THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Aufsätze

Paul Schmidgall: **Geistestaufe nach Lukas oder nach Paulus? Eine pfingstliche Fallstudie zur biblischen Hermeneutik** 3

Ulrich Wendel: **Empfang und Werk des Heiligen Geistes bei Lukas und in der Pfingstbewegung** 20

Nachtrag zu Wiard Popkes: Beifall in der Alten Kirche (ThGespr 2004, Heft 3) 43

PREDIGTWERKSTATT

Ralf-Peter Greif: Traupredigt über Genesis 22, 8b 37

Kommentar zur Predigt (Stefan Stiegler) 40

2005 • Heft I

29. JAHRGANG

ISSN 1431-200X

Die Geistestaufe

ist seit den Zeiten der Erweckungsbewegungen und der Entstehung der Pfingstbewegung ein unter Christen umstrittenes, viele faszinierendes, manche auch verunsicherndes Thema. Wir haben einen führenden Theologen der Pfingstbewegung gebeten zu erläutern, wie er „Geistestaufe" versteht und bibelexegetisch begründet.

Eine kritische Antwort darauf gibt ein baptistischer Pastor, der wissenschaftlich unter anderem über die Apostelgeschichte gearbeitet hat. Das theologische Gespräch dieser beiden zeigt, dass sich beim Thema „Geistestaufe" auch die hermeneutische Frage stellt, wie sich das Geistesverständnis des Lukas zu dem des Paulus verhält.

In unserer Predigtwerkstatt bringen wir diesmal insofern etwas Besonderes, als es sich um eine Traupredigt handelt, die einen für diesen Anlass ungewöhnlichen Bibeltext mit einer Bildbetrachtung verbindet.

Ich möchte schon darauf hinweisen, dass in diesem Jahr nicht weniger als drei Beihefte zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH geplant sind. Eines wird sich der Thematik „Kinder und Gemeinde" widmen, ein anderes als Festschrift zum 125-jährigen Gründungsjubiläum des Theologischen Seminars des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden erscheinen und ein drittes die zwischenkirchlichen Beziehungen des Baptistischen Weltbundes untersuchen (aus Anlass der hundertsten Wiederkehr seiner Gründung). Die Beihefte sind nicht Teil des Abonnements und müssen gesondert bestellt werden. Wir hoffen auf recht viele Interessenten.

Uwe Swarat

ZA 4201

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH 2005 • Heft 1 • 29. Jahrgang • ISSN 1431-200X
Homepage mit weiteren Texten und Infos: www.theologisches-gespraech.de
Herausgeber: Dr. Uwe Swarat und Dr. Stefan Stiegler (Theologisches Seminar Elstal – Fachhochschule – des BEFG); 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 32 34) 74-3 34. ***Redaktion:*** Hinrich Schmidt, Oncken Verlag, Kassel.
Redaktionsassistenz: Olga Nägler. ***Erscheinungsweise:*** vierteljährlich.
Bezugspreis: THEOLOGISCHES GESPRÄCH im Abo € 20,– jährlich, bei Einzelzustellung zzgl. Versandkosten, **Einzelheft € 5,50.**
In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten. Die Beihefte zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH kosten € 9,90 (für Abonnenten € 7,90).
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 93-6 80; Telefax: (0 23 02) 9 30 93-6 49; 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.

Paul Schmidgall

Geistestaufe nach Lukas oder nach Paulus?

Eine pfingstliche Fallstudie zur biblischen Hermeneutik

1. Verständnisweisen zum Begriff „Geistestaufe"

Die Bedeutung des Begriffes „Geistestaufe" ist umstritten.[1] Ausgehend von den sieben neutestamentlichen Erwähnungen der Geistestaufe, oder wie die eigentliche Formulierung in der Verbform lautet, „mit dem Heiligen Geist getauft werden," gibt es zwei vorherrschende Verständnisweisen, die sich dadurch unterscheiden, dass entweder Paulus oder Lukas den Vorzug erhält. Diese Polarisierung ist leicht verständlich angesichts der Tatsache, dass fünf der sieben Erwähnungen der Geistestaufe prophetisch (Mt 3, 11; Mk 1, 8; Lk 3, 16; Joh 1, 33; Apg 1, 5) und für ihr Verstehen wenig hilfreich sind. Als eigentlich wichtige Stellen für das Verständnis des Begriffes verbleiben somit nur eine Stelle bei Paulus (1. Kor 12, 13a) und eine bei Lukas (Apg 11, 16). Paulus spricht dabei von der Eingliederung der Gläubigen in den Leib Christi: „Denn gleichwie ein Leib ist und hat doch viele Glieder, alle Glieder aber des Leibes, wiewohl ihrer viele sind, doch ein Leib sind: so auch Christus. Denn wir sind durch einen Geist alle zu einem Leib getauft, wir seien Juden oder Griechen, Unfreie oder Freie, und sind alle mit einem Geist getränkt" (1. Kor 12, 12-13). Lukas dagegen berichtet von einer besonderen Erfahrung des Geistempfangs: „Indem aber ich anfing zu reden, fiel der heilige Geist auf sie gleichwie auf uns am ersten Anfang. Da dachte ich an das Wort des Herrn, als er sagte, Johannes hat mit Wasser getauft; ihr aber sollt mit dem heiligen Geist getauft werden" (Apg 11, 15-16). Vertreter des

1 Asa Mahan, The Baptism of the Holy Ghost, New York, 1870; Werner Skibstedt, Die Geistestaufe im Licht der Bibel, Heilbronn, 1946; Jonathan Paul, Ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen. Ein Zeugnis von der Taufe mit dem Heiligen Geist und Feuer, Altdorf, 1956. R. A. Torrey, Die Taufe mit dem Heiligen Geist, Leonberg, 1962; James D. G. Dunn, Baptism in the Holy Spirit, London, SCM, 1970; Lucida Schmieder, Geisttaufe. Ein Beitrag zur neueren Glaubensgeschichte, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1982; Reinhold Ulonska, Geistesgaben in Lehre und Praxis, Erzhausen, 1983; Harold D. Hunter, Spirit-Baptism. A Pentecostal Alternative, New York, University Press of America, 1983; G. D. Fee, "Baptism in the Holy Spirit: The Issue of Separability and Subsequence", Pneuma 7 (1985) S. 87-99; Howard M. Ervin, Spirit Baptism. A Biblical Investigation, Peabody, Hendrickson, 1987; H. I. Lederle, Treasures Old and New: Interpretations of 'Spirit-Baptism' in the Charismatic Renewal Movement, Peabody, Hendrickson, 1988; Siegfried Grossmann, Der Geist ist Leben, Wuppertal, 1991; Gary B. McGee, Hg., Initial Evidence. Historical and Biblical Perspectives on the Pentecostal Doctrine of Spirit Baptism, Peabody, Hendrickson, 1991; Paul Schmidgall, Die Lehre der Geistestaufe, Urbach, 2002. Anhänger der Pfingstbewegung verwenden in der Regel den Begriff „Geistestaufe", im Kontext der charismatischen Bewegung wird bisweilen der Begriff „Geisttaufe" vorgezogen.

paulinischen Ansatzes bringen somit den Begriff „Geistestaufe" in Verbindung mit dem Erlebnis der Bekehrung, d.h. dem Zeitpunkt der Eingliederung in den Leib Christi, während die Vertreter des lukanischen Ansatzes betonen, dass die Geistestaufe ein von der Bekehrung und Taufe zu unterscheidendes und ihnen in der Regel nachfolgendes Erlebnis sei. Ausgehend von diesen beiden theologischen Ansätzen kann man heute zum Thema „Geistestaufe" die folgenden beiden Positionen unterscheiden:

1.1 Charismatischer Ansatz

In der charismatischen Bewegung wird die Wichtigkeit des Heiligen Geistes im Leben des Gläubigen und in der Kirche betont. Die eigentliche Geisteserfahrung unterscheidet sich dabei kaum vom pfingstlichen Erfahrungshorizont. Die theologische Deutung ist aber in der Regel grundverschieden. Charismatische Theologen sehen die Geistestaufe in der Regel als einen Aspekt der Heilserfahrung und betonen dabei im paulinischen Sinne den Aspekt der Eingliederung in den Leib Christi. Dabei kann eine Initialerfahrung (Bekehrung, Taufe) dann in weiteren Geisteserfahrungen (Empfang von Geistesgaben, Kommunion, Konfirmation) vertieft werden. Einige charismatische Theologen verknüpfen dabei das Kommen des Geistes bewusst sakramental mit der Taufe, der Kommunion oder Konfirmation, wieder andere sehen diese Erfahrungen völlig losgelöst und unabhängig von sakramentalen *kairoi* (Zeitpunkten). Geistestaufe meint somit das Kommen des Geistes in einer soteriologischen Initialerfahrung. Eventuell nachfolgende Geisteserfahrungen werden dann unter dieser Initialerfahrung subsumiert. Die Geistestaufe wird nicht als eine zweite Erfahrung nach der Bekehrung zum Zwecke der Heiligung (Heiligungsbewegung) oder der Ausrüstung zum geistlichen Dienst (Pfingstbewegung) verstanden. Charismatische Theologen sehen in der Regel auch nicht das Reden in anderen Sprachen als das anfängliche Zeichen der Geistestaufe. Vertreter dieser Position sind aber nicht nur charismatische Gläubige, sondern auch evangelikale Gläubige, sofern sie die Möglichkeit des Auftretens von Geistesgaben in unserer Zeit nicht gänzlich ablehnen.[2] Selbst Mitglieder der traditionellen Pfingstkirchen (Mülheimer Verband) haben diese Position vertreten.[3]

1.2 Pfingstlicher Ansatz

In der klassischen Pfingstbewegung meint die „Geistestaufe" eine zweite Erfahrung nach der Bekehrung zur besonderen Befähigung zum geistlichen Dienst, ausgewie-

2 Max Turner, The Charismatic Movement and the Church – Conflict or Renewal?, European Journal of Theology 10 (2001), S. 49-66.

3 Dirk Spornhauer, Die Charismatische Bewegung in der Bundesrepublik Deutschland, Münster, Lit Verlag, 2001.

sen durch das Zeichen des Redens in anderen Sprachen: „Das Reden in anderen Sprachen, wie sie der Heilige Geist gibt auszusprechen, ist das erste Zeichen der Taufe mit dem Heiligen Geist", so lautet die Formulierung in einem der ältesten pfingstlichen Glaubensbekenntnisse, das als eine Sammlung von Lehrgrundsätzen bis in das Jahr 1911 zurückdatiert werden kann.[4] Dieses Verständnis der Geistestaufe geht zurück auf die Erweckung zu Beginn des Jahres 1901 an der Bethel Bible School in Topeka, Kansas. Der Leiter dieser Bibelschule, Charles Fox Parham (1873-1929), betrachtete nach intensivem Studium der Apostelgeschichte die Zungenrede als Erkennungsmerkmal für die Geistestaufe.

Auf Grund dieser Überzeugung suchten er und seine Schüler die Erfahrung der Geistestaufe mit dem Zeichen der Zungenrede. Ab Januar 1901 erlebten Parham und einige seiner Schüler die Taufe im Heiligen Geist mit den erwarteten Begleiterscheinungen. Die Geistestauflehre Parhams wurde auch von seinem Schüler, William Joseph Seymour (1870-1922), in der Azusa-Street-Erweckung (Los Angeles) von 1906 vertreten, danach von Charles Harrison Mason, dem späteren Leiter der Church of God in Christ, William H. Durham, dem Avantgarden der Assemblies of God, Ambrose Jessup Tomlinson, dem späteren Generalvorsteher der Church of God (Gemeinde Gottes), und anderen Leitern der Pfingstbewegung und in die alten Glaubensbekenntnisse der verschiedensten Pfingstkirchen eingearbeitet.[5]

Zusammenfassend sehen wir, dass in Pfingstkreisen der lukanische Ansatz vertreten, in charismatischen und evangelikalen Kreisen aber Paulus bevorzugt wird. Eine Vermittlung wäre wünschenswert.[6] Da es im Moment aber noch keine befriedigende theologische Lösung zu diesem Problem gibt, dürfen sich Pfingstgläubige und Angehörige der charismatischen Bewegung im Sinne eines divergierenden Konsenses als Schwestern und Brüder begegnen. Paulus und Lukas haben uns darin ja ein vorzügliches Beispiel gegeben. Im Folgenden wollen wir die Position der Pfingstbewegung zur Geistestaufe im Detail darlegen. Dabei soll nach einer kurzen Darstellung der traditionellen Position besonderes Augenmerk auf die neueren theologischen Beiträge zu dieser Thematik gelegt werden.

4 Artikel 9 des Glaubensbekenntnisses der Gemeinde Gottes, in: Gemeinde Gottes, Hg., Lehre, Bekenntnis, Aufbau der Freikirche Gemeinde Gottes, Urbach, 1999.

5 Die Formulierung im Apostolic Faith Magazin (Sept. 1906) der Azusa-Street-Erweckung (Seymour) lautet: „The Baptism with the Holy Ghost is a gift of power upon the sanctified life; so when we get it, we have the same evidence as the Disciples received on the Day of Pentecost (Acts 2.3,4), in speaking in new tongues." Die ersten Lehrgrundsätze der Church of God (Gemeinde Gottes), die später in ein Glaubensbekenntnis eingearbeitet wurden, und schon im Jahre 1911 ratifiziert worden waren, lauten: „(We believe) in speaking with other tongues as the Spirit gives utterance, and that it is the initial evidence of the baptism of the Holy Ghost." Die ersten Lehrgrundsätze der Assemblies of God aus dem Jahre 1916 lesen: „The Baptism of believers in the Holy Ghost is witnessed by the initial physical sign of speaking with other tongues as the Spirit of God gives them uttereance (Acts 2.4). The speaking in tongues in this instance is the same in essence as the gift of tongues (1. Cor. 12.4-10, 28) but different in purpose and use." Alle Texte bei Walter J. Hollenweger, The Pentecostals, Minneapolis, 1972, S. 513-21.

6 Gary B. McGee, Hg., Initial Evidence; Harold D. Hunter, Spirit-Baptism.

2. Der traditionelle pfingstliche Ansatz

Der Begriff „Geistestaufe" ist gemäß dem klassisch-pfingstlichen Ansatz mit Inhalt zu füllen von Apg 11, 16 her. Zunächst bezieht sich diese Stelle zurück auf Apg 1, 5 und alle anderen Stellen in den Evangelien, die die Geistestaufe verheißen. Eine derartige Verknüpfung der Aussagen bezüglich der Geistestaufe, insbesondere nach dem Verheißung-Erfüllungs-Muster finden wir nur bei Lukas, nicht aber bei Paulus. Sechs Stellen sind also deutlich miteinander verbunden. Dies lässt 1. Kor 12, 13a für sich alleine stehen, wie es Hunter richtig erkannt hat.[7] Weiterhin können ausgehend von Apg 11, 16 über Apg 11, 15 im Analogieverfahren fünf weitere Ereignisse (Apg 2, 1-4; 8, 14-25; 9, 17-19; 10, 44-48; 19, 1-10) der Erfahrung der Geistestaufe zugeordnet werden. Selbst wenn sich dabei die Terminologie leicht unterscheidet (z. B. Geisterfüllung, Geistempfang, Geistesausgießung, Kommen des Heiligen Geistes) geht es doch deutlich um das gleiche Ereignis.[8]

Bibelstelle	**Lokalität**	**Terminologie**	**Beweis**
Apg 2, 4	Jerusalem	Geisterfüllung	Zungenrede
Apg 8, 17	Samarien	Geistempfang	Sichtbares Zeichen
Apg 9, 17	Damaskus	Geisterfüllung	(1. Kor 14, 18)
Apg 10, 46	Caesarea	Geistesausgießung	Zungenrede
Apg 19, 6	Ephesus	Kommen des Geistes	Zungenrede, Prophetie

Da bei diesen fünf Ereignissen der Geistestaufe die Zungenrede zumindest mittelbar eine Rolle spielte, wird sie von der Pfingstbewegung als „das erste Zeichen der Geistestaufe" angesehen.[9]

David Petts beschränkt in seiner Arbeit über den Heiligen Geist seine Ausführungen zur Geistestaufe auf die drei Stellen Apg 2, 1-4; 10, 44-46, 19, 1-7, die *expressis verbis* das Zungenreden als erstes Zeichen angeben.[10] Bei Apg 2, 1-4 betont er zudem, dass, obwohl es vor der Ausgießung des Heiligen Geistes Wind- und Feuerzeichen gab, das einzige Zeichen *nach* der Erfüllung mit dem Geist das Reden in anderen Zungen war. Bei Apg 19, 1-7 macht er darauf aufmerksam, dass, obwohl Zungenrede und Prophetie erwähnt werden im Text, die Zungenrede der Prophetie als erstes

7 Hunter schlägt dann aber vor, 1. Kor 12, 13b im Analogieverfahren lukanisch zu verstehen, Harold D. Hunter, Spirit-Baptism, S. 41f. Weiterhin gibt es natürlich auch Harmonisierungsversuche, die 1. Kor 12, 13 insgesamt lukanisch lesen, Howard M. Ervin, Spirit Baptism, S. 28ff.

8 Es erscheint aber nicht unbedingt ratsam, wie es in manchen pfingstlichen Grundtexten gehandhabt wird, Apg 2, 4 als Belegtext für die Geistestaufe anzugeben, da diese Stelle die Geistestaufe nicht *expressis verbis* (ausdrücklich) erwähnt und nur über eine *analogia fidei* (Glaubensanalogie) mit derselben zu verknüpfen ist. Eine konsequente hermeneutische Vorgehensweise sollte eine derartige Ambivalenz vermeiden.

9 Vgl. Guy P. Duffield und Nathaniel M. Van Cleave, Grundlagen pfingstlicher Theologie, Solingen, 2003, S. 331-438.

10 David Petts, The Holy Spirit, An Introduction, Mattersey Hall, 1998, S. 72-78. Die selektive Berücksichtigung von nur drei der fünf relevanten Passagen ist natürlich als hermeneutisch tendenziös einzustufen.

Zeichen vorausging. Abschließend kommt Petts zu dem Ergebnis, dass Lukas von 150 Geistestaufen (angenommene Anzahl von Teilnehmern bei den obigen drei Ereignissen) berichtet, bei denen die Zungenrede als erstes Zeichen der Geistestaufe ersichtlich war.

Die schwierige Frage in 1. Kor 12, 30 „Reden alle in Zungen?", die eine negative Antwort erwartet und von verschiedenen Pfingstgläubigen so verstanden wurde, dass hier nicht von einem Zungenreden als Zeichen (das für alle Gläubige ist), sondern einem Zungenreden als Gabe (das nicht für alle Gläubige ist) die Rede sei, interpretiert Petts als eine Aussage, die im Kontext einer öffentlichen Versammlung zu verstehen ist. Es geht dabei nicht um uneingeschränkte private Zungenrede, sondern um die Zungenrede im Kontext des Gemeindegottesdienstes, bei deren Anwendung gewisse Handhabungsregeln zu beachten sind. Paulus wünscht zwar das Vorhandensein aller Gaben in einer Gemeinde, auf der anderen Seite betont er aber auch gewisse Regeln bei deren Anwendung im Gemeindekontext.

3. Der pfingstliche Ansatz im Kontext der Theologie

Der traditionelle pfingstliche Ansatz war für Vertreter anderer theologischer Traditionen nicht immer verständlich.[11] Deshalb haben verschiedene pfingstliche Theologen während den letzten Jahrzehnten ihren Ansatz gemäß der allgemein gängigen hermeneutischen Prinzipien erläutert. Im englischsprachigen Raum war dies nötig um mit der protestantisch-evangelikalen Theologie in einen fruchtbaren Dialog treten zu können. Im deutschsprachigen Raum haben bisher hauptsächlich Vertreter der charismatischen Bewegung das Thema „Geistestaufe" theologisch aufgearbeitet und dabei in der Regel den paulinischen Ansatz vertreten.[12] Deshalb ist es von größter Wichtigkeit, dass nun auch die pfingstliche Position gemäß gängiger hermeneutischer Prinzipien dargestellt wird, damit auch der lukanische Ansatz Beachtung finden kann und eine ausgewogenere Darstellung dieser Thematik erfolgt. Für deutsche Pfingsttheologen bedeutet dies den Vollzug eines Paradigmenwechsels, der aber unumgänglich ist, denn so wie in Amerika die Gefahr bestand, dass die pfingstliche Theologie vom nichtpfingstlichen Evangelikalismus verdrängt wird, haben wir in Deutschland und Europa die Gefahr, dass die pfingstliche Sicht unter dem charismatischen Ansatz subsumiert wird.[13]

11 Das Adjektiv von Pfingsten ist „pfingstlich" (Duden). Im Rahmen der Pfingstbewegung wird es auch dem Adjektiv „pfingstlerisch" deshalb vorgezogen, weil es nicht den negativen Beiklang des letzteren hat.

12 Vgl. Lucida Schmieder, Geisttaufe; Siegfried Grossmann, Der Geist ist Leben.

13 Vgl. hierzu Colin Dye, „Are Pentecostals Pentecostal? A revisit to the doctrine of Pentecost," JEPTA XIX (1999), S. 56-80. Wobei eine gegenseitige Beeinflussung und Befruchtung eigentlich als positiv zu bewerten ist, vgl. Oskar Föller, Charisma und Unterscheidung, Wuppertal, 1994; Peter Zimmerling, Die charismatischen Bewegungen, Göttingen, 2001; Dirk Spornhauer, Die Charismatische Bewegung.

In diesem Sinne soll im Folgenden das Thema „Geistestaufe" aus pfingstlicher Sicht nach den gängigen hermeneutischen Prinzipien erläutert werden, d. h. Darstellung der Beiträge der biblischen Einzelautoren, gefolgt von biblisch theologischen und systematisch-theologischen Erwägungen.

3.1 Die Bedeutung narrativer Theologie

Verschiedene evangelikale Theologen vertreten die Position, dass narrative oder geschichtliche Texte nicht zur Formulierung eines Dogmas verwandt werden sollten.[14] Nur lehrhafte Texte sollten für die Ausformung eines Dogmas in Erwägung gezogen werden. William und Robert Menzies, zwei bedeutende Pfingsttheologen, sehen in dieser Engführung eine Reaktion des Evangelikalismus auf das Anliegen der Redaktionsgeschichte, welche die theologische Kreativität der neutestamentlichen Autoren betont hatte, sowie die Gefahr der Schaffung eines Kanons im Kanon.[15] Die Bevorzugung dogmatischer Aussagen über historische Passagen ist nicht im Sinne neutestamentlicher Hermeneutik. Paulus selbst hat nie diese Unterscheidung getroffen, sondern bestand darauf: „Alle Schrift, von Gott eingegeben, ist nütze zur Lehre" (2. Tim 3, 16-17). An anderer Stelle betont er: „Denn was zuvor geschrieben ist, das ist uns zur Lehre geschrieben" (Röm 15, 4). Wenn nun schon Paulus betont, dass auch die historischen Teile des Alten Testamentes zur Lehre für die Gläubigen des Neuen Testamentes gedacht waren (vgl. 1. Kor 10, 11), dann wäre es sicherlich überraschend, wenn Lukas, der sein Evangelium im Sinne alttestamentlicher Historiographie verfasste, nicht didaktische Anliegen für die Gläubigen seiner Tage in seine Erzählungen einbezogen hätte.[16] Hengel betont sogar, dass alle Evangelisten nicht nur historische, sondern auch theologische Anliegen bei der Abfassung der Evangelien im Blick hatten.[17] Lukas hatte nicht nur ein historisches Anliegen bei der Abfassung seines Doppelwerkes, sondern auch eine dezidierte theologische Absicht.[18] Deshalb sind auch die narrativen Teile des Lukasevangeliums wichtige Quellen für das Verständnis seiner Pneumatologie. Sämtliche Berichte des Lukas müssen somit für das Verständnis seiner Pneumatologie herangezogen werden und sind relevant und bedeutsam für die religiösen Erfahrung der Gläubigen des ersten Jahrhunderts sowie auch für unsere Zeit.[19]

14 Vgl. John R. W. Stott, The Baptism and Fullness of the Holy Spirit, Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1964, S. 18: "... revelation of the purpose of God in Scripture should be sought in its didactic, rather than its historical parts."

15 William und Robert Menzies, Pfingsten und die Geistesgaben. Ein theologischer Brückenschlag zwischen Pfingstbewegung und Evangelikalen, Erzhausen, 2001.

16 Roger Stronstad, The Charismatic Theology of St. Luke, S. 7; I. Howard Marshall, Luke: Historian and Theologian, Contemporary Evangelical Perspectives, Grand Rapids, Zondervan, 1970, S. 56.

17 Martin Hengel, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, Stuttgart, 1979.

18 Vgl. Hans Conzelmann, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, Tübingen, 1954; I. Howard Marshall, Luke: Historian and Theologian, Contemporary Evangelical Perspectives, Grand Rapids, Zondervan, 1970.

