis des Sünders ist ausschließlich das Werk des Heiligen Geistes, der, nach dem gnädigen Willen Gottes, das Wort mit seiner allmächtigen, erfolgreichen Wirkung begleitet, dadurch die Wiedergeburt des fleischlich gesinnten Sünders bewirkt, sein Herz auf tut, seine Seele erleuchtet und den lebendigen Glauben an Christum erzeugt.“⁷⁵

Es fällt auf, dass hier nicht vom Willen des Menschen die Rede ist, der „sich“ für Christus „entscheidet“, sondern streng vom Heilswillen Gottes (der sich gewissermaßen für den Menschen entschieden hat) und seinem Wirken durch den Heiligen Geist mittels seines Wortes. Der „lebendige Glaube“ ist diesem Artikel zufolge ein – wenn man so sagen darf – „Erzeugnis“ des Heiligen Geistes.

Wenn ONCKEN von „unserem“ Glauben spricht, redet er bezeichnenderweise von „unserem unvollkommenen Glauben“. „Seine [Gottes] Heiligen und Erwählten, an welchen Gott jetzt Wohlgefallen hat, sind und bleiben an sich selbst betrachtet Elende.“⁷⁶

ONCKEN teilt also LUTHERS Verständnis des Christen als *simul peccator et iustus*, Sünder und gerecht zugleich – jene oft missverständene Formel; sie meint nicht etwa einen Schwebezustand, bei dem unentschieden bleibt, wer ich nun jeweils bin; sie bedeutet vielmehr: an sich und in sich selbst – Sünder; vor Gott und für Gott durch Christus und in Christus – gerecht.

Über den Menschen „an sich“, in seiner Grundbefindlichkeit, weiß ONCKEN nur zu sagen: „schwach, elend, untüchtig, wie ich bin in mir selbst.“⁷⁷ „Alle wahrhaft Bekehrten fühlen, dass sie von Natur [...] sündhaft sind.“⁷⁸ Jeglicher Perfektionismus lag ONCKEN fern: „Solange wir nicht bei Ihm sind, ist an keine vollkommene Seligkeit, keine ungetrübte Gemeinschaft des Geistes mit Ihm zu denken.“ „Der [wenig später im gleichen Text ausdrücklich „sündhaft“ genannte] Zustand unseres Wesens bringt es mit sich, dass wir hienieden vielfach angefochten werden, und unser unvollkommener Glaube erklärt die Schwankungen, denen unser geistliches Barometer noch unterworfen ist.“ Aber „wer mit Christo vereinigt gewesen [soll wohl heißen: worden] ist und seine Gnade und Freundlichkeit einmal geschmeckt hat, dem ist der Heiland unentbehrlich geworden, der kann nicht mehr ohne Ihn sein.“

75 Glaubensbekenntnis und Verfassung der Gemeinden getaufter Christen, gewöhnlich Baptisten genannt, Hamburg 1847, 17-19.

76 Licht und Recht, 34.

77 a. a. O., 57.

78 a. a. O., 186. – ONCKEN teilte übrigens auch LUTHERS (im Anschluss an AUGUSTIN gewonnene) Auslegung von Römer 7, 7-15. Näheres hierzu BALDERS, Frömmigkeitsgeschichte (wie Anm. 70), 20, Anm. 19.

79 Entsprechend nennt das Glaubensbekenntnis 1847 Art. XI die Heiligung eine „Folge der Rechtfertigung des Sünders vor Gott durch den Glauben an Christum“ und weist ausdrücklich darauf hin, „dass wir auch noch bei dem heiligsten Wandel immerdar der vergebenden Gnade Gottes durch das Blut Christi bedürfen.“ – Vgl. ONCKEN: „Obwohl der alte Mensch sich immer wieder geltend zu machen sucht, so hat er doch seine eigentliche Macht bei den Wiedergeborenen verloren, die ihn im Glauben ans Kreuz geschlagen haben. [...] Vergeßt nicht, [...] dass ihr für die ganze Lebenszeit zu einem Kampf berufen seid, der zwar hoffnungsvoll ist, aber auch heiligen Ernst, ungeteilten Eifer und die volle Hingabe erfordert“ (Licht und Recht, 147f.).

Die „große Umwandlung“ (Bekehrung) geschieht also als „erlebte Rechtfertigung“ ausschließlich durch den Heiligen Geist und hat die „gelebte Heiligung“, das „Nicht-mehr-ohne-Ihn-sein-Können“ zur Folge.^{79/80}

Dieses Verständnis von Bekehrung prägte auch die Sprache: ONCKEN verwendet das Verb „bekehren“ so gut wie ausschließlich in der passiven Form: bekehrt werden durch Gott. Denn Gott hat die Bekehrten „zur Erkenntnis der Wahrheit und zum Glauben gebracht.“

Infolgedessen lehnt ONCKEN auch jede Methodisierung der Bekehrungsvorbereitung und des Bekehrungsvorgangs ab. Es „ist nichts über die Herzensverfassung gesagt, die der Sünder haben müsste, bevor er es wagt, sich zu Christo zu nahen. Und das mit gutem Grunde. Denn alles, was der Sünder braucht, z. B. Buße, Glaube, Herzenserneuerung, das alles erhält er als freies Gnadengeschenk von seinem Erlöser bei seinem Kommen.“

Gegen die gemeinhin dem Halleschen Pietismus zugeschriebenen „pietistische“ Doktrin von den notwendigen Bußkämpfen erhebt ONCKEN massiv Einspruch.⁸¹ „Es ist eine unglückliche, menschliche Idee und verkehrte Lehre, dass das neue Leben aus Gott notwendig mit schweren Bußkämpfen beginnen müsse. Ganz verkehrt ist die Annahme oder der Begriff, dass wir durch unendlich große Angst hindurch müssen, um zur Bekehrung und zu Jesu zu kommen. Eine derartige angstvolle ‘Buße’ ist nicht frei von menschlichem Tun und Treiben, da man es sich ja recht sauer werden und etwas kosten lassen muss, um des Heils teilhaftig zu werden. Wie sehr wird die freie [= unverfügbare und frei geschenkte] Gnade Gottes dadurch beeinträchtigt. [...] die Lehre des Heils ist einfach die: ‘Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben.’“

Das Ja des Menschen zu Christus ist nach ONCKEN nichts anderes als ein Echo auf den Ruf des Evangeliums und hat seinen letzten Grund in der Erwählung durch Gott.

Hier ist es unter dem Einfluss der Erweckungsfeldzüge, die auf Bekehrung hinarbeiteten, zu einem Wandel auch im Baptismus gekommen. In den Varianten des Glaubensbekenntnisses von 1909/1912 ist der aus dem Methodismus stammende arminianische Einfluss mit Händen zu greifen.⁸² Nun wird die Verantwortlichkeit des Menschen stark betont.

80 Als sich nach 1875 auch bei den Baptisten das Thema „Heiligung“ in den Vordergrund drängte, äußerte sich die ältere Generation, allen voran LEHMANN, aufgrund ihres reformatorischen Rechtfertigungsverständnisses recht kritisch, insbesondere gegen die Vorstellung von Heiligung, die – so LEHMANN – bei SMITH „als eine zweite Art von Wiedergeburt auftritt“; vgl. LEHMANN: „PEARSALL SMITH“, in: Zionsbote, Hamburg 1875, 55f.66-68.69-70 (Zitat: 68). – Näheres s. AXEL KÜHLMANN: Der Einfluss der angloamerikanischen Heiligungsbewegung auf den deutschen Baptismus zwischen 1874 und 1914. Examensarbeit Theologisches Seminar Elstal 2000 (im Oncken Archiv Elstal).

81 ONCKEN macht LUTHERS Beibehaltung der Übersetzung von *metanoia* (= Umkehr) durch „Buße“ dafür verantwortlich: Licht und Recht, 226; das folgende Zitat ebd.

82 Die von ONCKEN hochgehaltene Lehre „Von der Erwählung zur Seligkeit“ (Art. V im Glaubensbekenntnis von 1847) wurde in der 15. veränderten Auflage (Kassel 1912, 9) radikal gekürzt und konterkariert mit dem Zusatz: „Wir halten aber auch dafür, dass die Schrift ebenso bestimmt die Verantwortlichkeit jedes Menschen vor Gott lehrt“ und einer Kombination von Bibelstellen: „Da Gott will, dass allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen, gebietet er allen Menschen an allen Enden, Buße zu tun und an das Evangelium zu glauben.“

Sprachliches Indiz dafür ist das völlige Zurücktreten des passivischen Sprachgebrauchs „Der Sünder wird bekehrt“ (d. h. durch Gott) bzw. des transitiven „Der Herr bekehrt die Menschen.“ Nun dominiert die Redeweise: Jemand „hat sich bekehrt“. Die Lutherübersetzung kennt sie zwar zur Wiedergabe von *epistrepho* durchaus, sie kann aber durch die reflexive Tönung als eigenständiges Handeln des Menschen missverstanden werden. Dies gilt besonders von der lange Zeit beliebten Fragefassung: „Hast du dich schon bekehrt?“ Sagte ONCKEN noch, jemand werde (durch Gottes Geist) „zum Glauben gebracht“, heißt es jetzt durchweg: „Er ist zum Glauben gekommen.“

Natürlich geschieht Bekehrung nicht ohne Beteiligung des Menschen, er soll ja des Heils teilhaftig werden, aber die ist – theologisch – zu unterscheiden von einer Mitwirkung.⁸³ Im Hintergrund des geänderten Verständnisses steht ein nicht nur in den Freikirchen belegendes – um eine Beobachtung von PAUL ALTHAUS aufzugreifen, – mangelndes Unterscheidungsvermögen von Gehalt und Gestalt im Blick auf Bekehrung.⁸⁴ Manchmal kann es hilfreich sein, bei den eigenen Vätern in die Schule zu gehen. Das gilt auch für den anschließenden Themenbereich.

4.2 Gemeinde und Gemeindeleben (Zionsfrömmigkeit)

4.2.1 Im Zusammenhang mit dem Stichwort Primitivismus war schon von der Gemeinde und der missionsorientierten Ekklesiologie die Rede. „Unsere Gemeinden sollen Missionsgemeinden sein“⁸⁵, so Oncken. Er, der ja selbst von verschiedenen Missionsgesellschaften unterstützt wurde, war dann ganz entschieden gegen die Gründung einer besonderen Missionsgesellschaft der deutschen Baptisten, er hielt solche Zusammenschlüsse Gleichgesinnter offenbar – um eine Wendung von ERICH BEYREUTHER aufzunehmen, – für ekklesiologische Notlösungen. ONCKENS Motto:⁸⁶ „Jede apostolische Gemeinde ist eine Missionsgesellschaft und das sind die rechten, vom Worte Gottes eingesetzten Missionsgesellschaften“ – missionsgeschichtlich ein

83 Anlässlich einer Aussprache auf der Bundeskonferenz 1860 über „Wiedergeburt und Bekehrung“ ordnet ONCKEN – anders als im Glaubensbekenntnis von 1847 – das ausschließliche Wirken Gottes nicht der Bekehrung, sondern der Wiedergeburt zu: „Die Wiedergeburt ist ausschließlich Gottes Werk im Menschen, die Bekehrung ist das Werk des Wiedergeborenen“ (Auszug aus dem Protokoll der Bundes-Conferenz [...] 1860, 45). Siehe hierzu BALDERS, Frömmigkeitsgeschichte (wie Anm. 70), 22 Anm. 29).

84 PAUL ALTHAUS: Die Bekehrung in reformatorischer und pietistischer Sicht. In: ders.: Um die Wahrheit des Evangeliums. Aufsätze und Vorträge, Stuttgart 1962, 224-247, s. bes. 244: Man muss „den pietistischen Mitchristen im großen das Zeugnis geben, dass sie, um LUTHERS Wendung zu gebrauchen, ‚mit Ernst Christen sein wollen‘; dass der Pietismus von dem Willen getragen ist, mit dem Christsein vollen christlichen Ernst zu machen. Für Unzählige ist die pietistische Bekehrung ohne Zweifel in ihrem Leben einfach die Wendung zu bewußtem und ernstem Christentum überhaupt gewesen. Die pietistische Gestalt der Bekehrung und des Christseins war für sie die Form und ist es geblieben, in der sie sich von Jesus Christus ergriffen wissen. Man kann verstehen, dass sie diesen Gehalt und die besondere pietistische Gestalt nicht voneinander trennen, ja nicht einmal unterscheiden können. Aber der Theologe muß diese Unterscheidung vollziehen.“

85 Fundort nicht ermittelt.

86 Protokoll 1849 (wie Anm. 20), 10.

Vorgriff auf die Mitte des 20. Jahrhunderts auf den Punkt gebrachte Erkenntnis: Kirche treibt nicht Mission, sondern Kirche ist Mission.

Was die Alltagsrealität der Gemeinden betrifft, so wusste er, dass auch für die Gemeinden in gewisser Weise das *simul* gilt. „Wir sollten uns hüten vor Ideen von idealischen Gemeinden, die nicht sein können und niemals existiert haben.“⁸⁷ „Alle Gemeinden auf Erden sind unvollkommen, und jeder Christ, der sich selbst kennt, was und wie er ist, bekommt eine richtige Anschauung von der [i. e. durch die] heiligen Schrift. Er weiß, wie es in ihm ist und so auch in seinen Brüdern, er gehört einer unvollkommenen Gemeinde an. Und doch sind solche Gemeinden nur aus geheiligten bestehend.“⁸⁸ Die letzte Bemerkung erinnert an die andere Seite der Ekklesiologie: Gemeinde der Heiligen (hier bezeichnenderweise als Gemeinde „aus Geheiligten“ tituliert!). Damit kommt zugleich ein reformiert-pietistisches Element zum Vorschein, und zwar radikalisiert („nur aus Geheiligten bestehend“). Das Spencersche Modell von der *ecclesiola in ecclesia* fand bei den Baptisten keinerlei Echo.

KÖBNER hat gelegentlich GOTTFRIED ARNOLD herangezogen und konstruiert mit dort und andersorts gewonnenem Material in schönster apologetischer Naivität eine Genealogie der wahren Gemeinde, spricht der Baptisten quer durch die Jahrhunderte.⁸⁹ LEHMANNs Geschichtsverständnis ist demgegenüber erfrischend nüchtern; bei einer intensiven Konferenzdebatte über angemessene Gemeindestrukturen verzeichnet das Protokoll seine Bemerkung: „Nachdem die Kirche Christi über 1800 Jahre besteht und alle möglichen Kämpfe und Gestaltungen durchgemacht hat, wird von unserer Seite nicht leicht etwas ganz Neues hervorgebracht werden, sondern der einen oder der andern schon bestehenden Richtung werden unsere Gemeinden nothwendiger Weise anheim fallen.“⁹⁰

Die Baptisten hatten als Zeitschrift zunächst ein so genanntes „Missionsblatt“. Nach geraumer Zeit tritt (1865) als Erbauungsblatt ein „Zionsbote“ hinzu. Neben der Sendung tritt die Sammlung der Gläubigen in den Blick. Nannte man zu ONCKENS Zeiten das große, schon als (neugotischer) Kirchenbau konzipierte Gebäude in der Hamburger Böhmkenstraße (1867) noch betont „Missionskapelle“, so tragen die Häuser der folgenden Generation fast ausnahmslos Namen aus dem Alten

87 Licht und Recht, 67.

88 Das Evangelium Johannes, bearbeitet von J. G. ONCKEN, [handschriftlich] notiert von F. W. LIEBIG in Hamburg [...] 1865, 168 (im Oncken Archiv Elstal).

89 Siehe besonders JULIUS KÖBNER: Die Gemeine Christi und die Kirche, eine Widerlegung der von Herrn ARCHIDIACONUS LÜHRS herausgegebenen Schrift „Die Wiedertäufer“, 2. verm. Auflage mit einem Anh., Hamburg 1853. KÖBNER findet – im Geist GOTTFRIED ARNOLDS – anhand reichlich herangezogener kirchengeschichtlicher Werke (meist aus England, aber auch von JOHANN LORENZ von Mosheim [1693-1755]) genügend „Brückenköpfe“ in den vergangenen Jahrhunderten; dabei verweist er wegen seines Hauptnenners „Verwerfung der Kindertaufe“ gelegentlich auf Sondergruppen, die er bei genauerer Kenntnis wohl nicht als Zeugen angeführt hätte, z. B. 22f. die (ein dualistisches Gottesbild vertretenden; G.B.) „apostolisch gesinnten“ (23; tatsächlich aber sehr militanten) Paulicianer.

90 Protocoll-Auszug der Bundes-Conferenz [...] 1857, Hamburg 1857, 35 (Votum im Rahmen der Debatte über „Die durch Gott hervorgerufene eigenthümliche Gestaltung der deutschen Baptisten-gemeinden [...]“; ebd., 30-38).

Testament: Bethel / Bethanien / Zoar / Eben-Ezer / Immanuel / Elim / Zion. Darin spricht sich deutlich aus, dass die in die Welt Gesandten – wie das alte Bundesvolk Israel – ihre Sammelplätze hatten. Speziell „Zion“ wird geradezu zum Synonym für Kapelle und Gemeinde, der „Zionspilger“ wird zu einem stehenden Ausdruck.⁹¹ Hier haben wir es mit einem aus dem Pietismus wohlvertrauten Phänomen zu tun, sowohl sprachlich als auch der Sache nach. Man denke nur daran, wie viele pietistische Liederbücher das Wort „Zion“ in ihrem Titel tragen. (Der wesentlich häufigere Gegenbegriff „Babel“ – auf wen auch immer gemünzt – taucht in baptistischen Quellen erstaunlicherweise m. W. höchst selten auf.)

Pietistische Zionsfrömmigkeit! ONCKEN ruft aus, „dass es uns mächtig zieht nach ‘Zions Hügeln’. [...] Da war kein Weg zu weit, kein Wetter zu heiß oder zu kalt, um die lieblichen Gottesdienste zu besuchen, denn es war ein Hunger und Durst in unserer Seele, der sich nur durch Gebet und Gotteswort stillen ließ.“⁹² Er zitiert damit KÖBNER, dem die Baptisten nachsangen:⁹³

Nach Zions Hügeln zieht's mich hin;
Da findet meine Seele Ihn!
O Zion, Himmelsvorhof du!
In dir ist wunderschöne Ruh.

In dir umgibt mich Gottes Kraft,
Die hohen Frieden in mir schafft,
Wenn Gotteskinder um mich knien,
Den Herrn herab vom Himmel ziehn.

In dir die Botschaft mir erschallt,
Bei der mein Herz vor Freude wallt;
In dir hat Davids Heldensohn
Errichtet seinen Königsthron.

Da schenkt er Gnade, Glaubenslicht,
Da hält er schrecklich Weltgericht,⁹⁴
Zerbricht dem Sünder Mut und Herz,
Verdrängt durch Wonne tiefen Schmerz.
[...]

Gesegnet sei, o Haus des Herrn!
Wie könnt ich bleiben von dir fern!
Die mir verwandt so innig nah,
Die trauten Freunde sind ja da.

Drum kommst du mir nicht aus dem Sinn,
Du Wohnung Gottes! Ich muss hin,
Wo meine Seele Leben trinkt
Und Jesu in die Arme sinkt!

Dieser Text – so biedermeierlich er sprachlich daherkommt –, verdeutlicht das Wesen einer besonderen Kapellenfrömmigkeit.⁹⁵ Es geht darin 1. um eine Begegnung mit Gott, und zwar 2. in der Gebetsgemeinschaft, 3. im Hören der Botschaft, 4. im Widerfahrnis von Gnade und Gericht, 5. im Zusammensein der Familie Gottes. Daraus wird der Schluss gezogen: „Ich muss hin.“

91 Diese Bezeichnungen sind nicht Sondergut der Baptisten, sondern typisch für alle aus der Erweckungsbewegung hervorgehenden Gemeinschaften. – Sicher nicht zufällig hieß auch das mit der (zweiten) „Glaubensstimme“ (von 1894) konkurrierende Schweizer, vor allem in der Rheinischen Vereinigung benutzte Gesangbuch „Zions Glaubensstimme“.

92 Licht und Recht, 220.

93 Glaubensstimme 1849, Nr. 35; 894, Nr. 483; zuletzt 1950, Nr. 246.

94 1894 geändert zu: da hält er innerlich Gericht.

95 Näheres s. GÜNTER BALDERS, Art. Kapelle 2) Freikirchlich. In: ELThG 2, 1038, und ders., Frömmigkeitsgeschichte (wie Anm. 70), 25–28.

Diese Frömmigkeit kann sich verselbstständigen. Ein anderes, früher ebenfalls vielgesungenes Köbner-Lied zeigt die latente Problematik. Es findet sich in der Rubrik „Die Gemeinde Christi“, Untergruppe „Am Tage des Herrn“.⁹⁶

Hier ist mir wohl!
in Gottes Heiligtum!
Im auserwählten Haus;
Hier denk ich nur
an meines Jesu Ruhm
Und ruhe selig aus.
Ich bin schon reich auf Erden!
Das fällt mir hier recht ein;
Wie kann ich bei Beschwerden
Verzagt und traurig sein?

Hier ist mein Volk!
das heilge Volk des Herrn,
Das Volk, das mich versteht
Und mit mir zieht;
hier ist mein Herz so gern,
Wo jeder Gott erhöht.
Umher, da tobt die Menge,
Sie haßt, verlacht mein Gut.
Im wilden Weltgedränge,
Da ist mir bang zu Mut?

Hier ist mein Herr,
der mich so gern erquickt
[...]

Hier bleibe ich!
Ach, Herr, gib Du mir Kraft!
Bewahr' mir diesen Platz! [...]

Gemeinde als Himmel auf Erden? Jedenfalls als Zwischenstation („Himmelsvorhof“) auf dem Weg zum himmlischen Zion. Gemeinde als Ort des Wohlbefindens, der sprichwörtlichen „Insel der Seligen“ nicht unähnlich.

Dieser Zug nach Zion konnte durchaus auch missionarische Ausstrahlung besitzen. Doch die Komm-Struktur überwucherte (bis heute) oft die Geh-Struktur, wenn auch pflichtschuldigt regelmäßig Evangelisationswochen gehalten wurden. Ein Indikator für das damit sich ergebende Problem ist die Tatsache, dass sich nur wenige Gemeinden aus missionsstrategischen Gründen geteilt haben: Man hängt eben sehr an seinem Zion, an der Zentralgemeinde.⁹⁷ Pietisten als „Stille im Lande“ – ein auch den Baptisten nicht unbekanntes Phänomen.

Die neue und sehr gründliche diakoniegeschichtliche Untersuchung von ASTRID GIEBEL⁹⁸ zeigt nun allerdings, dass im Blick auf die Wahrnehmung sozialdiakonischer Verantwortung solcherart „zionistische“ Baptisten andererseits durchaus Aktivisten gewesen sind, während sie – in Deutschland, anders als in den angelsächsischen Ländern – politische Verantwortung scheuten und die von ihnen betonte Trennung von Kirche und Staat nur zu leicht, was sie selbst betrifft, mit einer Trennung von Christsein und Politik gleichsetzten.⁹⁹

96 Glaubensstimme 1849, Nr. 446; 1894, Nr. 481; zuletzt 1950, Nr. 245.

97 Ein Gegenexempel besonderer Art stellt der gemeinsame „Umzug“ 1887 von 304 der 1146 Mitglieder der Gemeinde Berlin, Schmidstraße mit EDUARD SCHEVE in das Neubaugebiet Berliner Osten dar; s. Festschrift zum fünfzigjährigen Jubiläum der Bethelgemeinde Berlin O, Gubener Straße 10, 1937; vgl. EDUARD SCHEVE: Dem Herrn vertrauen, Wuppertal und Kassel 1979, 150-152.

98 Siehe Anm. 4.

99 Siehe GÜNTER BALDERS: Kurze Geschichte der deutschen Baptisten. In: Festschrift 1984, 17-168, hier 125. – Zum Problemkreis ausführlich die Arbeit von ANDREA STRÜBIND (wie Anm. 4; bes. 317).

4.2.2 Zum Schluss noch ein paar Hinweise auf **Pietistisches im Gemeindeleben**, wobei ich zwei wichtige Bereiche aus Zeitgründen nicht noch einmal aufgreifen möchte, nämlich Bibelbezug, der hier v. a. unter dem Stichwort „Bibelstunde“¹⁰⁰ seinen Platz haben würde, und pietistisches Liedgut im Leben der Gemeinde und des Einzelnen. Ich möchte stattdessen an solche Pietistica erinnern, die früheren Generationen geradezu als „typisch baptistisch“ erschienen, heute aber auch bei den Baptisten selbst nicht mehr oder nur noch in anderer Form im Schwange sind.