19 Roger Stronstad, The Charismatic Theology of St. Luke, S. 9.

3.2 Lukanische Pneumatologie

Pfingsttheologen beginnen ihre Ausführungen zur Geistestaufe in der Regel mit Lukas. Dies hat einmal damit zu tun, dass sie sich deutlich mit der Theologie des Lukas identifizieren, neuerdings aber auch insbesondere damit, dass in Fragen der Pneumatologie der paulinische Ansatz bevorzugt und Lukas nicht genügend zu diesem Thema gehört wird.[20] Dagegen haben STRONSTAD und MENZIES verschiedentlich betont, dass Lukas ausschließlich die prophetische und charismatische Dimension des Heiligen Geistes betont hat, und ihn nicht in Verbindung bringt mit der Erlösung oder Bekehrung.[21] Insbesondere Apg 8, 12-15 zeigt deutlich, dass Lukas dem Heiligen Geist keine soteriologische Funktion zuschreibt.[22] Die Samaritaner glaubten zunächst der Predigt des Philippus und wurden getauft (V 12), den Heiligen Geist empfingen sie aber erst einige Zeit später (V 15-17). Da Lukas die Samaritaner für Christen (d. h. für bekehrt) hielt, bevor sie den Heiligen Geist empfangen haben, kann man schwerlich behaupten, er habe den Heiligen Geist verstanden als 'das Eine, das einen Menschen zum Christen macht.'"[23] Nach Lukas erhielt der Gläubige den Heiligen Geist nicht als Teil der Erlösung, zur Bestätigung des Bundesschlusses oder zum Zwecke der Heiligung, sondern als ein prophetisches *donum superadditum* (zusätzliche Gabe), das ihn befähigte in der Gemeinde missionarisch tätig zu werden.[24] Dabei wurde der Geistempfang insbesondere auch als ein *donum superadditum* für den Dienst am Nächsten gesehen.[25] Nach Lukas war die Gemeinschaft der Gläubigen also eine prophetische Gemeinschaft, ausgerüstet mit dem Heiligen Geist zum missionarischen Dienst.[26] Als „Beweise" für die Geistestaufe finden wir bei Lukas drei Dinge: Zungenrede, Prophetie oder sichtbare Zeichen.[27]

3.3 Biblische Theologie

Obwohl die pfingstliche Theologie bei der Frage der Geistestaufe aus den obengenannten Gründen mit Lukas einsetzt, berücksichtigt sie im Sinne einer biblischen

20 Vgl. dazu ROBERT P. MENZIES, Empowered for Witness: The Spirit in Luke-Acts (Sheffield, 1994), S. 18-44; LUCIDA SCHMIEDER, Geisttaufe; HAROLD D. HUNTER, Spirit-Baptism.

21 ROGER STRONSTAD, The Charismatic Theology of St. Luke und ROBERT P. MENZIES, Empowered for Witness.

22 Vgl. Apg 19, 1-7.

23 Diese Formulierung verwendet MENZIES, Pfingsten und die Geistesgaben, S. 63, in Anspielung auf JAMES D. G. DUNN, Baptism in the Holy Spirit, S. 93.

24 Vertreter des paulinischen Ansatzes verstehen leider auch weiterhin Lukas von Paulus her und subsumieren den Ansatz des Lukas unter Paulus. Unter Missachtung des spezifischen pneumatischen Ansatzes des Lukas und im Interesse einer Harmonisierung werden evtl. Ansätze eines „Zweistufenschemas" bei Lukas als „Sondergut" deklariert und dem „Normalweg" des Paulus angeglichen, vgl. SIEGFRIED GROSSMANN, Der Geist ist Leben, S. 50-52.

25 ROBERT P. MENZIES, Empowered for Witness, S. 227.

26 ROBERT P. MENZIES, Empowered for Witness, S. 201. Weitere Theologen, die den missionarischen Ansatz des Lukas betonen, sind z. B. FRENCH ARRINGTON, The Acts of the Apostles (Peabody, 1988), S. XXXVI-XLII und JOHN MICHAEL PENNEY, The Missionary Emphasis of Lukan Pneumatology, Sheffield, 1993.

27 Vgl. S. 6.

Theologie alle Aussagen des Alten sowie des Neuen Testamentes. Es ist nun natürlich nicht möglich, an dieser Stelle die gesamte Entwicklung der Pneumatologie des AT und NT darzustellen. Besondere Betonung sollen hier diese Aspekte finden, die dazu geeignet sind, die pfingstliche Position besser darzulegen.

3.3.1 Altes Testament

Schon Hermann Gunkel, Eduard Schweizer, David Hill und Gonzalo Haya-Prats haben darauf hingewiesen, dass Lukas mit seinem Geistverständnis als Geist der Prophetie und *donum superadditum* zur Ausrüstung für einen besonderen Dienst in einer langen pneumatologischen Tradition stand, die ihre Wurzeln im Alten Testament hatte.[28] Der Geistbegabte im Alten Testament ist der *Isch HaRuach* (Hos 9, 7). Der *Ruach HaSchem* kommt (*zalach al*) auf Saul und macht ihn zum Propheten (1. Sam 10, 6.10). Die Stärke des Simsons tritt somit zu Tage als der *Ruach HaSchem* auf ihn kommt (*zalach al*) (Richter 14, 6.19; 15, 14). Gott begabt Menschen durch seinen Geist für besondere Aufgaben. Die folgenden Leiter wurden in diesem Sinne durch den Geist Gottes für ihre Aufgabe besonders ausgerüstet: David (1. Sam 16, 13), Otniël (Richter 3, 10), Gideon (Richter 6, 34), Jeftah (Richter 11, 29), Saul (1. Sam 11, 6).

Weiterhin hat schon Roger Stronstad darauf hingewiesen, dass der lukanische Sprachgebrauch in der Apostelgeschichte in gewisser Weise schon vorgeprägt war durch die Septuaginta. Den Ausdruck „mit dem Geist erfüllt werden" haben wir an vier Stellen in der Septuaginta (Ex 28, 3; 31, 3; 35, 31; Deut 34, 9).[29] Dabei beschreibt der jeweilige Kontext ausnahmslos die besondere Begabung bzw. Befähigung des Menschen durch den Geist. Aufgrund dieses Sprachgebrauchs des Begabens für eine gewisse Aufgabe ergibt sich unschwer eine Verbindung zur Apostelgeschichte, die von einer Befähigung der Jünger zum Zeugendienst für Christus spricht (vgl. Apg 2, 4). Weiterhin kommt dieser Ausdruck auch dreimal im Lukasevangelium vor, und auch dort jeweils in prophetischem Kontext (Lk 1, 15-17; 1, 41ff.; 1, 67ff.).[30]

3.3.2 Neues Testament

Bevor wir auf die Schreiber des Neuen Testamentes eingehen, ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass Lukas mit seinem Geistverständnis größtenteils auch mit dem Judentum seiner Zeit übereinstimmt, das dem Heiligen Geist m. E. ebenfalls keine soteriologische Bedeutung zuschrieb (Ausnahmen bildeten hierzu allerdings die Weisheit Salomos und die Hymnen von Qumran), sondern den Geist als eine Quelle prophetischer Inspiration sah, der dem Einzelnen zur Ausführung einer göttlich

28 Hermann Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus, Göttingen 1988; Eduard Schweizer et al., Pneuma, TDNT, VI, S. 389-455; David Hill et al., Greek Words and Hebrew Meanings: Studies in the Semantics of Soteriological Terms, Cambridge 1967, Gonzalo Haya-Prats, L'Esprit force de l'église: Sa nature et son activité d'après les Actes des Apôtres, Paris 1975.

29 Vgl. auch Sirach 48, 12; weiterhin haben wir neben den o. a. Stellen mit *pimplanai* und Komposita in Richter 6, 34, 1. Chr 12, 18 und 2. Chr 24, 20, das gleiche Konzept mit *dyein* und Komposita.

30 Roger Stronstad, A Review Essay of Gordon D. Fee, Gospel and Spirit, S. 220-21.

übertragenen Aufgabe als *donum superadditum* vermittelt wurde.[31]

Im Kontext des Neuen Testamentes müssen wir Lukas für seinen pneumatologischen Ansatz ebenfalls eine weitgehende Übereinstimmung mit der Urgemeinde konzedieren, die dem Heiligen Geist vorwiegend charismatische Funktionen zuschrieb und nicht die soteriologische Integration in die Glaubensgemeinschaft.[32]

Wer von diesem gängigen pneumatologischen Ansatz der Zeit des Neuen Testamentes und insbesondere der christlichen Urgemeinde aber beträchtlich abwich und ihn auch weiterentwickelt hat, war Paulus. Für ihn war der Geist die Kraft, die zunächst zum Glauben führt und dann auch die Grundlage für das gesamte Christenleben, einschließlich ethischer Aspekte, bildete. Dennoch steht die Pneumatologie des Lukas aber nicht im Widerspruch zu der des Paulus. Beide ergänzen sich im Sinne eines divergierenden Konsenses. Subsumierungsversuche der Pneumatologie des Lukas unter die des Paulus, oder umgekehrt, sind aber rigoros abzulehnen.[33] Es ist von größter Wichtigkeit, dass jeder Autor zunächst für sich alleine gehört wird, bevor irgendwelche Harmonisierungsversuche unternommen werden.

In seiner wichtigen Arbeit „Spirit-Baptism. A Pentecostal Alternative" hat Harold D. Hunter einen beachtlichen Vermittlungsversuch zwischen Lukas und Paulus vorgestellt.[34] Er kommt zu dem Schluss, dass auch Paulus nicht nur das Wirken des Heiligen Geistes in der Bekehrung, sondern auch ein von diesem Ereignis losgelöstes, sukzessives „charismatisches" Wirken des Heiligen Geistes betonte:[35] „Es gibt ein Wirken des Geistes, das als ‚charismatisch' bezeichnet werden muss und sich von anderen Wirkungsweisen im Gläubigen (z. B.: Bekehrung) unterscheidet. Paulus kannte spektakuläre Gaben (1. Kor 12, 8ff.), die Fähigkeit Schwachheiten zu tragen (2. Kor 12, 9), die Bereitschaft zur finanziellen Unterstützung (Röm 12, 8), Opferbereitschaft (1. Kor 13, 13), den Zölibat (1. Kor 7, 7) und verschiedene andere Gaben (2. Tim 1, 6f.), während Lukas die Zungenrede (Apg 2, 4; 10, 46; 19, 6), Prophetie (Apg 19, 7) und Mission (Apg 2, 14) betont."[36] Natürlich warnt Hunter vor einer Aufspaltung der grundsätzlichen Einheit des Erlösungsereignisses, aber er kommt dann eben doch nicht umhin zuzugestehen "that the charismatic work of the Spirit does not always become operative immediately in the life of the believer." Lukas (Apg 2, 38)[37] und

31 Robert P. Menzies, Empowered for Witness, S. 48-102; William und Robert Menzies, Pfingsten und die Geistesgaben, S. 136.

32 Hermann Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes; Eduard Schweizer, Pneuma, TDNT, VI, S. 389-455.

33 Gegen James D. G. Dunn, Baptism in the Holy Spirit: A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism, London, 1970.

34 Harold D. Hunter, Spirit-Baptism.

35 Harold D. Hunter, Spirit-Baptism, S. 53. Als Belegstellen werden besonders Gal 4, 6 und Eph 1, 13 angegeben (vgl. ähnlich auch Dunn: Tit 3, 5.6).

36 Harold D. Hunter, Spirit-Baptism, S. 282.

37 Die offensichtliche Schwäche der Argumentationsweise Hunters ist natürlich die Tatsache, dass Lukas in Apg 2, 38 vermutlich wieder von einem sukzessiven Wirken des Geistes spricht. Auf der anderen Seite können wir Hunter aber uneingeschränkt zustimmen, dass nicht nur Lukas, sondern auch Paulus ein Wirken des Heiligen Geistes nach der Bekehrung betont. Unter Pfingsttheologen ist die Frage umstritten, ob Lukas den Geist nur wirksam sieht als *donum superadditum* (einstufige lukanische Pneumatologie: Menzies, Stronstad, Penney, Shelton et al.) oder auch im soteriologischen Sinne (zweistufige lukanische Pneumatologie: Arrington, Ervin, Williams et al.).

Paulus (1. Kor 12, 13) scheinen eine anfängliche Erfahrung zu betonen, aber beide Schreiber (Apg 8, 14-18; 9, 17-19; Gal 4, 6; Eph 1, 13; vgl. Joh 4, 14; 7, 37-39) beschränken sich nicht auf eine Initialerfahrung. HUNTER plädiert somit für eine Unterscheidung zwischen der Geistestaufe als Eingliederung in den Leib Christi bei der Bekehrung, wie wir es in 1. Kor 12, 13a finden, und einer Geistestaufe gemäß den anderen sechs Stellen im Neuen Testament (deutlich miteinander verknüpft durch ein Verheißung-Erfüllungs-Muster), die sich deutlich auf ein charismatisches Wirken des Heiligen Geistes nach der Bekehrung beziehen. Nach HUNTER besteht deshalb keine Diskrepanz zwischen Paulus und Lukas, er fordert vielmehr eine konsequente Unterscheidung zwischen dem Gebrauch des Begriffes „Geistestaufe", einmal als eine Beschreibung eines Aspektes der Bekehrung und Eingliederung in den Leib Christi, wie wir es in 1. Kor 12, 13a finden, zum anderen aber als Beschreibung eines sukzessiven charismatischen Wirkens des Heiligen Geistes.

Sowohl Lukas als auch Paulus, m. E. das gesamte Neue Testament und die Kirchengeschichte, verwenden den Begriff „Geistestaufe" als Beschreibung beider Ereignisse. Es ist deshalb wichtig, in einer Diskussion deutlich werden zu lassen, welche Geistestaufe zur Debatte steht. HUNTER betont deshalb auch, dass es sich mehr um ein semantisches als um ein theologisches Problem handelt. Zum Gebrauch der Terminologie „Geistestaufe" zur Zeit des Neuen Testamentes äußert sich HUNTER allerdings sehr zurückhaltend: „Es ist verschiedentlich vorgeschlagen worden, die charismatische Dimension des Heiligen Geistes mit dem Begriff ‚Geistestaufe' zu belegen. Ich glaube aber nicht, dass die Schreiber des Neuen Testamentes – ausgenommen vielleicht Lukas (Lk 3, 16; Apg 1, 5; 11, 16) – diesen Begriff verwandt haben. Dies heißt aber nicht diesen Begriff als ‚unbiblisch' abzutun, denn es gibt zumindest sechs Belegstellen für einen derartigen Gebrauch im Neuen Testament. Was ich damit sagen möchte ist, dass die *ipsissima verba* nicht als *terminus technicus* verwandt wurden, wie es heute in manchen Kreisen üblich ist. Zunächst denke ich dabei an diese Begriffsverwendung für die charismatische Dimension des Geistes, aber das Gleiche trifft auch auf eine Begriffsverwendung für die Beschreibung der Einfügung in den Leib Christi zu."[38]

Zu beachten ist hierbei eventuell auch ein Wandel des Begriffes bei der Entwicklung vom Urchristentum zum sakramentalen Christentum. Am Anfang hatten wir in neutestamentlicher Zeit die Erfahrung der Bekehrung und eine darauf folgende charismatische Begabung. Für beide Erfahrungen konnte, wie wir oben gesehen haben, der Begriff Geistestaufe verwandt werden. Die Festschreibung dieser Erfahrungen in der Zeit der Alten Kirche in den Sakramenten Taufe für Bekehrung und Salbung, Kommunion oder Konfirmation für die charismatische Begabung ließ die eigentliche Erfahrung in Vergessenheit geraten oder zumindest subsidiären Charakter annehmen. Es war deshalb bei einem Wiederaufbrechen der Erfahrungen charismatischer Begabungen für nichtsakramentale Kirchen viel einfacher zum ursprünglichen Geistestaufe-Verständnis zurückzukehren. Für die sakramentalen Kirchen hingegen war diese Rückkehr zur alten

38 HAROLD D. HUNTER, Spirit-Baptism, S. 283.

Begrifflichkeit nicht nur schwieriger; es musste darüber hinaus der Begriff Geistestaufe im Kontext sakramentaler Theologie interpretiert werden, um einmal transparent und zum anderen auch treu der eigenen Tradition gegenüber bleiben zu können.[39]

Auch MENZIES, der eine Subsumierung der Pneumatologie des Lukas unter die des Paulus ablehnt, betont gleichzeitig aber auch die Möglichkeit, dass die Sichtweisen des Paulus und Lukas konstruktiv miteinander verbunden werden können. Für Theologen mit starkem Harmonisierungsbedürfnis erwägt MENZIES etwa eine Übereinstimmungsmöglichkeit, was die prophetischen Gaben angeht (1. Kor 12, 8-12). Die Geistestaufe des Lukas könnte in diesem Sinne als ein Tor zu dieser Gabengruppe des Paulus gesehen werden. Eine derartige Differenzierung könnte von Paulus intendiert sein in der Verwendung der zwei Begriffe *charismata* für Gaben im Allgemeinen und *pneumatika* für die prophetischen Gaben. ROBERT P. MENZIES sieht somit auf der Ebene der Biblischen Theologie keinen Widerspruch zwischen der Pneumatologie des Paulus und des Lukas (und dem gesamten NT).[40] Sogar bei der Lehre der Geistestaufe mit dem Zungenreden als erstem Zeichen erkennt er eine gewisse Übereinstimmung. Seine Ergebnisse stellt er in vier Thesen dar:

1. Es besteht kein Widerspruch zwischen der lukanischen und der paulinischen Pneumatologie oder etwa der Pneumatologie des Johannes.[41]
2. Paulus betont, dass das persönliche Zungenreden auferbaut, dass es wünschenswert und auch für jede Person erhältlich sei: Nach 1. Kor 14, 5 sollten alle in anderen Zungen reden.[42]
3. Lukas betont, dass die Pfingstgabe der Zungenrede einzigartigen Zeichencharakter besitzt. Denn Zeichencharakter der Zungenrede bestätigt auch Paulus (1. Kor 14, 22).
4. Deshalb sollte man, wenn man die Pfingstgabe empfängt, erwarten, dass man sie mit dem Zeichen der Zungenrede erhält.[43]

Während es nun auf der einen Seite sicher nicht richtig wäre, die Pneumatologie des Lukas unter Paulus, oder umgekehrt, zu subsumieren, wäre es aber auch nicht richtig, einfach zu behaupten, dass Lukas die Pneumatologie des Paulus, die umfassender ist und auch das Wirken des Geistes in der Erlösung betont, abgelehnt oder überhaupt nicht gekannt habe. Dem kann nicht zugestimmt werden. Auch wenn Lukas selbst dem Heiligen Geist nie *expressis verbis* soteriologische Bedeutung zuschrieb, wusste er sicher um diesen paulinischen Ansatz.[44] Da Paulus und Lukas viele Jahre

39 KILIAN MCDONNEL and GEORGE T. MONTAGUE, Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit. Evidence from the First Eight Centuries, Collegeville, 1991.

40 WILLIAM und ROBERT MENZIES, Pfingsten und die Geistesgaben, S. 206-210.

41 Vgl. JOHN MICHAEL PENNEY, The Missionary Emphasis, S. 123.

42 WILLIAM und ROBERT MENZIES, Pfingsten und die Geistesgaben, S. 140f.

43 ROBERT P. MENZIES, "Evidential Tongues: An Essay on Theological Method", Asian Journal of Pentecostal Studies 1/2 (1998), S. 120.

44 Zumindest bei der Ankündigung der Empfängnis (Lk 1, 35) und der Taufe (Lk 3, 21-22) schreibt selbst Lukas dem Geist im Leben Jesu andeutungsweise soteriologische Funktionen zu. Vgl. C.-J. THORNTON, Der Zeuge des Zeugen: Lukas als Historiker der Paulusreisen, Tübingen, 1991; S. E. PORTER, The Paul of Acts, Tübingen, 1999.

zusammen gewirkt haben, ist sogar anzunehmen, dass sie bestimmte Aspekte ihrer Theologie gemeinsam entwickelt haben. Sowohl Paulus als auch Lukas waren vom Ansatz her Missionstheologen.[45] Ihr theologisches System haben sie weitgehend auf ihren Missionsreisen entwickelt. Hier dürfen wir einen ähnlichen Ansatz erwarten. Auf der anderen Seite ist ihre Theologie aber auch die Summe von Antworten, die sie zu verschiedenen Situationen während ihres Lebens im Dienste der Mission gegeben haben (Situationstheologie). Hier dürfen wir situationsbedingte Unterschiede erwarten. Als Missionstheologen treffen wir sie bei ihren Missionsreisen gemeinsam agierend in großer Übereinstimmung an. Als Situationstheologen hingegen sehen wir Unterschiede, dass sie, getrennt agierend, in verschiedene Lebenssituationen ihre theologischen Ratschläge hineingesprochen haben.

Die Übereinstimmungen im Bereich ihrer Missionstheologie sind offensichtlich. Für Lukas war die Urgemeinde ein Abbild des Volkes Israel, die von Zion in Jerusalem ausgesandt worden war, um das Wort Gottes den Nationen (insbesondere auch in Rom) zu verkündigen. Die Erfüllung mit dem Geist war die Ausrüstung der Urgemeinde für diese Aufgabe. Ziel war es, die Heiden zu erreichen und zusammen mit Israel für das Ende vorzubereiten. Das Missionsprogramm des Paulus war beinahe identisch. Von Jerusalem aus wollte er in der Kraft des Heiligen Geistes seine Mission bis an das Ende der damals bekannten Welt (insbesondere von Rom aus) vorantreiben, damit die Heiden miteingegliedert würden in den Olivenbaum vor der Wiederbringung aller Dinge. Als Situationstheologen unterscheiden sich Lukas und Paulus aber deutlich, weil sie in der Formulierung ihrer Aussagen sehr stark von ihrer jeweiligen Situation (Sitz im Leben) beeinflusst waren. Paulus versuchte z. B. in Korinth charismatische Aspekte herunterzuspielen, weil er in eine Situation hineinsprach, in der die Gefahr der emotionalen Überschwänglichkeit und des religiösen Fanatismus bestand. Lukas dagegen, als ein Theologe der zweiten Generation, hatte sich in seiner Zeit schon mit einem Rückgang des Missionsenthusiasmus und der Gefahr des Sakramentalismus auseinander zu setzen. Deshalb betont er den prophetischen und missionarischen Aspekt seiner Theologie. Wir sehen somit, dass, obwohl beide eigentlich von ihrer Persönlichkeit und Lebenserfahrung her Missionstheologen waren, ihre situationstheologischen Aussagen, z. B. im Bereich der Pneumatologie, gänzlich verschiedene Akzente setzen können.

Auch bei Johannes haben wir zumindest andeutungsweise eine zweistufige Pneumatologie. Diese Ambivalenz wird insbesondere deutlich an der schwierigen Stelle Joh 20, 22. Auf der einen Seite spendet hier Jesus den Jüngern den Heiligen Geist noch während seines Dienstes auf Erden (Joh 20, 22), während auf der anderen Seite

45 Barker, Glenn W., Lane, William L. und J. Ramsey Michaels, The New Testament Speaks, New York, 1969, S. 148ff. Es wäre sicher auch einmal interessant zu untersuchen, zu welchem Ausmaß die „peripatetische Schule" Jesu das Missionsverständnis der Apostel und auch von Paulus und Lukas beeinflusst hat, vgl. David Wenham, Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?, Grand Rapids, 1995. Mit Jesus und seinen Jüngern, Paulus und Lukas, Luther und Spener wollen wir als evangelikale Gläubige stets betonen, dass Theologie nicht nur Schreibtischarbeit ist als *theologia doctrinalis*, sondern auch *theologia experimentalis* ausgelebt im Leben, in der Diakonie, in der Evangelisation und in der Gemeindegründungsarbeit.

der Paraklet aber erst nach seinem Weggehen aktiv werden (Joh 16, 7) soll. Schon die verschiedenen Erklärungsversuche zum Kommen des Geistes in Joh 20, 22 allein implizieren pneumatologische Mehrstufigkeit. Nur vier verschiedene Interpretationsmöglichkeiten zu dieser Stelle sollen hier erwähnt werden:[46]

1. Die Wiedergeburt der Jünger (Dunn)
2. Eine besondere Ausrüstung zur Sündenvergebung (Windisch)
3. Eine Antizipierung der Geistesausgießung an Pfingsten (Horton)
4. Das Pfingsten des Johannes (Brown)

Es ist somit auch bei Johannes sehr wohl möglich, auf der einen Seite soteriologische Aktivitäten des Geistes (z. B. Joh 3) zu konstatieren, während eine besondere Geistesausgießung zur Ausrüstung für die bevorstehende Aufgaben erst nach dem Weggehen Jesu erwartet wird (Joh 1, 33; 16, 7; 14-16).

3.4 Systematische Theologie

Wie wir gesehen haben, ist es somit möglich – von Lukas ausgehend – für den gesamten Bereich des Neuen Testamentes ein charismatisches Wirken des Heiligen Geistes nach der Bekehrung im Sinne einer besonderen Ausrüstung zum Dienst zu konstatieren. Gemäß Lukas kann diese Erfüllung mit dem Geist mit dem Begriff „Geistestaufe" (Lk 3, 16; Apg 1, 5; 11, 16) belegt werden.[47] Das pfingstliche Proprium der Geistestauflehre steht somit auf dem Fundament des Neuen Testamentes.

Die pfingstliche Lehre der Zungenrede als erstes Zeichen der Geistestaufe ist für viele aber ein Glaubenssatz, der zu weit geht und nicht abschließend exegetisch und biblisch-theologisch begründet werden kann. Auch Menzies ist sich dieser Problematik bewusst und betont, dass diese Frage im Neuen Testament überhaupt nie in dieser Form aufgeworfen wurde und somit den Rahmen der biblischen Theologie sprengt. Hier handelt es sich um eine Lehre, die im Bereich der systematischen Theologie verankert ist. Hierbei ist es nicht mehr wichtig, in jedem Bericht über die Geistestaufe die Zungenrede als Initialzeichen exegetisch nachweisen zu können. Dies ist aber auch nicht notwendig, um einen Glaubenssatz zu formulieren, der eine gewisse Regel konstatieren möchte. Ein Zeichen muss nicht in jedem einzelnen Fall gegeben sein, um von einer Regelmäßigkeit sprechen zu können, die dann in einem Glaubenssatz artikuliert wird. Dennoch muss die Grundlage eines jeden Glaubenssatzes das Wort Gottes sein. In diesem Sinne betont Menzies, dass die pfingstliche Lehre der Geistestaufe mit der Zungenrede als erstem Zeichen ohne weiteres von der Pneumatologie des Lukas abgeleitet werden kann.[48] Lukas führt, wie wir oben gesehen

46 John Christopher Thomas, The Spirit in the Fourth Gospel: Narrative Explorations, in: The Spirit and the Mind, Terry L. Cross und Emerson B. Powery, Hg., Lanham, University Press of America, 2000, S. 87-104.

47 Natürlich bezeichnet analog dazu der gleiche Begriff im paulinischen Sinne auch das Hinzugefügtwerden zum Leibe Christi. Die Verwendung des Begriffes im Sinne der Heiligungsbewegung (Geistestaufe gleich Heiligung) kann dagegen nicht direkt vom NT abgeleitet werden.

48 Robert P. Menzies, Empowered for Witness, S. 251: "... the doctrine of 'tongues as initial evidence', although not explicitly found in the New Testament, is an appropriate inference drawn from the prophetic character of the Pentecostal gift and the evidential character of tongues-speech."

haben, als „Beweise" für die Geistestaufe drei Dinge an: Zungenrede, prophetische Rede oder sichtbare Zeichen.[49]

Ausgesprochenen Zeichencharakter hat von diesen drei „Beweisen" aber nur die Zungenrede.[50] Die sichtbaren Zeichen in Apg 8, 17 werden leider nicht definiert oder erklärt und sind somit für die Formulierung eines Dogmas ungeeignet. Sichtbare Zeichen, wie Wind und Feuer, wie wir sie in Apg 2, 1-4 haben, deuten zwar auf die Gegenwart Gottes hin, haben aber, wie wir oben schon gesehen haben, im Umfeld der Geistestaufe nur subsidiäre Bedeutung und sind für die Formulierung eines Dogmas ungeeignet. Prophetische Rede ist ambivalent, weil es nicht immer unzweideutig möglich ist zu entscheiden, ob es sich nun wirklich um ein prophetisches Wort oder nur einen persönlichen Beitrag einer Person handelt.

Als unzweideutiger Beweis für die Geistestaufe, der auch in der Formulierung eines Glaubenssatzes Verwendung finden könnte, konnte nach Lukas also nur das Reden in anderen Zungen dienen.[51] Wer diesen Glaubenssatz (Zungenrede als erstes Zeichen der Geistestaufe) ablehnt, weil er so nicht *expressis verbis* im Neuen Testament artikuliert wird, muss daran erinnert werden, dass auch die Trinitätslehre nirgendwo im Neuen Testament *expressis verbis* konstatiert wird und an manchen Stellen des Neuen Testamentes sogar durch das Sch^{e}ma „widersprochen" wird (z. B.: Jak 2, 19: *heis estin ho theos/Adonai ächad hu*). Niemand würde aber deshalb die Trinitätslehre ablehnen. Wir sind aber aufgefordert, theologische Positionen auch weiterhin zu diskutieren.[52] In diesem Sinne muss auch pentekostale Theologie weiter diskutiert werden und muss sich auch in Frage stellen lassen. Das heißt aber nicht, dass sie wichtige Grundlehren aufgeben sollte, nur weil sie so nicht *expressis verbis* im Neuen Testament artikuliert wurden. Denn obwohl jegliche Festlegung eines Dogmas mit dem biblisch-exegetischen Befund beginnen muss, müssen dann aber auch noch weitere theologische Erwägungen mit herangezogen werden.[53]

Im Folgenden sollen einige Gründe erwähnt werden, warum für die klassische Pfingstbewegung die Geistestauflehre von größter Wichtigkeit ist.

1. Teleologische Theologie. In der pfingstlichen Theologie wird die Geistestaufe als eine Ausrüstung zum Dienst des Gläubigen gesehen, die in einer energisch-drängenden Haltung von Gott erbeten wird (Lk 11, 9-13). Beim Durchbeten zur Geistestaufe, wobei immer der Geber der Gabe wichtiger bleiben muss als die Gabe selbst, entwickelt der Gläubige eine teleologische Theologie: Er lernt gezielt für etwas zu

49 Vgl. oben, S. 6.

50 Nach Robert P. Menzies, Empowered for Witness, S. 250 ist das lukanische Geistverständnis am besten definiert mit dem Konzept "Spirit of Prophecy", das die drei Elemente "intelligible speech, unintelligible speech (glossolalia) and charismatic revelation" umfasst.

51 Robert P. Menzies, Empowered for Witness, S. 250-51.

52 Karl Barth, Dogmatik im Grundriss, Zürich, 1947, S. 9: Dogmatik ist die Wissenschaft, in der sich die Kirche entsprechend dem jeweiligen Stand ihrer Erkenntnis über den Inhalt ihrer Verkündigung kritisch, d. h. am Maßstab der hl. Schrift und nach Anleitung ihrer Bekenntnisse Rechenschaft gibt. Es liegt mir natürlich ferne, die Lehre der Zungenrede in ihrer Wertigkeit auf die gleiche Ebene zu stellen wie die Trinitätslehre. Es geht mir nur darum aufzuzeigen, dass Glaubenssätze sowohl auf exegetischen als auch auf theologischen Gesichtspunkten basieren.

53 Colin Dye, Are Pentecostals Pentecostal?, S. 67.

beten und zu glauben. Diese aktive Gebetshaltung bei der Bitte um die Geistestaufe wird dann auch in einem energischeren missionarischen Verhalten reflektiert.[54]

2. Missiologie. Was die Pfingstbewegung im letzten Jahrhundert missionarisch so effektiv machte, war gerade die Betonung der klassischen Geistestauflehre. Insbesondere auf zwei Ebenen wurde das Zungenreden zu einer Quelle geistlicher Kraft. Auf der einen Seite wurden die Gläubigen dadurch gestärkt für ihren missionarischen Dienst, um energisch und mit Ausdauer und Kühnheit zu evangelisieren, selbst wenn sie in der Minderheit waren und immensen Schwierigkeiten gegenüberstanden,[55] auf der anderen Seite war das Gebet im Geist eine Macht im Kampf gegen die Bollwerke Satans. Durch die Macht des Gebets war es möglich, Ungläubige aus den Bindungen Satans zu befreien.[56]

In diesem Zusammenhang wurde wegen des geringen Wachstums der Pfingstbewegung in Europa bisweilen die Frage gestellt: Sind wir in Europa klein geblieben, weil wir die klassische pfingstliche Lehre verwässert haben?[57] Andere Kirchen haben vielleicht noch nie die enge Verbindung von Pneumatologie und Missiologie erkannt. Aber als Vertreter lukanischer Theologie sollten wir uns, genauso wie Lukas es in seiner Zeit tat, einem Wandel der Kirche von einer Missionsbewegung in eine Sakramentalkirche widersetzen und weiterhin vermehrt die Ausrüstung mit Kraft für Mission und Evangelisation betonen. Das erstaunliche Wachstum der Pfingstbewegung während des letzten Jahrhunderts bezeugt m. E. die Wichtigkeit des lukanischen Ansatzes, der die Bedeutung des Heiligen Geistes für effektive Evangelisation betont. Wir müssen an der lukanischen Pneumatologie festhalten, selbst wenn sie von Theologen anderer Kirchen kritisiert wird.[58] Die Kirchengeschichte des letzten Jahrhunderts beweist es deutlich, dass unsere Theologie Einfluss hat auf unser Wachstum:

a) Die „Church of God in Christ" trennte sich 1908 von der Heiligungskirche „Church of Christ" wegen der Frage der Geistestauflehre. 1990 hatte die „Church of Christ" 15.000 Mitglieder und die „Church of God in Christ" 3,7 Millionen Mitglieder in den USA.[59]

b) Die Heiligungskirche „Christian and Missionary Alliance" (Missions-Allianz Kirche) wurde im Jahre 1887 gegründet. Beim Aufkommen der Pfingstbewegung verhielt sie sich neutral ("seek not, forbid not") gegenüber der Geistestauflehre und verlor viele ihrer Mitglieder an die „Assemblies of God", die 1914 gegründet wurde

54 William und Robert Menzies, Pfingsten und die Geistesgaben, S. 169. Dieser von Menzies betonte Aspekt trifft natürlich nicht in jedem Fall zu, da Gott schon nach einem einmaligen Gebet die Geistestaufe schenken kann, er zeigt aber dennoch einen Unterschied zur charismatischen Bewegung auf, in der Geistesgaben als Geschenke empfangen werden und eine in der Regel passivere Gebetshaltung zu verzeichnen ist.

55 Flames of Fire 1:10 (Februar 1913), S. 43.

56 Flames of Fire 3:38 (Mai 1916), S. 40.

57 Colin Dye, Are Pentecostals Pentecostal?, S. 56-80. So wurde z. B. weder in Deutschland (Mülheimer Verband) noch in England (Elim) von den wichtigsten Pfingstkirchen der Anfänge die klassische Pfingsttheologie vertreten.

58 John Michael Penney, The Missionary Emphasis, S. 124.

59 Vinson Synan, The Role of Tongues as Initial Evidence in: World Pentecost (1997/52), S. 16.

und eine klassische Geistestauflehre vertrat. Heute hat die „CMA" etwa zwei Millionen Mitglieder weltweit, die „Assemblies of God" über 30 Millionen.

c) Die Pfingstbewegung Mülheimer Prägung in Deutschland, die nach den pfingstlichen Aufbrüchen der Anfänge mehrere zehntausend Gläubige zählte, hat nie die klassisch-pfingstliche Geistestauflehre vertreten. Schon bald bildeten sich deshalb in Deutschland freikirchliche Pfingstgemeinden, die nicht wie Pfarrer Jonathan Paul „mit gezogener Handbremse fahren" wollten (Schilling). Der Mülheimer Verband zählt in Deutschland heute etwa 3.000 Mitglieder, die freikirchliche Pfingstbewegung, die m. E. heute noch die klassische Pfingsttheologie vertritt, hat 50.000 Mitglieder, obwohl sie sich erst nach dem Zweiten Weltkrieg organisatorisch konsolidiert hatte.

3. Ekklesiologie. Im Einklang mit der radikalen reformatorischen Theologie finden wir bei charismatischen und evangelikalen Gläubigen eine paulinische Geistestauflehre, die als ein Aspekt der Bekehrung verstanden wird. Evangelikale, die von der methodistischen Theologie her geprägt sind, verstehen die Geistestaufe als ein besonderes Heiligungserlebnis im Sinne der Geistestauflehre von 1870-1900 im Kontext der Heiligungsbewegung.[60] So wichtig wie diese beiden Ansätze auch sein mögen, das Anliegen des Lukas, der von einer Geistestaufe nach der Bekehrung für die Ausrüstung zum Dienst spricht, bleibt damit weitgehend unberücksichtigt. Damit die Wichtigkeit der Geistestaufe als *donum superadditum* für die Mission und Evangelisation weiterhin deutlich vertreten und dargestellt wird, muss die Pfingstbewegung an dieser Position festhalten. Andere Geistestauflehren sollen nicht unberücksichtigt bleiben, aber die Pfingstbewegung hat die theologische Verantwortung, im Gesamtgepräge des kirchlichen Spektrums, den Ansatz des Lukas auch weiterhin zu betonen. Wenn der pfingstliche Teil der evangelikalen Christenheit diese Lehre nicht weiter hoch hält, wird sie vielleicht als ein wichtiger Aspekt neutestamentlicher Theologie in Vergessenheit geraten.

4. Soziologie. In der Postmoderne sind drei Konzepte von größter Wichtigkeit: Erfahrung, Spiritualität und Verifizierbarkeit. Keine Erfahrung verbindet diese drei Elemente besser als die Erfahrung der Geistestaufe mit dem anfänglichen Zeichen der Sprachenrede. Dies ist ein wichtiger Grund, der die pfingstliche Botschaft relevant und attraktiv macht für die Menschen der Postmoderne. Schon lange bevor Theologen auf die Pfingstbewegung aufmerksam wurden, haben Soziologen auf das Wachstumspotential der Pfingstbewegung hingewiesen, weil sie besser als andere Kirchen auf die soziologischen Grundbedürfnisse der Postmoderne eingehen.[61] Die Pfingstbewegung sollte natürlich nie primär auf ihre soziologische Relevanz setzen, darf aber bei allen theologischen Erwägungen diesen bedeutenden Aspekt nicht unberücksichtigt lassen.[62]

---

60 Asa Mahan, The Baptism of the Holy Ghost.

61 Vgl. H. Cox, Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century, Reading, 1995; Robert Mapes Anderson, Vision of the Desinherited. The Making of American Pentecostalism, Oxford, University Press, 1979; Eldin Villafane, The Liberating Spirit: Toward an Hispanic American Pentecostal Social Ethic, Grand Rapids: Eerdmans, 1993; Thomas Kern, Zeichen und Wunder, Frankfurt, 1997.

62 Forum Freikirchlicher Pfingstgemeinden in Deutschland, Hg., Neunzig Jahre Pfingstgemeinden in Deutschland, Freudenstadt, 1997, S. 3.

4. Zusammenfassung

Die deutsche Pfingstbewegung vertritt aus theologischen, missiologischen, ekklesiologischen und soziologischen Gründen m. E. auch heute noch die klassisch-pfingstliche Lehre der Geistestaufe.

Es ist aber auch festzuhalten, dass sich die deutsche Pfingstbewegung als integraler Teil der evangelikalen Christenheit sieht und somit auch andere Geistestauflehren als gleichwertig stehen lässt. Es ist nur wichtig zu wissen, was zur Diskussion steht. Die semantische Frage muss geklärt sein: Reden wir von einer Geistestaufe im Sinne der Bekehrung nach Paulus oder im Sinne der Heiligungsbewegung als eine Heiligungserfahrung, oder ist es die Geistestaufe als *donum superadditum* nach Lukas?[63]

Zur Lehre der Zungenrede als Initialzeichen der Geistestaufe, muss folgendes angefügt werden. Obwohl auch in charismatischen Kreisen die Zungenrede oft als Zeichen der Geistestaufe verstanden wurde, haben Pfingstgläubige auch volles Verständnis, wenn die Zungenrede nicht von allen Gläubigen als anfängliches Zeichen gesehen wird. Denn Lukas führt eben doch auch drei Erkennungsmerkmale, nämlich, Zungenrede, prophetische Rede oder andere sichtbare Zeichen an. Mancher Pfingstgläubige nimmt gerne ein bisschen Ambivalenz in Kauf und formuliert die Zeichenfrage für sich nicht konsequent systematisch-theologisch, sondern eher lukanisch-biblisch. In England z. B. folgen der klassischen pfingstlichen Formulierung 81% der Assemblies of God und 42% der Elimbewegung.[64] Umfragen in Deutschland würden meiner Meinung nach ähnliche Ergebnisse ergeben.[65]

Pastor Dr. Paul Schmidgall
Evangelische Freikirche Gemeinde Gottes (Pfingstgemeinde)
Europäisches Theologisches Seminar (ETS)
Rippoldsauer Str. 50
72250 Freudenstadt-Kniebis

63 Es soll auch nicht unerwähnt bleiben, dass auch Pfingsttheologen (Fee) bisweilen von dem Konzept der „subsequence" abgerückt sind, wenn unter dem Begriff „Heil" im weitesten Sinne nicht nur die Bekehrung, sondern alle anderen weiteren Gnaden- und Geistzuwendungen verstanden wurden. Bei einer gleichzeitigen Erweiterung des Begriffes „spirit of prophecy" (im Sinne von Max Turner ist der Geist der Prophetie wirksam bei Initial- und Sekundärerfahrungen) könnte auf dieser Basis pfingstliche und evangelikale Theologie evtl. zu einem Konsens gelangen.

64 William K. Kay, "The 'initial evidence': implications of an empirical perspective in a British context", (JEPTA XX, 2000), S. 25-31.

65 Die Formulierung der größten deutschen Pfingstkirche (BFP) ist deshalb auch absichtlich offen gehalten: „Wir glauben an die Taufe in den Heiligen Geist nach Apg 2, 4." Die Problematik mit einer derartigen Formulierung ist lediglich, dass Apg 2, 4 die Geistestaufe nicht *expressis verbis* erwähnt und somit theologisch unpräzise ist. Eine Formulierung, die gemäß dem lukanischen Gesamtbefund (Zungenrede, Prophetie, Zeichen) oder dem Ansatz Menzies (intelligible speech, unintelligible speech-glossolalia-, charismatic revelation) formuliert, wäre vorzuziehen: „Das Reden in anderen Sprachen, die prophetische Rede oder charismatische Offenbarungen sind die Zeichen der Geistestaufe."

Ulrich Wendel

Empfang und Werk des Heiligen Geistes bei Lukas und in der Pfingstbewegung

Zu einer theologischen Meinung Stellung nehmen ist ein üblicher Arbeitsgang in der Theologie. Die Diskussion von These und Antithese hilft, die Wahrheit präziser zu erfassen. Dennoch ist es nicht die beste Methode, auf eine bereits erarbeitete und ausformulierte Position zu antworten. Man kann davon ja kaum mehr erwarten, als dass gewonnene Erkenntnisse überdacht und ggf. verändert werden. Neue Erkenntnisse gewinnen – das leistet diese Methode nur eingeschränkt. Gerade wenn es um den Heiligen Geist geht, wäre aber eine diesem Geist entsprechende theologische Methode wünschenswert.

Rudolf Bohren hat darauf hingewiesen, dass diese Methode im gemeinsamen theologischen Erkenntnisprozess bestünde. Sein Beispiel dafür ist die Entstehungszeit der Dialektischen Theologie. Der Dialog zwischen Karl Barth und Eduard Thurneysen ist in seiner Sicht nicht einfach ein glücklicher kirchengeschichtlicher Umstand, sondern hätte der Keim zu einer neuen Arbeitsmethode werden können. „Die Bedeutung des Hin und Her zwischen Leutwil und Safenwil geht weit über das Biographische hinaus; hier wurde ein Modell theologischer Arbeit gefunden, eine Methode des Arbeitens, die sich als kräftig genug erwies, die Theologie zu erneuern. Eine Erneuerung der Theologie wird auch in Zukunft nicht möglich sein ohne die Erneuerung des Stils theologischer Arbeit. Dieser neue Stil war anfänglich gegeben und kann nicht besser charakterisiert werden als mit Karl Barths Formulierung „unsre kommunistische Geisteswirtschaft" (Briefwechsel, 452).[1] Beklagenswert erscheint Bohren deshalb „die Nichtreflexion ihrer Methode gemeinsamen theologischen Arbeitens"[2]. – „Theologie als Teamwork ist die unerledigte Hinterlassenschaft der beiden Freunde, wichtig vor allem deshalb, weil hier zusammengeht, was an Universitäten immer noch getrennt ist, Erkenntnis und Liebe."[3] Gerade dem dialogischen Wesen des Heiligen Geistes würde diese Methode entsprechen.[4]

Auf diesem Hintergrund erscheint es als paradox, zu einer Arbeit über die Geistestaufe Stellung zu nehmen, das aber auf die traditionelle Weise, die dem Heiligen Geist nicht optimal entspricht. Doch weil die von Bohren erwünschte Erneuerung

1 Rudolf Bohren, Prophetie und Seelsorge. Eduard Thurneysen, Neukirchen-Vluyn, 1982, S. 80. – Leutwil war die Pfarrei Eduard Thurneysens; Safenwil – die Pfarrei von Karl Barth.
2 Ebd., S. 84.
3 Ebd., S. 85.

der Theologie auch heute noch aussteht, muss die Aufgabe eben herkömmlich angefasst werden.

Paul Schmidgall hat die pfingstliche Sicht der Geistestaufe dargestellt und von der charismatischen Sicht abgegrenzt. „Geistestaufe" bedeutet in pfingstlicher Theologie „eine zweite Erfahrung nach der Bekehrung zur besonderen Befähigung zum geistlichen Dienst, ausgewiesen durch das Zeichen des Redens in anderen Sprachen."[5] Dieses Konzept wird ausdrücklich auf Lukas zurückgeführt, nicht auf Paulus.[6] Die von Pfingstlern gelehrte Geistestaufe ist von der Bekehrung zu unterscheiden. Der Heilige Geist ist „ein prophetisches *donum superadditum* (zusätzliche Gabe), das ihn [sc. den bereits zum Glauben Gekommenen] befähigte in der Gemeinde missionarisch tätig zu werden."[7] Schmidgall setzt sich dafür ein, dass pfingstliche Theologie an diesem lukanischen Konzept festhält und es nicht etwa der breiter angelegten paulinischen Pneumatologie unterordnet. Eine hermeneutische Vermittlung zwischen Lukas und Paulus sei wünschenswert, aber das Profil der lukanischen Pneumatologie müsse dabei klar erkennbar bleiben. Die Pfingstbewegung habe die theologische Verantwortung, dieses Profil darzustellen.

Der Differenzierung zwischen Lukas und Paulus kann nur zugestimmt werden. Ich befrage im Folgenden die lukanische Pneumatologie, ob sie die von Schmidgall vertretene Lehre von der Geistestaufe wirklich so enthält; ob Pfingstler sich also zu Recht auf Lukas berufen können. In einem weiteren Schritt frage ich danach, wie mit dem Unterschied zwischen Paulus und Lukas umzugehen ist und welche Rolle dabei die theologische Verantwortung einer Konfession spielen kann.

1. Das Werk des Heiligen Geistes bei Lukas

Der Heilige Geist wirkt bei Lukas zweifellos nicht an der Erlösung mit. Hier denkt Lukas deutlich anders als Paulus. Wenngleich auch der Empfang des Heiligen Geistes eng mit dem Moment der Bekehrung zusammengesehen wird, so ist er doch das letzte Element der christlichen Heilserfahrung. Um gerettet zu werden, ist Umkehr und Taufe nötig, die Taufe wiederum zieht Sündenvergebung nach sich, und dieses Geschehen wird „quittiert" mit dem Geistempfang (Apg 2, 38). Die Bekehrung der Samariter (Apg 8, 4-17) ist ein zutreffendes Beispiel dafür, dass man – nach Lukas – zum Glauben kommen, den Geist aber erst später empfangen kann. Der Heilige Geist hat keine soteriologische Funktion – genauer: keine *individuelle* soteriologische Funktion. Im Rahmen eines *ordo salutis* wirkt er nicht notwendig parallel zur Bekehrung bzw. Wiedergeburt, sondern kann nachgeordnet sein. Das sieht Paulus

4 Vgl. Rudolf Bohren, Vom Heiligen Geist. 5 Betrachtungen, München, 1981, S. 33-35. Ebd., S. 34: „Theologie *im Vollzug pneumatologischen Denkens* ist ein Denken, das im Dialog unter Freunden sich vollzieht. Hier werden im Freihandel der Liebe Gedanken ausgetauscht [...]" (Hervorhebung von mir).

5 Schmidgall, Abschnitt 1.2.

6 Vgl. dazu auch Walter J. Hollenweger, Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart, Wuppertal/Zürich, 1969, S. 381ff.

7 Schmidgall, Abschnitt 3.2.

anders; für ihn macht das Gesetz des Geistes frei vom Gesetz des Todes; Leben aufgrund der Gerechtigkeit besteht geradezu im Heiligen Geist, der dementsprechend auch Ursache der Gotteskindschaft ist (Röm 8, 2.10.15). Notieren sollten wir jedoch, dass auch Lukas eine Verbindung von Gotteskindschaft und Heiligem Geist kennt. Nach Lk 11, 11-13 – es ist wichtig, die lukanische Pneumatologie nicht nur aus der Apostelgeschichte zu entwickeln – gibt zwar nicht der Geist das Recht, Gottes Kinder zu werden, wohl aber die Gotteskindschaft das Recht, um den Heiligen Geist zu bitten.

Was nun ist nach Lukas das Werk des Heiligen Geistes?

1.1 Heiliger Geist und Mission

„Vor allem" ist der Geist „Kraft zur missionarischen Verkündigung und führt die junge Kirche auf ihrem Weg bis an das Ende der Welt."[8] Apg 1, 8: *„Ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der auf euch herabkommen wird; und ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an die Grenzen der Erde"* – ist Programm nicht nur für den Erzählfaden der Apostelgeschichte, sondern auch für die in ihr enthaltene Pneumatologie. Folge des Pfingstgeschehens ist die Verkündigung an Vertreter aller denkbaren Völker. Die durch den Geist ins Leben gerufene Gemeinde wirkt ausgesprochen missionarisch (Apg 2, 47; 4, 31.33). Ein neuer Radius der Mission wird durch den Heiligen Geist erschlossen (Apg 13, 2.4). Die Ausbreitung des Evangeliums erfordert, dass immer wieder Grenzen überschritten werden. An der Person des Philippus lässt sich exemplarisch studieren, wie es zugeht, wenn der Geist solche Grenzen überschreitet. Als Geisterfüllter tut er zunächst gemeindeinternen Dienst (Apg 6, 3), doch diese Beschränkung wird sehr bald in Richtung auf Evangelisation ausgeweitet (8, 5ff.). Später überschreitet der Geist ethnische Grenzen (8, 27) und die Grenze der Naturgesetze (8, 39), dabei leitet er und weist die konkrete Missionsaufgabe an (8, 29). Ganz folgerichtig hat dieser geist-erfahrene Mann die Dienstbezeichnung „Evangelist" erhalten (21, 8).