1. Zunächst eine sprachliche Beobachtung. Wer das Berliner Glaubensbekenntnis¹⁰¹ von 1843 zur Hand nimmt, wird feststellen, dass dort durchgängig nicht von der „Gemeinde“, sondern von der „Gemeine“ die Rede ist. Hier handelt es sich um eine aus älterer Zeit festgehaltene herrnhutische Spezialität, die LEHMANN eingebracht und dann auch im gemeinsamen Glaubensbekenntnis von 1847 und in der „Glaubensstimme“ von 1849 wiederkehrt. Offensichtlich hat LEHMANN dieser Sprachgebrauch viel bedeutet: Er enthielt wohl assoziativ all das, was er aus dem Erleben im Herrnhuter Umfeld weiterzupflegen gedachte. (Bei späteren Revisionen ist dieser Sprachgebrauch dann zugunsten des üblicheren geändert worden.)

2. Die deutschen Baptisten haben sich hinsichtlich ihrer Gottesdienstgestaltung der reformierten Tradition des betont schlichten Wortgottesdienstes angeschlossen und keine eigenen liturgischen Formen entwickelt. Lange Zeit verhielten sie sich ausgesprochen reserviert gegenüber allem „Formenwesen“¹⁰² – und speziell gegenüber der ganzen Einrichtung etwa eines liturgisch geführten „Kirchenjahres“. Das einzige Mal, wo im Jahreskreis das Wort „liturgisch“ auftauchte: zu Karfreitag. Nur an diesem Tag gab es einen ausdrücklich so genannten „liturgischen Gottesdienst“. Und er geht wiederum auf LEHMANN und damit auf die Herrnhuter zurück. LEHMANN selbst berichtet zum Jahr 1844, also aus der Anfangszeit der Berliner Gemeinde:

„Der Charfreitag brachte den ersten Genuß. Der Morgen wurde von den Brüdern mit einer Betstunde eröffnet, worauf der Hauptgottesdienst in der Weise der Brüder-Gemeine liturgisch durch das Lesen der Leidensgeschichte des Herrn, untermischt mit Gesang von Chorälen, Chören, Gebet und Anschluss von Predigt folgte. Der Nachmittags-Gottesdienst wurde in derselben Weise gehalten, doch in viel größerer Versammlung, und die Feier des Todes des Herrn war der eigentliche Gegenstand, dann saß die Gemeine um den Tisch des Herrn und verkündigte nach seiner Einsetzung seinen Tod.“¹⁰³

100 Näheres s. GÜNTER BALDERS, Art. Bibelstunde, in: ELThG 1, 260–262.

101 Glaubens-Bekenntniß der Baptisten-Gemeine in Berlin. Berlin, 1843. Gedruckt bei Friedrich Schantze, Stralauer Straße Nr. 33.

102 Selbst das gemeinsame Sprechen des Vaterunsers war lange Zeit verpönt; es galt als „Symptom der Verkirklichung“ (so die – nun ironische – Kennzeichnung in „Semesterzeitschrift“ Nr. 4, Kassel 1962, 35).

103 G. W. LEHMANN: Geschichte der Gemeine getaufter Christen (Baptisten) in Berlin [Fortsetzungen unter dem Titel: Zur Geschichte unserer Gemeinden] In: Der Zionsbote 14, Hamburg 1878,

Als LEHMANN bei den Behörden das Glaubensbekenntnis einzureichen hatte, fügte er auch eine Anlage über „Gebräuche der Gemeinde“ bei. Dort findet sich ein besonderer Abschnitt „Bet- und Festtage“:

„Wir halten es für einen heilsamen Gebrauch, den unser Herr und Meister geheiligt hat, dass wir, um zum Gebete und zu gottseligen Betrachtungen geschickt zu sein, zuweilen Festtage halten. Wenn für den Einzelnen dabei die Regeln gelten, die der Herr Mt 6, 16-18 [vom Fasten] aufstellt, so schließt dies nicht aus, dass auch eine ganze Gemeinde diesem Gebrauch zustimmt und öffentlich ausübt, wozu wir Vorschläge genug in dem neuen Testamente doch haben Ap. G. 13, 2.3 usw.“¹⁰⁴

Dieser Text klingt deutlich apologetisch. In der Tat: Die Feier kirchlicher Festtage ist LEHMANN von anderen Baptisten immer wieder z. T. heftig verübelt worden. Auf der Preussischen Vereinigungs-[d. h. Regional]konferenz 1849 gab es eine Debatte darüber, verbunden mit einem Tadel, weil LEHMANN in Nachrichtenblättchen der Gemeinden davon berichtet hatte.¹⁰⁵ Aber er hat in dieser Sache nicht nachgegeben und auf die Länge recht behalten: Heutige Baptisten haben im Blick auf das Kirchenjahr nicht mehr die Berührungängste früherer Generationen.

Nicht von ungefähr heißt es im Nachruf auf GOTTFRIED WILHELM LEHMANN (gest. 1882) noch einmal: „Im Jahre 1881, beim Osterfest, wo in Berlin immer eine besondere, liturgische Andacht stattfindet, verkündete er wohl zum letztenmal das Wort des Lebens, und die Passionsgeschichte, die ihm immer die köstlichste gewesen war, und das Leiden des Heilands, welches er von jeher mit besonderer Lebendigkeit zu malen verstanden hatte, waren somit das letzte, wovon er an dem gewohnten Orte redete. 'Die süße Seelenweide in Jesu Passion', bei deren Schilderung ihm so oft Herz und Auge überströmte, war auch die letzte Weide, auf die er seine Herde hier in Berlin führte.“¹⁰⁶

Diese Sätze könnten fraglos auch in einem Nachruf auf einen zeitgenössischen Herrnhuter Prediger stehen. Das angeführte Lied („O süße Seelenweide“) stammt – natürlich – aus dem Gesangbuch der Brüdergemeinde, der Autor ist CHRISTIAN GREGOR, und gewiss ist es LEHMANN zuzuschreiben, dass es in die baptistische „Glaubensstimme“ aufgenommen wurde.¹⁰⁷ Überhaupt steckt die Frömmigkeitssprache bei LEHMANN und in seinem Umfeld voller herrnhutisch-pietistischer Reminiszenzen, anders als beim calvinistisch-herben ONCKEN; LEHMANN war ein „Liebhaber Jesu“

4f.11-13.18f.26-29.43f.50-52.59-62.66f.74-76.82-84.90f.; Zitat: 61. – Zum Jahr 1845 heißt es (90): „Die Feier des Charfreitags und des Osterfestes, welche wir schon von Anfang an in der Weise der Brüdergemeinde [Setzfehler!] begangen hatten [...]“

104 Oncken Archiv Elstal: Berliner Akte I, 11, textidentisch mit I, 62.

105 Protocolle der Conferenzverhandlungen zu Stettin, im Juli 1849 von den Abgeordneten der Gemeinden getaufter Christen in Preußen, Berlin o. J., 14-17. – Vierteljährlicher Bericht der vereinigten Gemeinden getaufter Christen in Preußen II. 1849, 2. – Bereits auf der ersten Bundeskonferenz hatte es eine Aussprache zum Thema Festtage gegeben, auf der LEHMANN „dem Princip der christlichen Freiheit das Wort“ redete, s. Protocolle (wie Anm. 20), 53-55 (hier 54).

106 M[ARGARETHE] L[EHMANN]: Die drei letzten Lebensjahre des Begründers der Baptistengemeine zu Berlin G. W. LEHMANN. In: Der Wahrheitszeuge 22, Hamburg 1882, 214f. 224 (214).

107 Gesangbuch zum Gebrauch der evangelischen Brüder-Gemeinen, Gnadau 1850, Nr. 167. – Glaubensstimme 1849, Nr. 149.

und wurde nicht müde, das „Blut Jesu“ zu preisen und für die „Wunden“ zu danken, er liebte die „süße Gemeinschaft“ und schätzte über alles die „selige Einheit“ der „Glieder am Leibe Jesu“.¹⁰⁸

3. Ein weiteres Stichwort: „Vereine“ – natürlich kein herrnhutischer Sprachgebrauch, vielmehr Rückgriff auf die genannte Strukturform, deren sich die Erweckten bedienten, um allerlei Unternehmungen der Mission und Diakonie zu bewerkstelligen. Von ONCKENS kritischer Position war schon die Rede. Dass die Baptisten mit „Vereinen“ nicht nur gute Erfahrungen gemacht haben, sei wenigstens angedeutet: Sie konnten sich zu einer mit der Gemeinde konkurrierenden Parallelstruktur entwickeln (Stichwort: „Vereinsmeierei“; auch die Baptisten sind Kinder ihrer Zeit!).

Was aber dachte sich GOTTFRIED WILHELM LEHMANN dabei, als er innerhalb der Berliner Gemeinde „Vereine“ ins Leben rief?

Er schreibt in seinem Jahresbericht 1856: „Unsere Vereine haben einen stillen und gedeihlichen Fortgang gehabt; sie sind noch um einen reicher geworden, nämlich einen der Männer oder älteren Brüder“ – neben Frauenverein, Jünglingsverein, Jungfrauenverein, Sonntagsschule und Gesangsverein –, „so dass das Netz derselben jetzt die ganze Gemeinde umfasst, und jedes Glied sich an ihnen beteiligen kann.“¹⁰⁹

Offensichtlich schwebt LEHMANN exakt das vor, was wir in der herrnhutischen Geschichte anfangs als „Banden“, dann als „Chöre“ kennen, also die Gemeindestruktur „geordneten Dienens“¹¹⁰ und gegenseitiger Seelsorge. Denn, so heißt es in einem zeitgleichen „Verlaß der Allgemeinen Synode der Bruder-Unität“ von 1857, die herrnhutische „Einteilung der Gemeinde in Chöre, nach der Verschiedenheit des Alters, des Geschlechts und des Standes, hat den Zweck, ein jedes dieser Lebensverhältnisse dem Herrn zu heiligen.“¹¹¹

Entsprechend heißt es über den Männerverein in LEHMANNS Berliner Baptisten-gemeinde: Es werden „Gegenstände von Wichtigkeit für das Seelen-, Familien- und Gemeindeleben verhandelt.“ Aber er muss auch feststellen: „Leider beteiligen sich wenige der betreffenden Glieder daran [...] doch hoffen wir, die Teilnahme wird wachsen und der Herr wird unsere inbrünstigen Gebete auch um das Wachstum in jenen anderen Beziehungen gewiß erhören.“¹¹²

Das Anliegen der geistlichen Förderung des Einzelnen ist nach Auslaufen des Vereinsmodells übrigens in anderer Form wieder aufgegriffen worden. Heute erfüllen die in vielen Gemeinden systematisch gepflegten Hauskreise zumindest teilweise eine ähnliche Funktion wie die „Chöre“ bzw. „Vereine“.

108 Vgl. LUCKEY: LEHMANN, 54.

109 Jahresbericht der Vereinigten Gemeinen getaufter Christen in Preußen 1856, 2.

110 Vgl. HANNIS-JOACHIM WOLLSTADT: Geordnetes Dienen in der christlichen Gemeinde, dargestellt an den Lebensformen der Herrnhuter Brüdergemeine in ihren Anfängen, Göttingen 1966.

111 Verlaß der Allgemeinen Synode der Brüder-Unität, gehalten in Herrnhut [...] 1857, Gnadau 1857, 98.

112 wie Anm. 109.

4. Auch in der Leitungsstruktur der Berliner Gemeinde finden wir – abweichend vom Hamburger Modell – herrnhutische Elemente. Nicht nur, dass nach Ausweis der Protokolle zum Diakonenkreis zu LEHMANNS Zeiten stets auch Frauen gehörten; es gab sogar jahrelang nebeneinander den Kreis der „Ältesten Brüder“ und der „Ältesten Schwestern“ – eine Einrichtung, die auf LEHMANNS Berliner Gemeinde beschränkt blieb und sich m. E. eindeutig aus ähnlichen brüdergemeinlichen Vorgaben („Schwesternälteste“) erklären lässt.¹¹³ Auch dass sich LEHMANN selbst gerne „Vorsteher“ nannte, während ONCKEN – biblizistisch – nur Älteste und Lehrer kennt, könnte aus Herrnhut (s. Vorsteher der Chorhäuser) stammen.¹¹⁴

5. In dem genannten Berliner Anhang über „Gebräuche der Gemeine“ findet sich nach Abschnitten über Taufe und Abendmahl ein Passus „Agapen oder Liebesmahl“: „Nach Beispielen der heiligen Schrift und dem Gebrauche der alten Kirche pflegen wir auch so genannte Liebesmahle zu halten. Wir binden uns dabei an keine bestimmte Form. Es wird gewöhnlich Thee und Kuchen gereicht, und Gesänge, Gebete, Reden, Gespräche, Erzählungen wechseln ungezwungen darin und verbreiten einen Geist allgemeiner Heiterkeit und seliger Freude.“¹¹⁵

LEHMANN hätte getrost auch, etwa zum Zwecke der Legitimation, auf die Herrnhuter verweisen können, denn die ist natürlich die Quelle der Einführung dieser Sitte auch bei den Baptisten. Die Brüdergemeine beruft sich übrigens ebenfalls ausdrücklich auf die frühe Christenheit:

„Unsere Liebesmahle, ein den Agapen der ersten christlichen Gemeinen nachgebildeter Gebrauch, der das Familienband, welches uns als Brüder und Schwestern in unserer gemeinsamen Liebe zum Heiland zusammenknüpft, schön bezeichnet, haben zugleich dazu beigetragen, die Feierlichkeit festlicher Gelegenheiten auf eine liebliche Weise zu erhöhen.“¹¹⁶

Bis in meine Jugendzeit hinein sind diese Liebesmahle nach Herrnhuter Art in den deutschen Baptistengemeinden gepflegt worden, unter diesem Namen. Noch heute gibt es in alten Gemeinden ein traditionelles „Herbstliebesmahl“. Erinnerungen werden wach, wenn man in einer Selbstdarstellung der Brüdergemeine von 1985 liest:

„Liebesmahl. Auch diese Versamlungsform hat ZINZENDORF eingeführt. Das Liebesmahl geht auf die Agapen der Urchristenheit zurück. Wenn die Gemeinde [!] feiert, gehört auch Essen und Trinken dazu. Aber im Gegensatz zu einem anderen Festmahl werden nicht besonders auserlesene Speisen serviert, sondern ein schlichter Imbiß. Dafür existiert keine besondere Regel aus der Anfangszeit. In unserem Land gibt es Rosinenbrötchen („Liebesmahlbrötchen“) und Schwarzen Tee.“¹¹⁷

113 LUCKEY: LEHMANN, 77-80; die erwähnten Protokolle im Oncken Archiv Elstal.

114 LUCKEY: LEHMANN, 53f.

115 wie Anm. 104.

116 Verlaß (wie Anm. 111), 34f.

117 Gasthaus und Werkstatt des Herrn. Die Herrnhuter Brüdergemeine, Berlin 1985/Hamburg 1986, 16.

Genau wie bei den Baptisten, seit Lehmann (nur dass die von Lehmann erwähnten „Erzählungen“ dort in der Regel nach erwecklicher Tradition „Zeugnisse“ hießen)!

Die baptistischen Berliner „Liebesmahle“ waren berühmt und dort so beliebt, dass zeitweilig des Andrangs wegen Eintrittskarten ausgegeben werden mussten.¹¹⁸ Erst in jüngster Zeit haben sich die Formen (und die Speisen!) der Gemeindefeste gewandelt.

6. Bis heute aber hat sich an vielen Orten ein Schlusszeremoniell gehalten. Unlängst war ich in einem ökumenisch gehaltenen Gottesdienst, bei dem die Baptisten die Mehrheit der Teilnehmer stellten. Die lutherische Pastorin hielt sich in ihrer Predigt mutig und moderat an die Perikope: Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe (lange auch ein besonders beliebtes baptistisches Losungswort!). Dann wollte sie offensichtlich die versammelte Gemeinde aktiv beteiligen und – Rituale haben Saison! – forderte alle auf, sich an den Händen zu fassen und dieses Bekenntnis gemeinsam auszusprechen: Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Die Reaktion war für sie wahrscheinlich überraschend. Alle machten wie selbstverständlich mit, als ob das eben nichts Ungewöhnliches sei. War es auch nicht, zumindest nicht, was das Händereichen betrifft! Doch wird dazu bei uns Baptisten immer ein Lied angestimmt; genauer gesagt: zwei Lieder stehen zur Auswahl. Das eine, geradezu eine Art baptistischer „Internationale“, artikuliert in der ersten Strophe sehr deutlich die dahinterstehende kongregationalistische Bundesschluss-Tradition und in der zweiten mit einer Anspielung auf Apostelgeschichte 4, 32 das primitivistische Element. Es lautet in der deutschen Version:

„Gesegnet sei das Band,
das uns im Herrn vereint;
geknüpft von Christi Liebeshand
bleibts fest, bis er erscheint.
Vor unsers Vaters Thron
steigt ernstlich unser Flehn,
in Leid und Freud ein Herz, ein Geist,
so klingts dem Vater schön.“¹¹⁹

Das andere in Frage kommende Lied stammt – natürlich – aus Herrnhut, von ZINZENDORFS frühvollendetem Sohn CHRISTIAN RENATUS, ein Gebetslied, von Kreuzestheologie und dem Gedanken der darin verankerten verpflichtenden Gemeinschaft geprägt:

„Die wir uns allhier beisammen finden,
schlagen unsre Hände ein,

¹¹⁸ LUCKEY: LEHMANN, 175; vgl. Jahresbericht 1856 (wie Anm. 109), 1 (u. ö.).

¹¹⁹ Text: JOHN FAWCETT 1772, übersetzt von JULIUS CARL GRIMMELL 1885; gesungen wird es auf eine Lehnmelodie von HANS GEORG NÄGELI 1828; s. Glaubensstimme 1894, Nr. 264; 1950, Nr. 332; Gemeindefieder 1978, Nr. 110; Feiern und Loben, Holzgerlingen/Witten/Kassel und Haan 2003, Nr. 134.

uns auf deine Marter zu verbinden,
dir auf ewig treu zu sein;
und zum Zeichen, dass dies Lobgetöne
deinem Herzen angenehm und schöne,
sage Amen und zugleich:
Friede, Friede sei mit euch!¹²⁰

So schließt sich der Kreis und damit auch mein kleiner Beitrag zum Thema Baptismus und Pietismus.

Dozent Günter Balders
Theologisches Seminar Elstal des BEFG
(Fachhochschule)
Johann-Gerhard-Oncken-Straße 10
14641 Wustermark

120 Es handelt sich um die Schlussstrophe des Liedes „Marter Gottes, wer kann dein vergessen“, Text: CHRISTIAN RENATUS GRAF VON ZINZENDORF 1755 in der Fassung von CHRISTIAN GREGOR 1778; Melodie: Herrnhut um 1740/1755; vgl. Gesangbuch der Evangelischen Brüdergemeine, Hamburg 1967, Nr. 468; Glaubensstimme 1849, Nr. 158; 1894, Nr. 82 (Incipit geändert zu: Marter Christi); 1950, Nr. 95; Gemeindelieder 1978, Nr. 136 (nur noch Str. 4!; ebenso Feiern und Loben 2003, Nr. 125).

Volker Spangenberg

Was bedeutet das Evangelium für unsere heutige Gesellschaft?¹

„Was bedeutet das Evangelium für unsere heutige Gesellschaft?“ Die Frage ist – ich vermute: bewusst – doppeldeutig formuliert. Sie kann als eine empirische Frage verstanden werden. Dann lautet sie so: Welche Bedeutung hat das Evangelium *faktisch* in der gegenwärtigen Gesellschaft? Welche Rolle spielen die Inhalte der Frohen Botschaft, der Glaube an das Evangelium und die verkündigende Kirche am Beginn des dritten Jahrtausend in Deutschland und Europa in der Sicht und im Verhalten unserer Zeitgenossen? Thematisch ist hier die *Analyse* der aktuellen Lage unserer Gesellschaft in Relation zum Evangelium.

Die Frage kann aber auch anders verstanden werden. Sie kann zu ergründen versuchen, wo und auf welche Weise angesichts der gegebenen gesellschaftlichen Situation der Gegenwart das Evangelium zur Geltung zu bringen ist. In dieser Fragehinsicht liegt der Schwerpunkt bei der Überlegung nach dem *Auftrag* gegenwärtiger Verkündigung unter den besonderen Bedingungen der vorfindlichen Situation.

Beide Fragehinsichten gehören zusammen. Das liegt in der Natur der Sache. Das Evangelium ist ja keine Größe „an und für sich“. Es ist immer ein Evangelium „für“, ist immer eine die Menschen der Gegenwart angehende Botschaft. Dennoch empfiehlt es sich, die Fragestellungen zwar nicht voneinander zu trennen, aber doch zu unterscheiden. Ich tue das im Folgenden, indem ich zunächst nach der gegebenen Lage frage und dann, in einem zweiten Teil, nach dem Auftrag angesichts der aktuellen Situation.

I. „Die Wachen haben eine gemeinsame Welt“

Der Satz steht bekanntlich nicht in der Bibel. Er stammt aus einem Fragment des Vorsokratikers HERAKLIT² und will zum Ausdruck bringen, dass die Schlafenden und die Träumer zwar auch eine Welt haben, aber eben nur jeweils ihre eigene. Sie sind – mit einem modernen Schlagwort gesprochen – sozial inkompetent. Eine gemeinsame Welt haben nur die Wachen. Wie gesagt: Der schöne Satz steht nicht in der

- 1 Die nachstehenden, für den Druck überarbeiteten Überlegungen zum vorgegebenen Thema wurden anlässlich der Tagung freikirchlicher Dozenten vorgetragen, die vom 28.2. bis 2.3. 2002 unter der Gesamtüberschrift „Das Evangelium in unserer multireligiösen Gesellschaft“ im Theologischen Seminar Ewersbach stattfand. Der Vortragsstil wurde beibehalten.
- 2 HERAKLIT: Fragment B 89. B. SNELL (HERAKLIT, Fragmente. Griechisch und Deutsch, Zürich 1995, 29) übersetzt: „Die Wachen haben eine einzige gemeinsame Welt; im Schlaf wendet sich jeder der eigenen zu.“

Bibel, sondern bei einem Heiden. Er ist dennoch ein biblischer Satz. Oder sagen wir einmal, um Missverständnissen aus dem Wege zu gehen: Er könnte in der Bibel stehen. Die Gemeinschaft der Glaubenden muss hellwach sein. Sie muss mit der sogenannten Gesellschaft eine gemeinsame Welt haben. Die biblische Unterscheidung von Kirche oder Gemeinde und Welt darf ja nicht so verstanden werden, als stünden sich die beiden Größen beziehungslos und also abstrakt gegenüber. Der zentrale Inhalt des Evangeliums besteht in der Auskunft, dass der ewigreiche Gott in Freiheit und aus Liebe zur Welt und damit auch zur Sprache gekommen ist. Und die Kirche, die dieses Geschehen verkündigt, tut das nicht *in splendid isolation* zur Welt, sondern als Kirche in der Welt. Ja, sie ist selbst ein Stück Welt, freilich ein besonderes, sie ist Welt in der von Gott selbst ermöglichten Hinwendung zu Gott. Sie kann also nicht nach dem Motto handeln: „Selig, wer sich vor der Welt ohne Hass verschließt, einen Freund am Busen hält – einen Glaubensfreund – und mit dem genießt.“³ Die Frage, wie denn diese gemeinsame Welt von Kirche und Gesellschaft beschaffen ist, die Frage auch, wie die gegenwärtige Gesellschaft sich zum Evangelium, zum Glauben und zur Kirche verhält, kann der Gemeinschaft der Glaubenden nicht gleichgültig sein. Sie muss für diese Frage wach bleiben.

Zu dieser Wachheit gehört nun freilich unabdingbar, dass der Blick, den die Kirche auf die Gesellschaft oder Welt wirft, kein schiefer Blick ist. Wir haben darum zunächst Einverständnis über die Voraussetzungen zu erzielen, unter denen wir als christliche Gemeinde unsere Gesellschaft wahrnehmen. Wir müssen das nach meinem Urteil tun, *bevor* wir uns der Beschreibung des Ist-Zustandes unserer Gegenwart in Einzelsätzen zuwenden, weil ich befürchte, dass sonst die Wahrnehmung der gegenwärtigen Welt durch die christliche Gemeinde von vornherein fehlgeleitet werden könnte.

Die gegenwärtige Verfasstheit unserer Gesellschaft wird gerne mit den beiden Schlagworten „Säkularisierung“ und „Pluralismus“ bezeichnet. Dabei wird – sicherlich zutreffend – das Verhältnis von Säkularisierung und Pluralismus als ein Verhältnis von Grund und Folge beschrieben.⁴ Die Verweltlichung unserer Gesellschaft, die sich historisch betrachtet zunächst ökonomisch und staatsrechtlich vollzog, hat schließlich auch den unsere Gegenwart kennzeichnenden und mittlerweile geradezu atemberaubenden Pluralismus hervorgebracht. Es ist eine grundsätzliche Frage, wie wir als christliche Gemeinde dieses Phänomen von Säkularisierung und Pluralismus beurteilen.