Bemerkenswert auf diesem Hintergrund allerdings ist, dass Lukas den Charismen als Wirkungen des Geistes keine hervorgehobene Rolle in der Mission zuschreibt. Freilich haben Zeichen und Wunder eine tragende missionarische Funktion. Doch sie werden meist auf den Namen Jesu zurückgeführt, nicht auf den Heiligen Geist (Apg 3, 6.16; 4, 7.10.30; 8, 34; 16, 18). Zeichen, die die Mission beglaubigen, fasst Lukas christologisch auf, nicht pneumatologisch (vgl. Apg 14, 3; auch Lk 10, 19).[9] Deshalb

8 E. Kamlah/W. Klaiber, Art. Geist (pneuma), TBLNT [NA] 1, S. 705.

9 Paulus sieht die Dinge genau anders: Auch er weiß von Zeichen, die die Mission begleiten, aber fasst sie pneumatologisch auf (1. Kor 2, 4; 12, 10; 14, 24ff. im Kontext; Gal 3, 5; 1. Thess 1, 5). Zwar kann er gelegentlich auch Christus als Wirkursache nennen, aber es ist bezeichnend für sein pneumatologisches Grundverständnis, dass er dann – man darf hier gern an den Gedankenfluss beim Briefdiktat denken – die pneumatologische Bestimmung sogleich nachträgt (Röm 15, 18f.) – Eine Theologie, die den Heiligen Geist als spezielle zum missionarischen Dienst befähigende Gabe auffasst und dabei an charismatische Wirkungen über die Verkündigung hinaus denkt, kann sich gerade nicht auf Lukas, sondern muss sich auf Paulus berufen.

ist das eben skizzierte Bild von Philippus auch nicht völlig abgerundet: Die in Apg 8, 6f. erwähnten Zeichen bringt Lukas eben *nicht* ausdrücklich in Verbindung mit dem Heiligen Geist (vgl. auch Stephanus in 6, 8). Diesen Zusammenhang sieht er nur, wenn jemand verkündigt (4, 8.31; 6, 10; 13, 9; 18, 25; im Kontrast des Gegenteils: 16, 6f.; vgl. Lk 12, 12[10]). Dementsprechend ist die Kraftquelle für Jesu Dämonenaustreibungen bei Lukas der „Finger Gottes" (Lk 11, 20), nicht wie bei Matthäus der „Geist Gottes" (Mt 12, 28).[11] In der Perikope von der Aussendung der (Zweiund)Siebzig (Lk 10, 1-24) werden Zeichen und Wunder mehrfach erwähnt (10, 9.13.17.19f.). Der Geist wirkt sich aber gerade in diesem Abschnitt anders aus, und zwar lässt er die Art der Offenbarung erkennen (10, 21). Er wird also nicht mit der *Beglaubigung*, sondern mit der *Annahme* der Verkündigung in Verbindung gebracht. – Lediglich in einer Petruspredigt werden die Krafttaten Jesu auf den Geist zurückgeführt (Apg 10, 38). Die lukanische Auffassung scheint zu sein: Jesus schöpft für seine Krafttaten aus dem Heiligen Geist; die Nachfolger Jesu greifen dafür auf den Namen Jesu zurück.

1.2 Heiliger Geist und die Stiftung von Gemeinde

Die wichtigsten lukanischen Berichte über den Heiligen Geist finden sich am Anfang der Apostelgeschichte (2, 1-47; 4, 31-37)[12], und zwar in klarem ekklesiologischen Zusammenhang. „Der Geist gehört wesentlich zur Kirche."[13] Sobald der Geist kommt und wirkt, entsteht Gemeinde. Das ist das Ziel des Pfingstberichtes in Kapitel 2, und ganz entsprechend wirkt sich das erneute Kommen des Geistes in 4, 31 in einem Gemeindeleben aus, das Charakterzüge einer Neuschöpfung trägt. Schon die Pfingstpredigt von Petrus macht deutlich, dass Gott mit der Sendung des Geistes nicht einfach zur Umkehr einzelner Menschen ruft, sondern „euch und euren Kindern gilt die Verheißung und *all denen* in der Ferne, *die der Herr, unser Gott, herbeirufen wird*" (Apg 2, 39; vgl. 2, 47 als Abschluss dieses Erzählbogens). Das lukanische Konzept von der „Sammlung Israels" (Gerhard Lohfink)[14] begegnet uns in sehr deutlichem pneumatologischen Zusammenhang (Apg 2, 37). Die Feststellung Dieter Schneiders ist nicht einfach allgemeine Einsicht, sondern gilt für das lukanische Geistverständnis: „Verkündigung des Evangeliums, Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden ist wesensmäßig *Gemeindegründung*. Es geht nicht zuerst um

10 Der letztgenannte Beleg gibt die lukanische Auffassung allerdings nur abgestuft wider: Lukas überliefert aus derselben Quelle wie Matthäus (10, 20), ohne einen eigenen Akzent zu setzen. In 21,15 formuliert er gar christologisch, was Markus (13, 11) pneumatologisch ausdrückt.

11 Die Variante „Geist Gottes" gilt als Ausdruck matthäischer Redaktion (vgl. z. B. Walter Grundmann, Das Evangelium nach Matthäus, ThHK 1, Berlin, [6]1986, S. 329); Lukas hat also offenbar den ursprünglicheren Text. Der „Finger Gottes" ist damit kein Anzeichen für lukanische Theologie. Aber auch so wird zumindest der Kontrast deutlich. Pfingstliche Theologie bezieht sich auf lukanische Pneumatologie, aber hier wäre es die matthäische, die besser passen würde.

12 Zur theologischen Vorrangstellung bestimmter Textformen vor einfachen Erzählungen siehe Abschnitt 2.2.

13 E. Kamlah/W. Klaiber, Art. Geist (pneuma), TBLNT [NA] 1, S. 704.

14 Gerhard Lohfink, Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie, StANT 39, München, 1975. Zusammenfassung seiner Sicht: ebd. S. 93-99.

das Gewinnen von „Seelen" für Christus, sondern um das Einpflanzen konkreter Gemeinden hier und dort."[15] Nicht nur wenn Gemeinden entstehen, sondern auch wenn sie sich festigen und wachsen, ist das nach Lukas Werk des Geistes: Apg 9, 31. Hier gestaltet der Geist nicht bloß einzelne Gemeinden, sondern überregional „die Gemeinde". Man kann „von einer ausgesprochen ekklesiologischen Ausrichtung der lukanischen Geistesauffassung sprechen [...] Werden die Aussagen der Apostelgeschichte aus diesem ekklesiologisch ausgerichteten Rahmen gelöst und die Wasser- und Geisttaufe isoliert gegeneinandergesetzt, ist der Intention luk. Theologie nicht mehr entsprochen."[16]

Auch wenn Lukas einzelne Träger des Heiligen Geistes schildert, wird der gemeindebezogene Rahmen deutlich, so wieder bei Stephanus, Philippus und den anderen fünf Versorgungs-Helfern (Apg 6, 1-7). Ausdrücklich wird die Erfüllung mit dem Heiligen Geist als Qualifikation verlangt (6, 3; vgl. 5). Der Zweck dabei ist, den Streit in der Gemeinde zu schlichten, indem dessen Ursache abgestellt wird. Mit anderen Worten: Der Heilige Geist wirkt sich in der Wiederherstellung der „Kirchengemeinschaft" aus. Ähnlich, nun im zwischengemeindlichen Bereich, ist es mit dem Apostelkonzil in Apg 15: Der Beschluss, der die Gemeinschaft aller, Juden- wie Heidenchristen, in einer Gemeinschaft ermöglicht, ist ausdrücklich ein Beschluss des Heiligen Geistes (15, 28).

Fragen wir von hier aus noch einmal nach einer soteriologischen Funktion des Geistes bei Lukas, so bleibt es dabei: Eine *individuelle* soteriologische Funktion hat er nicht. Allerdings gehört die Eingliederung in die Gemeinde für Lukas wesensmäßig zum individuellen Heil hinzu. Das „Hinzugetanwerden" ist Bestandteil eines lukanischen *ordo salutis*, wie Apg 2, 38f.41f.47 deutlich zeigt (vgl. auch Apg 9, 17-19; beachte 19b!). Das jedoch berührt sich sehr eng mit dem Verständnis von Paulus, nach dem die Glaubenden durch den Geist in den einen Leib hineingetauft werden (1. Kor 12, 13)!

2. Zeitpunkt und Wirkung der Geisterfüllung

2.1 Zum Zeitpunkt des Geistempfangs

Wie bekommt man nach Lukas den Heiligen Geist? Indem man darum betet (Lk 11, 13). Das spiegelt sich auch in Apg 8, 15 und 19, 6 wider. Doch keine „Regel" ohne Ausnahme: In 10, 44 kommt der Geist unerwartet und bevor jemand daran dachte, um ihn zu bitten. Zu notieren sind schließlich auch die Situationen, wo jemand den Geist zwar erwartungsgemäß nach der Bekehrung empfängt, doch ohne dass eine

15 Dieter Schneider, Der Geist, der Geschichte macht. Geisterfahrung bei Lukas, Neukirchen-Vluyn, 1992, S. 61. Vgl. auch Anm. 33.

16 Rudolf Pesch, Die Apostelgeschichte, 1. Teilband, EKK 5/1, Zürich und Neukirchen-Vluyn, 1986, S. 285. Das hier angeführte Zitat stammt von G. Schneider (Die Apostelgeschichte, I. Teil: Einleitung, Kommentar zu Kap 1, 1 bis 8, 40, HThK 5/1, Freiburg, 1980, S. 260). Zustimmend auch Peter Zimmerling, Die charismatischen Bewegungen. Theologie – Spiritualität – Anstöße zum Gespräch, Göttingen, ²2002, S. 111.

Bitte darum vermerkt wird: Apg 2, 41ff.[17]; 9, 17.

Jede weitere Frage nach einem Schema, etwa einer speziellen Reihenfolge, fragt am lukanischen Denken vorbei und muss deshalb mehrdeutige Antworten hervorbringen.[18] Insbesondere die Frage, ob der Geist *mit* der Bekehrung oder als eine „zweite Erfahrung" *nach* der Bekehrung kommt, die Frage also nach einem ein- oder zweistufigen Schema,[19] wird zunichte gemacht durch den Bericht Apg 4, 31. Unbefangen erzählt Lukas, wie die Gemeinde, die den Heiligen Geist bereits unübersehbar empfangen hat, ihn nach einem entsprechenden Gebet *noch einmal* empfängt.[20] Auch für die Vorgänge in Cäsarea (Apg 10, 44) kann Entsprechendes erwogen werden.[21] Dennoch können wir den lukanischen „Normalfall" erschließen gerade im Spiegel eines Berichtes über die Ausnahme:

In Apg 19, 2 fragt Paulus einige Johannesjünger nach dem Geistempfang bei ihrer Bekehrung. Diese Frage ergibt nur Sinn, wenn Paulus (und mit ihm sein Berichterstatter Lukas) beide Elemente als zusammengehörig ansieht. Würde er ein zweistufiges Schema vertreten, hätte er ja nach einem Geistempfang irgendwann *nach* dem Gläubigwerden fragen müssen. Auch die Rückfrage nach der Taufe führt an den Beginn des Christseins zurück: Wenn jemand den Geist nicht empfangen hat, muss etwas *zu Anfang* nicht gestimmt haben. Die Reaktion von Paulus lässt klar erkennen, dass er den Geistempfang der Bekehrung mit nachfolgender Taufe zuordnet. Das entspricht ganz der Abfolge von Apg 2, 38. Der Bericht über ein Einzelereignis bestätigt also die programmatische Aussage.

2.2 Narrative Theologie?

Dies ist der Ort, eine methodische Zwischenüberlegung anzustellen. Inwieweit können wir christliche Lehraussagen aus geschichtlichen Berichten der Apostelgeschichte ableiten? Sind die Berichte theologisch-verbindlich gemeint oder schildern sie nur, was sich hier und da unter Gottes Führung ereignet hat? Zu Recht betont

17 „Von denen, die Petri Wort annahmen »und sich taufen ließen« (2, 41), ist der Geistempfang nicht ausdrücklich vermerkt. Die Beschreibung des Lebens der Urgemeinde (2, 42-47) setzt ihn allerdings voraus" (Rudolf Pesch, Die Apostelgeschichte, 1. Teilband, EKK 5/1, Zürich und Neukirchen-Vluyn, 1986, S. 282).

18 Vgl. Peter Zimmerling, a. a. O., S. 106f. Die Ausführungen Zimmerlings beziehen sich hier nicht auf die charismatischen Bewegungen, sondern speziell auf die pfingstliche Auffassung.

19 Der Vollständigkeit halber wäre zu notieren, dass es auch drei- und mehrstufige pfingstliche Geistempfangs-Lehren gibt: vgl. Hollenweger, Enthusiastisches Christentum, a. a. O., S. 362.

20 Das erinnert wieder an Paulus, der die Epheser mahnt, sich [immer wieder] vom Geist erfüllen zu lassen (5, 18; Imperativ Präsens; ich setze hier paulinische Autorschaft für den Epheserbrief voraus). Vgl. auch Zimmerling, a. a. O., S. 109.

21 Hier fällt der Heilige Geist auf „alle, die das Wort hörten". Strenggenommen sind das nicht nur Kornelius und seine Leute, sondern alle außer Petrus (der das Wort sagte). In 10, 23.45 erfahren wir, das zu diesen „allen" auch Judenchristen aus Joppe gehörten. Wenn man nicht annehmen will, dass diese nach ihrer Bekehrung und Gemeindebildung noch keinen Heiligen Geist empfangen hätten, dann bleibt nur die Folgerung, dass sie in 10, 44 den Geist noch einmal empfingen. Darauf deuten auch die Formulierungen in 10, 45.47: „dass *auch* auf die Heiden die Gabe des Heiligen Geistes ausgegossen wurde"; „die *ebenso wie wir* den Heiligen Geist empfangen haben".

Schmidgall im Anschluss an Martin Hengel das theologische Anliegen von Lukas. Dieser ist „ernstzunehmender Historiker und Theologe zugleich".[22] Ob man sein Geschichtswerk deshalb gleich als „narrative Theologie" bezeichnen soll, kann dahingestellt bleiben. Wichtiger wäre, einzelne Textsorten innerhalb der Apostelgeschichte zu differenzieren und entsprechend auch deren theologischen Gehalt. Man kann berichten, „wie viel Gott, der mit ihnen [den Aposteln] war, getan hatte" (Apg 15, 4), und daraus theologische Konsequenzen ziehen (15, 7ff.14ff.). Doch Lukas verwendet neben den Berichten bestimmte Gattungen, die einen grundsätzlicheren Charakter haben. Für die Form des Sammelberichtes habe ich das nachzuweisen versucht.[23] Auf dem Hintergrund der griechischen Geschichtsschreibung müssen die Reden bzw. Predigten ebenfalls als besonderer Träger grundlegender deutender Aussagen gelten.[24] Speziell die Miletrede Apg 20, 17-35 mit ihrem Vermächtnischarakter muss als ekklesiologisch besonders verbindlich gelesen werden.[25] Demgegenüber sollten die Einzelberichte nicht prinzipiell gleichrangig aufgefasst werden. Sie enthalten zweifellos lukanische und damit biblische Theologie, aber sollten zunächst den grundsätzlicheren Texten – Summarien, Predigten – zugeordnet werden. Diese theologischen Grundsatztexte sollten vor den Berichten das erste Wort haben, wenn man eine christliche Lehre formuliert.

Für die Frage nach der Geisterfüllung heißt das: Apg 2, 38 (Satz aus einer Predigt, die mit einem nachfolgenden Sammelbericht verknüpft ist) darf in der Tat als programmatische Aussage gelten, in deren Rahmen dann die Einzelberichte gestellt werden.

2.3 Wasser- und Geisttaufe

Von hier aus kann dann auch der Zusammenhang von Geistempfang und (Wasser-)Taufe gesehen werden: Beide sind bei Lukas notwendige Elemente der Rettungserfahrung, ohne dass quasi sakramental die Taufe als Voraussetzung oder Ursprung des Geistempfangs gelten muss. Nicht richtig wäre es, die Wassertaufe von der Geistestaufe zu trennen, als ob die Geistestaufe zwangsläufig der Wassertaufe später folgen würde.[26] Apg 11, 15f. unterscheidet zwar zwischen Wasser- und Geisttaufe. Gemeint ist aber doch die Wassertaufe durch Johannes, so dass diese Stelle zur Deutung der *christlichen* Wassertaufe nichts hergeben kann! Für Lukas kann man feststellen, dass „keine *schematische* Verbindung des Geistesempfangs mit irgendeinem Initiati-

22 Martin Hengel, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, Stuttgart, 1979, S. 56.

23 Ulrich Wendel, Gemeinde in Kraft. Das Gemeindeverständnis in den Summarien der Apostelgeschichte, NTDH 20, Neukirchen-Vluyn, 1998, S. 82.86-103.107f. Lukas selbst wollte die Form des Sammelberichtes so verstanden wissen, dass *hier* theologische Grundaussagen zu finden sind.

24 Vgl. Eckhard Plümacher, Art. „Apostelgeschichte". In: TRE 3; S. 503, 26ff., mit Verweis auf Martin Dibelius, Aufsätze zur Apostelgeschichte, Herausgegeben von Heinrich Greeven, Göttingen, ^{5}1968, S. 121.141.

25 „Die Rede ist formal an die Gemeindeleiter aus Ephesus gerichtet, gilt aber der ganzen christlichen Kirche" (Jacob Jervell, Die Apostelgeschichte, KEK 317, Göttingen, 1998, S. 509).

26 So aber Schmidgall, Abschnitt 1.

onsakt, sei es nun der Taufe oder der Handauflegung, bestanden habe. Wohl aber ist durch die Erfahrung ein solcher Zusammenhang von Anfang an gegeben gewesen"[27] – und indem Lukas diese „Erfahrung" durch den Grundsatz Apg 2, 38 wiedergibt, ist der Zusammenhang theologisch vorgegeben, wenn auch nicht im kausal-sakramentalen Sinne. Wenn Kornelius und seine Leute direkt nach dem Geistempfang und die Johannesjünger aus Ephesus direkt vor dem Geistempfang getauft werden (Apg 10, 44-48; 19, 5f.), wenn schließlich Paulus auf die Verheißung des Geistempfangs so reagiert, dass er sich taufen lässt (Apg 9, 17.19), dann bestätigt das genau diese Verknüpfung: Wasser- und Geisttaufe gehören zusammen, aber ohne jeden Schematismus.

2.4 Zweistufige Vorgänge beim Empfang des Geistes

Allerdings ist in Samaria die Verknüpfung von Bekehrung und Geistempfang, begleitet von der Taufe, aufgelöst. Hier ereignet sich in der Tat ein zweistufiger Vorgang (Apg 8, 12.14-17). Nach Bekehrung und Taufe folgt eine Art „Pause", dann Handauflegung durch die Jerusalemer Apostel und schließlich Geistempfang. Lukas begründet diese „Pause" mit keinem Wort, sieht nicht einmal die Notwendigkeit einer Erklärung. Erneut wird deutlich, wie unmöglich es ist, die Vorgänge in ein Schema zu bringen.

Wenn wir danach fragen, warum in Samaria die normale lukanische Zuordnung aufgelöst war, so müssen wir darauf achten, welche Bedeutung dieser Ort für den erzählerischen Aufbau der Apostelgeschichte hat. In 1, 8 skizziert Lukas die Ausbreitung des Evangeliums ja stufenartig: Jerusalem → ganz Judäa → Samarien → das Ende der Erde. Samarien ist also die letzte Station, bevor die Botschaft sich unbegrenzt ausbreitet. Wenn Lukas diese Skizze erzählerisch entfaltet, so widmet er Judäa kaum Raum; diese Station wird in 8, 1 zusammen mit Samarien kurz erwähnt. Dass Samarien religiös etwas Eigenes und nicht unproblematisch ist, dafür ist unter den Evangelisten gerade Lukas sensibel (Lk 9, 52; 10, 33; 17, 11.16.18). „Die Mission in Samaria gilt einer von Juden nicht anerkannten Gruppe."[28] Mit gutem Grund dürfen wir also annehmen, dass Lukas Samarien als eine besondere Stufe in der Ausbreitung des Evangeliums ansah. „[...] the spread of the gospel to the Samaritans must have been such *a remarkable step* that the apostles were bound to go and see what was happening and to come to terms with this new event in the life of the church."[29] Dementsprechend erkennt Lukas in 9, 31 in der Stabilisierung der Kirche bis Samarien einen gewissen vorläufigen Abschluss. Missionsgeschichtlich ist diese

27 Heinrich v. Baer, Der Heilige Geist in den Lukasschriften. BWANT 3, Folge Heft 3, Stuttgart, 1926, S. 168 (Hervorhebung von mir). V. Baers Argument, die regelmäßige Erfahrung beruhe auf der „höchsten religiösen Spannung" der „Seele" während der Taufe (ebd.), ist sicher nicht überzeugend. Aber in der grundsätzlichen Zuordnung von Taufe und Geistempfang, doch ohne jeden Schematismus, kann man ihm zustimmen.

28 Jacob Jervell, Die Apostelgeschichte, a. a. O., S. 264.

29 I. Howard Marshall, The Acts of the Apostles, Tyndale New Testament Commentaries, Leicester/Grand Rapids, 1980, S. 156 (Hervorhebung von mir).

lukanische Sicht auffällig, denn der Fortgang zeigt, dass Antiochien eine viel größere Bedeutung für die christliche Mission gewann als Samarien. Doch Lukas hat nun einmal Samarien als Zäsurpunkt in seinem Werk herausgearbeitet.

Wenn nun gerade hier der Heilige Geist „aufgespart" und erst durch Fürbitte von Vertretern aus Jerusalem gegeben wird, dann kann der Sinn nur darin liegen, dass die vorläufig letzte Station an den Ursprung angebunden werden soll. So wie es ganz regelmäßig das Werk des Heiligen Geistes ist, Glaubende in die Gemeinde einzugliedern (vgl. Abschnitt 1.2.), so gliedert er auch neue Gemeinden in „die" Gesamtkirche (Apg 9, 31) ein. (Dass der Geist auch übergemeindlich kirchenbildend wirkt, wurde ja schon zu Apg 15, 28 notiert.) „[...] God withheld the Spirit until the coming of Peter and John in order that the Samaritans might be seen to be fully incorporated into the community of Jerusalem christians who had received the Spirit at Pentecost."[30] Auf unterschiedliche Weise wird deutlich, dass die Anbindung der neuen Gemeinde an die Anfänge nötig ist: in Samaria eben durch den Aufschub des Geistempfangs, in Cäsarea – einer Station, die nach Lukas nicht gleichermaßen „neu" ist wie Samarien – durch die überraschend vorzeitige Geist-Gabe, bei der man die Kontinuität zum Anfang erkennt (11, 15). In Antiochien schließlich schafft Barnabas die Anknüpfung (11, 22f.), ohne dass der Heilige Geist eine besondere Rolle spielt. Von da an ist die Kontinuität offenbar durch die Person des Paulus gegeben.

Einen einzigen zweistufigen Vorgang berichtet Lukas, der nicht durch eine missionstheologische oder erzähltechnische Besonderheit bedingt ist. Allein dieser Beleg – er taucht allerdings bei SCHMIDGALL nicht auf – könnte bezeugen, dass es lukanisch „normal" sei, den Geist erst später nach der Bekehrung zu empfangen. So erleben es nämlich die Jünger im pisidischen Antiochien (Apg 13, 48.52). Sie empfangen den Geist zusammen mit der Freude. Freude ist bei Lukas zwar zumeist die „Freude der Buße" (JULIUS SCHNIEWIND) und signalisiert, dass eine Bekehrung geschehen ist oder im Begriff ist zu geschehen.[31] Hier jedoch kommt diese Bedeutung kaum in Frage, denn die Heilsfreude wurde schon vorher, eben im Zusammenhang mit der Bekehrung, vermerkt (13, 48). In 13, 52 wird die Freude ein zweites Mal erwähnt, es ist wohl eine andere Art von Freude. Der hier vermerkte Geistempfang ist also in der Tat von der Bekehrung abgesetzt. Allerdings steht dieser Beleg sachlich vereinzelt im lukanischen Kontext, stammt aus einem Bericht, nicht einer theologisch grundlegenderen Textform (vgl. Abschnitt 2.2.) und enthält zudem sonst keine Kennzeichen pfingstlicher Geisttauflehre (vgl. den folgenden Abschnitt). *Der Heilige Geist kann gemäß Lukas gelegentlich später nach der Bekehrung gesendet werden:* Mehr ist diesem Bericht nicht zu entnehmen, und er ist – weil Apg 8, 16 begründbar ein Sonderfall ist – der *einzige* Bericht, dem diese Folgerung entnommen werden kann.

30 MARSHALL, a. a. O., S. 157. Ähnlich urteilen auch JÜRGEN ROLOFF, Die Apostelgeschichte, NTD 5, Göttingen, 1981, S. 135; JACOB JERVELL, Die Apostelgeschichte, KEK 317, Göttingen, 1998, S. 264 („Nun ist die Trennung von Taufe und Geist bei solchen Begebenheiten zu sehen, denen etwas Zweifelhaftes eignet. Die Mission in Samaria gilt einer von Juden nicht anerkannten Gruppe."), ZIMMERLING, a. a. O., S. 107f.

31 Vgl. WENDEL, Gemeinde in Kraft, a. a. O., S. 234-244.

2.5 Auswirkungen des Geistempfangs

Wie wirkt nun der Heilige Geist auf diejenigen, die ihn eben empfangen haben? Das Bild bei Lukas ist vielfältig. Die Apostel zu Pfingsten reden verstehbar in fremden Sprachen. Die bekehrten Hörer zu Pfingsten, denen der Geist verheißen wird, werden „hinzugetan" und bilden eine Gemeinde. Später wird diese Gemeinde durch erneuten Geistempfang befähigt, frei und offen zu verkündigen. In Samaria ist der Geistempfang irgendwie sichtbar (Apg 8, 18), ohne dass näher gezeigt wird wie. Saulus wird von Blindheit geheilt und verkündigt Jesus. Kornelius und seine Leute beten in Zungen den Lobpreis Gottes. Die Jünger im pisidischen Antiochien werden von Freude erfüllt – als Folge der Geisterfüllung oder als bloßer Begleitumstand (13, 52)? Die ca. zwölf Johannesjünger in Ephesus reden in Zungen und prophezeien. Am häufigsten wird die Glossolalie und die Verkündigung genannt.

Für die „gewöhnliche" Glossolalie müssen allerdings zwei Belege ausfallen: Apg 2 und Apg 9, 17f. Denn gewöhnliche Glossolalie ist nach Paulus dadurch charakterisiert, dass sie ohne Auslegung unverständlich ist, also in einer fremden Sprache redet. Diese paulinische Auffassung wird, soweit ich sehe, auch von SCHMIDGALL für Apg 10, 46; 19, 6 vorausgesetzt – eine Differenzierung zwischen Lukas und Paulus wird an *dieser* Stelle nicht vertreten. Bezeichnend für das Reden in anderen Sprachen in Apg 2 ist aber, dass es von den Hörern verstanden wurde. Entweder man muss hier annehmen, dass die Apostel nacheinander in den realen Sprachen der anwesenden Volksgruppen geredet haben, oder sie haben in „neuen", zunächst unverständlichen Sprachen geredet. Dann aber kam zur Glossolalie ein Hörwunder hinzu, und erst dieses ermöglichte die missionarische Wirkung der Glossolalie. In jedem Fall aber ist der Vorgang ein Ausnahmegeschehen, das sonst nie wieder biblisch bezeugt wird. – Für den Geistempfang des Paulus in Apg 9, 17 schließlich Zungenrede aus 1. Kor 14, 18 einzutragen[32], ist kühn und wird der Darstellung des Lukas keineswegs gerecht. Vorausgesetzt wäre ja, dass Paulus seine Sprachengabe sogleich beim Geistempfang erhalten hätte – darüber haben wir aber auch aus dem Ersten Korintherbrief keine Auskunft! Es bleiben für den Zusammenhang von Geisterfüllung und Zungenrede bloß die beiden Belege aus Apg 10 und 19.