Man kann natürlich die gesamte Entwicklung der Säkularisierung Europas als eine einzige große Tragödie betrachten und in ihrem Gefolge den Pluralismus als eine Ausgeburt der Hölle. Man wird das umso mehr tun, wenn man die unbestreitbare Entkirchlichung unserer Gesellschaft unmittelbar mit ihrer Entchristlichung gleichsetzt. Die Konsequenz einer solchen radikalen Sicht wäre dann die Bemühung um Eindeutigkeit in Gestalt von Sammlungsbewegungen entschiedener Christen und klarer Ab-

³ Nach J. W. v. GOETHE: An den Mond.

⁴ Vgl. zum Folgenden auch E. JUNGEL: Kirche und Staat in der pluralistischen Gesellschaft, in: ders.: Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen IV, Tübingen 2000, 296-311; ferner: ders.: Das Evangelium und die evangelischen Kirchen Europas, a. a. O., 279-295.

setzung gegenüber der mit Argwohn betrachteten dunklen Welt. Säkularisierung und Pluralismus kommen bei dieser Sicht der Dinge nur als negative Phänomene in den Blick. Die Frage ist, ob diese Sicht unserer Gegenwart wirklich gerecht wird und ob man sich ihr gegenüber nicht durch derartige Immunisierung selbst sterilisiert. Es ist für die christliche Gemeinde zumindest eine Überlegung wert, ob der Säkularisierung und dem Pluralismus unserer gegenwärtigen Gesellschaft bei aller Kritik nicht auch positive Seiten abzugewinnen sind. Gerade die Freikirchen müssten nach meinem Dafürhalten hier eine besondere Offenheit besitzen. Denn der Prozess der Säkularisierung ist ja nicht zuletzt als ein Vorgang zu begreifen, in dem sich unsere europäische Welt aus der engen und biblisch betrachtet höchst problematischen Verflechtung mit der Kirche gelöst hat.

Dass die Welt ihr eigenes Recht und ihre eigene Würde hat und mithin nun eben Welt und nichts als Welt sein soll, ist vom Evangelium her keineswegs zu beanstanden, sondern im Gegenteil zu begrüßen. Der Pluralismus als Folge dieser Emanzipation darf dann freilich nicht einfach nur beklagt werden. Er ist im Grunde genommen der „Normalzustand“, in dem sich der christliche Glaube vorfindet: in Konkurrenz nämlich zu zahlreichen anderen Wahrheitsansprüchen. Man darf ja den Anspruch des Evangeliums, die frohe Botschaft für *alle* Menschen zu sein, nicht verwechseln mit dem Anspruch auf Durchsetzung dieses Anspruches. Solche notwendigerweise mit Gewalt verbundenen Durchsetzungsansprüche verkehren vielmehr das Evangelium in sein Gegenteil, wofür die Geschichte der Kirche selbst einen warnenden Anschauungsunterricht zu geben vermag. Der Pluralismus der heutigen Gesellschaft kann die christliche Gemeinde daran erinnern, dass ihre Verheißung allein das Wort von der Versöhnung ist, das sie an Christi Statt verkündigt, und dass ihre Autorität, wie es EBERHARD JÜNGEL formuliert hat, allein die „Autorität der Bitte“ ist.⁵ Dabei kann sie sich auch insofern des gegenwärtigen Pluralismus' erfreuen, als dieser ihr nicht das Recht und den Platz bestreiten wird, wie gesagt: neben vielen anderen, aber neben diesen anderen ungehindert und in Freiheit den Wahrheitsanspruch des Evangeliums allen Gliedern der Gesellschaft gegenüber geltend zu machen. In diesem Sinne betrachte ich Säkularisierung und Pluralismus unserer heutigen Gesellschaft in erster Linie als eine Chance für das Evangelium und nicht lediglich als beklagenswerte Verfallserscheinung, die es ausschließlich zu bekämpfen gilt.

Werfen wir nun unbelastet von einem prinzipiellen Misstrauen einen kurzen Blick auf die so genannte „heutige Gesellschaft“ in ihrer Relation zur christlichen Botschaft. Der Blick soll nicht zu lang sein, weil wir mittlerweile mit ermüdenden Daten aus empirischen Untersuchungen zum Thema, vor allem aber mit ermüdenden Generalisierungen, wie denn der ominöse postmoderne Zeitgenosse beschaffen sein soll, reichlich überhäuft sind.

Das im westfälischen Herford beheimatete DataConcept-Institut hat in der mittlerweile nahezu kanonische Geltung beanspruchenden FOCUS-Umfrage aus dem

5 Vgl. E. JÜNGEL: Kirche und Staat in der pluralistischen Gesellschaft, a. a. O., 304.

Jahre 1999 „Glaube in Deutschland“⁶ empirisch für unsere heutige Gesellschaft erhoben, was der Apostel Paulus nach Acta 17 den Athenern konzedierte: Gottesfurcht ist vorhanden. Zwei Drittel der Deutschen glauben eigenen Angaben zufolge an Gott. Gäbe es in Ostdeutschland nicht eine große Mehrheit von annähernd 70%, die eben das nicht tun möchten, so wäre die Zahl der Gottesfürchtigen noch höher. Die Vorstellungen über diesen Gott sind freilich mit „vage“ noch freundlich charakterisiert. Mit einem klar umrissenen biblischen Glauben an den personalen, dreieinigen Gott haben die erhobenen Vorstellungen bei der großen Mehrheit der „Gottgläubigen“ nichts oder wenig zu tun. Und um das überlieferte christliche Glaubenswissen steht es im Westen alarmierend, im Osten katastrophal.

Kann man etwas aus solchen und ähnlich gearteten Umfragen lernen? Der Vorsitzende der Deutschen Katholischen Bischofskonferenz und Mainzer Bischof Kardinal KARL LEHMANN hat in seiner Stellungnahme zur FOCUS-Umfrage gemutmaß: „Die ganze Auswertung wird sicher noch viel zu denken geben.“⁷ Das wäre zu wünschen. Denn die Befragungsergebnisse bedürfen im Einzelnen der gründlichen Interpretation⁸. Auf Ganze gesehen bestätigt die Umfrage eine Einsicht, die der aufmerksame Zeitgenosse bereits aus eigener Beobachtung gewonnen hat und untermauert diese mit zahlreichen Detailbeobachtungen: Die postmoderne Religiosität ist bunt; sie partizipiert an der gegen jegliche Eindeutigkeit gerichteten Haltung der Postmoderne und ist darum ebenfalls ganz und gar zweideutig.⁹ Nur so lässt sich ja wohl die abenteuerliche Kombination von selbstgezimmerter Gottesbild, rudimentärer christlicher Überlieferung und einer Art „Hassliebe“ zur Institution „Kirche“ erklären, wie sie die Umfrage deutlich werden lässt. Noch einmal: Was kann die christliche Gemeinde aus solchen empirischen Untersuchungen lernen? Meines Erachtens vor allem dieses: Postmoderner Religiosität kann man nur durch ein Höchstmaß an Eindeutigkeit begegnen. Nur so bleibt man für eine gegen jegliche Eindeutigkeit gerichtete Geisteshaltung ein Gegenüber. Die Zweideutigkeit ist für den postmodernen „Gläubigen“ eine *quantité négligeable*. Denn zwei- und vieldeutig ist er selbst. Wir werden darauf zurückkommen müssen.

Zuvor jedoch sind wenigstens kurz einige Deutungsschemata zu benennen, mit deren Hilfe man versucht hat, die empirischen Beobachtungen und Untersuchungen der heutigen Gesellschaft zu kategorisieren.

Kategorisierende Darstellungen der *conditio humana* des postmodernen Menschen unserer gegenwärtigen Gesellschaft gibt es mittlerweile in Hülle und Fülle.

6 FOCUS 14/1999; darauf beruhend: Fakten FOCUS, Glaube in Deutschland. Das Lexikon zu Religionen und Glaubensgemeinschaften, hg. von Meyers Lexikonredaktion in Zusammenarbeit mit der FOCUS Magazin-Verlag GmbH, bearb. von H. OSCHWALD, Mannheim/München, o. J., 5-39.

7 A. a. O., 6 (die Stellungnahme von LEHMANN ist der Buchausgabe der Umfrage als Vorwort vorangestellt).

8 Beispielhaft hat das in anderem Zusammenhang H. ZEDDIES getan: Konfessionslosigkeit im Osten Deutschlands. Merkmale und Deutungsversuche einer folgenreichen Entwicklung, in: PTh 4/2002, 150-167.

9 Vgl. E. JÜNGELS Charakterisierung der Postmoderne: Das Staunen bleibt, in: Rheinischer Merkur 3/2002, 25.

Kennzeichnungen wie „ontologische Bodenlosigkeit“, „Fragmentierung von Erfahrungen“, „Leben in virtuellen Welten“, „Gegenwartsschrumpfung“, „Dekonstruktion der Geschlechterrollen“, „Individualisierung“, „vagabundierende Religiosität“, „Patchwork-Religiosität“, „Sinnbastler“, „Verlust des Glaubens an die ‚Meta-Erzählungen‘“ usw. sind inzwischen Bestandteil unseres Sprachschatzes geworden.¹⁰ Der Basler Praktische Theologe ALBRECHT GRÖZINGER hat in seiner Veröffentlichung aus dem Jahre 1998: „Die Kirche – ist sie noch zu retten?“¹¹ die Konturen der postmodernen Gesellschaft in drei Bereiche eingeteilt. Sie sind mit den Stichworten „Die Individualisierung der Lebenswelten“, „Der Verdacht gegen die großen Erzählungen“ und „Die Erfindung des eigenen Lebens“ plakativ überschrieben. Was ist gemeint?

Unter „Individualisierung der Lebenswelten“, die von einem Jahrhunderte langen Prozess vorbereitet wurde, ist im Anschluss an den Münchener Soziologen ULRICH BECK nicht einfach die Vereinzelung, Beziehungslosigkeit oder Emanzipation des Individuums zu verstehen, sondern die Auflösung und Ablösung von bisher gegebenen Überlieferungen, Lebensformen und Institutionen durch die Übernahme in die Verantwortung des Individuums.¹²

BECK schreibt: „Chancen, Gefahren, Ambivalenzen der Biographie, die früher im Familienverband, in der dörflichen Gemeinschaft, im Rückgriff auf ständische Regeln oder soziale Klassen bewältigt werden mochten, müssen nun von den Einzelnen selbst wahrgenommen, interpretiert und bearbeitet werden. Chancen und Lasten der Situationsdefinition und -bewältigung verlagern sich damit auf die Individuen, ohne dass diese aufgrund der hohen Komplexität der gesellschaftlichen Zusammenhänge noch in der Lage sind, die damit unvermeidlichen Entscheidungen fundiert, in Abwägung von Interesse, Moral und Folgen verantwortlich treffen zu können.“¹³

Das Stichwort „Verdacht gegen die großen Erzählungen“ oder gegen die „Meta-Erzählung“ hat der Vater der philosophischen Diskussion um die Postmoderne JEAN-FRANÇOIS LYOTARD in die Debatte eingeführt. Man versteht darunter „alle jene Theorie-Gebäude, die den Anspruch erheben, uns die Welt von eben jenen Theoriegebäuden aus gültig und umfassend zu erklären und von einer solchen vereinheitlichenden Erklärung her das menschliche Handeln zu verpflichten.“¹⁴ Selbstverständlich gehört zu jenen „Groß-Erzählungen“ auch das Christentum.

Die „Erfindung des eigenen Lebens“ schließlich meint die unausweichlichen Folgen der „Individualisierung der Lebenswelten“ und des „Verdachts gegen die großen Erzählungen“. Die Biographie des einzelnen postmodernen Menschen wird zum

10 Vgl. z. B. H. KEUPP: Subjektsein heute. Zwischen postmoderner Diffusion und der Suche nach neuen Fundamenten, in: Wege zum Menschen 3/1999, 136-152; R. HEMPELMANN: Die Kirchen und die vagabundierende Religiosität, in: BLICKPUNKT GEMEINDE 4/2000, 11-16.

11 A. GRÖZINGER: Die Kirche – ist sie noch zu retten? Anstiftungen für das Christentum in postmoderner Gesellschaft, Gütersloh 1998.

12 Vgl. U. BECK: Vom Verschwinden der Solidarität, in: ders.: Die feindlose Demokratie. Ausgewählte Aufsätze, Stuttgart 1995, 31-41, bes. 32f.

13 A. a. O., 32; (fehlerhaft) zit. bei A. GRÖZINGER, a. a. O., 20.

14 A. GRÖZINGER, a. a. O., 23.

„Projekt“.¹⁵ Genauerhin handelt es sich um eine Folge von Projekten, in denen und durch die der postmoderne Mensch seine eigene Biographie konstruiert.

Wir stellen jetzt nicht die Frage, ob der Mensch unserer heutigen Gesellschaft mit den genannten Charakterisierungen im Einzelnen hinreichend getroffen wurde. Ich setze einmal voraus, dass die Tendenz stimmt. Wir fragen auch nicht, welche Konsequenzen A. GRÖZINGER, der hier nur beispielhaft für eine Vielzahl von Interpreten postmoderner Wirklichkeit steht, mit seinem Programm einer „Ästhetischen Theologie“ für den Auftrag der Kirche zieht. Mir scheint es verheißungsvoller, die Fülle der Beobachtungen noch einmal zu elementarisieren. Das ist – zugegebenermaßen – ein gewagtes Spiel, weil ein solcher Versuch Gefahr läuft, phänomenwidrig auszufallen, d. h. dem Phänomen postmoderner Diffusion gerade nicht gerecht zu werden. Der Versuch, den Menschen der heutigen Gesellschaft zu charakterisieren, muss also genügend Weite atmen, um das Phänomen nicht zu verfehlen. Er muss andererseits davon ausgehen, dass auch die postmoderne Diffusion nicht grundlos ist, will heißen: dass dem Phänomen Postmoderne so etwas wie eine *ratio* eignet, mag diese in sich auch noch so widersprüchlich sein. Mein Versuch oder Gesprächsangebot lautet so: Der postmoderne Mensch ist der misstrauische Mensch. Dieses Misstrauen wird genährt durch die Angst, Freiheit zu verlieren. Der befürchtete Freiheitsverlust droht von zwei Seiten: Von außen durch Traditionen, Konventionen, Institutionen und jegliche Form von Verbindlichkeiten, und von innen durch Überforderung und Einsamkeit bei dem Versuch, die eigene Freiheit ständig neu ins Werk zu setzen und zu bewahren. Diesem Unbehagen gegenüber allen Weisen der Verbindlichkeit und dem Misstrauen gegenüber sich selbst und den eigenen Fähigkeiten korrespondiert als Kehrseite dann wiederum eine unverkennbar starke *Sehnsucht* des entwurzelten postmodernen Menschen nach Sinn und Bindung und damit zusammenhängend eine Anfälligkeit für Verführungen abenteuerlichster Provenienz.

Unter dieser Vorraussetzung wenden wir uns jetzt dem Verkündigungsauftrag der christlichen Gemeinde zu. Dabei steht der penetrante Anspruch auf Wahrheit, den das Evangelium erhebt, nicht zur Disposition. Der christliche Glaube kann sich nicht so auf das postmoderne Spiel der Diffusion einlassen, dass er es mit einem bunten Strauß von Antworten und Angeboten mitzuspielen unternimmt. Er kann aber das *Gespräch* mit dem misstrauischen und um seine Freiheit fürchtenden Zeitgenossen suchen. Und der beste Weg, um zunächst einmal das Misstrauen abzubauen, ist nach meinem Dafürhalten immer noch die Bemühung um Klarheit.¹⁶ Klarheit ist darum das Leitmotiv des zweiten Teils meiner Überlegungen, in dem es um die Profilierung der Evangeliumsverkündigung in der heutigen Gesellschaft geht und also um die Frage nach der gegenwärtigen Sendung der Kirche. Zu erwarten ist kein ausgefeiltes Programm, sondern sind einige unvollständige, tastende Versuche.

15 So A. GRÖZINGER, a. a. O., 30 f. im Anschluß an P. L. BERGER: Auf der Suche nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit, Frankfurt/New York 1994; Taschenbuchausg. Gütersloh 1999, 95.

16 Diese Klarheit ist m. E. auch die unabdingbare Voraussetzung für die von einigen praktischen Theologen jüngst geforderte „Elastizität“ bei der „Kommunikation des Evangeliums“; vgl. zu der im Anschluss an die Synode der EKD von 1999 aufgeflamnte und in vieler Hinsicht schiefe Debatte

2. Befreiende Klarheit

Die folgenden Ausführungen gliedern sich in eine Reihe von Unterpunkten, deren Abfolge keine Gewichtung nahe legen soll.

2.1 Die Klarheit des Gottesdienstes der christlichen Gemeinde

Ich beginne mit dem christlichen Gottesdienst, weil der christliche Gottesdienst das Urereignis von Kirche ist. Zugleich ist nach meiner Überzeugung die schlichte Tatsache der zum Gottesdienst versammelten christlichen Gemeinde ein unersetzliches missionarisches Zeugnis. Jedenfalls dann, wenn die gottesdienstliche Versammlung für die heutige Gesellschaft von Zusammenkünften anderer Art unterscheidbar und also klar ist. In der Nacht sind bekanntlich alle Katzen grau. Sie sind das deshalb, weil es ohne Licht keine Unterscheidungsmöglichkeiten gibt. Nur wo man unterscheiden kann, sieht man die Dinge, wie sie wirklich sind. Nur wo man unterscheiden kann – im Licht nämlich – ist die eine Katze grau, die andere schwarz, die dritte gefleckt und die vierte gelb. Ansonsten sind sie alle gleich. Ansonsten kann man sie darum verwechseln. Die Fremden und Ungläubigen, die nach 1. Kor 14 in den Gottesdienst der Korinther hineinkamen, haben nicht zuletzt darum gesagt, die hier versammelten Menschen müssten wohl verrückt sein, weil sie das, was sich hier abspielte, von anderen Veranstaltungen nicht unterscheiden konnten: Weder von einem heidnischen Derwischentanz, noch von einer Geisterbeschwörung, noch von einer geheimreligiösen Sitzung und auch nicht von einem pathologischen Phänomen. Eine solche Unterscheidung ist nämlich nur gegeben, wo man mit klaren Worten und klaren Handlungen eine solche Unterscheidung ermöglicht. Wo der Gottesdienst der christlichen Gemeinde sich nicht klar von anderen Veranstaltungen und anderen Redehalten unterscheidet, da werden Gottesdienst und Verkündigung verwechselbar. Wo sie aber verwechselbar werden, da werden sie auch austauschbar und damit letztlich entbehrlich. Damit ist überhaupt nichts für oder gegen moderne *Formen* von Gottesdienst gesagt. Damit ist lediglich etwas gegen die m. E. schiefe und in postmoderne Beliebigkeit führende Kategorie der sog. „Gästeorientierung“ von Gottesdiensten gesagt. „Orientiert“ sein kann ein Gottesdienst immer nur an seinem Wesen. Von diesem Wesen kann jetzt hier nicht gehandelt werden. Nicht gästeorientiert, aber *gästefreundlich* soll ein Gottesdienst sein. Das ist auch eine Frage der Form. Das ist aber zuerst und zuletzt eine Frage jener Klarheit, die es einem Fremden, einem Gast (und auch einem Mitbruder oder einer Mitschwester) ermöglicht zu erkennen, wo er sich überhaupt befindet. In diesem Zusammenhang

um „Mission oder Kommunikation“ als Auftrag der Kirche in der Gegenwart: J. HERMELINK/R. KÄHLER/B. WEYEL: In der Vielfalt liegt die Stärke. Konsequente Mission oder interessierte Kommunikation – wie soll sich die Kirche orientieren?, in: *Zeitzeichen* 11/2001, 38-40; dazu die Entgegnung von K.-H. LÜTKE: Zuhören und für sich gewinnen. Die evangelische Kirche hat das Recht und die Pflicht zur Mission, in: *Zeitzeichen* 1/2002, 46-47; ferner die Beiträge von H.-J. ABRONITZ und R. KÄHLER im Themenheft PTh 4/2002: Mission!? – ein Reizwort in der praktisch-theologischen Diskussion, 126-149.

kommt der Liturgie eine bedeutsame Rolle zu. Misstrauen des gegenwärtigen Zeitgenossen gegenüber der zentralen Feier der christlichen Gemeinde, Misstrauen auch des jungen und jüngsten Zeitgenossen in dieser Hinsicht begegnet man zuerst durch Unterscheidbarkeit und also Klarheit dieser Feier. Denn nur die Klarheit befreit zu jener existentiellen Frage, ob das, was im christlichen Gottesdienst geschieht, mich irgendetwas angeht.

2.2 Die Klarheit der Verkündigung

Am 26.1.1776 schreibt IMMANUEL KANT in seinem berühmten Brief an JOHANN PELÜCKER: „Nur das, was wir selbst *machen* können, verstehen wir aus dem Grunde.“¹⁷ Die Formulierung des Königsberger Philosophen kann als eine frühe Beschreibung dafür angesehen werden, wie der moderne und postmoderne Mensch nicht nur irgendetwas, sondern auch sich selbst verstehen will bzw. verstehen zu müssen meint: als das Werk seiner eigenen Hände nämlich, als Produzent seiner selbst. Dieser Auffassung gegenüber erhebt das Evangelium seinen penetranten und eindeutigen Wahrheitsanspruch. Es ist genauerhin das Evangelium von der Rechtfertigung des gottlosen Menschen durch Jesus Christus, das als der innerste Kern christlicher Verkündigung im neuzeitlichen Kontext zur Geltung zu bringen ist. Dieses Evangelium ist Gottes Angebot einer heilsamen Befreiung von der heillosen Überforderung der „Erfindung des eigenen Lebens“. Dieses Evangelium ist das Versöhnungsangebot Gottes auch zu einer Versöhnung des gegenüber seinen eigenen Fähigkeiten – zu Recht – misstrauischen Menschen. Jede Predigt hat mithin ein Reflex dieses Zentrums zu sein. Jede Predigt muss diese befreiende göttliche Wahrheit in den Dialog mit dem modernen und postmodernen Menschen einbringen, der sich selbst nach dem Motto verstehen will: „Ich erfinde mich selbst“. Hier gilt nach meiner Überzeugung mit Nachdruck: Klarheit – und nicht geschummelt! Die Schummelei beginnt damit, dass der Kontext zum Text der Verkündigung wird. Das geschieht natürlich nicht aus böser Absicht. Es geschieht in Folge der irrigen Meinung von uns postmodernen Predigern, selber für die Konkretheit des Evangeliums einstehen zu müssen. Der Tübinger Rhetoriker GERT UEDING hat vor einigen Jahren in der Zeitung DIE WELT das Phänomen mit spitzer Feder am Beispiel des Gebrauchs literarischer Texte auf der Kanzel geschildert und intuitiv dabei auch das theologische Problem auf den Punkt gebracht.¹⁸ „Der Konfirmationspredigt meiner Nichte legte der Pfarrer ein legendenhaftes Märchen von Christian Andersen zugrunde, den Eröffnungsgottesdienst nach den Ferien in einem Rottenburger Gymnasium bestritt der Prediger mit den ‚Kleinen Leuten von Swabeedoo‘, und für eine Hochzeit in einer Stuttgarter Vorortkirche hatte sich der junge Pastor ein paar Zitate aus Max Frischs ‚Stiller‘ zurechtgelegt. Die Exegese der für den sakralen Brauch meist mehr oder minder stark zurechtgebogenen literarischen Texte entsprach natürlich ganz dem homiletischen

17 In: Kants Briefwechsel III, 1795–1803, Kants gesammelte Schriften, hg. von der Königl. Preußischen Akad. der Wiss. XII, 2. Aufl. 1922, 57.

18 G. UEDING: Literatur predigen, in: DIE WELT vom 18. 10. 1997, 4.

Muster und lief immer auf eine christliche Nutzenanwendung hinaus.“ UEDING führt anschließend aus, wie dieses Verfahren *mutatis mutandis* auch auf die Zeitung und „die Alltagserfahrung von Herrn und Frau Jedermann“ Anwendung findet. Man könnte darüber lachen, wenn einem das Lachen dabei nicht im Halse stecken bliebe. Denn das, was hier geschieht, wo der Kontext zum Text wird, ist notwendigerweise eine falsche Platzzuweisung für das Evangelium: Es rückt in die Stelle eines Prädikats menschlicher Existenz und menschlicher Befindlichkeiten ein. Die Folge dieses Platztauses aber ist unweigerlich die Vergesetzlichung des Evangeliums, seine Alterierung in die von UEDING verspottete „christliche Nutzenanwendung“. Wo aber das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen durch Christus nach der Weise „Es gibt nichts Gutes außer: Man tut es“¹⁹ in sein Gegenteil verkehrt wird, da wird dem postmodernen „Erfinder des eigenen Lebens“ nicht Befreiung zugesprochen, sondern auf ein Joch anderthalbe gelegt. Dafür aber hat der misstrauische postmoderne Mensch ein Gespür. Der Rhetoriker UEDING macht das an den Jugendlichen der Gesellschaft klar: „Gerade sie“, so schreibt er, reagieren „empfindlich auf die falsche Flagge, unter der die Kirchenschiffe segeln. Ihr Sinn für Aufrichtigkeit, in diesen Jahren unbestechlich wie später selten, fühlt sich verletzt, empört sogar.“ Klarheit der Verkündigung der Rechtfertigungsbotschaft vergreift sich nicht am Lebenskontext des gegenwärtigen Menschen, sondern stellt ihn in ein anderes, ein ewiges Licht, in dem dann auch das Geheimnis echter menschlicher Freiheit aufleuchtet, wonach Abhängigkeit von Gott und Freiheit des geschaffenen Menschen im selben, nicht im umgekehrten Maße wachsen.²⁰

2.3 Die Klarheit der Unterweisung

Wer über die Bedeutung des Evangeliums für die heutige Gesellschaft nachdenkt, wird nicht umhin kommen, die Bedeutung der biblischen Texte zu bedenken, in denen das Evangelium bezeugt wird. Die Umfrageergebnisse über den Kenntnisstand der biblischen Überlieferung zeigen, wie gesehen, ein trauriges Bild, ganz besonders im Blick auf Ostdeutschland. Sicherlich ist hierfür der fehlende bzw. fehlgeleitete Religionsunterricht und der fehlende bzw. fehlgeleitete kirchliche Unterricht mitverantwortlich, ebenso wie die angedeuteten Mängel in der Verkündigung und die Abschaffung von angeblich oder tatsächlich antiquierten Bibelstunden der Gemeinden. Was aber vor allem zu beklagen ist, ist ein erschütternder Mangel an dem, was ich mit dem alten Wort „Katechismuswissen“ bezeichnen möchte. Ich halte diesen Verlust für einen der schwersten Schäden, die dem Evangelium und seiner Verbreitung zugefügt werden können. Der Katechismus als eine Art „Laiendogmatik“ fragt ja stets wie die Dogmatik auch, was wir denn meinen, wenn wir sagen: Ich glaube an Gott. Oder an die Vergebung der Sünden. Oder daran, dass Christus für uns gestorben ist. Die Antwort erfolgt dann in Gestalt von assertorischen Sätzen, also in

19 E. KÄSTNER: Moral.

20 Vgl. K. RAHNER: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, 8. Aufl. Freiburg 1977, 86f.

Gestalt von Auskünften, die auf Wahrheit Anspruch erheben, und sie erfolgt im Zusammenhang. Die biblischen Texte verlangen nach solcher katechetischen Verdichtung. Denn ein bloßes Schriftzitat ist noch nicht schriftgemäß und hilft weder dazu, sich des eigenen Glaubens selbst verständlich zu werden, noch anderen gegenüber davon verständlich Rechenschaft abgeben zu können. Die katechetisch eingeübte „Rechenschaft vom Glauben“ ist daher für das Zeugnis des Evangeliums in der heutigen Gesellschaft gar nicht hoch genug einzuschätzen. Wir werden im übrigen nach meiner Überzeugung auch die in jüngster Zeit verstärkt geforderte Auseinandersetzung mit dem Islam auf einer soliden Basis nur dann fruchtbar führen können, wenn wir uns zuvor im Sinne eines katechetischen Unterrichtes über die eigenen Glaubensgrundlagen klar geworden sind. Dass Gott uns alle lieb hat, ist zwar wahr; als ein Satz des Evangeliums leuchtet diese Auskunft aber im interreligiösen Dialog (und überhaupt) nur dann, wenn er in den Kontext des Glaubens an den dreieinigen Gott gestellt zu werden vermag; dass der Gottessohn für uns am Kreuz gestorben ist, ist auch wahr; als ein Satz des Evangeliums aber leuchtet diese Auskunft nur, wenn man erklären kann, warum dies nicht einen Akt von göttlichem Masochismus darstellt, wie törichte Polemik nicht müde wird zu behaupten.

2.4 Die Klarheit der christlichen Gemeinschaft

Die wesensmäßig sozietäre Gestalt des Evangeliums findet ihren Ausdruck in der Existenz der Gemeinschaft der Glaubenden. Von der christlichen Gemeinde muss also notwendig die Rede sein, wenn nach der Bedeutung des Evangeliums für die heutige Gesellschaft gefragt wird. Wenn ich auch für die christlichen Gemeinden Klarheit angesichts postmoderner Vieldeutigkeit für unabdingbar halte, so steht mir dabei vor Augen, was ich die „Bekenntnismäßigkeit“ der Gemeinde nennen möchte. Solche bekenntnismäßige Klarheit hat einen *inneren* und einen *äußeren* Aspekt.

Zur *inneren* Bekenntnismäßigkeit zuerst: Was eine christliche Gemeinde von allen möglichen anderen Gemeinschaften unterscheidet, ist ihr Bekenntnis zum rechtfertigenden Gott. Dieses Bekenntnis aber wird immer *konkret* im Bekenntnis der eigenen Schuld. Das Schuldbekenntnis ist – biblisch gesprochen – der Ausweis der „Heiligkeit“ einer Gemeinde. Denn, so MARTIN LUTHER, „vergib mir meine Schuld“, das sagt niemand, es sei denn, er ist heilig, d. h. vom Heiligen Geist zu diesem Eingeständnis befreit.²¹ Wie „geistlich“ eine Gemeinde ist, entscheidet sich deshalb daran, ob die Bitte um Vergebung das Zentrum ihres Lebens und Dienstes ist. Und darum entscheidet sich hier nach meiner festen Überzeugung auch ihre Gastfreundlichkeit, ihre Anziehungskraft und ihre seelsorgerliche Kompetenz. An dieser Stelle ist die Gemeinde inmitten aller ihrer Zweideutigkeiten von anderen Gemeinschaften unterscheidbar und eindeutig.

21 Vgl. M. LUTHER: Predigt am Ostersonntag, 9. April 1531; WA 34/I, 276, 8ff.

Ein kurzes Wort zur *äußeren* Bekenntnismäßigkeit: Es ist ja modern, die „Konfessionalität“ von Kirchen und Gemeinden zu verunglimpfen. Man tut das besonders gerne mit pseudogeistlicher Emphase unter Hinweis auf Jesus selbst. Ich halte das in jeder Hinsicht für unbiblisch und für gefährlich. Denn eine Kirche und auch eine Einzelgemeinde, die nicht in der relativ bestimmten Gestalt einer Konfessionsbestimmtheit existiert, macht damit den Versuch, eine Art „absoluter“ Kirche und also „die“ *una, sancta, catholica et apostolica ecclesia* zu sein, ohne es doch sein zu können; sie nimmt totalitäre Züge an und bindet sich dabei in ihrer vermeintlichen „Ungebundenheit“ in der Regel auf Gedeih und Verderb an Einzelpersonen. Eine solche Kirche weckt und verdient Misstrauen. Zur Klarheit der christlichen Gemeinde gehört ihre konfessionelle Haltung. KARL BARTH hat Recht, wenn er schreibt: „Da wäre bestimmt nicht Kirche, ... wo man in einem kirchlichen Gebilde wirklich gar keine Väter hinter sich oder gar keine Brüder neben sich hätte. Indem man aber beides hat, hört man in beiden Richtungen sicher auch die Stimme einer kirchlichen Konfession, nimmt man in *bestimmten* Schranken und auf einem *bestimmten* Wege teil an der Geschichte der Auslegung und Anwendung der heiligen Schrift, befindet man sich also *bestimmten*, in der Kirche früher und anderswo gefällten Entscheidungen gegenüber in einer *bestimmten* Verantwortung.“²²

2.5 Die Klarheit im ethischen Diskurs

Unsere gegenwärtige Gesellschaft ist unablässig mit rasanten Innovationen besonders auf technologisch-naturwissenschaftlichem Gebiet konfrontiert. Die Folge ist, wie der Sozialphilosoph HERMANN LÜBBE formuliert hat, „dass komplementär zur Neuerungsrate zugleich die Verhaltensrate wächst“.²³ Dieser Tatbestand stellt auch den Glauben an das Evangelium vor enorme Herausforderungen, wie nicht erst die jüngste Debatte um den Import embryonaler Stammzellen gezeigt hat. Es gibt kaum ein schwierigeres und umstritteneres Gebiet – auch für den christlichen Glauben – als das Gebiet der ethischen Urteilsfindung. Die Schwierigkeit liegt darin, dass wir als glaubende Menschen bei dem, was wir entscheiden und tun, Gott und seinem Gebot gegenüber verantwortlich sind, dieses Gebot aber als *Gottes* Gebot nicht einfach in Gestalt von Vorschriften kodifiziert ist. Wir haben vielmehr danach zu fragen, wie Gottes Gebot in bestimmte Situationen und Beziehungen hinein spricht und wozu es uns darin in Anspruch nimmt.²⁴ Darüber aber kann und wird es in der christlichen Kirche immer wieder zu unterschiedlichen Auffassungen kommen. Die Einigkeit lässt sich hier nicht erzwingen, auch wenn wir sie um der Klarheit des christlichen Zeugnisses willen gerne hätten (und natürlich auch anstreben sollen). Aber erzwungene Einigkeit ist niemals klar. Ich sehe daher die Bedeutung des Glaubens an das Evangelium auf dem Gebiet ethischer Urteilsfindung gegenwärtig vor

22 K. BARTH: KD I,2, 725.

23 Nach H. KEUPP, a. a. O., 140.

24 Vgl. dazu J. FISCHER: *Leben aus dem Geist*, Zürich 1994.

allem auf zwei Gebieten. Zum einen: Das Evangelium ist der Feind alles Trüben. Der christliche Glaube besteht daher zunächst einmal auf größtmöglicher Aufklärung des zur Verhandlung stehenden Sachverhaltes und seiner Implikationen. Da diese Sachverhalte in der Regel höchst komplex sind, fällt hier der christlichen Kirche eine echte diakonische Aufgabe zu: Sie muss den durch intensives Gespräch mit Fachleuten zu erwerbenden Sachverstand hermeneutisch geschult so weitergeben, dass die Träger von Entscheidungen *begründet* entscheiden können. Begründete Entscheidungen sind solche, die auch zu begründen vermögen, warum man zu einer anderen Entscheidung gelangen kann. Zum zweiten: Das dem Evangelium entsprechende Leben der christlichen Gemeinde hat seine Eindeutigkeit und Klarheit nicht in der Einheitlichkeit so genannter christlicher Normen, sondern in der Einigkeit des Geistes und also in dem neuen, vom Heiligen Geist bestimmten Sein der Gemeinschaft. Klarheit gewinnt auf diesem Hintergrund die Bedeutung von Aufrichtigkeit in der Art und Weise, wie man in der Spannung unterschiedlicher Auffassungen miteinander lebt und beieinander bleibt. Das ist auch eine ethische Frage, vielleicht sogar die erste Frage christlicher Ethik. Hier ist nun noch einmal an das über die Klarheit der Gemeinschaft Gesagte zu erinnern, die ihren Kern in der Bitte um Vergebung hat. Indem die christliche Gemeinde deutlich macht, dass alle ihre ethischen Diskussionen, Entscheidungen und Handlungen von der Bitte um Vergebung begleitet sind, erinnert sie die gegenwärtige Gesellschaft daran: Es gibt keine ethischen Diskussionen, Entscheidungen und Taten in der noch nicht erlösten Welt, bei denen wir nicht schuldig würden. Diese Einsicht ist zumindest eine heilsame Befreiung von dem Irrglauben, der so genannte technische Fortschritt, der medizinische Fortschritt und gesellschaftspolitische Liberalität seien schon *per se* unhinterfragbare, zwingende Begründungskonstanten im Diskurs über ethische Urteilsfindung.

2.6 Die Klarheit der evangeli(sti)schen Ansprache

Im Einführungsreferat, das EBERHARD JÜNGEL auf der EKD-Synode im November 1999 zum Schwerpunktthema „Mission und Evangelisation“ gehalten hat, fand – weit über die Synode hinaus – der mit „Ansprechende Indirektheit“ überschriebene Abschnitt einen starken öffentlichen Widerhall. Unter „ansprechender Indirektheit“ versteht JÜNGEL „eine unbestreitbar wirksame, aber nicht direkt und unmittelbar, sondern indirekt und mittelbar wirksame Weise, das Evangelium an den Mann und an die Frau – und ihre Kinder! – zu bringen und zugleich dasselbe Evangelium auch der Gesellschaft zu bezeugen, in der sie existieren“.²⁵ Vor Augen steht JÜNGEL dabei unter anderem der kirchliche Einsatz für den Schutz des Sonntags als Feiertag, die Gründung christlicher Schulen, die diakonischen Tätigkeiten der christlichen Gemeinden, die Existenz von kirchlichen Akademien und theologischen Fakultäten. Gemeint ist aber auch diejenige Klarheit indirekter Ansprache, die einfach

²⁵ E. JÜNGEL: Referat zur Einführung in das Schwerpunktthema der Synodentagung. EKD-Synode, Leipzig, 8.11.1999, in: epd-Dokumentation 49/99, 10.

dadurch entsteht, dass glaubende Menschen das tun, was ihrem Glauben sozusagen „selbstverständlich“ ist. Hierzu gehört – von JÜNGEL auch erwähnt – beispielsweise das Tischgebet. Eine Beobachtung dazu: Unsere beiden heranwachsenden Söhne bringen regelmäßig Freunde zum Essen nach Hause. Selbstverständlich wird vor der Mahlzeit ein Tischgebet gesprochen. Alle Freunde meiner Kinder kommen aus Elternhäusern, in denen der christliche Glaube keine Rolle spielt. Inzwischen weiß jeder, dass vor Tisch gebetet wird. Niemand beginnt vorher zu essen. Und – man mag das belächeln – kürzlich wurde sogar die Frage laut, ob nicht auch einmal jemand von den Freunden das Tischgebet sprechen könne. Ich weiß natürlich, dass dies nicht die Lösung der Frage nach der angemessenen Form von Mission und Evangelisation in der Gegenwart ist. Und schon gar nicht steht solche „ansprechende Indirektheit“ im Gegensatz zur direkten Ansprache von Menschen in evangelistischen Aktionen. Das überaus lesenswerte Votum des Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz zu „Evangelisation und Mission“ hat zu Recht betont, dass „kontingente“ Evangelisation und „permanente“ Evangelisation, dass überhaupt die verschiedenen Formen von Evangelisation keine Gegensätze darstellen, sondern einander ergänzen.²⁶ Es muss nur für den, der angesprochen wird – sei's direkt oder indirekt –, Klarheit darüber herrschen, woran er oder sie ist. Was für den Gottesdienst gesagt wurde, gilt auch hier. Dabei könnte es sein, dass solche klare Ansprache unter den Bedingungen der postmodernen Gesellschaft die „leise“ Ansprache ist. Unaufdringlichkeit ist ja auch dasjenige Moment an der „ansprechenden Indirektheit“, was diese so sprechend macht. Denn die Postmoderne ist ein großes, polyphones Geschrei. Es hat mir darum sehr eingeleuchtet, dass der Leiter des Amtes für missionarische Dienste der Evangelischen Kirche von Westfalen, KLAUS JÜRGEN DIEHL, seine jüngst erschienene „Kleine Sprachschule des Glaubens“ mit dem Titel versehen hat: „Vom Glauben leise reden“.²⁷ „Leise reden“ und „leise treten“ sind ja keineswegs dasselbe. „Leise reden“ kann manchmal die einzige Weise sein, in der man noch gehört und verstanden wird. Auch Gott selbst schreit und lärmt ja nicht. „Leise“ redet nach meiner Überzeugung auch der Evangelist, der sich ganz schlicht die Mühe macht, freundlich zu erklären, was der Glaube glaubt. Das alles ist nicht neu. 1963 hat WILLIAM BARCLAY in seinen Glasgower Vorlesungen über „Bekehrung im Neuen Testament“ geäußert: „Für die Gemeinde von heute und ihre Bekehrungsaufgabe dürften vor allem zwei Dinge dringend vonnöten sein: sie müsste erstens etwas entwickeln, was man als ‚Lehrevangelisation‘ bezeichnen könnte, und zweitens erkennen, dass der Monolog auf der Kanzel unterstützt werden muss durch den Dialog des persönlichen Gesprächs.“²⁸ Ich denke, diese Auskunft hat im Blick auf die heutige Gesellschaft nichts an Bedeutung verloren.

26 Vgl. Evangelisation und Mission. Ein Votum des Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz, Neukirchen 1999, bes. 74.

27 K. J. DIEHL: Vom Glauben leise reden. Kleine Sprachschule. Ein Kurs für die Gemeinde, Gießen 2001.

28 W. BARCLAY: Bekehrung im Neuen Testament, Wuppertal 1966, 37f.

2.7 Die Klarheit des Gebets

Zum Schluss sei eine „Bedeutung des Evangeliums für die heutige Gesellschaft“ genannt, deren Gewicht häufig unterschätzt wird, weil das, was hier getan wird, unspektakulär und für die Gesellschaft unsichtbar vor sich geht. Ich rede vom Gebet der christlichen Gemeinde für die Gesellschaft. Natürlich ist dieses Gebet zunächst das Gebet des einzelnen Christen für einzelne Mitmenschen. In Anlehnung an 1. Tim 2, 1-2 konkretisiert sich das Gebet „für alle Menschen“ aber gerade auch im Gebet für diejenigen, die wir in unserer Sprache die „Repräsentanten der Gesellschaft“ nennen können, also die Regierungen, die Parlamentarier, die Verwaltung, die Gerichte, die Arbeitgeber, Gewerkschaften, Lehrer, Forscher, Künstler und nicht zuletzt die Polizei. Die christliche Gemeinde als solche hat nicht den Auftrag, sich *unmittelbar* in die Aufgabe von Regierung und Parlament, Arbeitgebern und Gewerkschaften, Lehre, Forschung oder Kunst einzumischen. Wo sie das getan hat, ist es in der Regel heillos ausgegangen.²⁹ Aber mittelbar soll sie intensiv an den Tätigkeiten und Leiden der Gesellschaft teilnehmen. Sie tut das vor allem anderen mit ihrem klaren und das heißt: mit ihrem konkreten Gebet. Konkret beten meint immer: Etwas in der Fülle seiner Merkmale benennen und vor Gott bringen. Wenn die christliche Gemeinde für die heutige Gesellschaft betet, dann nimmt sie auf geistliche Weise an den ganz und gar weltlichen Tätigkeiten der zahlreichen Gruppen von Menschen teil, die diese Gesellschaft bilden. Das ist nicht der einzige, aber der vornehmste Dienst, den sie im Glauben an das Evangelium für die Gesellschaft tun kann. Denn darin ist sie ganz und gar unvertretbar. Nimmt sie diese Aufgabe der Fürbitte und die darin liegende Verheißung nicht wahr, dann nimmt sie niemand in dieser Gesellschaft wahr.

*Dr. Volker Spangenberg
Theologisches Seminar Elstal des BEFG
(Fachhochschule)
Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7
14641 Wustermark*

²⁹ Das schließt selbstverständlich nicht aus, dass einzelne Christen sich in Politik, Arbeitgeberverbänden, Gewerkschaften etc. betätigen – im Gegenteil: Es wäre gut, wir hätten mehr davon.

Bibliographie EDWIN BRANDT

Aufsätze

1. Theologische Impulse der Gemeindegewachstumsbewegung, in: THEOLOGISCHES GESPRÄCH 1982, Heft 3-4, 14-16.
2. „Die Bibel hat Schuld ...“ Anmerkungen zur Stellung der Bibel in unserer Geschichte und im Leben der Gemeinde heute. In: DIE GEMEINDE 1982, Nr. 10, 4f.; Nr. 11, 4f.
3. Mission zur Ehre Gottes. Aus den Anfängen unserer Gemeindebewegung. In: DIE GEMEINDE 1982, Nr. 19, 4f.
4. Zusammen mit DOROTHEA NOWAK: Die Bibel im Leben des Seminars. In: DIE GEMEINDE 1982, Nr. 37, 5f.
5. Eine vorbildliche Gemeinde (1. Thess 1, 1-10). In: PRAXIS DER VERKÜNDIGUNG 1982, Nr. 1, 22-26.
6. Sola scriptura – das reformatorische Schriftprinzip als Bekenntnis der glaubenden Gemeinde, in: THEOLOGISCHES GESPRÄCH 1983, Heft 3-6, 7-14
7. Zusammen mit WINFRIED EISENBLÄTTER und GOTTFRIED RABENAU: Sieben Thesen zum Fundamentalismus. Ergebnisse eines interdisziplinären Seminars. In: THEOLOGISCHES GESPRÄCH 1983, Heft 3-6, 30-32.
8. Baptisten und Zeitgeist. In: DIE GEMEINDE 1983, Nr. 13, 5f.
9. Luther, die Täufer und wir. In: DIE GEMEINDE 1983, Nr. 45, 4f.
10. Vom Bekenntnis der Baptisten, in: Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, FS 1984, hrsg. von G. BALDERS, 175-232.
11. Vom Gemeindeleben der Baptisten, ebd., 233-267.
12. Chronik 1945-1984, ebd., 301-338.
13. Gott hat uns zu Botschaftern der Versöhnung gemacht. Biblisch-theologische Beobachtungen zu 2. Korinther 5, 11ff., in: THEOLOGISCHES GESPRÄCH 1985, Nr. 2, 26-33.
14. Vom Umgang mit der Bibel. Die unterschiedlichen Weisen, die Bibel zu lesen. In: BLICKPUNKT GEMEINDE 1985, Nr. 3, 4-8.
15. Ein Leben der Hoffnung auf die Erneuerung der Kirche. Zum 350. Geburtstag PHILIPP JACOB SPENERS (1635-1705). In: DIE GEMEINDE 1985, Nr. 2, 10; Nr. 3, 10 u. 12.
16. Mission im Leben der Gemeinde heute. In: DIE GEMEINDE 1985, Nr. 15, 4-6.
17. „Was ich habe, gebe ich dir ...“ Kurzfassung der Predigt im Abschlußgottesdienst am 12. Juli 1985 im Theologischen Seminar Hamburg über Apg 3, 1-9. In: DIE GEMEINDE 1985, Nr. 34, 4f.
18. Die Frage nach Erneuerung in der Geschichte unserer Gemeindebewegung, in: THEOLOGISCHES GESPRÄCH 1986, Heft 2, 8-15.
19. Was dürfen wir von Gott erwarten? Die Bitte um Erweckung in unseren Gemeinden. In: DIE GEMEINDE 1986, Nr. 10, 4f.