Kann man nun noch präziser den „Zweck" der Geisterfüllung des Einzelnen beschreiben? Lukas gibt ihn in Apg 15, 8f. in einer Petrusrede an: Gott bezeugt durch die Sendung des Geistes, dass der Betreffende zum Glauben gekommen ist und nun vollgültig zum Volk Gottes bzw. zur Gemeinde gehört: *„... dass die Heiden durch meinen Mund das Wort des Evangeliums hören und zum Glauben gelangen sollen. Und Gott, der die Herzen kennt, bestätigte dies, indem er ihnen ebenso wie uns den Heiligen Geist gab."* Das Moment der Eingliederung wird betont durch die Formulierung „ebenso wie uns". Unterstrichen ist hier der von anderen erkennbare Erweis, dass jemand Christ geworden ist: „Gott hat bezeugt." Die Geisterfüllung bezieht sich also nach rückwärts und schließt den Prozess des Gläubigwerdens ab; sie hat keine aus-

32 So SCHMIDGALL, Abschnitt 2.

schließlich nach vorn blickende Funktion. Den Empfang des Geistes eine „Besiegelung des Glaubens“[33] zu nennen wäre zwar paulinische Ausdrucksweise, in der Sache aber auch für Lukas zutreffend.

Exegetisch nicht haltbar ist damit die pfingstliche Sicht, der Geist bewirke als Gabe nach der Bekehrung regelmäßig Glossolalie und Prophetie als Ausrüstung zur Mission bzw. zum Dienst am Nächsten. Nachdem wir schon beobachtet hatten, dass Zeichen und Wunder wie Heilungen bei Lukas nicht ausdrücklich auf den Heiligen Geist zurückgeführt wurden (Abschnitt 1.1.), so ist nun festzustellen: Wenn der Heilige Geist gelegentlich Sprachenrede und Prophetie hervorbringt, so hat das im Kontext keinerlei missionarische Wirkung.[34] In Apg 10, 44-46 zielt die Glossolalie vielmehr auf Anbetung. In 19, 6 scheint es ein geschlossener Kreis der ca. zwölf Johannesjünger zusammen mit Paulus zu sein, der sich jedenfalls nicht gegenseitig und auch niemand anderen missioniert. Die Verkündigung übernimmt vielmehr in 19, 7 Paulus, der seinerseits nicht eben Glossolalie und Prophetie praktiziert hat. Die beiden Belege für einen zweistufigen Vorgang beim Empfang des Geistes wiederum (Apg 8, 14-18; 13,52) sagen nichts über Glossolalie oder Prophetie als Wirkung dieser Geisterfüllung. Für Cäsarea ist beides sogar ausdrücklich auszuschließen, denn das Erfülltsein mit dem Geist konnte man zwar *sehen* (8, 18), aber nicht *hören*.

Damit aber gibt es keinen einzigen lukanischen Beleg, in dem die drei für die pfingstliche Geisttauflehre konstitutiven Elemente – Empfang zeitlich abgesetzt von der Bekehrung, Glossolalie bzw. Prophetie, missionarischer oder diakonischer Dienst – gemeinsam vorkommen![35] Zwar muss ein Zeichen „nicht in jedem einzelnen Fall gegeben sein, um von einer Regelmäßigkeit sprechen zu können, die dann in einem Glaubenssatz artikuliert wird“.[36] Doch wenn die klassisch pfingstliche Definition der Geistestaufe überhaupt keinem biblischen Beleg voll entspricht, dann sind Zweifel an diesem „Glaubenssatz“ erlaubt. Meines Erachtens liegt hier gerade in hermeneutischer Hinsicht der neuralgische Punkt. Der Vergleich mit der Trinitätslehre, die ebenfalls „nirgendwo im Neuen Testament *expressis verbis* konstatiert wird und [der]an manchen Stellen des Neuen Testaments sogar durch das *Sch^{e}ma*

33 So stellt Dieter Schneider heraus, dass „Menschen den Namen des Herrn in eben diesem Geist anrufen und dann »das Gnadengeschenk des Heiligen Geistes nehmen«. Aber was meint das? Petrus und mit ihm Lukas äußern sich dazu nicht ausdrücklich. Man könnte im Sinne etwa von Eph 1, 13 an das Siegel denken, das Gott den Bekehrten aufdrückt, damit die zum Glauben Gekommenen bei Christus und seiner Gemeinde bleiben. Und genau dieses Bleiben kommt dann sofort zur Sprache, wenn es in 2, 42 heißt, dass die Gläubiggewordenen in der Lehre, der Gemeinschaft, im Brotbrechen und in den gemeinsamen Gebeten bleiben“ (Dieter Schneider, Der Geist, der Geschichte macht, Geisterfahrung bei Lukas, Neukirchen-Vluyn, 1992, S. 52).

34 Zwar kennt das NT durchaus Propheten in missionarischer Funktion (vgl. Ulrich Wendel, Die erstrebenswerte Gabe. Prophetie in der christlichen Gemeinde heute – neutestamentliche Erkundungen, Neukirchen-Vluyn, 2000, S. 55-61). Lukas aber hat dafür keine Belege!

35 Diesem Urteil liegt ausdrücklich kein Ressentiment gegen die Glossolalie zugrunde; ich praktiziere diese Gabe selbst, würde also die Auffassung der „große[n] Mehrheit der Pfingstbewegung“ für mich nicht gelten lassen: „Viele Christen lehnen nur deshalb die Zungenrede als Beweis der Geistestaufe ab, weil sie diese Gabe nicht besitzen“ (Hollenweger, Enthusiastisches Christentum, a. a. O., S. 374, in Aufnahme einer Formulierung von K. Hoekendijk).

36 Schmidgall, Abschnitt 3.4.

„widersprochen" wird"[37], hilft nicht weiter, denn für die Trinitätslehre gibt es doch eine breite Basis an biblischen triadischen Formeln, und zwar breit gestreut auf zahlreiche biblische Autoren. Diese breit gestreute Zahl an Belegen fehlt gerade für die pfingstliche Geisttauflehre.

	(1) Zweistuf. Schema	(2) Gebet	(3) Glossol.	(4) andere Wirkung	(5) miss. Wirkung
Apg 2,1,13	[38]		(x)[39]	x[40]	x
2, 37-47				x[41]	x
4, 31				x[42]	x
8, 14-18	x	x		x[43]	
9, 17ff.					
10, 44-48			x		
13, 52	x			x[44]	
19, 1-7	x	x	x[45]		

Legende zur Tabelle:
(1) – zweistufiges Schema: Geistempfang zeitlich von der Bekehrung abgesetzt
(2) – Empfang des Geistes, nachdem darum gebetet wurde
(3) – Zungenrede oder Prophetie als Wirkung des Geistempfangs
(4) – andere erkennbare Wirkung des Geistempfangs
(5) – Ausrüstung zum missionarischen Dienst als Wirkung des Geistempfangs
Die Spalten 1, 3 und 5 zusammen entsprächen SCHMIDGALLS Definition der Geisttaufe.

37 Ebd.
38 Das erste Pfingsten kann kein Beleg für ein zweistufiges Schema sein, da der Geist zuvor heilsgeschichtlich ja überhaupt noch nicht ausgegossen war.
39 Es handelt sich um ein außergewöhnliches, mit keinem sonstigen biblischen Vorkommen vergleichbares Zungenreden.
40 Feuerzungen.
41 Stiftung einer dynamischen Gemeinde.
42 Erdbeben.
43 Irgendwie sichtbare Wirkung.
44 Freude.
45 Zungenrede verbunden mit Prophetie.

3. Ein Seitenblick auf Paulus

Nach wie vor bleiben deutliche Unterschiede zwischen der lukanischen und der paulinischen Theologie des Heiligen Geistes. Paulus hat den Geist viel grundlegender mit dem Vollzug christlichen Lebens verknüpft, besonders mit der Ethik (z. B. Röm 8, 4-13; Gal 5, 16-26). Dennoch ergibt sich im Blick auf unsere Fragestellung eine Reihe von Übereinstimmungen zwischen Lukas und Paulus:

a) Der Heilige Geist ist derjenige, der in die Gemeinde eingliedert (vgl. Abschnitt 1.2 und 1. Kor 12, 13). Sofern bei Lukas wie auch bei Paulus diese Eingliederung wesensmäßig zum Christsein gehört, hat der Heilige Geist seinen unaufgebbaren Platz im Anfangsprozess des Christwerdens.

b) Ein zweistufiger Vorgang – erst die Bekehrung, später die Taufe mit dem Heiligen Geist – ist weder bei Lukas die Regel noch Paulus bekannt.

c) Eine erneute Geisterfüllung derer, die bereits den Heiligen Geist empfangen haben, ist nach Lukas möglich und nach Paulus wünschenswert (vgl. Abschnitt 2.1).

d) Glossolalie als Wirkung des Geistes kommt nicht selten vor, aber andererseits auch nicht bei jedem, der mit dem Geist erfüllt wurde (vgl. Abschnitt 2.5 und 1. Kor 14, 5; 12, 10.30). Die Frage von Paulus: „reden (etwa) alle in Zungen", die auf ein „Nein!" zielt, spricht eine deutliche Sprache und kann nicht so beiläufig abgehandelt werden wie bei Schmidgall[46]. Man kann die pfingstliche Auffassung nicht dadurch sichern, dass man zwischen öffentlicher und privater Glossolalie unterscheidet und 1. Kor 12, 10.30 nur auf erstere bezieht. Paulus selbst bringt diese Differenzierung erst in Kapitel 14, und dabei macht er deutlich, dass es sich, egal ob öffentlich oder privat praktiziert, um ein und dieselbe Gabe handelt. Der Unterschied liegt nur darin, ob eine Auslegungsgabe ergänzend hinzukommt oder nicht. Die ganze Aussagerichtung von 1. Kor 12, 4-11.27-31 zielt ja dahin, dass *prinzipiell* jeder seine besondere Gabe hat und dass *prinzipiell* nicht *ein* „Körperteil" *überall* am Körper zu finden ist – sprich: dass es keine Einzelgabe gibt, die für jeden vorgesehen ist.

e) Der Heilige Geist befähigt zur Mission – auch durch beglaubigende Zeichen und Wunder. Letzteres betont gerade Paulus (vgl. Abschnitt 1.1. mit Anm. 9). Man muss sich nicht aus der paulinischen Geistlehre lösen und für die lukanische Pneumatologie entscheiden, um „als Vertreter lukanischer Theologie [...] vermehrt die Ausrüstung mit Kraft für Mission und Evangelisation [zu] betonen".[47]

Fazit: Während Pfingstler bedauern, dass sich charismatische Theologie (und auch z. B. der pfingstliche Mülheimer Verband) primär auf Paulus bezieht,[48] so ist aus der Sicht neutestamentlicher Theologie eben dieser Bezug zu begrüßen: Nicht weil Paulus mehr im Recht wäre als Lukas, sondern weil er gerade in den neuralgischen Punkten mit Lukas weitgehend übereinstimmt, darüber hinaus aber einen größeren theologischen Rahmen anbietet.

---

46 In Abschnitt 2 referiert er einen pfingstlichen Lösungsversuch, in Abschnitt 3.2.2 verzichtet er ganz darauf, 1. Kor 14, 5 in Beziehung zu 1. Kor 12, 10.30 zu setzen.

47 Schmidgall, Abschnitt 3.4. unter Punkt 2. „Missiologie".

48 Vgl. Schmidgall, Abschnitt 1.1.

4. Die Lehre von der Geisttaufe als konfessionsbegründender Faktor?

Eine eigenständige Konfession ist zugleich eine Notlösung und eine Chance. Eine Notlösung, weil Christus grundsätzlich die Einheit ermöglicht und geboten hat. Sich auf diesem Hintergrund in eine eigene Konfession abzugrenzen ist nur denkbar, wenn eine zentrale Glaubensüberzeugung sonst nicht mehr zur Geltung kommt oder gelebt werden kann. Jede konfessionelle Abgrenzung muss also subjektiv theologisch unumgänglich geboten sein und kann nicht einfach mit Nützlichkeits- oder Geschmacksfragen begründet werden.

Die Chance liegt darin, dass nun jede christliche Konfession ihr besonderes Glaubensgut in das ökumenische Gespräch einbringen kann und die anderen Christen so an etwas sonst Verlorengehendes erinnert. Zinzendorf hat diese Chance im Rahmen seiner „Tropenidee" ausgedrückt. Demnach „hat keine Konfession ‚die Sache ganz', sondern Wahrheit und Irrtümer (in durchaus verschiedenen Graden); jede besitzt aber ihre besonderen geistlichen Kleinodien. [...] Hieraus resultier[t] [...] die Bereitschaft zum wechselseitigen Austausch der besonderen Gaben."[49]

Schmidgall sieht in der von Lukas abgeleiteten Geisttauflehre das besondere – um mit Zinzendorf zu sprechen – „Kleinod", das es ins theologische Gespräch einzubringen gelte. „[...] die Pfingstbewegung hat die theologische Verantwortung im Gesamtgepräge des kirchlichen Spektrums, den Ansatz des Lukas auch weiterhin zu betonen. Wenn der pfingstliche Teil der evangelikalen Christenheit diese Lehre nicht weiter hoch hält, wird sie vielleicht als ein wichtiger Aspekt neutestamentlicher Theologie in Vergessenheit geraten."[50] Wenn im Folgenden zu dieser These Rückfragen anzumerken sind, dann kann es nicht darum gehen, aus der eigenen Konfession heraus einer anderen Denomination die theologische Legitimität zu bestreiten. Einige der konfessionsbegründenden Aspekte, die Schmidgall unter Abschnitt 3.4. vorträgt, scheinen mir eher binnenkonfessionell plausibel zu sein. Ich möchte zurückhaltend dazu Stellung nehmen, und zwar indem ich die fraglichen Gesichtspunkte so betrachte, als würde sie mir jemand *meiner* Konfession zur Begründung *meiner* konfessionellen Identität vortragen. Inwieweit wäre die Geisttauflehre ein plausibler konfessionsbegründender Faktor?

4.1 Lukanischer Akzent als konfessionelle Verantwortung?

Wenn sich eine Konfession begründet durch eine zentrale, sonst verlorengehende Glaubensüberzeugung, so kann die betreffende Lehre ja nur einer intensiven Reflexion erwachsen sein. Im Bereich der Exegese heißt das: Es muss eine Lehre sein, die einer (gesamt-)biblischen Theologie entspringt. Auf diesem Hintergrund erscheint

49 Hans Schneider, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf; in: Martin Greschat (Hg.), Gestalten der Kirchengeschichte 7, Stuttgart etc., 1982, S. 366.

50 Schmidgall, Abschnitt 3.4. unter Ziffer 3.

es mir fraglich, ob man sinnvoll das Anliegen eines einzelnen biblischen Autors zum konfessionsbegründenden Faktor machen kann. Zwar sah Ernst Käsemann in der Vielfalt des neutestamentlichen Kanons die Ursache für kirchliche Pluralität[51], aber damit war ja nicht gemeint, dass die Unterschiede zwischen den neutestamentlichen Autoren identisch sind mit heutigen Konfessionsgrenzen. Vielmehr muss das Profil der einzelnen biblischen Autoren erst gesamtbiblisch zugeordnet werden; wenn sich daraus eine unabdingbare Lehre ergibt, die ohne eine eigene Konfession unterginge, dann erst läge ein konfessionsbegründender Faktor vor. Um es an einem Beispiel zu verdeutlichen: Lukas vertritt m. E. ein ausgesprochen offenes Abendmahlsverständnis.[52] Eine Teilnehmerbeschränkung wie bei Paulus (1. Kor 11, 27f.) käme ihm kaum in den Sinn. Das gilt um so mehr, als im Lukasevangelium die Deuteworte („für euch gegeben ... neuer Bund in meinem Blut ... für euch vergossen ...", Lk 22, 19b.20) möglicherweise nicht ursprünglich sind.[53] Das Abendmahl ist primär ein Gemeinschaftsmahl, das den Glauben an Jesus Christus besiegelt oder zu diesem Glauben einlädt. Diese Lehre ist im NT speziell lukanisch, wird von keiner Kirche heute so vertreten und ist m. E. keineswegs unwichtig: eine offenes, missionarisches Gemeindeverständnis gehört durchaus zu den theologischen Zentralthemen. Auch die Frage, ob das Abendmahl eine für Nichtchristen exklusive Bedeutung und Form hat oder eine einladende, ist in diesem Zusammenhang durchaus keine Bagatelle. Dennoch wäre es nicht sinnvoll, aus dieser lukanischen Auffassung eine besondere Konfession abzuleiten. Vielmehr muss der lukanische Akzent mit einer gesamt-neutestamentlichen Ekklesiologie und Abendmahlslehre in Bezug gebracht werden.

Gleiches muss von der lukanischen Geisttauflehre gelten – und der Versuch dazu ist aussichtsreich, denn die Unterschiede zwischen Lukas und z. B. Paulus sind ja nicht so groß wie von Schmidgall angenommen (vgl. Abschnitt 3).

4.2 Segensreiche Wirkungen einer Lehre als konfessionsstärkender Faktor?

Schmidgall arbeitet die segensreiche Wirkung der pfingstlichen Geisttauflehre heraus. Unter dem Stichwort „teleologische Theologie" unterstreicht er den Nutzen, dass der Gläubige eine aktiv zielende Gebets- und Glaubenshaltung erlernt. Das ist zweifellos plausibel, wenn man voraussetzt, dass die pfingstliche Geisttauflehre exe-

51 „Der neutestamentliche Kanon begründet als solcher nicht die Einheit der Kirche. Er begründet als solcher, d. h. in seiner dem Historiker zugänglichen Vorfindlichkeit dagegen die Vielzahl der Konfessionen. Die Variabilität des Kerygmas im NT ist Ausdruck des Tatbestandes, dass bereits in der Urchristenheit eine Fülle verschiedener Konfessionen nebeneinander vorhanden war, aufeinander folgte, sich miteinander verband und gegeneinander abgrenzte. [...] Ihr [sc. der Konfessionen] Rechtsanspruch ist grundsätzlich unbestreitbar und im einzelnen beweisbar, die Einheit der Kirche umgekehrt von solchem Ausgangspunkt her grundsätzlich unbeweisbar und jeder konfessionelle Absolutheitsanspruch bestreitbar" (Ernst Käsemann, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? In: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen, ^{6}1970, S. 221).

52 Vgl. dazu Wendel, Gemeinde in Kraft, a. a. O., S. 193-202.

53 Diese These – die allerdings nicht von der Mehrheit der Exegeten geteilt wird – habe ich im Anschluss an Theodor Zahn und Martin Rese vertreten in: Wendel, Gemeinde in Kraft, a. a. O., S. 195-197.

getisch begründet ist. Ist diese Begründung aber fraglich (geworden), dann können auch „Gründe [...], warum für die klassische Pfingstbewegung die Geistestauflehre von größter Wichtigkeit ist"[54], kein theologisches Gewicht mehr haben. Die Lehre von der Kindertaufe z. B. ist in sich plausibel und kann segensreich wirken (Betonung des Vorranges der Gnade Gottes), ist aber nach baptistischer Auffassung exegetisch nicht haltbar. Das können auch deren segensreiche Wirkungen nicht aufwiegen. Um ein anderes Beispiel zu konstruieren: Es wäre durchaus segensreich und die Gläubigen würden Wesentliches lernen, wenn zum Abendmahl neben Brot und Wein auch Fisch gereicht würde. Es brächte die Fürsorge unseres Herrn für Bedürftige (Mk 6, 35.42) und Zweifelnde (Joh 21, 13) sowie die gegenseitige Verantwortung füreinander (Mt 14, 16) hervorragend zum Ausdruck. Dennoch ist diese Praxis exegetisch nicht legitimiert und wird daher auch nicht geübt.

Etwas ratlos macht mich der Gesichtspunkt „Missiologie" bei SCHMIDGALL.[55] Er sucht nachzuweisen, dass diejenigen pfingstlichen Strömungen am meisten Wachstum erlebt haben, die die klassisch-pfingstliche Geisttauflehre (nach Lukas) am klarsten lehrten. Zweifellos ist Gemeindewachstum nicht nur ein organisatorischer, sondern ein zutiefst theologischer Faktor, aber kann man die Wichtigkeit einer theologischen Lehre quasi statistisch belegen? Und das in einer „Fallstudie zur biblischen Hermeneutik"? Als Argument der Selbstvergewisserung innerhalb meiner eigenen Konfession würde ich das ablehnen.

4.3 Ethische Implikationen der pfingstlichen Geisttauflehre

Für einen Nichtpfingstler ist es nicht einfach, die verschiedenen Facetten der Geisttauflehre zu erfassen. Die Geistestaufe ist eine zweite Erfahrung nach der Bekehrung. Das scheint sich nicht nur auf die missionarische Dienstausrüstung zu beziehen, sondern auch auf die Kraft zur christlichen Ethik.[56] Pfingstler würden das christlich-ethische Verhalten „Heiligung" nennen. Auch die Ethik gehört also der zweiten Stufe

54 SCHMIDGALL, Abschnitt 3.4.

55 Ebd. unter Ziffer 2.

56 So kann es bei südafrikanischen Pfingstlern pauschal heißen: „Jemand kann wiedergeboren sein, ohne mit dem Heiligen Geist erfüllt zu sein, denn diese zweite Erfahrung ist nicht dasselbe wie die Wiedergeburt" (zit. nach HOLLENWEGER, Enthusiastisches Christentum, a. a. O., S. 315). Demnach gäbe es zwischen Bekehrung und Geisttaufe als zweiter Erfahrung *keinen* Heiligen Geist als ethische Kraft.
Anders scheint es CHRISTIAN KRUST zu verstehen: Er gibt die deutsche klassische Pfingsttheologie so wieder, dass man als Christ vor der Geisttaufe bereits ‚in Jesus' und Kind des Geistes sein kann, sogar vollmächtig Kranke heilen und Dämonen austreiben kann. Die Jünger bei Jesus, vor Pfingsten, sind ihm Beispiele dafür. (Allerdings irritiert, dass die Geistestaufe dann die „Salbung zum Dienst" schenkt, während die Jünger schon vorher Dienst tun konnten.) Jedenfalls gibt es nach KRUST Geisterfahrung, offenbar auch ethische, vor der Geisttaufe. Auf diese Darstellung bezieht sich meine Kritik nicht. (Vgl. CHRISTIAN KRUST, Geistestaufe. In: WALTER J. HOLLENWEGER [Hg.], Die Pfingstkirchen. Die Kirchen der Welt Band VII, Stuttgart, 1971, S. 178f.)
Jedoch differenzieren andere pfingstliche Darstellungen nicht ausdrücklich zwischen einem ethischen und einem missionarischen Geistwirken. Insbesondere wenn SCHMIDGALL sich auf Lukas als Ausweis klassisch pfingstlicher Geisttauflehre bezieht und bei ihm keine heiligungs-wirkende Funktion des Geistes sieht (vgl. SCHMIDGALL, Abschnitt 3.2.), entsteht der Eindruck: Vor der Geisttaufe wirkt der Geist noch gar nicht im Glaubenden, also auch nicht als Kraft zur Ethik.

nach der Bekehrung zu. Das gilt auch, wenn in pfingstlicher Theologie keine pneumatologische, sondern eine christologische Begründung der Heiligung vertreten wird.[57] Gängiger dürfte aber die pneumatologische Begründung sein.[58] Demnach ist der bloß Bekehrte noch nicht zu einem geheiligten Leben imstande, sondern erst der mit dem Geist Getaufte. Das aber bedeutet ja: Christen erleben eine Phase, in der sie Ethik nicht aus der Kraft des Geistes leben können; es bleibt ihnen zunächst nur die eigene Kraft.

Auf dem Hintergrund von Römer 8 ist das eine ganz undenkbare Vorstellung. Der Umschwung vom Leben aus dem Fleisch zum Leben aus dem Geist, also der Wechsel von Römer 7 zu Römer 8, ist ja durch das Christwerden markiert.[59] Die Rechtfertigung durch Christus Jesus (Röm 8, 1) und das Leben aus dem Geist (Röm 8, 4.13f.; hier ist zweifellos an die christliche Ethik gedacht) sind zwei Seiten derselben Medaille. Nach Paulus kann es nicht sein, dass ein Gerechtfertigter nun ohne die Kraft des Geistes lebt. Wer sich hier gegen Paulus entscheidet, konstruiert eine bedrückende Phase des Christseins, die den Glaubenden die Kraft des Geistes vorenthält und sie auf die eigene Kraft zurückstößt. Ob Pfingstler die klassische Geisttauflehre tatsächlich so verstehen, kann ich nicht beurteilen. Gerade von der paulinischen Pneumatologie her sehe ich aber die Gefahr, dass Glaubensanfänger degradiert und schlimmstenfalls der Verzweiflung preisgegeben werden, weil sie vor einem Heiligungserlebnis womöglich nicht wagen, die Verheißungen aus Röm 8 auf sich zu beziehen. Auch aus seelsorglichen Gründen erscheint daher die klassische pfingstliche Geisttauflehre als bedenklich.

Ihre bleibende Herausforderung besteht in der Erinnerung daran, dass der Heilige Geist stets erfahrbare Wirkungen mit sich bringt. Eine Ungewissheit des Glaubenden darüber, ob er den Heiligen Geist empfangen habe oder nicht, sollte nicht sein. Auch abgesehen von einer eng gefassten Geisttauflehre führt der Strom der pfingstlich-charismatischen Theologie genügend „Kleinodien" (Zinzendorf) mit sich, die in das ökumenische theologische Gespräch einzubringen wert sind.