20. Zum Gedenken an EDUARD SCHEVE. In: DIE GEMEINDE 1986, Nr. 12, 6f.
21. Theologie zur Auferbauung des Leibes Christi. Ansprache des neugewählten Direktors des Theologischen Seminars in der Plenumsitzung der Bundesleitung in Berlin am 6. September 1986. In: DIE GEMEINDE 1986, Nr. 42, 10f.
22. Offenes Sendschreiben an den Deutschen Evangelischen Kirchentag, von G. W. LEHMANN, Hamburg 1854; neu hrsg. und eingeleitet von E. BRANDT, Wuppertal, Kassel 1987.
23. Zum Beispiel: Die Baptisten. DIE GEMEINDE Jesu Christi als Dienstgemeinschaft, in: PRIESTERKIRCHE, hrsg. von P. HOFFMANN, Düsseldorf 1987, 232-241.
24. Hoffnung auf Erneuerung – konkret gelebt z. B. PHILIPP JACOB SPENER (1635-1705). In: BLICKPUNKT GEMEINDE 1987, Nr. 1, 16-19.
25. Soll ein altes Pro und Contra neu belebt werden? Anmerkungen zur Glaubens-taufe aus evangelisch-freikirchlicher Sicht. In: DIE GEMEINDE 1987, Nr. 11, 10.
26. Viele Gaben – eine Sendung. Predigt im ökumenischen Gottesdienst im Frankfurter Dom am 19. Juni anlässlich des Deutschen Evangelischen Kirchentages 1987. In: DIE GEMEINDE 1987, Nr. 32, 4f.
27. Der Dienst des Pastors aus der Sicht der Gemeinde, in: THEOLOGISCHES GESPRÄCH 1988, Heft 2, 9-14.
28. Baptistische Identität – Überlegungen zum Weg und Auftrag, in: THEOLOGISCHES GESPRÄCH 1989, Heft 1, 20-24.
29. Gaben und Dienste – Chancen und Herausforderungen, in: THEOLOGISCHES GESPRÄCH 1989, Heft 1, 28-30.
30. Das allgemeine Priestertum im Leben der Baptistengemeinden, in: UNA SANC-TA 44, 1989, 91-96.
31. Wie sollen wir in politischen Ordnungen leben? (Grundfragen des Lebens 15). In: DIE GEMEINDE 1989, Nr. 19, 4-6.
32. Nachfolgegruppen – das „deutlichere Zeichen“ für die Gottesherrschaft? in: THEOLOGISCHES GESPRÄCH 1990, Heft 1, 2-18.
33. Theologische Anfragen an charismatische Gruppen. In: DIE GEMEINDE 1990, Nr. 6, 4f.
34. Theologischer Zwischenruf zur Diskussion um den Dienst der Frau. In: DIE GEMEINDE 1990, Nr. 16, 4.
35. Einheit und Vielfalt – Konkretionen unserer Ekklesiologie, in: THEOLOGISCHES GESPRÄCH 1991, Heft 1, 1-11.
36. Ordination – mit welchem Ziel? In: DIE GEMEINDE 1991, Nr. 27, 6f.
37. Zur Orientierung: Unser Theologisches Profil, in: Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. Eine Selbstdarstellung, hrsg. von W. Bauer u. a., Wuppertal, Kassel 1992, 111-120.
38. Die Bibel – bewegende Kraft unserer Gemeinden? in: THEOLOGISCHES GESPRÄCH 1992, Heft 2, 1-15.
39. Eine neue Ausbildungskonzeption unseres Bundes – Herausforderung für morgen! In: DIE GEMEINDE 1992, Nr. 18, 6f.
40. Anfragen an die „Glaubenstheologie“. In: DIE GEMEINDE 1992, Nr. 34, 6f.

41. Bibeltreu – ein neues Markenzeichen? In: DIE GEMEINDE 1992, Nr. 37, 6f.
42. Christusunachfolge in verbindlicher Gemeinschaft. In: DIE GEMEINDE 1993, Nr. 20, 6f. u. 10.
43. Zusammen mit HANS GUDERIAN: Gemeinsame Arbeit an der Ausbildungskonzeption unseres Bundes. In: DIE GEMEINDE 1993, 7 u. 10.
44. Die Sendung Jesu Christi und die Sendung seiner Gemeinde. In: DIE GEMEINDE 1993, Nr. 34, 4f.; Nr. 35, 4f.
45. Der Heilige Geist und unsere Ordnungen. Zur Frage nach Wert und Gestaltung unserer Gemeindestrukturen. In: DIE GEMEINDE 1995, Nr. 38, 4f.; Nr. 39, 4-6.
46. Konflikte als Testfall für die Gemeinschaft am Evangelium, in: Gemeinschaft am Evangelium, FS für W. POPKES, 1996 [siehe unten Nr. 73], 19-36.
47. Erwartungen an Elstal – aus der Arbeit der Curriculumskommission. In: DIE GEMEINDE 1996, Nr. 19, 6f.
48. Akzente und Perspektiven der ökumenisch-missionarischen Ausbildung an einer freikirchlichen Ausbildungsstätte, in: Impulse für eine Kirche von morgen. Weltmission heute, Studienheft 27, Hamburg 1997, 102-107.
49. Kindersegnung im Gottesdienst. Wenn in der Gemeinde für Kinder gebetet wird. In: DIE GEMEINDE 1997, Nr. 8, 4f.
50. Theologisches Seminar Elstal. In: AMERICAN BAPTIST QUARTERLY 1999, Nr. 2, 187-190.
51. Gemeindekybernetik. Erfahrungen unserer Geschichte und Perspektiven für unseren Weg. In: BLICKPUNKT GEMEINDE 2000, Nr. 4, 4-8.
52. Plädoyer für den Pastorenberuf. Berufungen erkennen und weiterentwickeln. In: DIE GEMEINDE 2000, Nr. 6, 50f.
53. Nachfolge als Herausforderung. Biblische Entdeckungen und seelsorgerliche Einsichten. In: DIE GEMEINDE 2000, Nr. 24, 4f.
54. Gemeinde leiten. Führungen unserer Geschichte und Perspektiven für unseren Weg. In: GEMEINDEBOTE. Monatsschrift des Bundes der Baptistengemeinden in der Schweiz, 2001, Nr. 11, 4-7.
55. Verkündigung anschaulich leben. Ein Plädoyer für den Diakonat als geordneten Dienst der Gemeinde Jesu. In: DIE GEMEINDE 2002, Nr. 1, 28f.
56. Religionsfreiheit – nicht nur für uns! THOMAS HELWYS und sein Plädoyer für Glaubens- und Gewissensfreiheit. In: DIE GEMEINDE 2002, Nr. 9, 39.
57. Anmerkungen zum Thema Gottesdienst, zusammen mit dem Dozentenkollegium des Theologischen Seminars Elstal. In: THEOLOGISCHES GESPRÄCH 2003, Heft 2, 47-76.

Lexikonartikel

- Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde, hrsg. von H. BURKHARDT u. U. SWARAT, Wuppertal und Zürich 1992-1994:

- 58. Abendmahl e) in Freikirchen, Bd. 1, 1992, 9.
- 59. Älteste b) theologiegeschichtlich, Bd. 1, 1992, 53.
- 60. Baptismus/Baptisten, Bd. 1, 1992, 174-178.
- 61. Gemeindebeitrag, Bd. 2, 1993, 715.
- 62. Nachfolge Christi, Bd. 2, 1993, 1392-1396.
- 63. Ordination b) freikirchlich, Bd. 3, 1993, 1483-1484 (mit K.-H. VOIGT).
- 64. Zehnte, Der, Bd. 3, 1993, 2199-2201.
- Ökumene-Lexikon, Frankfurt 1983:
- 65. LUCKEY, HANS, Sp. 759.

Rezensionen

- 66. K. RENNSTICH: „... nicht jammern, Hand anlegen!“ CHRISTIAN FRIEDRICH SPITTLER. Sein Werk und Leben, Metzingen/Württ., 1987, in: Pietismus und Neuzeit, Bd. 14, 1988, 262-266.
- 67. J. OHLEMACHER: Das Reich Gottes in Deutschland bauen. Ein Beitrag zur Vorgeschichte und Theologie der deutschen Gemeinschaftsbewegung, Göttingen 1986, in: Pietismus und Neuzeit, Bd. 15, 1989, 261-265.
- 68. H.-M. BARTH: Einander Priester sein. Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive, Göttingen 1990, in: Pietismus und Neuzeit, Bd. 17, 1991, 288-290.
- 69. K. P. VOß: Der Gedanke des allgemeinen Priester- und Prophetentums. Seine gemeindetheologische Aktualisierung in der Reformationszeit, Wuppertal und Zürich, 1990, in: THEOLOGISCHES GESPRÄCH 1993, Heft 2, 10-13.
- 70. W. RAUPP (Hg.): Mission in Quellentexten. Von der Reformation bis zur Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910, Erlangen 1990, in: THEOLOGISCHES GESPRÄCH 1995, Heft 2, 30-31.
- 71. B. MARCHLOWITZ: Freikirchlicher Gemeindeaufbau. Geschichtliche und empirische Untersuchung baptistischen Gemeindeverständnisses (Arbeiten zur Praktischen Theologie, Bd. 7), 1995, in: THEOLOGISCHES GESPRÄCH (1998), Heft 1, 12-17.

Herausgeberische Tätigkeit

- 72. Offenes Sendschreiben an den Deutschen Evangelischen Kirchentag, von G. W. LEHMANN, Hamburg 1854; neu hrsg. und eingeleitet von E. BRANDT, Wuppertal, Kassel 1987.
- 73. Gemeinschaft am Evangelium, FS WIARD POPKES, hrsg. von E. BRANDT, P. FIDDES und J. MOLTHAGEN, Leipzig 1996.

Edwin Brandt

Der Weg Jesu und die Sendung seiner Gemeinde

|| Predigt zu Matthäus 4, 12-25

12 Als nun Jesus hörte, dass Johannes gefangengesetzt worden war, zog er sich nach Galiläa zurück. 13 Und er verließ Nazareth, kam und wohnte in Kapernaum, das am See liegt im Gebiet von Sebulon und Naftali, 14 damit erfüllt würde, was gesagt ist durch den Propheten Jesaja, der da spricht: 15 »Das Land Sebulon und das Land Naftali, das Land am Meer, das Land jenseits des Jordans, das heidnische Galiläa, 16 das Volk, das in Finsternis saß, hat ein großes Licht gesehen; und denen, die saßen am Ort und im Schatten des Todes, ist ein Licht aufgegangen.« 17 Seit der Zeit fing Jesus an zu predigen: Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen! 18 Als nun Jesus am Galiläischen Meer entlangging, sah er zwei Brüder, Simon, der Petrus genannt wird, und Andreas, seinen Bruder; die warfen ihre Netze ins Meer; denn sie waren Fischer. 19 Und er sprach zu ihnen: Folgt mir nach; ich will euch zu Menschenfischern machen! 20 Sogleich verließen sie ihre Netze und folgten ihm nach. 21 Und als er von dort weiterging, sah er zwei andere Brüder, Jakobus, den Sohn des Zebedäus, und Johannes, seinen Bruder, im Boot mit ihrem Vater Zebedäus, wie sie ihre Netze flickten. Und er rief sie. 22 Sogleich verließen sie das Boot und ihren Vater und folgten ihm nach. 23 Und Jesus zog umher in ganz Galiläa, lehrte in ihren Synagogen und predigte das Evangelium von dem Reich und heilte alle Krankheiten und alle Gebrechen im Volk. 24 Und die Kunde von ihm erscholl durch ganz Syrien. Und sie brachten zu ihm alle Kranken, mit mancherlei Leiden und Plagen behaftet, Besessene, Mondsüchtige und Gelähmte; und er machte sie gesund. 25 Und es folgte ihm eine große Menge aus Galiläa, aus den Zehn Städten, aus Jerusalem, aus Judäa und von jenseits des Jordans.

Liebe Gemeinde,

damit hat Matthäus das Programm Jesu verkündigt. Wer wissen will, was er von Jesus von Nazareth zu erwarten hat, warum er auf diese Welt gekommen, was das Ziel seiner Sendung ist, der erhält hier eine anschauliche Antwort. Vor allem wird er nicht mit leeren Floskeln und vagen Versprechungen abgespeist. Denn das „Programm“ Jesu ist etwas völlig anderes als die Programme, die Parteien, Gewerkschaften und Vereine beschließen und inszenieren, um Menschen für sich einzunehmen und sich dann – wenn es ernst wird – schleunigst von ihren Programmen zu verabschieden. Nein, das Programm Jesu, das Matthäus hier zusammengefasst auf den Punkt bringt und in den folgenden Kapiteln entfaltet, ist das *Lebensprogramm Jesu*.

Für die Umsetzung dieses Programms lebt Jesus und dafür stirbt er auch. So ernst ist dieses Programm gemeint.

Die Gemeinde, die diesen Text hört und liest, wird daran erinnert, dass das Programm ihres Herrn sie immer auch für die Gestaltung des Gemeindeprogramms in Pflicht nimmt. Darum gilt es, genau hinzuhören und die folgenden Punkte für unsere Gemeindegemeinschaft sorgfältig zu beachten.

I. Jesus ist der lebendige Zeuge für die unbeirrbar Treue Gottes zu seiner Welt

Das müssen wir zuallererst festhalten. Das Kommen Jesu auf diese Erde und sein Auftreten hier markieren nicht den *Punkt Null*, sondern ereignen sich in „erfüllter Zeit“. Vor Jesu Kommen hat es wiederholte Bemühungen Gottes gegeben, seinem Volk deutlich zu machen, dass er für seine Welt einsteht, dass er um die Menschen werben und sie für seine guten Ziele gewinnen möchte. Ob durch Propheten, durch geschichtliche Ereignisse oder auch durch unübersehbares Gerichtshandeln Gottes – immer wieder sollten die Menschen merken: Gott hält an seiner Welt fest; Gott schreibt sie nicht ab. Er möchte mit seinen Menschen Gemeinschaft haben. Beinahe wie ein Liebhaber, der abgewiesen wird, aber unbeirrbar an seiner Liebe festhält, macht Gott es seiner Welt deutlich: Ich möchte euch für meine Liebe gewinnen.

Doch die Menschen haben Gottes Werben verschmäht. Sie haben sich von Gott abgewendet, ihn einfach ignoriert, ihn totgesagt. Aber Gott lässt nicht locker. Er sandte Johannes den Täufer, den großen Bußprediger, um die Menschen damals zur Umkehr zu rufen; doch der wird ausgeschaltet, mundtot gemacht; er verschwindet. So beginnt unser Predigttext: *Als Jesus hörte, dass man Johannes ins Gefängnis geworfen hatte ...* (V 12). Ist das wieder einmal das Ende? Kommt Gott doch nicht zu seinem Ziel?

Johannes verschwindet zwar im Gefängnis, aber Jesus tritt auf, fast mit der gleichen Botschaft, nur aktuell zugespitzt: Gottes Reich ist jetzt da.

Habt ihr das gehört? Wovon Generationen vor euch geträumt haben, was ihr lange erwartet habt, ist jetzt Wirklichkeit geworden. Gott richtet seine heilvolle Herrschaft mitten unter euch auf – das verkündigt und bestätigt Jesus eindeutig und anschaulich. Das ist sein „Lebensprogramm“. Damit bestätigt er, dass diese Welt Gott letztlich nicht loswerden kann; sie ist und bleibt seine Schöpfung, seine von ihm geliebte Welt.

Für uns als Gemeinde heißt das, dass wir uns immer dieser Geschichte Gottes mit seiner Welt zugeordnet wissen und alle unsere Gemeindeprogramme und Gemeindeaktivitäten daraufhin zu prüfen haben, ob sie der Liebe Gottes zu seiner Welt Ausdruck geben. Es kann also nicht um Bestandssicherung und fromme Selbstgenügsamkeit gehen, sondern immer wieder um die Leidenschaft, an der Sendung Jesu in diese Welt hinein teilzuhaben. Insofern ist die Gemeinde Jesu immer Gemeinde mit Weltverantwortung oder sie hört auf, Gemeinde Jesu Christi zu sein.

2. Jesus bezieht Position

Was damit gemeint ist, zeigt sich in folgender Notiz. Beim Hören des Predigttextes ist euch das vielleicht ein bisschen umständlich vorgekommen, was wir im Vers 13 gelesen haben: *Er verließ Nazareth, um in Kapernaum zu wohnen, das am See liegt im Gebiet von Sebulon und Naftali. Denn es sollte sich erfüllen, was durch den Propheten Jesaja gesagt worden ist: Das Land Sebulon und das Land Naftali, die Straße am Meer, das Gebiet jenseits des Jordans, das heidnische Galiläa, das Volk, das im Dunkeln lebte, hat ein helles Licht gesehen; denen, die im Schattenreich des Todes wohnten, ist ein Licht erschienen (Vers 13-16).* Diese geographischen Angaben haben eine tiefe theologische Bedeutung. Jesus verlässt Nazareth, um in Kapernaum zu wohnen, das eben im „heidnischen Galiläa“ liegt. Aus der Perspektive eines frommen Zeitgenossen Jesu klingt das wie eine Provokation. Da geht man nicht hin. Diese Gegenden sollte man tunlichst meiden. Das ist kein Umgang für unsereinen. „Spiel nicht mit den Schmuddelkindern!“, würde man seinen Kindern sagen, wenn die Rede auf Menschen käme, die dort wohnen. Das ist nicht unser Niveau. Ausgerechnet nach Galiläa, ausgerechnet in dieses Land Sebulon und Naftali geht Jesus. Allen Leuten, die ihn eigentlich in Jerusalem vermuten, im Zentrum der religiösen Macht, wird damit zugemutet, Jesus bei den Verachteten, bei den Geringen und Ausgegrenzten zu suchen. Jesus bezieht Position für die Menschen, die von den anderen abgeschrieben sind. Er sucht die Menschen auf, die im Finstern wohnen – in der umfassenden Bedeutung dieses Bildes. Wer möchte sich mit diesen Menschen schon näher einlassen? Doch gerade zu ihnen geht Jesus, stellt sich auf ihre Seite und verkündigt ihnen den Anbruch der Gottesherrschaft.

Matthäus macht die Provokation noch deutlicher: *Er wohnte dort (V 13).* Jesus lässt sich tatsächlich dort nieder. Er ist nicht mal eben auf der Durchreise und geht dann wieder auf Distanz, sondern lässt sich wirklich auf diese Menschen ein, die dort wohnen. Er teilt das Leben mit ihnen. Er bezieht Position: Das sind die Menschen, denen Gottes Barmherzigkeit gilt!

So ist Jesus. Am Anfang seines Evangeliums berichtet Matthäus, dass die Sterndeuter den neugeborenen König der Juden natürlich im Königspalast in Jerusalem vermuten. Doch so wenig er dort, sondern in dem unscheinbaren Dorf Bethlehem geboren worden ist, so findet man ihn in seinem Leben immer wieder an den Stellen und bei den Menschen, die von der frommen Gesellschaft eher gemieden und übersehen wurden.

Haben wir für diese Provokation Jesu heute noch Verständnis? Wo bezieht eine Partei, eine Bewegung eigentlich Position? Ihr wisst, wie Politiker versuchen, strategisch sehr gut zu überlegen, wo sie ihr „Headquarter“, ihren Regierungssitz etablieren, wo sie sich präsentieren und ihre Macht dokumentieren können. Wo sitzt das Geld, wo können wir am günstigsten Einfluss nehmen? Da müssen wir hin.

Wir wollen nicht übersehen, dass die Gemeinde Jesu Christi in den Jahrhunderten ihrer Geschichte diese Versuchung auch kennt, sich dort „anzusiedeln“, wo die Macht, das Ansehen und manchmal auch das Geld zu holen ist. Doch damit läuft sie immer Gefahr, sich von dem zu entfernen, zu dem sie eigentlich gehört.

Denn Jesus hat nicht nur für einzelne Menschen Position bezogen, indem er sich etwa vor die Ehebrecherin, vor Zachäus, vor die Aussätzigen gestellt hat. Jesus hat sich noch einmal unübersehbar positioniert, draußen vor der Stadt, zwischen den Verbrechern. Am Kreuz auf Golgatha hat Jesus noch einmal und endgültig Position bezogen für diese Welt und für die Menschen, die ohne Jesu Liebesopfer, ohne Vergebung ihrer Schuld, ohne das tröstliche Wort von der Versöhnung keine Lebensperspektive haben könnten. Offensichtlich verstehen die Menschen, die im Finstern leben, am ehesten und tiefsten, wie sehr sie auf das Licht der Liebe und Barmherzigkeit Gottes angewiesen sind, das Jesus ihnen in ihrer Dunkelheit gebracht hat.

Bis heute sucht Jesus in seiner Gemeinde Leute, die den Mut haben, sich zu positionieren, sich auf die Menschen einzulassen, denen die Liebe Gottes von anderen nicht gegönnt wird; sich vor die Menschen zu stellen, schützend und segnend, die von anderen abgeschrieben und vielleicht sogar auf Listen fixiert worden sind.

So erinnert unser Predigttext die Gemeinde an ihre Pro-Existenz, die wir immer wieder neu einüben müssen, wenn wir uns evangeliumsgemäß in dieser Welt verhalten wollen.

3. Jesus bringt das Heil Gottes anschaulich zu den Menschen

Jesus zog in ganz Galiläa umher, lehrte in den Synagogen, verkündete das Evangelium vom Reich und heilte im Volk alle Krankheiten und Leiden. Jesus wartet also nicht darauf, dass Menschen zu ihm kommen, sondern macht sich auf den Weg zu ihnen. Er geht dort hin, wo Menschen leben und leiden, wo sie mit ihrem Leben nicht mehr fertig werden und an Grenzen gekommen sind. Dort ist Jesus zu finden. Deswegen schirmt er sich nicht in dem Haus in Kapernaum ab, sondern bricht auf und durchzieht dieses Gebiet, diese so geächtete Provinz. Von Dorf zu Dorf geht er in die Synagogen, predigt und heilt.

Der Olymp kennt keine Kranken, heißt es. Der Olymp, als der Berg der Götter der griechischen Religion, will mit dem Leid der Menschen auf der Erde nichts zu tun haben. Aber der Gott der Bibel ist bei den Kranken und Schwachen. Deswegen muss der, der Jesus aufsuchen will, ihn dort suchen, wo die Menschen sind, die ihn nötig haben. Wo Menschen leiden, wird auch Jesus zu finden sein.

Ihnen predigt er das Evangelium vom Reich Gottes und heilt alle Krankheiten. Hier leuchtet der so gefüllte Begriff *Evangelium* in seiner ganzen Kraft auf. Evangelium meint nicht nur eine gute Nachricht, eine Siegesbotschaft, die mit meinem Leben nichts zu tun hätte; nein, Evangelium meint immer Rettungsbotschaft, die heute mein Leben betrifft und verändert. Das Evangelium, das Jesus verkündigt und lebt – in Aufnahme und Weiterführung der prophetischen Verkündigung – schafft eine neue Wirklichkeit. Gottes Herrschaft soll nicht irgendwann einmal erwartet werden, sondern wird heute in der Begegnung mit Jesus Wirklichkeit. Das Reich Gottes ist zum Greifen nah. Die Krankenheilungen Jesu sind eine Veranschaulichung dieser heilvollen Herrschaft Gottes, die nun unter den Menschen Wirklichkeit wird. Das Reich Gottes ist nicht zu vergleichen mit dem Elysium, wo die Götter selbstgenü-

sam unter sich mit sich selber beschäftigt sind, sondern das Reich Gottes ist immer das Reich, das Gott mit seinen Menschen teilen möchte. Indem die Menschen endlich wieder zu ihrem Recht kommen, wo ihnen an Leib und Seele Gutes wiederfährt. Hier atmen sie auf, denn hier erleben sie Annahme und Zuspruch Gottes. Gott nimmt sich ihrer an, das schließt ihren Körper, ihre Gesundheit, ebenso ein wie ihre Seele und ihr Selbstbild.

Das ist für die Gemeinde von Jesus immer wieder zu lernen, dass die Verkündigung des Evangeliums vom Kopf auch ins Herz, in die Hände und in die Füße gebracht wird. Es geht immer um das ganze Evangelium für den ganzen Menschen. Darum gehört zur Predigt des Evangeliums vom Reich Gottes bis heute auch das Gebet für die Kranken und der Einsatz zur Linderung sozialer Probleme und Nöte. Jede Krankenheilung, die wir heute erleben, ist als Hinweis darauf zu verstehen, dass es einmal eine Welt ohne Krankheit, ohne Schmerzen und Leid geben wird. Diese Perspektive gilt auch denen, die in ihrer Krankheit nicht geheilt, aber durch den Zuspruch Gottes gestärkt werden und lernen, ihre Krankheit anzunehmen und damit zu leben. Wir dürfen uns darauf verlassen: Die Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi bleibt niemals folgenlos, auch wenn wir Gott die Art der Wunder nicht vorschreiben können.

Und nun zeigt Matthäus Jesus, wie er umgeben ist von den vielen kranken Menschen, die auf seine Hilfe hoffen. Das ganze Elend dieser Welt scheint sich vor ihm zu sammeln. Vielleicht haben einige das Hundert-Gulden-Blatt von Rembrandt vor Augen, das Christus im hellen Strahlenkranz in der Mitte zeigt, dem sich aus dem Dunkel des Torbogens dieser Welt die vielen Elendsgestalten nähern. Manche werden getragen, gestützt, auf einer Karre herangefahren, um in die Nähe Jesu zu kommen. So ist es tatsächlich: Wo das Licht des Evangeliums von Jesus Christus aufleuchtet, werden Menschen angezogen. Sie kommen heraus aus den Engpässen ihres Lebens und möchten etwas aufnehmen von der Wärme und dem Licht des Heilandes der Welt.

Und was hat die Gemeinde damit zu tun? Gehört das auch zu ihrem Programm, dass die Elendsgestalten der Welt sich bei ihr sammeln sollen? Bedeutet das nicht eine Überforderung der Gemeinde?

4. Jesus braucht Menschen, an die er denken kann, um andere zu retten

Mitten in unserem Predigttext lesen wir von der Berufung der ersten Jünger. Damit wird uns deutlich gezeigt, zur Verkündigung vom Anbruch des Reiches Gottes gehört untrennbar die Berufung der Frauen und Männer, die zur Jesusnachfolge bereit sind. Nur mit dieser Berufung zur Nachfolge ist unser gesamter Text heute zu verstehen. Bis heute schaut Jesus nach diesen Frauen und Männern aus, mit denen er die Zeichen des Reiches Gottes verwirklichen kann, in deren Leben und Dienst die Spuren der Gottesherrschaft erkennbar werden. Nur so kann die Gemeinde Jesu heute den Anforderungen begegnen, die ihr von dem gesellschaftlichen Um-

feld so nachdrücklich gestellt werden. Hier sollen und dürfen sich nicht Einzelne überfordert fühlen, sondern die heilende Kraft einer Gemeinde soll sich positiv, orientierend, ermutigend in der Gesellschaft auswirken. Hier müssen nicht Einzelne mit ihren Gaben alles leisten, sondern hier soll es zum Zusammenspiel der unterschiedlichen Begabungen des Leibes Jesu Christi kommen. Hier soll sich nicht eine Ortsgemeinde überfordert sehen, sondern hier dürfen wir als christliche Gemeinden unserer Stadt, unserer Region, aufgrund gemeinsamer Herausforderungen nach gemeinsamen Wegen fragen, wie wir die heilende Kraft der Gemeinschaft des Leibes Jesu Christi anderen Menschen sichtbar machen können. Wenn wir das neu entdecken und annehmen könnten, dass Jesus in und mit seiner Gemeinde Zeichen für Gottes gute Herrschaft in dieser Welt setzen will, würden wir neu staunen über die hohe Relevanz, die enorme Bedeutung, die damit dem Leben und der Verkündigung der Gemeinde zukommt. Ich bin überzeugt, dass so auch eine neue Begeisterung für die Mitarbeit in der Gemeinde Jesu Christi geweckt wird.

Denn wo Annahme unter so unterschiedlichen Menschen, wo ehrliche Kommunikation und Wertschätzung zwischen den Generationen möglich wird, wo Konflikte nicht verdrängt, sondern in Wahrheit und Liebe bearbeitet werden, wo die Vielfalt der Gaben zugelassen und nicht der Dominanz einzelner Gaben und Personen geopfert wird, wo Begleitung, Ermutigung und Ermahnung in einem Klima von Zuwendung und Freiheit erfahren werden, wo Vergebung von Schuld und Entlastung und Versöhnung heilend und befreiend erlebt wird, wo Menschen nicht festgelegt und abgeschrieben werden, sondern sich aufgrund der schöpferischen Kraft der Liebe Gottes neu entfalten können, wo Liebe nicht nur ein Wort ist, sondern zu handgreiflichen Liebestaten wird, wo Gottesdienst nicht nur sonntags mit Worten gefeiert, sondern im Alltag gelebt wird – da werden Spuren des Reiches Gottes in dieser Welt sichtbar und erfahrbar.

Wohlgemerkt: Es geht um die heilvolle Herrschaft Gottes, um Gottes Reich, das der Herr selbst begonnen hat und vollenden wird. Nicht wir Christen müssen schaffen, was allein Gott schaffen kann und will. Wir sind gnädig entlastet. Wir können darauf vertrauen: Wenn Gott seine Herrschaft aufrichtet und seinem Namen Recht schafft, kommt auch der Mensch zu seinem Recht. Deswegen beten wir gelassen und leidenschaftlich, geduldig und voller Hoffnung: Dein Reich komme, Herr, – auch zu uns. Amen.

Pastor Edwin Brandt (BEFG)

Raabestraße 11

14624 Dallgow

Ulrich Wendel

Kommentar zur Predigt von EDWIN BRANDT

Gedruckte Predigten sind etwas fürs Auge. Hören kann man nichts, es sei denn, man kennt den Verkündiger und hat seine Stimme im Ohr. Wer das Vorrecht hatte, den Prediger EDWIN BRANDT als seinen theologischen Lehrer über fünf Jahre mehrmals wöchentlich zu hören, dem klingt auch eine gedruckte Predigt beim Lesen auf und selbst Miene und Gestik werden lebendig. Um so schwerer fällt freilich, die Predigt jemandes zu kommentieren, von dem man predigen gelernt hat. Wagen möchte ich es nur in der Annahme, dass ein guter Lehrer sich über flügge gewordene Schüler freut.

EDWIN BRANDT hat über Mt 4, 12-25 eine bewusst programmatische Predigt gehalten. Er liest im Text das „Programm Jesu“ und lädt die Gemeinde ein, ihrerseits ihre Programme zu messen an – nein, nicht an einem abstrakten „Programm Jesu“, das der Prediger aus dem Text herausdestilliert hätte –, sondern zu messen am ausgelegten Evangelientext.

Die Perikopenauswahl wird vom Prediger selbstständig getroffen worden sein. Die Verse 12-17 wären zwar der Text für den ersten Sonntag nach Epiphania in der dritten Predigtreihe, würden also im Januar verkündigt, doch BRANDTs Predigt hat keinen Bezug zu Jahreszeit oder Kirchenjahr. Der Bogen der gewählten Perikopenfolge ist weit gespannt: vom ersten Auftreten Jesu in Galiläa über die Berufung der ersten Jünger bis hin zu einem ersten bilanzierenden Sammelbericht. Gerade auf dieses eröffnende Panorama kommt es BRANDT an: Das „Programm Jesu“ besteht nicht nur in einer Ankündigung (V 17), sondern auch in seiner Verwirklichung (V 23-25), nicht bloß in einem Alleingang Jesu (V 13.17), sondern es erfasst andere Menschen in Jesu Spuren (V 18-22). Wohl um dieser Schau willen hat BRANDT das Matthäusevangelium aufgeschlagen und nicht Markus oder Lukas. Bei Markus würde das Summarium (V 23-25) der Predigt fehlen, und Lukas hat die sogenannte Antrittspredigt und die Jüngerberufung noch ganz anders berichtet. Zusätzlicher Gewinn bei Matthäus ist das Reflexionszitat, das BRANDT nicht als entbehrliches biblisches Ornament liest, sondern inhaltlich auswertet.

Die Lesung des Predigttextes ist zugleich der Predigteinstieg. Auf eine vorgeschaltete thematische Hinführung wurde verzichtet. Als Übersetzung wurde der revidierte Luthertext genommen.

Der Prediger ordnet die Botschaft des Textes unter vier Überschriften. Jeder Predigtteil steht in Beziehung zu einem bestimmten Textabschnitt, wobei BRANDT sich aber nicht starr an die Textfolge hält, sondern den dritten Punkt auf den letzten, den vierten auf den vorletzten Textabschnitt bezieht. Auch greift Teil 1 über das Reflexi-

onszitat hinweg auf V 17 zu. Der Predigttext wird also durch behutsame Eingriffe in sachliche Gesichtspunkte eingeteilt, kommt aber dennoch in seinem eigenen Gefüge zur Geltung. Auch die quantitative Gewichtung der vier Predigtteile spiegelt das Gewicht der Textabschnitte treu wider.

Wen will die Predigt ansprechen? Eigentlich nicht, wie zunächst angedeutet wird, denjenigen, der „wissen will, was er von Jesus von Nazareth zu erwarten hat, warum er auf diese Welt gekommen ist ...“ Eher schon diejenigen, die fragen, „... was das Ziel seiner Sendung ist“. Später wird es deutlich: Der Prediger wendet sich an eine Gemeinde, die über Jesus Christus informiert ist, die ihm nachfolgt und – das ist die eigentliche Zielrichtung – die ihr Gemeindeleben und ihre Sendung selbstkritisch bedenkt. Zwar stellt Brandt der Gemeinde diese Aufgabe erst: „Für uns als Gemeinde heißt das, dass wir (...) all unsere Gemeindeprogramme und Gemeindeaktivitäten daraufhin zu prüfen haben, ob sie der Liebe Gottes zu seiner Welt Ausdruck geben.“ Doch die Bereitschaft zu solcher Prüfung wird m. E. in der Predigt schon vorausgesetzt. Dass Gemeindeprogramme sich nicht von selbst ergeben, sondern wohlüberlegt gestaltet werden müssen, ja vorher noch: dass eine Ortsgemeinde als Ganze eine Größe ist, die sich ihrer selbst bewusst ist und die von Gott und seinem Wort insgesamt angesprochen werden kann, also mehr ist als eine Ansammlung von Einzelchristen; dass man von einer Predigt nicht bloß Behandlung individueller Nachfolgefragen erwarten kann (und schon gar nicht allein Trost für die Einzelseele), sondern zuweilen zugemutet bekommt, sich den Herausforderungen des Ganzen zu stellen – all das ruft diese Predigt nicht etwa erstmals zart ins Bewusstsein, sondern davon geht sie aus. Diese Predigt kann einer Gemeinde gehalten werden, die bereits wach ist für die Frage nach ihrem geistlichen Weg, aber eine Gemeinde, die noch nie in Betracht gezogen hat, sie könnte eine gemeinsame Sendung haben, wäre überfordert.

Der Prediger ist sich also über seine Adressaten im Klaren und redet sie dementprechend auch einmal (in der ersten Person Plural) an: „Haben wir für diese Provokation Jesu heute noch Verständnis?“ Unklar demgegenüber ist jedoch die erste und einzige direkte Ihr-Anrede: „Habt ihr das gehört: Wovon Generationen vor euch geträumt haben, (...) ist jetzt Wirklichkeit geworden.“ Wer hier wartete und endlich Heilsgegenwart erlebt, das können ja nur die Zeitgenossen Jesu sein, und BRANDT leitet den Ihr-Satz auch über in eine Äußerung Jesu („mitten unter *euch* – das verkündet und bestätigt Jesus“; Hervorhebung von U.W.). Aber von einer Ihr-Anrede („Habt ihr das gehört?“) am Anfang eines Abschnittes – und dazu noch im „Sound“ der Stimme EDWIN BRANDTS – *müssen* sich die Hörerinnen und Hörer unmittelbar angesprochen fühlen. Die eigentlich an sie adressierten Herausforderungen sind dagegen indirekter formuliert: „So erinnert unser Predigttext die Gemeinde ...“; „das ist für die Gemeinde von Jesus immer wieder zu lernen ...“; erst zum Schluss unmittelbar: „Wir sind gnädig entlastet. Wir können darauf vertrauen ...“

Es ist deutlich: Der Prediger poltert nicht mit der Türklinke in der Hand ins Haus. Eher wirbt er für Jesu Herausforderung – das aber eindringlich. Das Gespür für einen sich schrittweise aufbauenden Anspruch zeigt sich auch in der Anlage der

vier Punkte. BRANDT setzt ein mit der Zeugenschaft Jesu (Punkt 1) und seinem programmatisch gewählten Ort (Punkt 2), der das Zeugnis beglaubigt. Erst die folgenden beiden Punkte beziehen die Nachfolgerinnen und Nachfolger stärker ein. Echt „evangelisch“ also der Aufbau: Fundament ist der „Christus für uns“, auf dem dann „wir mit Christus“ zu stehen kommen. Konsequenzen für das Selbstverständnis der Gemeinde zieht die Predigt freilich auch schon aus den ersten beiden Punkten, wobei die jeweiligen Folgerungen dieser beiden ersten Punkte trotz verschiedener Herleitung nahe beieinander liegen: 1. die Weltverantwortung der Gemeinde; 2. ihre „Pro-Existenz“; das Fremdwort ist hier übrigens m. E. sachgemäß, da in den vorhergehenden Abschnitten inhaltlich gut vorbereitet.

Am meisten programmatisch – der Intention der Predigt entsprechend – ist der vierte Punkt: „Jesus braucht Menschen, an die er denken kann, um andere zu retten.“ Dieser Abschnitt ist am lockersten mit dem Bibeltext verbunden und geht am stärksten über ihn hinaus. Der Sprung von den beiden berufenen Brüderpaaren hin zur gesandten Gesamtgemeinde wird selbstverständlich genommen. Zwischen den Zeilen meldet sich das Körper-Gleichnis von Paulus zu Wort, ohne direkt zitiert zu werden. Trotz des losen Kontakts zum Predigttext scheint mir eine Menge impliziter Exegese in diesem Abschnitt enthalten zu sein. Ein Prediger hätte sich ja auch dem Wort von den Menschenfischern zuwenden und die Bildhaftigkeit sowie den Bezug zur (Berufs-)Biografie der Berufenen plastisch entfalten können. Er hätte sich dann aber auch mit der Konnotation beschäftigen müssen, die sich zumindest bei Hörerinnen und Hörern einstellt, die sich nicht gänzlich vom säkularen Sprachgefühl verabschiedet haben: ob das Bild vom Fischernetz oder Angelhaken nicht etwas Köderndes, Gewaltsames und die eigentlichen Absichten Versteckendes hat. Die Glaubwürdigkeit der Sendung wäre zu reflektieren gewesen, und vielleicht wäre man als Prediger dann dahin gekommen, dass die Berufung des zweiten Brüderpaares auf das Fischer-Bild verzichtet, das also offenbar nicht konstitutiv für die Sendung ist. In homiletischer Ökonomie – aber eben auch gut begründbar, daher die Formulierung von der „impliziten Exegese“ – spart BRANDT sich solche Erwägungen, um die hörende Gemeinde lieber zu begeistern für die Dynamik des Auftrags Jesu. Die Motivationskraft, die aus diesem Abschnitt spricht, ist eine der eindeutigen Stärken der Predigt. Dass die Hörerinnen und Hörer „neu staunen über die hohe Relevanz, die enorme Bedeutung, die damit dem Leben und der Verkündigung der Gemeinde zukommt“, dass „so auch eine neue Begeisterung für die Mitarbeit in der Gemeinde Jesu Christi geweckt wird“ – das formuliert BRANDT zugleich glaubwürdig und mitreißend. Er macht sich die Motivationskraft zunutze, die in Erwartung weckenden Versprechen steckt, er macht es aber so unpräntiös, dass es eben authentisch bleibt – anders als etwa die Vorworte mancher Bücher, die ebenfalls auf diese Motivationskraft setzen („wenn Sie dieses Buch gelesen haben, werden Sie ...“), aber zumindest für deutsche Leser zu dick aufzutragen scheinen. Der Schub, den dieser Abschnitt weckt, ist so kräftig, dass man bei der gewählten Überschrift keine Sorge haben muss, die Sendung würde abgemildert (die Überschrift: „Menschen, an die er denken kann“ könnte, isoliert vernommen, allzu innerlich klingen).

Diese Predigt will nicht belehren, sondern zu sehen anleiten: sich selbst im Status quo und auch den Weg, der vor den Füßen liegt. Obwohl also keine Lehrpredigt, ist sie doch stark von theologischer Reflexion geprägt. Komplexe Sachverhalte werden nicht dargelegt, leuchten aber nebenbei auf, nehmen mögliche Fragen vorweg und leisten, ohne dass die Hörergemeinde es vielleicht bewusst merkt, biblisch-theologische Zuordnungen. Auch darin ist diese Predigt stark. Hilfreich z. B. ist es, wie BRANDT das „Evangelium für den ganzen Menschen“ (Punkt 3) beschreibt und auf das Thema Krankenheilung eingeht. Der eschatologische Vorbehalt kommt zur Sprache (natürlich nicht mit dieser Bezeichnung), Krankengebet wird der Linderung sozialer Not zugeordnet, die (noch) nicht geheilten Kranken unter der Kanzel werden einbezogen, und doch wird dem Impetus der Sendung nichts genommen: „Die Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi bleibt niemals folgenlos, auch wenn wir Gott die Art der Wunder nicht vorschreiben können.“ Die biblische Lehre, die BRANDT hier verkündigt (nicht lehrhaft vorträgt), bekommt eine seelsorgliche Wirkung – und ist das nicht mit das Beste, was man von guter Theologie sagen kann?

Zu dicht dagegen erscheinen mir die Formulierungen des Schlusssatzes: „Deswegen beten wir gelassen und leidenschaftlich, geduldig und voller Hoffnung (...).“ Auch hier ist stark, wie Motivation und eschatologischer Vorbehalt in Beziehung miteinander gebracht wurden, und das in klaren deutschen Worten – nicht einmal Substantive benötigt BRANDT hier. Doch die angedeutete Spannung inhaltlich erfassen und gar erahnen, wie man das macht: zugleich gelassen und leidenschaftlich beten – das dürfte den Hörerinnen und Hörern zumal am Schluss der Predigt nur schwer gelingen.

Nebenbei zur Sprache: Ich empfinde sie als lebendig und für unterschiedliche Bildungsvoraussetzungen meist gut verständlich. Die wenigen Fremdworte sind, wie gesagt, angemessen gesetzt. Sehr ansprechend ist das Bild vom „Headquarter“ der Politiker im Vergleich zum Wohnort Jesu in der Provinz. Die Potsdamer Gemeinde, unmittelbar neben der Bundeshauptstadt, dürfte noch konkreter als die Leserinnen und Leser der Predigt spüren, wie kontrastierend-provokant Jesus auftrat. – Nur wenige Passagen sind sprachlich zu anstrengend, etwa wenn sich unter Punkt 4 in einem Satz von 128 (!) Worten fast 20 inhaltlich gewichtige Nomina („Kommunikation“, „Konflikte“, „Dominanz“) zusammenziehen, davon acht auf -ung. Hier kann man als Lesender natürlich nicht beurteilen, inwieweit der Prediger auf der Kanzel sich wörtlich an seinen Text hält oder unter dem Eindruck der hörenden Gemeinde unwillkürlich solch einen Satz in einfachere Formulierungen auflöst.

In manchem werde ich durch die Predigt erinnert an Schwierigkeiten beim eigenen Predigen. Zum Beispiel muss immer wieder entschieden werden, wie umzugehen ist mit Bildern oder Metaphern, die zwar aussagekräftig oder einprägsam sind, aber wahrscheinlich von einem beträchtlichen Teil der Gemeinde nicht verstanden werden. Mir selbst geht es so, wenn sich mir Vergleiche aus der Computertechnik, also der Textverarbeitung oder dem Internet, aufdrängen (etwas formatieren, ein Update). Hier ist es klar, dass viele nur „Bahnhof“ verstehen. In der vorliegenden

Predigt gehöre ich zu denen, die nicht das „Hundert-Gulden-Blatt von Rembrandt vor Augen“ haben, und mehr als einen diffusen goldenen Schein kann ich nicht assoziieren. Das Bild etwa während der Predigt zu projizieren, wäre eine Lösung, würde aber wohl den illustrierten Gedanken zu stark aus den anderen herausheben. Ebenso bin ich unsicher, wer aus der Hörergemeinde etwas mit dem Begriff „Elysium“ anfangen kann. Wenn „der Olymp keine Kranken kennt“, so erklärt der Prediger zwar, was der Olymp ist, aber vielleicht wäre ein Vergleich aus einem naheliegenden Lebensbereich ansprechender – auch in unserer Gesellschaft werden Kranke ja in bestimmten (auch religiösen) Zusammenhängen stigmatisiert.

Was werden die Hörerinnen und Hörer aus dieser Predigt mitnehmen? Natürlich kann die Antwort nur Vermutung bleiben – ich möchte meinen, sie nehmen eher ein geschärftes Bewusstsein für die Sendung der Gemeinde mit als konkrete Handlungsmöglichkeiten. Eine Fülle von Ansätzen wird angeboten (ehrlich miteinander reden, Konflikte und Vielfalt zulassen, ein befreiendes Klima gestalten u. v. m.), aber kann nicht entfaltet werden. Auf bestimmte Schritte „in der nächsten Woche“ zielt diese Predigt nicht, sondern auf sensiblere Wahrnehmung seiner selbst und der hoffnungsvollen Möglichkeiten. Weiter kann die Predigt, so wie sie angelegt ist, nicht gehen. Sie hat ein großes Potential und würde sich sehr gut dazu eignen, in einem Nachgespräch oder einer anknüpfenden Bibelstunde entfaltet zu werden. Das heißt nicht, dass die Predigt der Gemeinde etwas schuldig bliebe: Der programmatische Entwurf war ja offenkundig beabsichtigt. – Neben dem geschärften Bewusstsein mag die hörende Gemeinde in zweiter Linie auch einen Eindruck von den geistlichen Anliegen des Predigers mitnehmen. Zwischen den Zeilen ist diese Predigt auch Selbstauskunft, wie sie ja z. B. in einer Vorstellungs- oder Antrittspredigt ihr homiletisches Recht hat.

Mein Eindruck beim Lesen ist: Diese Predigt hat ihr Ziel erreichen können. Man müsste schon sehr schläfrig sein, um nicht angesteckt zu werden von der hoffnungsvollen Aussicht, die Jesus Christus seinen Jüngerinnen und Jüngern und damit der Welt gibt. Die Predigt legt einen Vorgeschmack von Gottes Reich auf die Zunge und öffnet die hörende Gemeinde so für Gott.

Pastor Dr. Ulrich Wendel (BEFG)

Am Kornacker 57

35041 Marburg

Rezensionen

MARTIN HAUFF: THEOPHIL ASKANI. Prediger und Seelsorger aus Passion, Quell Verlag Stuttgart 1998, 389 Seiten, ISBN 3-7918-1722-1, € 20,35 (leider vergriffen, antiquarisch noch erhältlich).

Predigtpraxis erwirbt man sich durch Predigen. Das ist wohl wahr. Aber Predigen lernt man nicht allein dadurch, dass man Predigten hält. Vielmehr spielt beim Erlernen und Verbessern der Predigtstätigkeit das Hören und Lesen von Predigten aus fremder Feder eine nicht zu unterschätzende Rolle. Anfänger und routinierte Predigerinnen und Prediger (letztere erst recht) tun gut daran, sich durch gelungene Predigtbeispiele anregen, bereichern und möglicherweise auch korrigieren zu lassen. Die Predigten des württembergischen Theologen THEOPHIL ASKANI (1923-1982) sind solche Beispiele von Rang.

Man kann es darum nur begrüßen, dass MARTIN HAUFF mit seinem Buch *Person und Werk* dieses außergewöhnlichen Predigers und Seelsorgers würdigt. Viele, die THEOPHIL ASKANI als Stuttgarter Pfarrer, Ulmer Dekan und Reutlinger Prälaten erlebt und gehört haben, sprechen bis heute mit Bewegung und Hochachtung von einem Mann, dessen Leidenschaft der Frage nach dem Trost des Evangeliums für denjenigen Menschen galt, „der es jetzt nötig hat, und der in Jesu Wort wohnen soll“ (217). Und viele, die weit über Württemberg hinaus die beiden – leider vergriffenen – Predigtbände Askanis (hg. von W. LIPP und J. ZINK) zur Hand genommen haben, sind darin einem Theologen von Format begegnet, der geistlichen Ernst und die Treue zur Welt in einer höchst eigenständigen, kraftvollen und dabei stets von einem „persönlichen Ton“ (219) getragenen Sprache miteinander zu verbinden vermochte.

Wie stark die persönliche Umgebung und die Begegnung mit unterschiedlichen Predigern des Evangeliums THEOPHIL ASKANIS *Person und Werk* geformt haben, zeigt MARTIN HAUFF im ersten Teil seines Buches unter dem Titel „Prägungen“. Sorgfältig wird das von tiefer pietistischer Frömmigkeit bestimmte Elternhaus ASKANIS dargestellt (der Vater GUSTAV ASKANI war Geschäftsführer des Verlages der Evangelischen Gesellschaft und späteren Quell-Verlags). Ebenso detailgenau werden ASKANIS Studium als Tübinger Stifter (unterbrochen von Kriegseinsatz und Gefangenschaft) sowie die ersten kirchlichen Tätigkeiten als Vikar und Hilfsberichtserstatter bei Landesbischof HAUG in Stuttgart und als dritter Pfarrer an der Stuttgarter Markuskirche geschildert. Einen besonderen Schwerpunkt setzt HAUFF mit einem historisch-systematischen Kapitel am Ende des ersten Teils. Darin werden die im einzelnen sehr unterschiedlichen Stuttgarter Predigttraditionen und die sie verbindende „seelsorgliche Dimension“ (98) analysiert, durch die THEOPHIL ASKANI geprägt worden ist. Was hier am Beispiel von THEOPHIL WURM, KARL HARTENSTEIN, HELMUT THIELICKE, HILMAR SCHIEBER, ALBRECHT GOES und RUDOLF DAUR beschrieben wird, ist zugleich ein kleines Stück württembergischer Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts.