Pastor Dr. Ulrich Wendel (BEFG)
Am Kornacker 57
35041 Marburg

57 So z. B. R. Hollis Gause: Heiligung, das hohepriesterliche Werk Christi (Joh 17). In: Walter J. Hollenweger (Hg.), Die Pfingstkirchen. Die Kirchen der Welt Band VII, Stuttgart, 1971, S. 166-173. Er unterscheidet zwischen Rechtfertigung, Gotteskindschaft, Wiedergeburt und Heiligung und spricht von „verschiedenen Stufen" (ebd. S. 166f.) Er bezieht Jesu Gebet um Heiligung (Joh 17) auf Jünger, die die der Heiligung voraufgehenden Stufen schon hinter sich haben (ebd. S. 167-169).

58 Zum Beispiel führt Hollenweger (Enthusiastisches Christentum, a. a. O., S. 366f.) Zeugnisse aus der Heiligungsbewegung (als einer Wurzel der Pfingstbewegung) an, die das Erreichen der Heiligungsstufe deutlich mit der Geisttaufe in Verbindung bringen.

59 In Röm 7, 7-25 spricht „das adamitische Ich vor der Taufe und ohne Christus" (Peter Stuhlmacher: Der Brief an die Römer. NTD 6, Göttingen, 1989, S. 106), so dass der Wechsel zum Christsein ab Römer 8, 1 vorliegt.

Ralf-Peter Greif

„Und beide gingen miteinander“

Traupredigt über Genesis 22, 8b

Vorbemerkung: Diese Traupredigt ist anlässlich der Eheschließung zweier Menschen in der so genannten dritten Lebensphase gehalten worden. Beide Eheleute waren im Pensionsalter. Die Ehefrau war bisher nicht verheiratet, der Ehemann seit wenigen Jahren verwitwet. Anlass des ungewöhnlichen Trautextes war ein Bild von MARC CHAGALL, das zum Verständnis dieser Predigt hinzugehört (siehe unten).

„Und wir beide gehen miteinander“. Ich war fast versucht zu glauben, jetzt wüsste ich endlich, woher diese in meinen Ohren immer schon befremdlich anmutende Beziehungsfloskel herstammen könnte: „Sie gehen miteinander“. Nur wollt ihr beide diesen Satz eben nicht als Floskel verstanden wissen. Euch beiden ist diese kleine lapidar anmutende Bemerkung, ab heute „miteinander zu gehen“, gerade wichtig. Sicher auch auf dem Hintergrund, das bisher – und das die längste Zeit eures Lebens – jeder von euch seinen eigenen Weg gegangen ist.

Marc Chagall: Der Spaziergang, © VG BILD-KUNST, Bonn 2004

Nun, was den schlichten Informationswert angeht, lässt der Satz sich durchaus für euren Anlass gebrauchen. Und ich muss zugeben, zusammen mit dem Bild von MARC CHAGALL macht er sich wirklich ganz gut, gewinnen diese wenigen Worte beinahe etwas Symbolisches. Und ich habe den Eindruck, das sollen sie auch. Es drückt etwas von der Stimmung aus, die das Miteinander-Gehen wohl auch in euch weckt. Glückliche Gesichter in fröhlichen Farben. Ein alles überragender Himmel, der die Erde berührt und der Wirklichkeit einen festlichen Glanz verleiht. Wahrhaft erhebende, ja ruhig auch himmlische Gefühle, ohne jedoch ganz den Boden unter den Füßen zu verlieren. Das Leben wirkt so leicht zusammen. Da ist etwas von Freude und Spaß abzuspüren. Die Herkunft im Hintergrund. Die Wurzeln, die einen begründen. Jeder hat sein Woher. Im Vordergrund zwei Menschen, fasziniert wirkend über das Wunder, zusammengefunden zu haben. In der Tat ein Wunder. Das Leben wird für Augenblicke zum Fest. Augenblicke, die sich lohnen, festgehalten zu werden. So lässt es sich miteinander gehen.

„Und beide gehen miteinander". Zugegeben, dieser Satz wäre passend zum Bild auch in jedem „Lover-Roman" zu finden gewesen. Aber wenn sich die einfachsten Feststellungen des Lebens biblisch autorisieren lassen, dann bekommt das natürlich zusätzlich ein besonderes Gewicht. So eine gewöhnliche Redewendung nun sogar in der Bibel zu finden, muss nicht unbedingt verwundern; dann schon eher die Geschichte, in der dieser Satz so auftaucht. Und das gleich zweimal. Es ist die Geschichte von der Opferung Isaaks. Sie erzählt uns, wie der alte Abraham von Gott den für heutige Ohren unbegreiflichen Auftrag erhält: „*Nimm deinen Sohn, deinen einzigen, den (Menschen) den du liebst, Isaak, geh in das Land Morija, und bring ihn dort .... als (Brand-)Opfer dar*" (Gen 22, 2). Und dann heißt es, nachdem Abraham nach einer längeren Reise den Berg schon sah, sich mit seinem Sohn von seinen Wegbegleitern trennte, alle Utensilien auf sich lud, die für das Opfer nötig waren: „*Und sie gingen beide miteinander*" (Gen 22, 8). Mann, muss das ein schwerer Gang gewesen sein! Von der Leichtigkeit der beiden auf dem Bild Chagalls Lichtjahre entfernt.

Ich wäre im Traum nicht darauf gekommen, diese Geschichte mit einer Traupredigt in Beziehung zu bringen. Vermutlich bin ich der Erste, der das tut. Und ich tue das. Meine theologische Redlichkeit erlaubt mir jedoch nicht, den verlesenen Satz aus dem Zusammenhang zu lösen. Und da finde ich: Symbolisch verstanden ist diese Geschichte durchaus voller Anspielungen auf euer Miteinander. Allerdings, ich muss alle enttäuschen, die jetzt mit Spannung darauf warten, ich würde die Ehe als Opfergang thematisieren. Das widerspräche auch der eigentlichen Intention dieses Textes: Menschen sollen nichts und niemand geopfert werden, und schon gar nicht einer Ehe. Wenngleich ich über Opfer schon reden möchte.

„Und beide gehen miteinander." Wer geht hier eigentlich mit wem? Wofür steht diese Weggemeinschaft? Wer sich die biblische Geschichte von Abraham und der Geburt des Isaak in Erinnerung ruft, weiß, dieses Miteinander der beiden ist ein Wunder. An der Hand ein Mensch, der unerwartet auf die alten Tage zum Geschenk geworden ist – ein Geschenk, das sehr bewusst aus Gottes Hand genommen wird. Das war doch eigentlich längst nicht mehr ernsthaft im Blick, das zu hoffen, gab es keinen begründeten Anlass. Eigentlich unfassbar, dass es doch noch wahr geworden ist. Wo eher berechtigt schon mal Ende in Sicht kommt, fängt etwas von vorne an, wer hätte das noch gedacht. Ein wunderbare Erfahrung, ein schönes, ja auch ein völlig neues Lebensgefühl. Das Leben gewinnt neu an Frische, Energien werden geweckt, Träume geträumt, Hoffnungen brechen sich Bahn. Es macht einen völlig anderen Sinn, über Zukunft nachzudenken, und es macht Freude, dies zu tun. Denn der Morgen am Abend des Lebens hat ein Gesicht bekommen, einen Namen, einen Menschen. Den in den Händen halten zu dürfen, ist einfach schön. Dahinter Gottes Hand erkennen zu können, tut gut, macht dankbar; entdecken zu können, wie Gott im Leben von Menschen Geschichte schreibt; wie Gott Neues im Alten möglich macht – Werden im Vergehen, Frühling im Herbst. So verstanden entsprechen sich Bild und Satz noch ganz gut.

„Und beide gehen miteinander." Wohin?, frage ich auf dem Hintergrund unserer Geschichte. In einen schweren Konflikt. Den anzusprechen, lässt sich nicht vermei-

den, um den eigentlichen Resonanzboden dieses Bibelwortes klingen zu lassen. Wohin gehen beide miteinander? Da ist ein Mensch im Grunde genommen dabei, den, den er lieb gewonnen hat, seinen im Laufe des Lebens gewonnenen Überzeugungen zu opfern. Er glaubt, es nicht anders zu können. Ich bin weit davon entfernt, zu meinen, einer von euch beiden könnte in der Gefahr sein, das Opfer des oder der anderen zu werden. Es sind die Fragen, die diese schwere innere Auseinandersetzung in meinen Augen provoziert: Wie verträgt sich das neue überraschende Miteinander mit dem, was im Laufe des Lebens gewonnen worden ist an Einsichten und Einstellungen? Jeder von euch hat sein Leben gelebt. Eure Geschichten haben euch geprägt und zu dem gemacht, was ihr seid. Ihr fangt beide nicht bei Null an. Ihr bringt eine Menge mit, mutet euch einiges zu. Ihr seid und habt euch in vielen Fragen des Lebens festgelegt. Es gehört zu euch das, was euch eigen ist, aber auch eigen macht. Davon habt ihr, wie ich mir denken kann, schon so einiges aneinander entdecken dürfen und sicher auch müssen.

Können wir sein, was wir sind, oder muss der/die eine sich des/der anderen wegen verbiegen? Fürchte ich, etwas von mir selbst zu verlieren? Habe ich Angst, zu viel aufgeben zu müssen, von dem, was mich ausmacht? Und wenn, kann ich das überhaupt noch? Die Geschichte – so denke ich – verbietet von ihrem Sinn her, dass der Mensch, der uns etwas bedeutet, unseren Erwartungen zum Opfer fällt. Sie erlaubt nicht, das, was der oder die andere längst geworden ist, zu ignorieren; gestattet nicht, dem, was Gott unverwechselbar in einen Menschen hineingelegt hat, die Anerkennung zu verweigern.

Ich gewinne den Eindruck: Gott gebietet Einhalt. Er bewahrt einem Menschen wie Abraham sein Glück und seine Freude. Er bewahrt ihm den Menschen, der in ihm Erwartungen und Hoffnungen geweckt hat; den Menschen, der seinem Leben einen neuen Sinn verliehen hat. Gott erhält einem Menschen wie Abraham das viel versprechende Geschenk, das er ihm mit einem andern Menschen gemacht hat – ein Geschenk, das Überraschungen und Unerwartetes birgt. Ein Geschenk, das entdeckt werden will. Ein Geschenk, das verspricht, das Leben zu bereichern.

Gott hat euch einander zum Geschenk gemacht, so unverwechselbar wie ihr seid. Und das dürft ihr bleiben. Ich finde, darin liegt Entlastung. Das klingt verheißungsvoll; stellt aber auch Ansprüche an eure Beziehung. Denn – wenn es auch keine schöne Redewendung ist – „Opfer müssen (wohl) gebracht werden"; aber niemals um den Preis, sich selbst zu verlieren oder dies zu erwarten. Sicherlich kommt keiner von euch daran vorbei, sich zurückzunehmen, zu verzichten, Zugeständnisse zu machen, Liebgewordenes aufgeben – was sicherlich nicht leicht fällt. Aber sich selbst treu bleiben dürfen, erkennbar bleiben können, darin – so mein Eindruck – übt ihr euch bereits. Diese Auseinandersetzung – so schwer sie war, so viel sie auch abverlangt hat – hat sich gelohnt. Eine notwendige Klärung, denke ich. So lässt es sich miteinander gehen. So hat der gemeinsame Weg Verheißung, einander zum Segen zu werden.

„Und beide gehen miteinander", heißt es am Ende der Geschichte noch einmal. Und jetzt korrespondiert der Satz tatsächlich mit dem Bild von Marc Chagall: Er-

leichtert, heiter, gelöst, glücklich, einen Menschen gewonnen zu haben, bleiben können, was man ist, nicht irgendetwas werden zu müssen. Eben in der tiefsten Bedeutung des Wortes „Liebe" leben können; nicht, was ich gerne sähe oder hätte, sondern in der tiefen Achtung vor dem, was mir mit dem Menschen geschenkt worden ist, mit dem ich gemeinsam unterwegs bin; dankbar, dass Gott leben lässt; aber auch, wie Gott leben lässt. So lässt es sich miteinander gehen. Amen.

Pastor Ralf-Peter Greif (BEFG)
Mahonienweg 38p
12437 Berlin

Stefan Stiegler

Kommentar zur Predigt von Ralf-Peter Greif

Lieber verehrter Kollege,

Respekt und Anerkennung! Das ist eine gelungene Predigt, wenngleich wohl jeder, der den Zusammenhang des vom Brautpaar ausgewählten Trauspruches kennt, innerlich zusammenzuckt. Auch ich wäre „im Traum nicht darauf gekommen, diese Geschichte mit einer Traupredigt in Beziehung zu bringen." Aber das Umgekehrte ist ja passiert. Da haben zwei altgediente Christen eben diesen Satz aus dieser Geschichte mit ihrer Trauung in Beziehung gebracht. Sich dem als Prediger zu stellen, verdient Respekt und Anerkennung. Das Paar hätte es ja wohl auch akzeptieren müssen, hättest du dich solchem Ansinnen verweigert. Umso mehr und noch einmal: Vielen Dank für den Mut, diese Predigt zu erarbeiten und zu halten. Die Predigtliteratur ist damit um eine einmalige Hochzeitsrede reicher.

So ist es denn auch sachgemäß und der Situation einer Trauung wirklich angemessen, dass diese Predigt nicht mit dem Verlesen des Predigttextes beginnt, sondern eben mit dem Trauspruch, dessen Herkunft du zunächst geschickt verschweigst. Das ist aus zwei Gründen sinnvoll. Es verprellt (1) diejenigen Hörer nicht, die die Herkunft des Satzes gar nicht kennen. Und es steigert (2) die Spannung bei denjenigen Hörern, die wissen, welchem lebensbedrohlichen Kontext dieser Satz entstammt. Zu gern würde ich wissen wollen, wie viele deiner baptistischen Zuhörer sofort gewusst haben, wo-

her dieser Satz stammt. Ob es jemanden gab, der bereits bei der Stellenangabe Gen 22 gestutzt hat? Oder hat die Masse der Hochzeitsgäste nichts geahnt vom Kontext des Menschenopfers? (Ein Kollege aus Kiel erzählte mir neulich, der Hebräischlehrer an der dortigen Theologischen Fakultät habe festgestellt, dass man beim Aussuchen eines Prüfungstextes für das Hebraicum seit Jahren nicht mehr darauf achten müsse, ob dieser AT-Text dem Prüfling etwa inhaltlich bereits bekannt sein könne, denn heutzutage wären alle AT-Texte für alle Theologiestudenten völlig unbekannt ...)

Du beginnst die Predigt also zu Recht mit dem umgangssprachlichen Kontext dieses kurzen Bibelzitates, mit dem Hinweis auf die Beziehungsfloskel „Sie gehen miteinander." Warum das allerdings deinen Ohren befremdlich anmutet, habe ich nicht verstanden. Dass das vor dir sitzende Paar es ernst meint mit diesem Satz, leuchtet dagegen sofort ein. Denn der Satz an sich spricht für sich: „... und wir beide gehen miteinander". Seine Botschaft wird durch das Bild von Marc Chagall, das die Anwesenden, wie ich hörte, auf Farbfolie anschauen konnten, treffend und farbig untermalt.

Wie du dann von Chagalls Gemälde und der umgangssprachlichen Floskel zum biblischen Kontext kommst, ist ganz und gar gelungen, weil du die Predigthörer mit hineinnimmst in deine Fragen, bzw. ihre Fragen an den Text sofort aufgreifst. Nun hast du die Aufmerksamkeit des letzten Hochzeitsgastes, wenn er oder sie denn wirklich zuhört und nicht durch Raumschmuck und Brautkleid bereits genug gedanklich beschäftigt ist. Und wenn du ablehnst, die Ehe als Opfergang zu thematisieren, kannst du dir des Mitgefühls deiner Hörer sicher sein. Es stimmt nicht nur mit der eigentlichen Intention des Textes überein, dass „Menschen nichts und niemandem geopfert werden" sollen und dürfen, sondern auch mit dem Wesen des Gottes Israels überhaupt, der Menschenopfer ablehnt und das Auslösen des Erstgeburtsopfers fordert (Ex 13, 13). Der fromme Abraham scheint ja doch wohl seinen Gott missverstanden zu haben und eben jene Probe nicht zu bestehen, wenn er glaubt, Gott verlange von ihm, das Messer gegen seinen eignen Sohn zu erheben, wenngleich die dunkle Möglichkeit der Rücknahme des Segens nicht nur in diesem Text im Raume bleibt.

Du nennst in guter christlicher Tradition die alte Erzählung „die Geschichte der Opferung Isaaks". Warum wählst du diesen, in christlichen Kreisen zwar gängigen und offensichtlich von der Deutung des Geschehens auf den Opfertod Jesu hin geprägten Begriff als Überschrift zu Gen 22? Was hätte die jüdische Bezeichnung der Geschichte als „Bindung Isaaks" an deiner Predigt geändert? Das Wort *Bindung* hätte für eine Ehe auch einige interessante Assoziationen bereitgehalten. Sicher, das ist nur eine Nuance, aber die Perspektive ist schon entscheidend, aus der man den Text betrachtet. Das bedeutet hier vor allem, ob Abraham die Zentralfigur der Erzählung bleibt oder Isaak ganz in den Mittelpunkt rückt, wie manche christliche Auslegung es will. Für dich ist trotz der Bezeichnung Isaaks *Opferung* klar: Der Mensch, dem unerwartet auf die alten Tage ein Mensch zum Geschenk geworden ist, der steht hier im Mittelpunkt. Der „Morgen am Abend des Lebens", der ein Gesicht, der einen Namen bekommen hat, der „Frühling im Herbst" – man merkt, wie intensiv du an

Formulierungen gefeilt hast. Solche Sätze gehen mit, bleiben im Gedächtnis haften, nicht nur beim Brautpaar.

Und auch wie du dann vom Opfern redest, ohne die Ehe zum Opfergang zu machen, verdient Respekt und Anerkennung. Es ist der Lebenslage des Seniorenpaares angemessen, die bereits gelebte Geschichte in den gemeinsamen Weg hineinzunehmen und sich ihrer prägenden Wirkung bewusst zu werden, auch und gerade am Hochzeitstag.

Zum Schluss noch zwei sprachliche Kleinigkeiten: (1) Wie hast du mündlich vorgetragen, was schriftlich heißt: „Können wir sein, was wir sind, oder muss der/die eine sich des/der anderen wegen verbiegen?" Weiß man als Hörer bzw. Hörerin noch, ob er oder sie oder beide gemeint oder wechselseitig angesprochen sind? Hätte nicht hier genügt zu fragen, ob der eine des anderen wegen sich verbiegen muss? Mir scheint, du hast aus Respekt vor falscher *inclusive language* hier zu viel versucht.

(2) Du bist der klassischen rhetorischen Regel „Hauptsätze, Hauptsätze, Hauptsätze!" gefolgt. Glückwunsch. Herzlichen Glückwunsch. Deine Hörer werden es dir danken, wenn du diesen Stil auch in normalen Sonntagspredigten pflegst. Höchstens der erste Satz der vorliegenden Predigt hätte in diesem Sinne noch etwas verbessert werden können, denn dass die Floskel vom Miteinander-Gehen deinen Ohren befremdlich anmutet, hätte als nachgestellter Nebensatz vermutlich das mündliche Verstehen verbessert. Sonst hab ich keine Schachtelsätze gefunden, die man nicht gleich beim ersten Hören richtig verstehen könnte.

Am Schluss der Predigt schließt du den Spannungsbogen auf doppelte Weise: Einmal, indem du den anfangs erwähnten Fakt wieder aufnimmst, dass die Redewendung vom Miteinander-Gehen zweimal im Text vorkommt, und zum anderen mit dem erneuten Hinweis auf Chagalls Gemälde. Man merkt, wie dir jetzt das Herz aufgeht über den glücklichen Ausgang der Bindung bzw. Opferung Isaaks: Miteinander gehen ist Geschenk; der Mensch, mit dem ich gehen darf ist Gottes Gabe. „Erleichtert, heiter, gelöst, glücklich" leben und lieben zu dürfen und gemeinsam unterwegs sein, dass bezieht alle Gottesdienstbesucher mit ein und ermutigt nicht nur das Brautpaar, Gott zu vertrauen und dankbar zu bleiben. Ich jedenfalls bin dir sehr dankbar für diese exegetisch verantwortete, rhetorisch brillante und unvergessliche Predigt.

Dein Kollege Stefan
Dr. Stefan Stiegler
Theologisches Seminar Elstal (FH) des BEFG
Johann-Gerhard-Oncken-Str. 7
14641 Wustermark bei Berlin

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Aufsatz

Elmar Spohn: **Die notae der wahren Kirche: Beobachtungen zu Karl Hartensteins heilsgeschichtlich-eschatologischer Ekklesiologie** 47

Rezensionen

Detlef Kapteina: **Afrikanische Evangelikale Theologie, 2001 (Bernd Willerding)** 71

Bernhard Ott: **Beyond Fragmentation: Integrating Mission and Theological Education, 2001 (Michael Kißkalt)** 74

Eckhard J. Schnabel: **Urchristliche Mission, 2002 (Michael Schröder)** 78

Wilfrid Haubeck, Wolfgang Heinrichs, Michael Schröder: **Theologische Impulse, Band 1: Gottesdienst feiern; Band 2: Geschaffen als Mann und Frau; Band 3: Von der Gegenwart des Heiligen Geistes (Thomas Bloedorn)** 82

PREDIGTWERKSTATT

Johannes Demandt: Geschenkte Barmherzigkeit, Predigt über Mt 12, 1-14 63

Kommentar zur Predigt (Michael Rohde) 67

2005 • Heft 2

29. JAHRGANG

ISSN 1431-200X

Heilsgeschichte, Mission und Gemeinde

in ein Verhältnis zueinander setzen, will ELMAR SPOHN in seinem Aufsatz über KARL HARTENSTEINS heilsgeschichtlich-eschatologische Ekklesiologie. Der Verfasser ist Missionar und leitet die außerschulische theologische Ausbildung in der Africa Inland Church in Tansania. Mit seinem Aufsatz erinnert er an einen bedeutenden Missionstheologen, indem er herausarbeitet, wie sich der heilsgeschichtliche Ansatz der Missionstheologie auf das Kirchenverständnis auswirkt.

Im Rezensionsteil wird die Mission ebenfalls zum Thema: Es geht um die Mission der Urchristenheit und um Mission in der theologischen Ausbildung. In weiteren Besprechungen werden die afrikanische evangelikale Theologie aus einer baptistischen Sicht, die Theologie der Seelsorge aus methodistischer Perspektive sowie Dokumentationsbände verschiedener Studientagungen aus dem Bund Freier evangelischer Gemeinden behandelt.

In unserer Predigtwerkstatt kommen zwei Theologen zu Wort, die eine Zeit lang Kollegen am Theologischen Seminar Ewersbach waren.

An dieser Ausgabe unserer Zeitschrift hat HINRICH SCHMIDT zum letzten Mal mitgearbeitet, da er in den Ruhestand geht. Er war seit nahezu 20 Jahren der im Oncken Verlag Kassel für die Zeitschrift zuständige Redakteur. Die Schriftleiter, zunächst WIARD POPKES und dann der Unterzeichnende, haben ihn als einen sorgfältigen Arbeiter erlebt, der sich nicht nur die äußere Gestalt jedes Heftes angelegen sein ließ, sondern die Zeitschrift aus Liebe zur Theologie in jeder Hinsicht förderte, wo er nur konnte. Dafür sind ihm Herausgeber und Leser des THEOLOGISCHEN GESPRÄCHS bleibend zu Dank verpflichtet.

Uwe Swarat

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH 2005 • Heft 2 • 29. Jahrgang • ISSN 1431-200X
Homepage mit weiteren Texten und Infos: www.theologisches-gespraech.de
Herausgeber: Dr. Uwe Swarat und Dr. Stefan Stiegler (Theologisches Seminar Elstal – Fachhochschule – des BEFG);
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 32 34) 74-3 34. ***Redaktion:*** Hinrich Schmidt, Oncken Verlag, Kassel.
Redaktionsassistenz: Olga Nägler. ***Erscheinungsweise:*** vierteljährlich.
Bezugspreis: THEOLOGISCHES GESPRÄCH im Abo € 20,– jährlich, bei Einzelzustellung zzgl. Versandkosten, **Einzelheft € 5,50.**
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 93-6 80; Telefax: (0 23 02) 9 30 93-6 49; 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.

Elmar Spohn

Die *notae* der wahren Kirche: Beobachtungen zu Karl Hartensteins heilsgeschichtlich-eschatologischer Ekklesiologie[1]

Der württembergische Kirchenmann und Theologe Karl Hartenstein (1894-1952) gehörte zu den einflussreichsten theologischen Denkern der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Seine theologischen Gedanken beeinflussten nicht nur fromme Kreise des Pietismus, sondern übten einen unverkennbaren Einfluss auf die deutsche Missionstheologie und international gesehen auf die ökumenische Bewegung aus. Als Direktor der Basler Mission (1926-1939) und später als Prälat in Stuttgart gehörte er zu den wichtigsten Wortführern der heilsgeschichtlich- eschatologischen Begründung der Mission mit dem „Blick auf das Ende". Jedoch verringerte sich sein Einfluss mit dem missionstheologischen Paradigmenwechsel Ende der sechziger Jahre des vorigen Jahrhunderts rapide. Die Gründe dafür muss man in seinem heilsgeschichtlichen Ansatz, bisweilen in der apokalyptischen Grundtendenz seiner Theologie suchen. Auch in seinen Äußerungen zur Ekklesiologie ist dieser Sachverhalt zu beobachten. Die Beschäftigung mit Hartensteins Ekklesiologie ist aber insofern interessant, weil hier ein profilierter Missionstheologe zur Sprache kommt, der Wesentliches zur Diskussion um die *notae* der wahren Kirche beitragen kann.

1. Vorbemerkungen

Hartenstein entfaltete seine Theologie nicht in einem systematisch geschlossenen Werk, vielmehr nahm er durch kurze theologische Reflexionen, kleinere Schriften und Bibelauslegungen für Laien sporadisch zu Problemen seiner Zeit Stellung. Seine theologische Arbeit konzentrierte sich im Wesentlichen auf missionstheologische Fragestellungen. Dabei beschäftigte er sich intensiv mit dem Zusammenhang von Mission und Eschatologie. Ekklesiologische Überlegungen waren in diesen Fragen miteingeschlossen und wurden von Hartenstein engagiert aufgenommen und in eigenständiger Weise durchdacht. Dabei ist zu beachten, dass Hartenstein nicht von ekklesiologischen Fragestellungen geleitet wurde – und er auch fast gänzlich auf ek-

1 Zum Gedenken an Karl Hartenstein, dessen Todestag sich am 1. Oktober 2002 zum fünfzigsten Mal jährte. Um den fast Vergessenen nicht zu vergessen.

klesiologische Fachterminologie verzichtete – sondern von missionstheologischen. Trotz dieses Sachverhaltes kann HARTENSTEINS Beitrag Impulse zur ekklesiologischen Diskussion geben und dadurch das Gespräch zwischen Dogmatik und Missionstheologie bereichern.

Die Confessio Augustana definiert die Kirche als Versammlung der Heiligen, in der das Evangelium rein gelehrt und die Sakramente richtig ausgeteilt werden.[2] HARTENSTEIN stimmt diesen *notae* uneingeschränkt zu,[3] jedoch, und das zeigen seine Äußerungen in seinem Nachlass deutlich, müsse das Kennzeichen der Zeugenschaft hinzukommen.[4] Kirche Christi ist nach HARTENSTEIN immer Zeugniskirche für die nichtglaubende Welt; ist sie das nicht, habe sie keine Daseinsberechtigung. Kirche sei dort und werde dort sichtbar, wo Christus bezeugt, bekannt und verkündigt werde. Dieses Bezeugen, Bekennen und Verkündigen ist nach HARTENSTEIN nicht nur die Aufgabe der Kirche, sondern es gehört zu ihrem heilsgeschichtlichen Wesen.[5] Der Interpretationsrahmen dieser ekklesiologischen Überlegung ist vor allem das Konzept der biblischen Heilsgeschichte, das er im Wesentlichen von dem Basler Neutestamentler OSCAR CULLMANN übernahm. HARTENSTEINS heilsgeschichtliche Theologie ist auf die Zeit zwischen Himmelfahrt und Vollendung fokussiert.[6] Zwar sei mit der Inkarnation Gottes in Christus und der Überwindung des Todes durch Christus am Kreuz der „Endpunkt" der Heilsgeschichte erreicht, jedoch schiebe Gott eine Zwischenzeit ein, eine Interimszeit zwischen Himmelfahrt und Vollendung, in der die Kirche Christi ihre Sammlung aus allen Völkern voranzutreiben habe. Eben unter diesen eschatologisch-heilsgeschichtlichen Prämissen legte HARTENSTEIN seine ekklesiologischen Überlegungen dar. Im Folgenden sollen nun die zwei wesentlichen Aspekte der Zeugenschaft der Kirche zur Sprache kommen, nämlich ihre Zeugenschaft durch „Wort und Wandel", wie es der neutestamentliche Begriff μαρτυρεῖν „in seiner Doppelbedeutung von Zeugnisablegen, Bekennen und Leiden"[7] nahe legt.

---

2 CA VII.

3 K. HARTENSTEIN, Die Augsburger Konfession und ihre Bedeutung für die Mission, in: EMM 74 1930, 361.

4 In HARTENSTEINS Terminologie kommen meines Wissens die ekklesiologischen Begriffe wie „Wesensmerkmale", „*notae*" oder „Kennzeichen" nicht vor. Wenn er aber die Wesensmerkmale der Kirche bezeichnen wollte, sprach er von „den Zügen der Kirche", „ihrem Wesen" oder was zur ihrem „*esse*" gehöre. Die spezielle Frage nach den *notae ecclesiae*, wie sie ursprünglich von den Reformatoren verstanden wurden, stellt HARTENSTEIN in seinen Ausführungen zum 5. Artikel der CA dar. Dort wird aber nur auf die Kennzeichen der Predigt und der Sakramente Bezug genommen, nicht jedoch auf die Zeugenschaft der Kirche. Siehe ebd., 360.

5 G. HENNIG meint in diesem Zusammenhang, dass Mission kein *nota* der Kirche sei, sondern ihre Aufgabe. Von daher bestünde die Notwendigkeit, zwischen *notae ecclesiae internae* und *externae* zu unterscheiden. Die Zeugenschaft der Kirche vor der Welt gehört demnach zu den *notae ecclesiae externae*. Vgl. G. HENNIG, Matthäus 28, 16-20 aus der Sicht der Praktischen Theologie. Beobachtungen und Überlegungen, in: ThBeitr 32 (2001), 320-321.

6 HARTENSTEIN gibt dieser Zeit viele Namen, so kann er von dem „ungelösten Zwischenzustand", von der „Pause Gottes" und von dem „Übergang" reden.

7 K. HARTENSTEIN, Wort und Wandel im Leben des Missionars, in: Wort und Geist, hrsg. von A. KÖBERLE u.a. FS für K. HEIM, Berlin 1934, 237.

2. Die Kirche Christi ist Zeugin durch ihr Leidenszeugnis

Nach HARTENSTEIN ist Kirche Christi Martyriumskirche, weil sie auf der Wanderschaft durch eine christusfeindliche Welt zu ihrem Ziel, dem Reich Gottes ist. Auf diesem Weg werde sie stets bedroht und verfolgt, weil ihr Zeugnis auf die Opposition der Welt stoße. Zum anderen sei sie Martyriumskirche, weil sie dieser Welt fremd sei. Darüber hinaus aber werde ihr Zeugnis gerade in ihrem Leiden für die Welt glaubhaft.

2.1 Sie ist auf der Wanderschaft durch die antichristliche Welt

Ein bedeutsames neutestamentliches Motiv für die Kirche Christi nach HARTENSTEIN ist ihre Heimatlosigkeit. Paulus macht den Korinthern deutlich, dass sie jetzt noch „ferne vom Herrn auf der Wanderschaft" seien (2. Kor 5, 6) und er schreibt an die Gemeinde in Philippi, dass ihre wahre Bürgerschaft im Himmel sei (Phil 3, 20). Die Kirche Christi sei „Pilgrimsgemeinde", weil sie durch die „Schatten, Rätsel und Nöte" dieser Weltzeit unterwegs sei, „wie es in 1. Petr 2, 11; 1, 17 und Hebr 11, 9f. geschrieben steht".[8] HARTENSTEIN liebte es, theologische Sachverhalte seinen Zuhören und Lesern mit Bildern und Metaphern zu verdeutlichen. Dabei benutzte er oft biblische Motive, die er aus ihrem ursprünglichen „Sitz im Leben" löste und in seinen heilsgeschichtlichen Rahmen einfügte. Ähnlich wie Paulus bemühte er die Typologie. So wird der Exodus des Volkes Israels zum Typus für die Peregrinatio der Kirche Christi in der Zwischenzeit. Die Wüste wird zum Bild der Völkerwüste, in die die Kirche Christi hineingeführt sei und von antichristlichen Mächten herumgezerrt werde. Die Assoziationen, die HARTENSTEIN mit dem Begriff „Wüste" verbindet, sind vielfältig, jedoch immer negativ. So ist die Wüste in seinen Augen ein Ort der Heimatlosigkeit und Einsamkeit. Es ist ein Ort, wo die Dämonen wohnen.[9] Ein anderes Bild ist das des „Meeres" bzw. des Sees Genezareth aus dem Johannesevangelium Kapitel 21. HARTENSTEIN folgt einer alten Auslegungstradition, die Einzelzüge der Geschichte „Der Auferstandene am See Tiberias" ausdeutet. Dabei ist das Boot ein Bild für die Kirche Christi, die auf dem „Meer" der Zeit unterwegs ist. Die Gläubigen sind die Insassen des Bootes. Sie sind mit der Aufgabe des Menschenfischens betraut. Mutlosigkeit macht sich in dem Boot der Kirche breit, weil ihr Mühen fast gänzlich erfolglos geblieben ist. Doch dann, als es Morgen war, stand Jesus am Ufer der Ewigkeit.[10] Das „Meer" hat

8 K. HARTENSTEIN, Entrückung oder Bewahrung. Eine biblische Antwort, Stuttgart 1952, 11.

9 K. HARTENSTEIN, Die hohle Hand des Herrn. Eine Bibelauslegung von 2. Mose 12-16, Stuttgart 1953, passim. Auch in seiner reichsgeschichtlichen Auslegung von Offb 12 wird die dort erwähnte „Wüste" und das „Meer" zu Bildern „für die Welt der Heiden", in die die Kirche Christi hineingeführt wird, „um in der Wüste der Heidenvölker Gemeinde Gottes zu bauen". Siehe: K. HARTENSTEIN, Der wiederkommende Herr. Eine Auslegung der Offenbarung des Johannes, 2. Aufl., Stuttgart 1948, 172-173.

10 „KARL HARTENSTEIN hatte eine existentielle Erfahrung mit diesem Vers. In einer Stunde des Ringens mit dem Tode in einem Stuttgarter Krankenhaus im Herbst 1949 hat ihm ein Gemeindeglied – mündlicher Überlieferung zufolge seine Sekretärin Hedwig Thomä – einen einfachen Zettel mit dem Wort: ‚Da es jetzt Morgen war, stand Jesus am Ufer' ans Krankenlager geschickt. Er brach, so heißt es in seiner Biographie, in helle Tränen aus und gab das kleine Papier lange nicht mehr aus der Hand." Siehe M. HAUFF, Theophil Askani – Prediger und Seelsorger aus Passion, Stuttgart 1998, 241-242.

nach HARTENSTEIN „einen ganz neuen, umfassenden Sinn". In dieser Auslegungstradition ist es ein Bild für die Zeit zwischen Himmelfahrt und Parusie, darüber hinaus aber auch für die ganze Weltgeschichte. Durch dieses Bild werde der Kirche Christi deutlich, „dass ihr Weg immer über das Meer, durch seine Stürme und Gefahren, durch seine Finsternisse und Abgründe gehen wird, dass aber dieser Weg hingerichtet ist auf das Ufer, das Gestade der Ewigkeit"[11]. Auf dieser Pilgerfahrt der Kirche Christi über das „Meer der Zeiten" oder durch die „antichristliche Wüste" ist und bleibt sie *ecclesia sub cruce*, die von den Mächten der Welt stets bedroht ist. Sie werde bedroht und verfolgt, weil ihr Zeugnis den Widerspruch der Welt hervorruft.

2.2 Der Widerspruch der Welt

Christus ist nach HARTENSTEIN der eigentliche Auslöser allen Widerspruchs, denn je klarer die Kirche von Christus weiß und ihn bezeugt, um so gewisser wird sie mit Widerspruch und Hass rechnen müssen.[12] In der Auseinandersetzung mit der völkischen Ideologie der „Deutschen Gottesschau" WILHELM HAUERS warnte HARTENSTEIN die Kirche vor einer „Nivellierung und Einebnung des Offenbarungsanspruchs Gottes in Christus". Die Kirche müsse dem „Zauberhauch der Toleranz" widerstehen, indem sie die Welt in die Entscheidung stellt: Entweder für Christus oder gegen ihn.[13] Tut sie das, so wird sie den Widerstand der Welt erfahren und in „den leidenschaftlichen Kampf wider Christus"[14] hineingezogen werden, denn die Verkündigung des Evangeliums ziele darauf ab, „die Götter und Geister der Religionen zu entmächtigen und zu entthronen"[15]. Dieser Kampf wider Christus werde von der Kirche tagtäglich schmerzlich erfahren,[16] weil sie als „Fremdlingsgemeinde höchstens geduldet, meistens überwacht, vielfach unterdrückt und verfolgt"[17] werde. Demgegenüber darf nicht unerwähnt bleiben, dass HARTENSTEIN während der nationalsozialistischen Herrschaft davor zurückschreckte, die politische Dimension apokalyptischer Geschichtsdeutung zum aktiven Widerstand gegen das antichristlich-totalitäre Naziregime zu nutzen.[18] Im Kirchenkampf blieb seine apokalyptische Kritik verhalten. Nach der Zeit des Kirchenkampfes aber beschrieb HARTENSTEIN den Kampf der totalitären Regime Russlands und Chinas wider Christus und seine Kirche in apokalyptischen Farben. So schrieb er beispielsweise 1952 im Blick auf das stalinistische Russland: „Der Thron Gottes" sei „aufs stärkste bestritten, ja besetzt

11 K. HARTENSTEIN, Da es nun Morgen war. Eine Auslegung von Johannesevangelium Kapitel 21. Kronbüchlein Neue Folge 1, Stuttgart 1950, 10.

12 K. HARTENSTEIN, Wann wird das geschehen?, Stuttgart 1952, 15. Vgl. auch C. SAUER, Mission und Martyrium. Studien zu Karl Hartenstein und zur Lausanner Bewegung, Bonn 1994, 29.

13 K. HARTENSTEIN, Religiöser Urwille und Heiliger Geist, in: EMM 80 1936, 201.

14 Ebd.

15 K. HARTENSTEIN, Das Geheimnis des Leidens in der Mission, Stuttgart/Basel 1936, passim.

16 Ebd., 6.

17 K. HARTENSTEIN, Was bedeutet das Werden der Jungen Kirchen für die Mission heute?, in: Die neue Stunde der Weltmission, Stuttgart 1952, 22.

18 E. SPOHN, Mission und das kommende Ende. Karl Hartensteins Verständnis der Eschatologie und dessen Auswirkung auf die Mission, Lahr 2000, 62-63.

durch den Übermenschen in seiner totalen Macht"[19]. „An die Stelle des christlichen Glaubens ist eine neue antichristliche Religion getreten, (...) die Ersatzreligion einer totalen Politik, die nicht nur Leiber, sondern auch die Seelen der Menschen fordert."[20]

2.3 Die „Weltfremdheit" der Kirche Christi

Neben dem oben beschriebenen Motiv der Heimatlosigkeit der Kirche Christi tritt das neutestamentliche Motiv der Fremdlingschaft. Die Kirche sei nach HARTENSTEIN Fremdlingskirche, weil sie eigentlich schon zur zukünftigen Welt Gottes gehöre. Das zeige sich zum einen an der Wirksamkeit des Heiligen Geistes in ihrer Mitte. Durch den Heiligen Geist habe die Kirche Christi Anteil an der zukünftigen Welt Gottes.[21] Dasselbe gelte auch für die Sakramente. Sie seien Zeichen der Vorwegnahme der vollendeten Gemeinde. So sei die Taufe das Sakrament des Eintritts in das zukünftige Reich Gottes. Dasselbe gelte auch für das Herrenmahl. „Es ist die Vorwegnahme des ewigen Mahles in der neuen Welt Gottes, das Schmecken der Kräfte der zukünftigen Welt, das Teilhaben an dem vollendeten Äon, in dem die Gemeinde in der ewigen Gegenwart und Gemeinschaft des Christus leben wird."[22] Gerade darum sei sie Fremdlingskirche, weil sie trotz ihrer Zugehörigkeit zum neuen Äon noch völlig den Realitäten des alten Äons unterworfen sei und dort wegen ihrer Fremdheit gehasst und verfolgt werde.[23] Jedoch bedeute Fremdlingsgemeinde nach HARTENSTEIN nicht „überweltliche Gemeinde", Gemeinde, die über die Welt mit ihren Nöten entrückt wäre oder „entweltliche Gemeinde", Gemeinde, die sich gänzlich von der Welt fern hielte, sondern sie sei Kirche *in der Welt* und Kirche *für die Welt*. Dieses „in der Welt sein" der Kirche zeigt sich nach HARTENSTEIN auch darin, dass sie keine „reine Gemeinde"[24] sein kann, sondern sie könne und müsse Gemeinschaft der gerechtfertigten Sünder bleiben. Hierin wird das reformatorische Erbe seiner Theologie sichtbar, mit dem er sich deutlich gegen neupietistische Strömungen abzugrenzen versuchte. Insbesondere wandte er sich gegen Vertreter einer „verwilderten Eschatologie", die aus der Kirche jene herauszukristallisieren suchte, die in ihrem Heiligungsprozess eine gewisse Stufe erreicht hätten, so dass sie dann die reine Gemeinschaft der Heiligen bildeten.[25] Diese Gemeinschaft sei die Brautgemeinde, die dann

19 K. HARTENSTEIN, Was bedeutet das Werden der Jungen Kirchen für die Mission heute?, a. a. O., 22.
20 Ebd.
21 K. HARTENSTEIN, Verwilderte Eschatologie, in: NFur 6 1952, 26.
22 Ebd., 27.
23 K. HARTENSTEIN, Das Geheimnis des Leidens in der Mission, a. a. O., 4.
24 K. HARTENSTEIN, Anhang, in: Von der Auferstehung der Toten. Handreichung zur Bibelwoche 1952 über 1. Korinther 15, hrsg von H. RENDTORFF, Berlin 1952, 59.
25 Diese Lehre wurde von H. SCHWARZ wie folgt beschrieben: „Die Lehre einer teilweisen Entrückung behauptet, dass es geistliche und fleischliche Christen gebe und deshalb nur die geistlichen vor der Heimsuchung entrückt würden, während die fleischlichen zur Prüfung zurückblieben" (H. SCHWARZ, Jenseits von Utopie und Resignation. Einführung in die christliche Eschatologie, Wuppertal 1999, 208.). HARTENSTEIN nennt zwei Vertreter dieser Lehre, den badischen Pfarrer THEODOR BÖHMERLE und den württembergischen Prediger CHRISTIAN RÖCKLE.

auf geheimnisvolle Weise entrückt werde. HARTENSTEIN wandte sich vehement gegen diese elitäre Auffassung einer Heiligungs- oder Brautkirche. Unbestreitbar an der Spitze eschatologischer Sonderlehren stünde die Lehre von der Entrückung der „reinen Gemeinde". HARTENSTEIN schreibt dazu: „Es ist die Lehre, (...) dass die gläubige Gemeinde der Endzeit, die Philadelphia-Gemeinde, die reine Brautgemeinde nicht in das antichristliche Trübsal kommt, sondern vorher entrückt wird. (...) Sie trägt deutlich das Zeichen verwilderter Eschatologie an sich, weil sie verbunden ist mit einem donatistischen Gemeindebegriff, der die reine Gemeinde mit gesetzlicher Leidenschaft herzustellen versucht (...)."[26] Solche Versuche, die Gemeinde der wahrhaft Heiligen zu errichten, führten meist zum kirchlichen Separatismus oder endeten im ethischen Rigorismus.

HARTENSTEINS ekklesiologisches Verständnis ist hierin völlig der Dialektik des *simul iustus et peccator* unterworfen. Diese reformatorische Aussage ist zwar in der neueren theologischen Diskussion nicht unumstritten. Auch gab es in der Paulusforschung interessante Verschiebungen. Die Mehrheit der Paulusausleger geht mittlerweile davon aus, dass Paulus keine strenge Gleichzeitigkeit des menschlichen Sünder- und Gerecht-Seins vertrete,[27] oder es wird postuliert, dass mit dem „Ich" in der Schlüsselstelle Röm 7, 7-25 nur das Ich Adams bzw. des Menschen überhaupt vor der Taufe und ohne Christus gemeint sein kann.[28] Doch HARTENSTEIN gründet sein *simul* nicht allein auf die Römerbriefstelle, sondern er ordnet es der neutestamentlich-heilsgeschichtlichen Spannung zwischen dem Schon-Jetzt und dem Noch-Nicht des Glaubens zu. Der Christ ist Kind Gottes auch wenn die Sünde noch in ihm wütet. Er ist und bleibt dem Kampf wider Fleisch und Sünde ausgeliefert. Darin zeigt sich das heilsgeschichtliche Noch-Nicht des alten Äons, der aber grundsätzlich überwunden ist, wenn auch seine offensichtliche Vernichtung noch erhofft und erwartet wird. In Gottes Augen ist der Christ aber schon gerecht, rein und heilig, worin das Schon-Jetzt der „neuen Kreatur" und des neuen Äons zum Ausdruck kommt, aber eben noch verborgen in Gott.[29] HARTENSTEIN schreibt dazu: „Die Kirche leidet unter der furchtbaren Tatsache, dass sie wohl Gemeinschaft mit Gott in Christus hat und doch noch unter der Gewalt der Sünde steht, dass sie Gemeinschaft mit Gott in Christus hat und doch noch im Schatten des Todes geht. Kinder Gottes und doch Sünder, das ist die Lage der Kirche! Alle Heiligung und alle Nachfolge bleibt Stückwerk, lebt täglich von der Gnade, steht allezeit unter dem Gericht."[30]

26 K. HARTENSTEIN, Verwilderte Eschatologie, a. a. O., 18.

27 M. KARRER, Rechtfertigung, Kirche und Israel. Thesen im Gespräch mit KLAUS HAACKER, in: ThBeitr 33 (2002), 236.

28 P. STUHLMACHER, Der Brief an die Römer, NTD Bd. 6, Göttingen 1989, 106.

29 K. HARTENSTEIN, Der neue Weg. Eine Auslegung des Kolosserbriefs. Kronbüchlein, Neue Folge 10, Stuttgart 1953, 28-40 und Anhang, a. a. O., 54-55. Vgl. auch E. SPOHN, a. a. O., 48-53.

30 K. HARTENSTEIN, Christus der Wiederkommende, Stuttgart/Basel 1937, 7. Vgl. auch Anhang, a. a. O., 58-59.

2.4 Leiden für die Welt

Kirche Christi ist nach HARTENSTEIN Kirche für die Welt, denn Fremdlingsgemeinschaft dürfe nicht Auszug aus der Welt, nicht Separation von der Welt bedeuten. Sie sei keine Heilsanstalt mit geschlossenen Mauern, vielmehr sei sie mitleidende und barmherzige Kirche, die ihrem Herrn nachfolge in der tiefen Leidenschaft zu den Elenden und Ärmsten.[31] Motiv für diesen leidenschaftlichen Weltbezug der Kirche Christi ist das inkarnatorische Vorbild Jesu Christi.[32] Denn wie sich Christus völlig mit der Welt identifizierte, so muss sich auch die Kirche mit der Welt identifizieren. Sie müsse sich wie Christus in die Welt hineinopfern, denn „der Weg des Leibes und der Glieder ist kein anderer Weg als der des Hauptes."[33] HARTENSTEIN kann sogar so weit gehen, zu sagen, dass „die entsetzliche Leidenslast, die noch zu tragen ist für Christus, von der Gemeinde stellvertretend als Sühne getragen werden" kann.[34] In diesem Zusammenhang ist der Korrektur von CHRISTOF SAUER zuzustimmen, wenn er im Anschluss an PETER BEYERHAUS schreibt: „Während Christi Leiden das Heil schafft, kann das Leiden seines Jüngers dieses Heil vermitteln und bezeugen."[35]

In seinem Konferenzbericht über die Weltmissionskonferenz in Whitby/Kanada beschrieb HARTENSTEIN dieses Bezeugen. Vom Zeugen werde mehr erwartet, als von einem Briefträger. Der Briefträger gibt, unbeteiligt an der Sache, die Botschaft ab und verschwindet, wenn er den Brief abgegeben hat. Dem diametral gegenüber steht der Zeuge. Er macht sich ganz eins mit seinem Herrn, dessen Botschaft er verkündigt. Er ist bereit, vor der Tür zu warten, Missverstehen und Hass zu erleiden, das Äußerste zu wagen, das Leben für seinen Herrn im Dienst der Verkündigung hinzugeben.[36] Des Zeugen Dienst ist aber nicht nur auf die missionarische Verkündigung beschränkt, sondern zeigt sich darüber hinaus auch in mutiger Opposition gegen Terror, Grausamkeit und Rassenhass. In seinen Ausführungen zu der Botschaft der Weltkirchenkonferenz 1949 in Amsterdam rezipiert HARTENSTEIN das politische Zeugnis der Kirche, wie es dort vertreten wurde. Das Entscheidende, was die Kirche zu bezeugen und zu tun habe, sei, die Menschen, die durch die technisierte moderne Gesellschaft zu Nummern und Objekten „entpersönlicht" wurden, „wieder zu Menschen zu ma-

31 K. HARTENSTEIN, Theologische Besinnung, in: Mission zwischen Gestern und Morgen, hrsg. von W. FREYTAG, Stuttgart 1952, 65.

32 Hierin wird deutlich, dass der Weltbezug der Kirche bei HARTENSTEIN nicht eschatologisch begründet wird, wie es beispielsweise in der damals sehr einflussreichen Theologie des „Social Gospel" der Fall war. Die Zukunftserwartung des „Social Gospel" war von einem kräftigen Postmillennialismus geprägt, der sich als treibende Kraft vieler weltzugewandter erwecklicher, missionarischer und sozialreformerischer Unternehmungen erwiesen hatte. So versuchte man, im „Social Gospel" durch Fortschritt und soziale Veränderung ein immanentes Reich Gottes herbeizuführen. HARTENSTEINS apokalyptischer Realismus erwies sich jedoch als resistent gegen eine solche, wie er es nennt „Usurpation des Eschaton".

33 K. HARTENSTEIN, Die Botschaft, in: Der große Auftrag. Weltkrise und Weltmission im Spiegel der Whitby-Konferenz des Internationalen Missionsrats, hrsg. von W. FREYTAG, Stuttgart/Korntal 1948, 45.