Exkurse zur württembergischen Kirchengeschichte (z. B. über das württembergische Prälatenamt) finden sich auch im zweiten Teil des Buches, in dem HAUFF unter der Überschrift „Profile“ das Wirken THEOPHIL ASKANIS von 1963 bis zu seinem Tode nachzeichnet: Zunächst als Pfarrer der Stuttgarter Brenzgemeinde, danach als Ulmer Dekan und schließlich als Prälat in Reutlingen. Dieser zweite Teil gliedert sich faktisch in eine biographische und in eine eher dokumentarisch zu nennende Abteilung. Beide Teile ergänzen sich. Die im biographischen Teil gewonnenen Erkenntnisse über THEOPHIL ASKANI als seelsorglichen Prediger werden in den umfangreichen dokumentarischen Schlusskapiteln 10 bis 12 des Buches belegt und vertieft. Dies geschieht durch einen referierenden Einblick in drei kleine Vorträge zum homiletischen Verfahren, die ASKANI als eine Art „Rechenschaft“ seiner Predigtstätigkeit verfasst hat, durch die Wiedergabe und Analyse von sechs ausgewählten Predigten ASKANIS, durch den Abdruck von zwei Vorträgen, die ASKANI (mehrfach) in seiner Zeit als Reutlinger Prälat gehalten hat und schließlich durch drei Predigten und ein Abschiedswort ASKANIS vor Kinderkirch-Landeskonferenzen. Die hier zusammengestellten „Dokumente“ bilden einen wertvollen Bestandteil des Hauff'schen Buches. Schade nur, dass nicht auch zumindest die letzte homiletische Rechenschaft ASKANIS, die dieser im Juli 1981 vor der Abschieds-Sprengelkonferenz der Dekane unter dem Titel „Werkstatt des Predigers“ gehalten hat, in ganzer Länge abgedruckt worden ist.

Das Buch von MARTIN HAUFF über THEOPHIL ASKANI ist aus einer bei CHRISTIAN MÖLLER erstellten und 1996 von der Universität Heidelberg angenommenen Dissertation erwachsen. Dieser Ursprung ist dem Buch anzumerken. Es ist mit einem sehr sorgfältig gearbeiteten Anmerkungsteil sowie Quellen- und Literaturverzeichnis versehen und belegt damit die gegebenen Auskünfte zu Person und Werk von ASKANI vorzüglich. Dass die Akribie im Rahmen des vorgenommenen Themas gelegentlich etwas barock ausfällt (paradigmatisch dafür kann die ausführliche Schilderung der Ulmer Abschiedsfeier gelten, 153 ff.), kann man verschmerzen. Eher schon fällt ins Gewicht, dass dem Leser die Gestalt des Menschen ASKANI trotz oder vielleicht gerade wegen der Vielzahl von Informationen letztlich ein wenig entrückt bleibt. Dies mag freilich seinen Grund darin haben, dass das Buch von MARTIN HAUFF eine Mittelstellung zwischen Biographie und thematischer Untersuchung einnimmt.

Leserinnen und Leser, die THEOPHIL ASKANIS Predigten kennen, werden die Darstellung von MARTIN HAUFF mit Gewinn lesen. Diejenigen, die bisher mit dem „wahrhaft seelsorglichen Prediger“ Württembergs nicht bekannt geworden sind, erhalten eine umfassende Einführung in sein Werk und damit Anregung genug, sich diesem anzunähern. Bleibt zu hoffen, dass möglichst bald auch die vergriffenen Predigtbände wieder erworben werden können und vielleicht sogar weitere, bisher unveröffentlichte Predigten ASKANIS seinen Lesern zugänglich gemacht werden.

Dr. Volker Spangenberg

Theologisches Seminar des BEFG (Fachhochschule)

Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7

14641 Wustermark

TILMAN SCHREIBER: Die soteriologische Bedeutung der Auferweckung Jesu Christi in gegenwärtiger systematischer Theologie. Frankfurt am Main: Peter Lang 1998, 296 Seiten, Pb., ISBN 3-631-32902-4, € 49,-.

Erfreulicherweise wächst die Zahl jener jungen freikirchlichen Theologen, die sich der Mühe einer akademischen Promotion unterziehen und somit nicht nur von den Früchten der Arbeit anderer leben, sondern mit eigenen Forschungsbeiträgen die theologische Wissenschaft fördern. Dass einige sich dabei auch der Disziplin der Systematischen Theologie zuwenden und – wie in dem hier zu besprechenden Fall – ein Hauptthema der materialen Dogmatik zum Gegenstand ihrer Untersuchung machen, freut den Rezensenten besonders. TILMAN SCHREIBER (Jahrgang 1963) hat schon vor seiner Promotion die wahrlich nicht gering zu schätzende Leistung vollbracht, gleichzeitig das volle fünfjährige Studium am Theologischen Seminar des BEFG in Hamburg und den Magisterstudiengang am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg mit Erfolg zu absolvieren. Seine hier im Druck vorliegende Dissertation wurde auf Anregung und unter der Betreuung von Prof. DR. OTTO HERMANN PESCH verfaßt und 1997 angenommen. Es hat also ein Baptist an einer evangelischen Universitäts-Fakultät bei einem katholischen Theologen promoviert – ein schönes Zeichen für das, was ökumenisch möglich ist. Gegenwärtig ist SCHREIBER als Pastor des BEFG in Hamburg-Wandsbek tätig.

Der Titel der Dissertation macht schon hinreichend deutlich, dass es dem Verfasser nicht um die historische Wirklichkeit der Auferstehung Christi geht (die in der Theologie zumeist das vorrangige Interesse beansprucht), sondern um die „Relevanz der Rede von der Auferweckung Jesu Christi für die Versöhnungslehre“ (14). Er möchte klären, ob der soteriologische Zusammenhang von auferwecktem Christus und Rechtfertigung des Menschen, wie Röm 4, 25 nahelegt („welcher ist um unsrer Sünden willen dahingegeben und um unserer Rechtfertigung willen auferweckt“), „ein direkter Hinweis auf die Heilsbedeutung der Auferweckung Christi und so ein Gegengewicht gegen jegliche Isolation des Sühnetodes Jesu und gegen eine soteriologische Beschränkung auf den Heilstod Jesu Christi“ ist (ebd.). Diese Klärung soll durch eine Analyse gegenwärtiger systematischer Theologie erfolgen.

Die Aufgabenstellung machte es nicht nur erforderlich, die historische Frage auszuklammern, sondern auch, eine Auswahl in der zu behandelnden Literatur vorzunehmen. SCHREIBER beschränkt sich auf die deutschsprachige evangelische Dogmatik und in ihr wiederum auf die kerygmatisch-existentialen, die barthianische und die lutherische Theologie. Dass PAUL TILICH nicht behandelt wird, begründet der Verfasser ausdrücklich mit der nötigen Umfangsbegrenzung seiner Arbeit. Dass EMIL BRUNNER übergangen wird, geschieht völlig kommentarlos. Grundsätzlich kann natürlich gegen eine Begrenzung des Stoffs nichts eingewandt werden; wichtig ist nur, dass nichts Entscheidendes fehlt. Hier meine ich allerdings, dass in dem Kapitel über die lutherische Theologie WALTER KÜNNETH nicht hätte fehlen dürfen. Seit seiner „Theologie der Auferstehung“ (1933; 6. Aufl. 1982) hat gerade er sich immer wieder auch mit der soteriologischen Bedeutung der Auferweckung Christi befaßt.

SCHREIBER analysiert stattdessen unter dem Stichwort „kerygmatisch-existential Theologie“ die Lehre von Kreuz und Auferstehung bei BULTMANN, MARXSEN und EBELING, unter dem Stichwort „Weiterführung der Theologie KARL BARTHS“ außer dem Meister selbst J. MOLTSMANN und E. JÜNGEL sowie unter dem Stichwort „Umfeld lutherischer Theologie“ P. ALTHAUS, H. THIELICKE, W. JOEST, W. HARLE und W. PANNENBERG. Diese drei Kapitel bilden den Schwerpunkt der Untersuchung.

Ihnen voran stellt SCHREIBER zwei Kapitel, in denen er positive Aussagen zu einer soteriologischen Bedeutung der Auferweckung Jesu Christi referiert. Man findet hier also Impulse in der von SCHREIBER gewünschten Richtung – als positiver Kontrast zu dem vollständig negativen Bild, das sich ihm aus der Analyse der gegenwärtigen systematischen Theologie ergibt.

Das 1. Kapitel bringt eine Untersuchung der exegetischen Literatur zu Röm 4, 25. SCHREIBER spricht sich dagegen aus, die Sühnetheologie als Verständnisrahmen für Tod und Auferstehung Christi zu wählen: „Die Sühnedeutung eignet sich nicht, die Einheit von Tod und Auferweckung Christi in bezug auf unser Heil auszusagen, wenn es darum geht, das Geschehen von Tod und Auferweckung Christi als Grund unseres Heiles, unserer Rechtfertigung zu betonen“ (37). Damit soll zwar nach SCHREIBER die Deutung des Todes Jesu als Sühnegeschehen „nicht grundsätzlich desavouiert“, aber doch ihr Ungenügen für eine Formulierung der soteriologischen Bedeutung der Auferweckung Christi festgestellt sein.

Ich kann eine solche Aussage dennoch nur bedauern. Sollte die Sühnetheologie die Heilsbedeutung der Auferweckung Christi wirklich nicht erfassen können, dann wäre sie auch als Deutung des Kreuzestodes ungeeignet. Sie ist aber für das Kreuzesverständnis sowohl exegetisch wie auch systematisch unverzichtbar, und darum stellt sich die Aufgabe, auch die Auferweckung in die Sühnedeutung mit einzubeziehen. Weicht man dieser Aufgabe aus, dann ergibt sich schnell eine Soteriologie, die die Sünde weniger unter dem Schuld- als unter dem Machtaspekt wahrnimmt, Heil stärker als Erlösung und Befreiung von lebensfeindlichen Mächten denn als Versöhnung mit Gott versteht und somit die Priorität der Beziehung Gott-Mensch durch die Priorität der Beziehung Mensch-Welt ersetzt. Damit wären aber die Gewichte auf ungute Weise verschoben.

SCHREIBER versteht Röm 4, 25 so, dass die Gerechtmachung des Menschen darum in dem Handeln Gottes in der Auferweckung Christi gründet, weil der Glaube gerecht macht und der Glaube die Auferweckung Christi nicht nur zum Inhalt hat, sondern auch zur Quelle. Es geht hier also um die Wirkungskette Auferweckung Christi – Glaube – Rechtfertigung.

In seinem 2. Kapitel referiert der Verfasser „Anstöße für die Heilsbedeutung der Auferweckung Jesu Christi aus Tradition und Ökumene“. Er stellt aus der Lutherforschung dar, wie LUTHER die Auferweckung Christi auf die Rechtfertigung bezieht, nimmt Impulse aus der neueren katholischen Theologie auf, verweist auf die Vergottungslehre der orthodoxen Dogmatik und referiert als freikirchlichen Impuls die Monographie „Resurrection and Discipleship“ (New York 1995) des deutschstämmigen, jetzt in Australien lebenden Baptisten THORWALD LORENZEN. Der Impuls

aus der katholischen Theologie ist ihm besonders wichtig; dort werde gelehrt, dass Christus nicht nur „für sich“ auferstanden sei als der Erste von den Toten, sondern auch „für uns“ als der Prototyp, der die Menschen heilsam zu sich holt.

Im abschließenden Kapitel versucht der Verfasser ein theologisches Fazit seiner Untersuchung. Wieder drückt er seine Skepsis gegenüber der Sühnetheologie aus, weil er fürchtet, dass mit ihr eine Reduzierung des Heilsgeschehens auf das Kreuz verbunden sei. Eine Dominanz der „Theologie des Kreuzes“ (*theologia crucis*) in der Soteriologie bedeutet für ihn zugleich, dass die Wirklichkeit des Heils einseitig als „verborgen unter dem Kreuz“ betrachtet wird. Er sieht hier die Gefahr, dass der Mensch anfängt, „mit seinem Sünder-Sein gewissermaßen zu kokettieren und – statt umzukehren und sich zu verändern – sich im Status quo einrichtet“ (268). Man wird durch solche Worte an die Polemik der Täufer gegen die lutherische Rechtfertigungslehre erinnert und wird ihnen eine gewisse Berechtigung nicht absprechen können. Freilich lassen sie sich aus dem, was in dieser Untersuchung an evangelischer Theologie besprochen wurde, in dieser Schärfe keineswegs begründen. Daher wirken sie – es sei einem Baptisten gestattet, das zu sagen – weniger als theologische Kritik wie als Ausdruck konfessionellen Ressentiments.

Etwas überzeugender ist SCHREIBERS Kritik an dem „integrativen Heilsverständnis“ EBELINGS und JÜNGELS, demzufolge das Unheil ins Heil integriert und so aufgesogen wird. Er wirft ihm freilich wesentlich dasselbe vor, was er auch schon gegen die *theologia crucis* geltend gemacht hat, nämlich dass es auf den Status quo beschränkt bleibe, resignativ wirke und Leiden und Tod überhöhe. Auch hier ist ihm wichtig, dass durch die Auferweckung Christi eine Veränderung der menschlichen Wirklichkeit bereits begonnen hat, die als solche auch wahrnehmbar sein muss. Er hat dabei vor allem „die heilvollen Veränderungen von Bekehrung, Befreiung und Versöhnung“ (272) im Auge, und damit diese Veränderungen ernsthaft angestrebt werden, hält er eine Betonung der Auferweckung Christi für wesentlich.

Sündenvergebung ist für SCHREIBER nur ein „Teilaspekt“ der Heilsbedeutung Christi (275); ihm übergeordnet sei das Gemeinschaftsverhältnis zwischen Gott und Mensch, das im Frieden mit Gott bestehe. In der Auferweckung Christi vollende sich die Bestimmung des Menschen zur ewigen Gemeinschaft mit Gott, und eben das sei die Rechtfertigung des Gottlosen. In Anknüpfung an die neuere katholische Christologie will SCHREIBER Jesus Christus von seiner Auferweckung her als „Prototyp(en) des neuen Menschen“, als „Gabe und Vorbild“ (*sacramentum et exemplum*) unserer Rechtfertigung verstehen.

Das Buch liest sich nicht gerade leicht. Das liegt zum einen an der sehr komprimierten Form der Darstellung und Kritik der behandelten Autoren, zum anderen daran, dass SCHREIBERS Kritik (mit Ausnahme des letzten Kapitels) ausschließlich werk-immanent ist und zudem keinen Autor verschont – es wird dem Leser also Abschnitt für Abschnitt das Ungenügen der Theologie vorgeführt. Inhaltlich liegen meine Bedenken – wie wohl schon deutlich wurde – nicht in dem, was der Verfasser positiv über die Heilsbedeutung der Auferweckung Christi sagt, sondern in dem, worin er sich meint gegen eine *theologia crucis*, gegen die Sühnetheologie und gegen

die Dominanz der Sündenvergebung aussprechen zu müssen. Es ist weder heilsam noch erforderlich, Gegensätze dieser Art aufzubauen. Kreuz und Auferweckung Christi gehören als Heilstaten Gottes genauso zusammen wie imputative und effektive Rechtfertigung, Sündenvergebung und Erneuerung, Versöhnung und Erlösung – wobei aber während der Pilgerschaft des Glaubens der Primat immer auf dem ersten Element liegt.

Ungeachtet dieser Kritik kann man festhalten: TILMAN SCHREIBERS Untersuchung warnt zu Recht vor der Gefahr, dass die Auferweckung Christi als Heilsereignis neben dem Kreuz verblasst. Sie erinnert daran, dass als Grund unserer Rechtfertigung durch den Glauben nicht allein das Kreuz, sondern Kreuz und Auferweckung miteinander anzusehen sind. Sie schärft also der Dogmatik eine wichtige Aufgabe ein, und dafür ist dem Verfasser zu danken.

Dr. Uwe Swarat

Theologisches Seminar Elstal des BEFG

(Fachhochschule)

Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7

14641 Wustermark

AUGUST JUNG: Als die Väter noch Freunde waren. Aus der Geschichte der freikirchlichen Bewegung. (Kirchengeschichtliche Monographien, Bd. 5), Wuppertal: R. Brockhaus Verlag 1999, 200 Seiten, ISBN 3-417-29435-5, € 14,90.

In fünf Kapiteln entfaltet AUGUST JUNG, Pastor im Bund Freier evangelischer Gemeinden, ein unbekanntes Feld „freikirchlicher Frühgeschichte“ im Bergischen Land.

Einleitend möchte JUNG die „Wiege des Freikirchentums“ in den innerkirchlichen Konventikeln sehen, worin er einer oft vertretenen Ansicht folgt, die – jedenfalls für einen Teil der „freikirchlichen Bewegung“ – durchaus in Frage gezogen werden kann. In Verbindung mit dem wohl ziemlich einmaligen Einfluss GERHARD TERSTEEGENS zeichnet er das Bild von verschiedenen Erben dieses ungewöhnlichen Mystikers und korrigiert – durch Quellen gesichert – frühere Darstellungen. Nacheinander zeigt er JOHANN HEINRICH WERTH (15-29), einen verhinderten rheinischen Missionar, der 1848 nach Amerika auswanderte. Vor seiner erwecklichen Wirksamkeit im Bergischen Land hatte er schon seit 1833 fast zehn Jahre in England gelebt. Das war für seine erweckliche Frömmigkeit gewiss nicht ohne Bedeutung. Er kam als Agent der einflussreichen Continental Society, (ähnlich wie J. G. ONCKEN, FR. A. G. THOLUCK, CHR. BIALLOBLITZKI u. v. a.) nach Deutschland zurück. Danach folgt eine Darstellung des Dienstes von FRIEDRICH HERRING (29-39), einem wohlhabenden Kaufmann, und von JOHANN HEINRICH LINDERMANN (39-43). Er wird als Evangelist bezeichnet; es scheint jedoch, seine Tätigkeit sei eher die eines Kolporteurs, der auch Bibelstunden hielt, gewesen. Schließlich wird des für die Entwicklung des Darbysmus besonders wichtigen und bekannten JULIUS ANTON EUGEN POSECK (43-49) gedacht.

Alle vier wirkten für eine geistliche Erweckung und Erneuerung und sammelten kleine Gemeinschaften außerhalb der Landeskirche. Einige bemühten sich um deren behördliche Anerkennung. Sie feierten in ihren Gemeinschaften das Abendmahl, später kam es teilweise zur Taufe von solchen, die den bewussten Schritt zum Glauben getan hatten.

Im zweiten Kapitel zeigt JUNG, wie sich die Genannten als Reichsgottesarbeiter in den Dienst verschiedener Gesellschaften, z. B. der landeskirchlich gebundenen „Evangelischen Gesellschaft“ oder dem kirchlich unabhängigen „Evangelischen Brüderverein“ stellten, oder aber als „Privatevangelisten“ (was ist das eigentlich?) oder als „freie Evangelisten“ in den erwecklichen Dienst der überkonfessionellen Gemeinde Gottes stellten. Inwieweit der Begriff „Evangelist“ das Wesen dieses Dienstes beschreibt, bleibt der späteren Diskussion vorbehalten.

In den Kreisen um LINDERMANN und HERRING kam es zu einer „Bergischen Taufbewegung“. Angestoßen wurde sie während des vierten Evangelischen Kirchentags, der 1851 in Elberfeld stattfand und dessen erste Tagung in Wittenberg 1848 zur Bildung der Inneren Mission geführt hatte. Der vierte Kirchentag fand, übrigens mit Rücksicht auf die erwarteten Teilnehmer aus England, mit deren Hilfe man eine Brücke zur Evangelischen Allianz schlagen zu können hoffte, in Elberfeld statt. Parallel zu diesem Kirchentag fand eine freie Versammlung statt, die sich teilweise

kritisch mit den Themen und der Entwicklung des Kirchentags befasste. An dieser Zusammenkunft nahm eine größere Anzahl auswärtiger Kirchentagsgäste teil, u. a. auch die Hamburger Baptisten JOHANN GERHARD ONCKEN und JULIUS KÖBNER. Im Zusammenhang dieses Aufenthalts in Elberfeld kam es auch zur Glaubenstaufe des Erweckungspredigers FRIEDRICH HERRING durch KÖBNER. Damit war der Impuls gegeben, neben die ursprünglich zentrale Frage der Abendmahlsfeier innerhalb der gläubigen Gemeinde nunmehr auch dem Thema der Taufe von Glaubenden eine stärkere Beachtung zu schenken. Sowohl HERRING wie LINDERMANN fingen an, als Kinder Getaufte nun als Gläubige zu taufen. Die ekklesiologische Bedeutung dieses Taufaktes blieb den Bergischen Täufern unklar, weil sie die Verbindung zwischen Taufe und Konstituierung einer Gemeinde bzw. Eingliederung in dieselbe nicht sahen. Zwar schreibt JUNG immer wieder von der „freikirchlichen Bewegung“ und von „freikirchlichem Gedankengut“, aber die Vorstellung von einer Lehre der Gemeinde oder gar der Kirche ist bei den genannten Männern kaum erkennbar. Die Gestaltung von independenten Gemeinden, die in diesem Zusammenhang durchschimmert, ist hier offensichtlich nicht theologischen Motiven gefolgt, sondern hat sich unter den gegebenen Umständen pragmatisch entwickelt. Welche Alternativen hätte es auch unter den staatskirchlich-strukturellen Vorgaben einerseits und den deutlich personen-gebundenen, unabhängig voneinander wirkenden Bewegungen geben können? Zum Taufvollzug gab es unterschiedliche Positionen, die hier ohne Wertung aufgezählt werden: Die Taufe von Gläubigen kann nur vollzogen werden von solchen, die selber gläubig getauft sind, was einer Art Tauf-Sukzession gleichkommt. Von einer Gemeinde-Entscheidung im Blick auf den Taufvollzug und der Aufnahme in die Gemeinde wird nichts erkennbar. Soll einmal oder dreimal untergetaucht werden? Genügt ein Gefäß in einem Gebäude oder ist ein fließendes Gewässer Bedingung für einen nach biblischem Vorbild zu vollziehenden Taufakt? Ist der vorherige Austritt aus der Landeskirche, die damals noch Staatskirche war, notwendig oder kann die Entlassung aus der Landeskirche durch einen von ihr zu vollziehenden Akt im Rahmen ihrer Kirchenzuchtordnung genügen?

Nachdem im Vorfeld der „Bergischen Taufbewegung“ zunächst die Abendmahlsfeier innerhalb der Gemeinschaft von Gläubigen das Selbstverständnis prägte, ist in der späteren Taufbewegung die naheliegende Verbindung zwischen Taufe und Mahlgemeinschaft nicht ausdrücklich thematisiert. Im gleichen Zuge wie die Abendmahls-gemeinschaften sich in Taufgemeinschaften umgestalteten, nahm die Schärfe der landeskirchlichen Ablehnung natürlicherweise zu. Mit dem Bund der Baptistengemeinden in seiner Hamburger Richtung um ONCKEN steht die „Bergische Taufbewegung“ in keiner organisatorischen Beziehung, wenngleich sie seit 1851 durch den Baptisten KÖBNER angestoßen worden war. Auch gibt es unter den individualistischen bergischen Täufern keine geistlich verbindliche Bundesgemeinschaft. Erwähnt sein soll, dass sich HERRING als Erwachsener noch ein zweites Mal gläubig taufen ließ. Dieser Fall, für den die Bezeichnung „Wiedertaufe“ durchaus angemessen ist, zeigt das unausgegrenzte theologische Konzept, das sich mit einer Art Tauffrömmigkeit genügen ließ. – Vielleicht sollte auch erwogen werden, statt

von einer „Bergischen Taufbewegung“, wie es JUNG tut, angesichts der unverkennbaren Personen-Bezogenheit von einer „Täuferbewegung“ zu sprechen.

Im 4. Kapitel „Krisenzeit – Zerbruch und Aufbruch“ erhält der Leser differenzierte Einblicke in die vielschichtige Entstehung und Ausbreitung des Darbysmus in seinen verschiedenen Ausprägungen. Der geographische Schwerpunkt dieser auch freikirchlich untypischen Bewegung lag in Düsseldorf; die Hauptpersonen waren WILLIAM HENRY DARBY, der Bruder des bekannteren JOHN NELSON DARBY, mit seinen extremen Heiligungstheorien und einer exklusiven, die kirchengeschichtliche Entwicklung ignorierenden Gemeindelehre. Zwar konnte sich der einflussreiche CARL F. W. BROCKHAUS dieser Lehre nicht anschließen, aber seine Verbindung zum Darbysmus führte zusammen mit sieben weiteren Lehrbrüdern zur Trennung vom „Evangelischen Brüderverein“. BROCKHAUS wurde schließlich zu einem der bedeutendsten Träger der „Brüderbewegung“, die auch unter dem Namen „Christliche Versammlung“ bekannt geworden ist. Für den einflussreichen „Evangelischen Brüderverein“ kam es um 1852 zur „darbystischen Krise“, die zu allerhand Missverständnissen Anlass gab. Es wäre von größtem Interesse gewesen, weitere Einzelheiten über die Rolle und die Beziehung zur äußerst einflussreichen Freien evangelischen Gemeinde in Düsseldorf zu erfahren, die ein Treffpunkt vieler reisender Evangelisten, vor allem aus England gewesen ist.

Im letzten Kapitel, dem kürzesten, werden täuferische Gemeinschaften in Verbindung mit statistischen Angaben und Orten der Wirksamkeit erfasst, Baptisten und Freie evangelische Gemeinden erwähnt und schließlich über Brüderversammlungen hinaus – hier erstmals! – ein adventistischer Vorläufer in Deutschland erwähnt. Interessant ist der Hinweis, der Baptist – und Sohn eines Rabbiners! – KÖBNER sei an den hier aufkommenden Sabbatgedanken nicht ganz ohne Einfluss.

Schließlich sind der Arbeit JUNGS auf den Seiten 139-185 noch 14 Dokumente als Quellenschriften beigegeben. Ein Orts- und Namensregister hilft, sich in diesem Buch schnell zu orientieren.

AUGUST JUNG hat mit seiner Studie durch das Erschließen bisher ungenutzter Quellen frühere Thesen und Einsichten korrigiert und hat den Blick auf bisher unbekannte bzw. wenig beachtete Bewegungen im Bergischen Land gelenkt. Damit ist ein differenziertes Bild möglich, das auch Licht auf andere Bewegungen außerhalb der damaligen Staatskirchen wirft. Der in unterschiedlichen Bewegungen fast gleichzeitig auftauchende Wunsch nach der Abendmahlsfeier im Kreise der Kinder Gottes stellt auch die Frühgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden in einen größeren Zusammenhang, weil sie aus der bisher weitgehend allein bei ihnen festgemachten Position der Rolle und Bedeutung der Mahlfeier unter Glaubenden heraustreten.

Mehr als in den beigegebenen Quellen selber wird vom Autor über „Evangelisten“ und „Evangelisation“, ja sogar von „Volksmission“ gesprochen. Nach meinem Eindruck handelt es sich hier aber mehr um erweckliche Bewegungen, die mit Kolporteuren und Lehrbrüdern in kleinen Kreisen, oft mit Hausbesuchen und in der katechetischen Form der individuellen Unterweisung („Lehrbrüder“) wirkten,

während doch die klassische Evangelisation sich in einer Art Kampagne aggressiv an die breiteste Öffentlichkeit wandte. Eine differenzierte Verwendung des Begriffsfeldes „Evangelisation“ wäre wünschenswert. Ähnlich empfinde ich, dass der Begriff „Freikirche“ und vor allem „freikirchlich“ einer Differenzierung bedarf. Waren diese Bewegungen wirklich frei-kirchlich? Ist alles, was außerhalb der Landeskirchen (in dem Beitrag verschiedentlich irritierend als die „Kirche“ bezeichnet) lebt und webt, „freikirchlich“? Gibt es hier auch Abgrenzungen? Sind „die Freikirchen“ nicht auch unter sich sehr unterschiedlich? Die Frage einer differenzierteren Beschreibung hat durchaus sachliche Gründe. Die mit der ersten Kapitel-Überschrift formulierte These „Kirchliche Konventikel: die Wiege des Freikirchentums“, trifft, wenn man die ganz unterschiedlichen geschichtlichen Anfänge der einzelnen Freien evangelischen Gemeinden, die sich nach und nach dem Bund angeschlossen haben und besonders das Gebiet des Niederrheins vor Augen hat, gewiss zu. Andere Freikirchen werden sich in dieser pauschalen These nicht wiederfinden. Ähnlich wird eine Bemerkung im Vorwort, das der ausgewiesene Kenner freikirchlicher Geschichte an Rhein und Ruhr WOLFGANG E. HINRICHS beige-steuert hat, einer genaueren Untersuchung bedürfen. Er schreibt: Unsere heutigen Freikirchen wurzeln „gemeinsam im Pietismus und der Erweckungsbewegung und teilen auch verwandte Gründungsmotive“ (7). Bei differenzierter Betrachtung ist hier nach meiner Meinung zu erwägen, für welche der Freikirchen diese Feststellung zutrifft und welche eigentlich gerade nicht im geschichtlichen Strom des deutschen Protestantismus beheimatet sind, sondern in einer völlig anderen Tradition, nämlich der angelsächsischen Erweckungsbewegung mit einem völlig anderen geistesgeschichtlichen Hintergrund wurzeln.

Dem für die Geschichte der Freikirchen interessierten Leser vermittelt A. JUNG bisher verschlossene Einblicke in eine überschaubare Region. Das ist sein großes Verdienst. Gleichzeitig wirft seine Studie, und das ist eine willkommene, zukunftsorientierte Anregung, Fragen auf, die der weiteren Erforschung in größeren Zusammenhängen bedürfen. Diese braucht auch einen weiteren geographischen Rahmen, weil die kirchlichen Verhältnisse in dem vom rheinischen Pietismus geprägten Raum völlig andere Voraussetzungen boten, die weder ohne weiteres auf die Gesamtheit der einzelnen Freikirchen wie auf die Freikirchen schlechthin übertragen werden können. Ich wünsche dem Buch viele kritische Leser und den Erfolg, dass es einen neuen Anstoß zu weiterer Erforschung der Geschichte der Freikirchen zu geben vermag.

Karl Heinz Voigt (EmK)

Touler Straße 1c

28211 Bremen

FRANZ GRAF-STUHLHOFER: Öffentliche Kritik am Nationalsozialismus im Großdeutschen Reich. Leben und Weltanschauung des Wiener Baptistenpastors ARNOLD KÖSTER (1896–1960). Schriftenreihe: Historisch-theologische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, Band 9, hg. von GERHARD BESIER (Heidelberg) u. a., Neukirchen-Vluyn, 2001, 240 S., Pb., ISBN 3-7887-1856-0, € 34,–.

Die Reihe der für qualifizierte Veröffentlichungen bekannten Neukirchener Verlagsgesellschaft will zur Erforschung und Vermittlung der Kirchen- und Theologiegeschichte der beiden vergangenen Jahrhunderte in Europa und Nordamerika beitragen. Der promovierte Verfasser, 1955 in Wien geboren, ist selbst Baptista und Mitglied im deutschen Verein für Freikirchenforschung. Er hat die Geschichte der Christenheit und der Wissenschaften zum Schwerpunkt seiner Arbeit gemacht. In dieser Zielsetzung stellt er dem Leser das Leben des aus dem Rheinland und einer baptistischen Pastorenfamilie stammenden Pastors ARNOLD KÖSTER vor, der von 1929 bis zu seinem Lebensende 1960 als Verkündiger in Wien in der Ortsgemeinde Mollardgasse tätig war und im Hamburger Seminar ausgebildet wurde. Dabei stehen dessen in der NS-Zeit gehaltenen Predigten im Mittelpunkt. Ihre Herkunft, der Ort ihrer Verwurzelung und die Art zu exegesisieren werden durch den Historiker eindeutig der persönlichen Bindung des Pastors an die Bibel zugeordnet. Danach ist das Wort Gottes die einzige Grundlage für den Inhalt des Glaubens und der Lebensführung der Glaubenden sowie für den Auftrag der Gemeinde des Jesus Christus in der Welt. Neben diesem Woher wird das Wohin, d. h. die Wirkung dieser Verkündigung in ihr Umfeld hinein untersucht (10f.). Dabei rückt für den Verfasser die Frage nach vorne, warum KÖSTER zwar von der Gestapo (Geheime Staatspolizei) ständig beobachtet und auch mehrfach verhört, aber nicht verhaftet wurde. Dies Phänomen – andere Pastoren wurden bei weniger scharfen, kritischen Aussagen in ihren Predigten verhaftet und „ausgeschaltet“ – bleibt letztlich ungeklärt, obwohl Erklärungsversuche unternommen werden. Dazu wird mit umfangreichen Literaturangaben darauf verwiesen, dass die wissenschaftliche Erforschung von Predigten in Wien bereits Tradition hat und sich heute neues Interesse an der Religionsgeschichte zeigt.

Das Verdienst des Verfassers besteht vor allem darin, dass er zahlreiche Quellen erschlossen hat, die überhaupt erst den gesicherten Zugang zu den Predigttexten eröffneten. Darüber hinaus befragte er auch Zeitzeugen (27f.). Deren Aussagen sind jedoch in ihrer Wahrnehmung stark subjektiv bestimmt, in der Erinnerung nicht präzise genug, beim Abstand von einem halben Jahrhundert zum Geschehen oft nachträglich verformt und deshalb nur begrenzt historisch verwertbar. Als „Zeitzeuge“, der ich vom Lebensalter her bin, unterstelle ich mich dieser Einschätzung durch den Historiker. Doch mindestens spiegeln Zeitzeugen Atmosphäre wider über Fähigkeiten, Eigenarten und die persönliche Ausstrahlung des Verkündigers. Das schlägt sich im Buch nieder. Die Entdeckung von etwa 500 seiner im Volltext erhaltenen Predigten aus der Zeit des sog. Dritten Reiches und des Zweiten Weltkrieges bietet eine Überlieferungsdichte, die sonst wohl kaum erreicht wird: Im kirchlichen

Bereich sind z. B. die berühmt gewordenen Predigten von Bischof CLEMENS AUGUST GRAF VON GALEN im Dom zu Münster, einem entschiedenen Gegner des Nationalsozialismus, durch Kriegseinflüsse restlos vernichtet worden. Selbst im säkularen Raum sind z. B. von ADOLF HITLER und seinem Propagandisten JOSEPH GOEBBELS nur je zwischen 50 und 100 Reden im Wortlaut erhalten.

Im Umfang machen die Predigten von KÖSTER aus der Kriegszeit 5 500 Buchseiten aus. Mit seinem Buch will der Autor für eine spätere, umfassende Monographie lediglich eine Vorarbeit bieten. Überraschend ist bei dieser Fülle an Stoff, dass auch das Verhältnis des Baptismus zum Judentum dargestellt wird (35ff.). Für den christlichen Philosemitismus von KÖSTER, der dessen gesamten Dienst durchzieht, werden vielfache Belege angeführt (224ff.). Neben ONCKEN und LEHMANN gehört zu den „drei Vätern“ im deutschen Baptismus auch JULIUS KÖBNER. Er war Sohn eines jüdischen Rabbi, und diese Herkunft gab zusätzlich einen jüdischen Impuls. KÖBNER war Gesprächspartner von HERMANN HEINRICH GRAFE und setzte kirchengeschichtlich den „Anstoß“ dafür, dass die Freien evangelischen Gemeinden einen eigenen Weg als Denomination gingen. In einer Predigt über Psalm 35, 3b stellt KÖSTER geschichtliche Zusammenhänge ins richtige Verhältnis: „Ein Hebräer liest dieses Wort (Gottes) ganz anders als wir Germanen, als wir Deutschen es mit unserem abstrakten Denken tun. Wir alle sind gelehrt worden, griechisch zu denken. ... Die Bibel aber ist ein Hebräerbuch, auch in ihrer Denkweise. Darum haben wir umzulernen!“ (Wir auch?)

Inhaltlich haben die meisten Predigten von KÖSTER politische Bezüge. Das lag daran, dass er das Evangelium in die Lage seiner Zuhörer hineinsagen wollte. Deren Befindlichkeit wurde durch die jeweiligen politischen Verhältnisse wesentlich mitbestimmt. Doch das Politische verrutschte nie in das Zentrum seiner Botschaft. (Ob das nicht ein Muster auch für die Predigt heute sein könnte?) KÖSTER benutzte die Übersetzungen von LUTHER und SCHLATTER, bezog die Philosophen KIERKEGAARD, NIETZSCHE und SPENGLER ein, machte sich theologisch fest in den Erkenntnissen aus der Erweckungsbewegung, studierte auch STOCKMEYER und BLUMHARDT und lehnte jeden Subjektivismus ab. Im Klartext: Seine Verkündigung gründete auf der Person des Jesus Christus, seinem Kreuz als Verordnung von Gott, seiner Auferweckung, Erhöhung und Wiederkunft und der Gnadenlehre des Paulus. Ihm lag entscheidend an einer die Glaubenden unterweisenden, lehrmäßigen Verkündigung. Sie war zu seiner Zeit (nur damals?) in vielen Kirchen und Gemeinden nicht mehr vorhanden, abhanden gekommen. Doch er hielt sie für unverzichtbar, um die Gemeinde vorzubereiten zum Widerstand gegen kommende Versuchungen. Religiös-emotionale Erlebnisse Einzelner waren für ihn in diesem „Kampf“ keine geeigneten geistlichen Mittel. Für KÖSTER, der sich ständig um das Verständnis der ganzen Heiligen Schrift bemühte, steht das Evangelium immer in der Auseinandersetzung mit irgendwelchen Ansprüchen, irgendwelchen Menschen, Parteien oder Bewegungen, die sich als „Retter der Welt“ anbieten.

Gegen solche Kräfte und Mächte richtet sich in den Predigten die „öffentliche Kritik“. Wie auf diese die „Baptistische Theologie“ (74ff.) und die „Wiener Evange-

lische Allianz“ (93ff.) einwirkten, wird im einzelnen dargestellt. Der Kern seiner Kritik richtet sich gegen die Selbstverherrlichung der NS-Ideologie. Von ihr wurden breite Massen berauscht. Wie hypnotisiert erwarteten sie das „Heil“ in und von HITLER. Dagegen predigt KÖSTER an mit dem Propheten Jeremia: „Heil! Heil! – und ist doch kein Heil!“ (Jer 8, 11). Den Zeitgeist definiert er in dem Propagandaspruch „Zeit ist Geld!“ (144). Das rasende Tempo der Entwicklungen und die Gier nach dem Mammon kennzeichnen für ihn die treibenden Kräfte (gilt das nicht auch für heute?). Über die wirkliche Lage in „seinem“ Land macht sich KÖSTER nichts vor. Klar beschreibt er die Situation der Österreicher 1938: „Ich melde die Rückkehr meiner Heimat in das Großdeutsche Reich“, so der Urton HITLERS. Die Zustimmung von mindestens Zweidritteln der Österreicher dazu stammte aus „dem großen Heimweh nach Deutschland“. Das Motiv war der katholisierende Gewissensdruck, der aus der Verfolgung und Vertreibung der Täufer und der Salzburger Protestanten entstanden war, und der Ständestaat, der ein spezifisch katholisches „Österreichbewusstsein“ anstrebte. „Die Besten gingen außer Landes, die Schwächlinge blieben mit gebrochenem Rückgrat“ (61f.). Jeder, der hier weiter forscht, wird sich mit dieser Analyse beschäftigen müssen.

Der Mut dieses Predigers ist nach allen Seiten verstanden erstaunlich. Im Rahmen einer Rezension können das nur wenige Zitate zeigen. „Der moderne Baptismus (nur er?) geht an seiner Redekunst zugrunde. Nur das Wort Gottes im Denken und Wollen seiner Glieder würden ihm aufhelfen!“ (147). „Die Christusgemeinde der Gegenwart steht immer noch inmitten einer Menschheit, die mit fanatischem Eifer und gigantischer Kraft eine neue, notlose Welt sich hineinbauen will in ihren Lebensraum. Die Welt ist heute wie besessen von der heißen Sehnsucht nach wahrhaft brüderlicher Gemeinschaft der Menschen und einem Reich der Gerechtigkeit. Auf immer neuen Wegen, die alten, versagenden verurteilend, schreitet die Menschheit zu immer neuen Enttäuschungen“ (161). Für KÖSTER ist – schon 1937 – „das Christentum am Ende. Zunächst zerfiel es in der griechisch-orientalischen Kirche in Russland, dann an der Erschütterung der römischen Kirche in Spanien und Mexiko und schließlich am Versagen der protestantischen Kirche in Deutschland. Christentum als Menschenwerk vergeht, die Gemeinde Christi als das Werk des Heiligen Geistes besteht ...“ (183). In einer Auslegung der Geschichte des verlorenen Sohnes zieht er eine politische Parallele: „Mein Volk! Als im August 1914 die große Not anbrach, da kamst du zu dir selbst. Du fülltest die Gotteshäuser und fingst an zu beten, aber du stiegst nicht auf die Spitze des Entschlusses bis zur gesegneten Heimkehr zu Gott. So wurde die Notzeit keine gottgesegnete Buße.“ In der Geschichte scheint diese Beobachtung eine wiederkehrende Konstante zu sein, wenn man an das Ende des Zweiten Weltkrieges 1945 oder an die Wiedervereinigung Deutschlands 1989 mit den zuerst vollen und danach wieder leeren Kirchen denkt.

Beim Verhalten Gottes im Zeitgeschehen unterscheidet KÖSTER zwischen Bewirken, Anregen, Verwenden und Zulassen. Gott kann danach auch böses Handeln von Menschen in seine Pläne einbeziehen. Für den politischen Widerstand (zu seiner Motivation vgl. 240ff.) ergibt sich daraus, dass ein gewaltsamer Umsturz, der Tyran-

nenmord, abzulehnen ist. Denn für Gott ist es einfach, den Diktator abzusetzen. Daher solle der Mensch Gott nicht „ins Handwerk pfuschen“. Und was Gott zulässt, ist dadurch nicht „nach seinem Willen“. Krieg ist Zulassung Gottes, bleibt aber Werk der Zerstörung des Satans. Auf den Einzelnen bezogen heißt das: „Die Lebensengen und Lebenskrisen sind Gottes Arme und Hände. Da trittst du ihm gegenüber, er kämpft mit dir, damit du Segensträger werdest, damit er Schritt für Schritt mit dir weiter kommt.“ So fließen die politischen und die seelsorgerlichen Aussagen immer zu der einen Botschaft zusammen: „Gott liebt diese Welt!“

Doch das ist keine süßliche Liebe nach Menschengeschmack. Sie wird konfrontiert mit der Gegenwart: „Nicht, was von Gott kommt, sondern aus dem Gesetz der Rasse und des Blutes und des Bodens heraus, das ist es, was wir vor Augen haben. Der ‚Fürst dieser Welt‘, der diese Weltmächte immer wieder neu inspiriert, rennt mit Eifer und Geifer gegenan und möchte, dass wir an die Weltverklärung durch Weltherrschaft glauben und aus den Augen verlieren, dass Jesus als König schon erschienen ist und seine Weltherrschaft antreten wird“ (214). Erst dann (nicht früher!), wenn „der Christus Gottes mit der Herrschaft Gottes kommt, dann ... endlich werden die dröhnenden Stiefel der Krieger und die blutgetränkten Mäntel ein Raub des Feuers werden!“. Für KÖSTER steht fest: „Was wir von den Politikern und weltanschaulichen Führern angepriesen bekommen als Welterneuerung – das ist die Stunde der Versuchung.“ Auch die Euthanasie, die „Vernichtung unwerten Lebens“, prangert er an: „Heute werden die Menschen nach ihren rein leiblichen Qualitäten ausgesucht. Wie kalt ist das! Auf die innere Herzenshaltung wird überhaupt nicht mehr Wert gelegt!“ Mich verblüfft bei diesen Aussagen ihre Aktualität für die Gegenwart, etwa in der Diskussion um die Bioethik.

Der Warner und Mahner KÖSTER weist 1944 prophetisch in die Zukunft: „Erst in diesen Tagen ist das verwegene Wort gefallen, dass der Führer unseres Volkes mit diesem gehen wird ‚bis zur letzten Konsequenz‘. Doch Gott wird mit ‚letzter Konsequenz‘ in das Gericht gehen mit denen, die ihm widerstehen.“ Das wird durch den geschichtlichen Ablauf des Geschehens bewiesen.

Mit diesem Titel legt der Verfasser – erstmalig aus dem deutschsprachigen Raum in Europa für sein Land Österreich – eine Arbeit vor, die sich einfügt in neueste Forschungen über die Religionsgemeinschaften in Deutschland („Atlas der Kirchen und der anderen Religionsgemeinschaften in Deutschland“, von REINHARD HENKEL, besprochen in „Christsein Heute“, Bundes-Verlag Witten, (Nr. 15 vom 21. Juli 2002, 31) und über „Die privatrechtlich organisierten Religionsgemeinschaften in der Schweiz“ von CHRISTOPH RÜEGG, besprochen in dem Jahrbuch 2002 des Vereins für Freikirchenforschung, Münster.

Das Buch ist eine lohnende Lese-„Arbeit“, weil sie anreizt zum Nachdenken und Vergleichen, aber auch anstiftet zum Lernen aus einer überkonfessionellen, gemeinsamen kirchlichen Vergangenheit. Diese weist viel Versagen auf, was durch die wenigen Einzelnen, die sich zur Wehr setzten „im Widerstand für ein anderes Deutschland“, herausgehoben wird. Christen bleiben beauftragt, an der Gesellschaft der Zukunft mitzugestalten. Dazu ist das Buch ein gewissenshärkender Aufruf. Die

Qualität der vom Autor aufgewendeten Forschungsarbeit wird dadurch unterstrichen, dass das Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Kultur in Wien und der Arbeitskreis für evangelikale Theologie die Veröffentlichung unterstützt haben. Der Käufer wird seine Investition nicht bereuen müssen.

Heinz-Adolf Ritter, Assessor jur.

Lehmkuhle 20

25582 Hohenaspe

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH 2003 • Heft 4 • 27. Jahrgang • ISSN 1431-200X

Titelfoto Edwin Brandt von Michael Rohde.

Homepage mit weiteren Texten und Infos: www.theologisches-gespraech.de

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, 14641 Wustermark, Telefon: (03 23 34) 74-3 34. Redaktion: Hinrich Schmidt, Oncken Verlag, Kassel.

Redaktionsassistentin: Olga Nägler. Erscheinungsweise: vierteljährlich.

In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten.

Bezugspreis: THEOLOGISCHES GESPRÄCH im Abo € 17,- jährlich, bei Einzelzustellung 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 3.

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. Kündigungsbestätigungen werden nicht verschickt. Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung des Oncken Verlages gestattet.

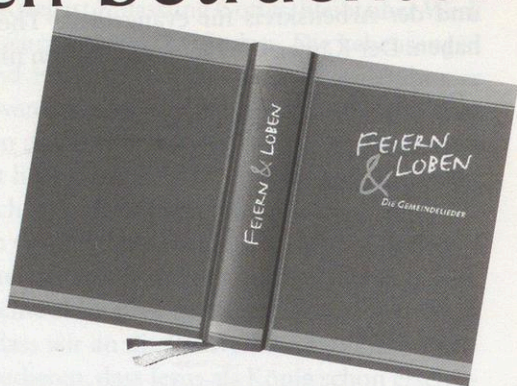


oncken:



Wie man es auch betrachtet:

wer's
nicht
hat,
dem
fehlt's!

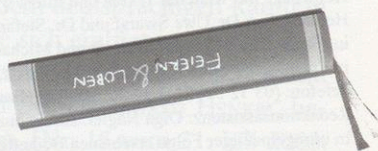
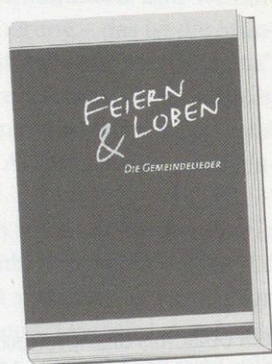
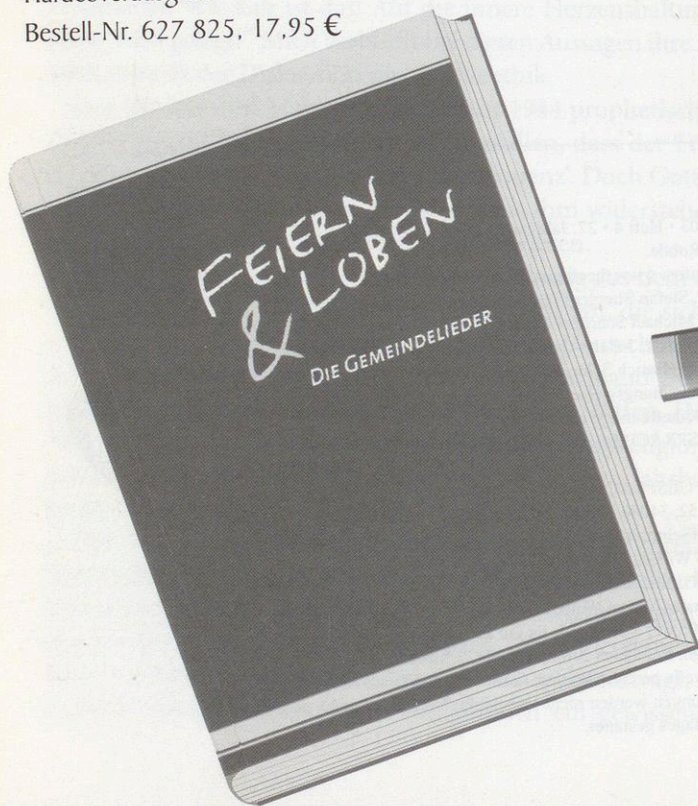


Plastikausgabe

Bestell-Nr. 627 826, 16,95 €

Hardcoverausgabe

Bestell-Nr. 627 825, 17,95 €



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