34 K. HARTENSTEIN, Wann wird das geschehen?, a. a. O., 20. HARTENSTEIN verweist auf Kol 1, 24 und 1. Kor 4, 12.

35 C. SAUER, Mission und Märtyrium, a. a. O., 31.

36 K. HARTENSTEIN, Die Botschaft, a. a. O., 32.

chen" und ihnen ein „menschenwürdiges Dasein zu erkämpfen". Die Kirche Christi sei herausgefordert, sich auf die Seite „der Ausgestoßenen, der Gefangenen, der Flüchtlinge, der Nicht-Privilegierten, der Unterdrückten, der sozial Schwachen, der politisch Verfehmten und der seiner Heimat Beraubten zu stellen". Sie müsse Advokat für die von Gott geliebten Menschen sein, für jene, die auf Erden keine Fürsprecher haben, sie müsse Mund für die Stummgemachten und Heimat für die Heimatlosen werden. Für sie müsse sie leiden und sich opfern, will ihr Zeugnis vernommen werden.[37] Diese starke Betonung des politischen Zeugnisses Hartensteins verwundert, weil seine Theologie auch in seinen späteren Schriften überwiegend unpolitisch war. In diesem politischen Zeugnissbegriff klingen Töne an, die später dann in der Befreiungstheologie populär wurden.[38] Jedoch unterscheidet sich Hartensteins Zeugnis- und Leidensbegriff vom befreiungstheologischen grundlegend. Während die befreiungstheologischen Ansätze von sozialistischen und marxistischen Ideen beeinflusst sind, war Hartensteins Intention, in Konkurrenz zu ihnen zu treten und biblische Alternativen aufzuzeigen. Gerade in Amsterdam erkannte man die Herausforderung, die vor allem der Kommunismus an die Kirchen stellte.[39] Darauf versuchte sowohl die Botschaft von Amsterdam als auch Hartenstein zu reagieren.

3. Die Kirche Christi ist Zeugin durch ihre Verkündigung

3.1 Missio ecclesiae

Nach Hartensteins heilsgeschichtlicher Konkretisierung der Zwischenzeit existiert die Kirche Christi nicht um ihrer selbst willen, sondern sie existiere, um den Auftrag ihrer Sammlung aus den Völkern zu erfüllen.[40] Diese Sammlung geschehe durch die missionarische Verkündigung ohne die sie ihrem eigentlichen Wesen nicht entsprechen könne. Deshalb kann Hartenstein sagen: „Alles liegt daran, dass die Kirche Zeugniskirche werde, die ganze Kirche für die ganze Welt. Die Aufgabe der Evangelisation, der Verkündigung, des Zeugnisses auf allen, auch neuen Wegen, ist die zentrale Aufgabe der Kirche. Mehr, sie selbst ist die Stimme, der Zeuge, der Bote Gottes in dieser Welt."[41] Hartenstein bringt es auf den einfachen Nenner, indem er

37 K. Hartenstein, Die Botschaft der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam, in: FAB 3 1949, 383-387, und Ders., Kirche auf dem Wege zur Einheit. Ein Bericht über die Weltkirchenversammlung in Amsterdam 1948, Stuttgart 1948, 14-20.

38 Zum Beispiel vgl. O. Romero und J. Sobrino, Romero - Martyr for Liberation. The last two Homilies of Archbishop Oscar Romero of San Salvador with an Analysis of his Life and Work, London 1982.

39 K. Hartenstein, Die Botschaft der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam, a. a. O., 386.

40 F. Maier schreibt dazu: „Karl Hartenstein hat darum die Mission unablässig beschrieben als ‚Der gehorsame Zeugendienst der bekennenden Gemeinde', als ‚die Bekenntnistat der Kirche Christi vor der Welt', als ‚die Grundfunktion aller christlichen Arbeit' überhaupt. (...) Die Kirche kann nur dann Kirche Gottes sein, wenn sie sich aufnehmen lässt in das eschatologische Handeln Gottes mit der Welt und die καιρός ξδνῶν die Zeiten der Heiden, die uns in Gottes unbegreiflicher Geduld geschenkt sind, ausnützt." Siehe F. Maier, Das missionstheologische Erbe Karl Hartensteins, in: FAB 8 1954, 279.

41 K. Hartenstein, Die Botschaft der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam, a. a. O., 343.

schreibt: „Wer Kirche sagt, sagt Mission."[42] In dem Bericht zur Weltmissionskonferenz in Willingen 1952 wiederholt HARTENSTEIN seine These pointiert: „Die Mission ist die ureigentliche Aufgabe der Kirche, ihre einzige Legitimation. ‚Wodurch die Kirche existiert? Allein in ihrer Mission.' Die Mission gehört zum ‚*esse*', zum Wesen, zur Existenz der Kirche."[43] Diese Aussage wird im folgenden Zitat noch zugespitzt: „Die Kirche ist nicht Selbstzweck, nicht ein Ziel in sich selbst. Sie steht in jedem Augenblick unter dem Gericht Gottes und unter dem Ziel, nur dienende Wegbereiterin für das Reich zu sein."[44] Neuerdings wurde Kritik an dieser Sicht HARTENSTEINS geäußert. HEINRICH BALZ wirft HARTENSTEIN Einseitigkeit vor, denn „die gegenwärtige Welt bestünde dann letztlich nur noch um der Anderen zu Erreichenden, nicht um der Christen willen".[45] Das Selbstverständnis der Kirche erschöpfe sich jedoch nicht in einem einseitigen Zeugnischarakter, vielmehr müsse das Selbstverständnis der Kirche vielschichtiger beschrieben werden. Balz stellt folgende rhetorische Fragen: „Hat die Christenheit in der (sc. gegenwärtigen) Zeit nicht auch noch anderes zu sein und zu tun? (...) Sollte die gesamte kirchliche Tradition, einschließlich des modernen Katholizismus, im Unrecht sein, welche die spezielle Zeitlinie von Mt 24, (...) am Rande beließ und in der Bekenntnis- und Lehrbildung das heilsgeschichtliche dem trinitarischen Gottesverständnis nicht über- sondern unterordnete?"[46] Diese Anfragen wiegen schwer, jedoch regen sie zu einer ausführlichen Diskussion an, die nun unter Beachtung den von Balz aufgeworfenen Fragen aufgenommen wird:

3.1.1 Wodurch existiert die Kirche?

Wodurch existiert die Kirche? Allein durch ihre Mission? Oder hat sie andere Legitimationen? BALZ führt LUTHER an, der als Christenmensch Christi eigen ist und in seinem Reich unter ihm lebe in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit. Dies sei jedoch mehr als nur Mission.[47] Obwohl HARTENSTEIN die ureigene Aufgabe der Kirche und des Christenmenschen in der Bekenntnistat vor der Welt sieht, bedeutet das für ihn nicht, dass man die Kirche lediglich als Sendung auf die Welt reduzieren könnte, wie das in der holländischen „Theologie des Apostolats" geschehen ist. Dort hatte man die Ekklesiologie völlig preisgegeben.[48] Die Kirche Christi ist nach HARTENSTEINS heilsgeschichtlicher Sicht zwar primär Zeugniskirche, gleichwohl aber ist sie das Zentrum der Herrschaft Christi auf Erden und hat proleptischen Charakter, indem sie das Reich Gottes in der Gemeinschaft der Gläubigen und im

42 K. HARTENSTEIN, Was haben wir von Tambaram zu lernen?, in: Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde. Bericht über die Weltmissionskonferenz in Tambaram (Südindien) 1938, hrsg. von M. SCHLUNK, Stuttgart 1939, 194.

43 K. HARTENSTEIN, Theologische Besinnung, a. a. O., 63.

44 K. HARTENSTEIN, Mission und Eschatologie, a. a. O., 40.

45 H. BALZ, Buchbesprechung zu P. BEYERHAUS, Er sandte sein Wort, in: ZMR 83 1999, 59, und Ders., Beiträge zur Missionstheologie, in: VF 49 2004, 23-25.

46 Ebd.

47 Ebd.

48 Vor allem J. C. HOEKENDIJK vertrat diese Sicht. Besonders anschaulich dargestellt in: Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft, 2. Aufl., Stuttgart/Berlin 1965.

Sakrament vorwegnimmt. So gesehen ist die Kirche Christi nicht nur Zeugnis- und Missionskirche, sondern sie ist Kirche, die ihre Glieder lehrt, erbaut, ermahnt und die Gemeinschaft hat in Gottesdienst und Sakrament. Denn es steht außer Frage, dass die Kirche das Herr-Sein Jesu Christi auch durch ihr Leben und ihre Lehre bezeugen kann. Auch ist ihr Weltbezug – wie oben schon ausgeführt wurde – nicht nur auf die missionarische Wortverkündigung beschränkt, sondern zeigt sich in einem umfassenden Zeugnis- und Bekenntnisbegriff. Es muss jedoch festgehalten werden, dass nach HARTENSTEIN – wie ein Blick in seinen literarischen Nachlass zeigt – das Bezeugen und Bekennen der christlichen Botschaft das wesentliche Kennzeichen der Kirche Christi ist. Die gegenwärtige ekklesiologische Diskussion um die *notae* der wahren Kirche könnte von diesem Standpunkt HARTENSTEINS befruchtet werden, denn bisher hat man, wenn überhaupt, diesem Gesichtspunkt kaum Beachtung geschenkt.[49]

3.1.2 Ist in der Bekenntnis- und Lehrbildung das trinitarische Gottesverständnis dem heilsgeschichtlichen überzuordnen?

Zuerst stellt sich die Frage was BALZ mit dem Begriff „Gottesverständnis" meint. Sollte der Begriff „Gottesverständnis" mit dem Begriff „Theologieverständnis" identisch sein, was durchaus anzunehmen ist, dann geht es um die Art und Weise der systematischen Darstellung, ihrer Konzeption und ihrer Hauptschwerpunkte. In den großen deutschsprachigen Dogmatiken wird man dann die oben genannte Kritik von BALZ bestätigt finden. Die Glaubenslehre wird meist trinitarisch entfaltet, heilsgeschichtliche Aufrisse finden oft nicht einmal Erwähnung. Vom Selbstverständnis der Kirche gar als dienende Wegbereiterin für das Reich, als leidensbereite Zeugin für die nichtglaubende, verlorene Welt, ist in diesen Werken freilich nichts zu lesen. Dies liegt schlichtweg an der Tatsache, dass die Dogmatiker jenen heilsgeschichtlichen Prämissen HARTENSTEINS nicht folgen können. Selbst WOLFHART PANNENBERG, der einem heilsgeschichtlichen Konzept folgt und von Selbstverständnis der Kirche als eschatologische Gemeinde in der Zeit zwischen Himmelfahrt und Parusie redet, bemerkt nur am Rande, dass die Kirche „berufen und gesandt" ist, als „Zeugnis für die ganze Menschheit".[50] Ebenso ist man in der Bekenntnisbildung dem trinitarischen „Theologieverständnis" gefolgt, was sehr anschaulich am Apostolikum deutlich wird.

Nach den oben zitierten Ausführungen von BALZ muss man nun fragen: Saß HARTENSTEIN mit seiner heilsgeschichtlichen Theologie einer Sonderlehre auf? Oder gibt es in der 2000-jährigen christlichen Theologiegeschichte eine Traditionslinie, an die HARTENSTEIN anknüpfte? Diese Frage kann hier nicht umfassend erörtert werden,

49 Das Thema Mission findet in der Systematischen Theologie kaum Beachtung, auch dort nicht, wo offensichtliche Berührungspunkte vorhanden sind, wie beispielsweise in der Ekklesiologie oder in der Trinitätslehre. H. WROGEMANN schreibt dazu: „In keiner der seit den fünfziger Jahren erschienenen Systematiken ist Mission ein selbstständiges Thema." Siehe H. WROGEMANN, Mission und Religion in der Systematischen Theologie der Gegenwart, Göttingen 1997,142.

50 W. PANNENBERG, Systematische Theologie, Bd. 3, Göttingen 1993, 539-550.

51 Vgl. K. NIEDERWINNER, Kommentar zu den Apostolischen Vätern, Bd. 1, Göttingen 1998, 193-198.

jedoch zeigt sich vom Neuen Testament ausgehend, über die Apostolischen Väter[51] zu den Kirchenvätern,[52] dann weiter zu den Theologen des Mittelalters im Gefolge JOACHIM VON FIORES[53] bis zur Föderaltheologie[54] hinüber zum Pietismus[55] eine Traditionslinie. Sogar – und da hat BALZ unrecht – setzt sich diese Traditionslinie in der modernen katholischen Theologie fort[56] und zeigt sich darüber hinaus auch in der neueren neutestamentlichen Wissenschaft.[57] Natürlich wurde sie auch in den Dokumenten der modernen Evangelikalen Bewegung aufgenommen.[58] Einschränkend muss jedoch gesagt werden, dass diese heilsgeschichtliche Traditionslinie kaum oder gar nicht auf ekklesiologische Konzepte Einfluss nahm. Hier zeigt sich ein Mangel, den seinerzeit schon HARTENSTEIN beklagte.[59] Jedoch darf es nicht um ein Über- oder Unterordnen von heilsgeschichtlichem und trinitarischem „Theologieverständnis" gehen, sondern um ein sich ergänzendes In- und Miteinander. Denn der dreieinige Gott hat sich in der Geschichte offenbart und durch Jesu Kreuz und Auferstehung Heil für die Welt geschaffen. Dieses Geschehen hat eine Vor- und Nachgeschichte,

52 O. CULLMANN weist in der Patristischen Theologie des zweiten Jahrhunderts diese „spezielle heilsgeschichtliche Zeitlinie von Mt 24" nach. Siehe O. CULLMANN, Wann kommt das Reich Gottes, in: Vorträge und Aufsätze, hrsg. von G. FRÖHLICH, Tübingen 1966, 535-547. Zur heilsgeschichtlichen Theologie der Kirchenväter allgemein siehe H. STADELMANN, Hermeneutische Erwägungen zur Heilsgeschichte, in: Glaube und Geschichte, hrsg. von H. STADELMANN, Wuppertal 1986, 64-71.

53 Zu JOACHIM VON FIORE siehe G. MAIER, Die Johannesoffenbarung und die Kirche, WUNT 24 Tübingen 1981, 173-192. Das joachimische Erbe lebte in der katholischen Missionsbewegung des 16. Jahrhunderts fort und gab entscheidende Impulse für die Christianisierung der Welt. Siehe J. BECKMANN, Utopien als missionarische Stoßkraft, in: Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaften, Schöneck-Beckenried 1971, 361-407.

54 Interessant dazu sind die Erwägungen von K. WETZEL, der dazu schreibt: „Die Föderaltheologie hat auch hier die orthodoxen Schranken (...) durchbrochen und den Weg gebahnt für eine planvolle, auf die persönliche Entscheidung einzelner Menschen zielende und ganze Völker durchdringende Verkündigung des Evangeliums zunächst im protestantischen Europa durch die pietistische Bewegung und dann darüber hinaus in aller Welt durch die evangelische Weltmission." Siehe: Der heilsgeschichtliche Entwurf der Föderaltheologie, in: Glaube und Geschichte, hrsg. H. STADELMANN, a. a. O., 204.

55 Exemplarisch soll hier J. A. BENGEL genannt werden, der gerade mit seiner heilsökonomischen Theologie HARTENSTEIN beeinflusste. Siehe dazu. G. SCHWARZ, Mission, Gemeinde und Ökumene in der Theologie Karl Hartensteins, Stuttgart 1980, 19-28.

56 Vgl. das Missionsdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils *Ad Gentes* Artikel 9 oder die Arbeiten des Jesuiten- Kardinals J. DANIÉLOU, Vom Heil der Völker, Frankfurt am Main 1952, und Ders., Vom Geheimnis der Geschichte, Stuttgart 1955. DANIÉLOU wird zustimmend auch von BALZ erwähnt, weil dieser selbstkritisch fragt (J. DANIÉLOU, Vom Geheimnis der Geschichte, a. a. O., 21): „Erschöpft aber diese missionarische Ausbreitung den Inhalt der gegenwärtigen Geschichte?" DANIÉLOU gibt eine differenzierte Antwort. Der „Sondergehalt" der gegenwärtigen Geschichte sei die Mission, sie sei die verborgene Wirklichkeit unter der Oberfläche der Weltgeschichte. Darüber hinaus aber bestehe die gegenwärtige Geschichte, um die Dogmen zu entfalten und um mit Christus gleich gestaltet zu werden im Leiden und Martyrium der Kirche, die mit der Weltgeschichte zusammenstößt.

57 Die „(Völker-)Mission zwischen Erhöhung und Parusie Jesu Christi" (P. STUHLMACHER) als Aufgabe der Kirche Christi wird besonders in dem nun schon älteren Artikel von O. CULLMANN hervorgehoben. Siehe: Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament, Zürich 1941. Zu neueren Arbeiten siehe z. B.: E. SCHNABEL, Die urchristliche Heidenmission als endzeitliches Phänomen, in: Werdet meine Zeugen, Neuhausen-Stuttgart 1996, 81-104, und M. HENGEL, Die Ursprünge der christlichen Mission, in: NTS 18 1971.

58 Vgl. E. SPOHN, Mission und das kommende Ende, a. a. O., 138-151.

59 K. HARTENSTEIN, Zur Neubesinnung über das Wesen der Mission, in: DEWJ 1951, 20.

eine Heilsepoche bis zum Kommen Jesu Christi und eine nach Christus bis zu seiner Parusie.[60] Diese heilsgeschichtlichen Prämissen müssen sich zwangsläufig auf alles dogmatische Reden und Nachdenken über Gott auswirken, denn es geht dabei – nach CULLMANN – um das Zentrale in der christlichen Verkündigung.[61] Das gerade zeigt die Beschäftigung mit HARTENSTEINS Theologie bzw. mit seiner Missionsbegründung, in der man dieses ergänzende In- und Miteinander von heilsgeschichtlichem und trinitarischem „Theologieverständnis" nachweisen kann. Denn er begründet die Mission sowohl heilsgeschichtlich-eschatologisch als auch trinitarisch, kommt ihm doch das Verdienst zu, als Erster von der *missio dei* gesprochen zu haben.[62] Die *missio dei* nach HARTENSTEIN ist sowohl die Selbstsendung Gottes aus dem Urgeheimnis der Trinität in diese geschaffene Welt hinein, als auch die Verfolgung und Durchsetzung seines Heilsplans mit der Menschheit.[63]

3.2 Verkündigung in Schwachheit und Minorität

HARTENSTEIN, der durch den württembergischen Pietismus mit allen seinen apokalyptischen Absonderlichkeiten beeinflusst war, unterteilte die Zeit zwischen Himmelfahrt und Wiederkehr Christi in drei bedeutsame kirchengeschichtliche Epochen. Die erste Epoche nennt er die Zeit der *ecclesia militans* oder der *ecclesia sub cruce*. Die Kirche der zweiten Epoche nennt er die „Volks-, Reichs- und Massenkirche", die durch den Bund von Staat und Kirche durch Konstantin entstand. Die dritte Epoche dieser Geschichtsperiodisierung sei die Auflösung des Konstantinischen Zeitalters durch die Loslösung der Kirchen von den politischen Mächten.[64] Diese Geschichtsperiodisierung, die freilich einer spekulativen Offenbarungsexegese entsprungen ist und im Wesentlichen auf HARTENSTEINS reichsgeschichtlichen Auslegungsprämissen beruht, wurde in der Literatur über HARTENSTEIN überbetont. Als bedeutsam wird man die Tatsache werten müssen, dass HARTENSTEINS Beschäftigung mit diesem Thema in die Zeit des Kirchenkampfes fällt. Daher ist es kaum verwunderlich, dass HARTENSTEIN das Ende des Konstantinischen Zeitalters verkündigte und die Rückkehr zur Minoritätskirche der ersten drei Jahrhunderte positiv beurteilte, gehörte er doch zur Bekennenden Kirche, die mit allen Mitteln eine Einverleibung der Evangelischen Missionen in die gleichgeschaltete Reichskirche zu verhindern suchte.[65]

HARTENSTEINS ekklesiologische Begründung ist hierin deutlich apokalyptisch gefärbt. In der protestantischen, kirchengeschichtlichen Offenbarungsauslegung wurde die „Hure Babylon" aus Offb 17 mit der römisch-katholischen Kirche identifiziert.

60 Vgl. O. CULLMANN, Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zollikon-Zürich 1946, 107-126.

61 Ebd., 7.

62 H. WAGNER, Hartensteins Beitrag zum Aufbruch in der Missionstheologie 1945-1960, in: KARL HARTENSTEIN – Leben in weltweitem Horizont, hrsg. von F. LAMPARTER, Bonn 1995, 128.

63 G. SCHWARZ, a. a. O., 130.

64 K. HARTENSTEIN, Der wiederkommende Herr, a. a. O., 54-55; K. HARTENSTEIN, Heidentum und Kirche, a. a. O., 12-14, und K. HARTENSTEIN, Was schuldet die Kirche der Welt?, München 1936, 6-9.

65 G. SCHWARZ, Mission, Gemeinde und Ökumene in der Theologie Karl Hartensteins, a. a. O., 210-246.

Später dann änderte sich diese Interpretation durch die Offenbarungsauslegung von Carl August Auberlen, dessen Werk auch Hartenstein rezipierte. Unter dem Bild der „Hure Babylon" wurde nunmehr die verweltlichte Kirche, die Kirche des Abfalls gesehen.[66] Hartenstein schloss sich dieser Auslegung an und forderte zur Trennung und Scheidung der glaubenden Gemeinde von einer verweltlichten Kirche auf.[67] Mit dieser Scheidung verbunden ist die Frage: Wer gehört zur glaubenden Gemeinde und wer nicht? Von der CA bis zu Karl Barth hat man diese Frage mit dem Verweis von sich gewiesen, dass unter „den Frommen viele falsche Christen, Heuchler und auch offenkundige Sünder"[68] zu finden sind, so dass eine Scheidung nicht möglich sei[69]. Für Hartenstein, der in seinen frühen Jahren ebenso dachte,[70] blieb zeitlebens der Ausdruck „die Gemeinde der Heiligen" identisch mit der Gemeinschaft derer, die „sich als Sünder erkennen und der Gnade teilhaftig werden". Es ging ihm nicht um eine sündlose Auswahlgemeinde oder um eine Heiligkeitskirche, sondern um die glaubende „Sünderkirche unter dem Kreuz"[71]. Jedoch taucht in seinen Schriften immer wieder die Idee des „gläubigen Rest(s)" auf. Die Theologie habe die Aufgabe, „den gläubigen Rest (*faithful remnant*) herauszugestalten", nämlich die glaubende Völkerkirche in der Welt. Hartenstein schreibt dazu: „Wie im Alten Testament Gott aus Israel den gläubigen Rest durch Gericht und Heimsuchung herausgestaltet, (...) so gestaltet heute Gott aus der Kirche in allen Völkern den gläubigen Rest heraus."[72] Wie das geschieht, beantwortet Hartenstein nur in Ansätzen. Dabei kam ihm sein heilsgeschichtlicher Interpretationsrahmen zur Hilfe. Je mehr die Zeit fortschreite und die Kirche in die antichristliche Zeit eintrete, desto mehr sei die Kirche herausgefordert, Zeugnis- und Bekenntniskirche zu sein. Unter dem zunehmenden antichristlichen Druck werde die „wirkliche Gemeinde" sichtbar werden, die die Züge der biblischen Urgemeinde an sich trage.[73] Somit wird das Bezeugen (Lebens- und Leidenszeugnis), Bekennen und das Verkündigen, kurz die umfassende Zeugenschaft der Kirche vor der Welt zur *nota ecclesia*, an dem der Leib Christi erkannt wird und an dem er sich von jenen unterscheidet, die „nur noch den Namen Jesu Christi" tragen, ihn aber „in Wort und Tat" verleugnen. Denn die „vielen falschen Christen und Heuchler", die der Kirche als dem *corpus permixtum* beigemischt sind, werden unter

66 Vgl. dazu S. Holthaus, Prämillenniarismus in Deutschland. Historische Anmerkungen zur Eschatologie der Erweckten im 19. und 20. Jahrhundert, in: PuN 20 1994, 200.

67 K. Hartenstein, Wann wird das geschehen? a. a. O., 23-24.

68 CA VIII

69 So K. Barth, in seinem berühmten Vortag zu Kirche und Staat. Siehe: Christengemeinde und Bürgergemeinde, Gladbeck o. J., 8. Vgl. dazu auch U. Swarat, Die Kennzeichen der wahren Kirche (notae ecclesiae), in: ThGespr 2000, Heft 1, S. 4-19.

70 K. Hartenstein, Die Augsburger Konfession und ihre Bedeutung für die Mission, a. a. O., 361.

71 Ebd., 362.

72 K. Hartenstein, Mission und Eschatologie, a. a. O., 37.

73 Diese wesentlichen Charakteristika der *ecclesia* des Neuen Testaments nach Hartenstein sind: 1. Sie ist Gemeinde derer, die im lebendigen Glauben mit dem lebendigen Christus stehen. 2. Sie ist Gemeinde derer, die in lebendiger Bruderschaft der Liebe untereinander stehen. 3. Sie ist Gemeinde, die sich für den apostolischen Dienst an der Welt einsetzt. 4. Sie ist Gemeinde, die dem Reich Gottes entgegengeht, in dem sie als Wartende dem Reich Gottes den Weg zu bereiten versucht. Siehe K. Hartenstein, Der gekreuzigte Herr – die Hoffnung für die Welt, in: ÖR 1 1952, 45.

dem antichristlichen Druck kaum bereit sein, für ein geheucheltes Christuszeugnis Verfolgung und Martyrium zu leiden. Sie werden sich zwangsläufig von den Christuszeugen trennen. Deswegen wird in der eschatologischen Prüfung und Scheidung der Kirche die Gemeinschaft der Christuszeugen sichtbar werden, die der *communio sanctorum et vere credentium* immer mehr gleicht, auch wenn diese beiden Gemeinschaften „auf dieser Erde" niemals völlig identisch sein können.[74]

Damit wird eine entscheidende Frage laut. Ist damit die aktive menschliche Seite des Kircheseins nicht einseitig auf Kosten des göttlichen Handels überbetont? Im strengen reformatorischen Gebrauch des *nota*-Begriffes kann die Zeugenschaft kein Kennzeichen für die wahre Kirche sein, weil die *notae ecclesiae* nicht in ihren Seinsmerkmalen zu suchen sind, sondern in der von Gott kommenden, glaubensweckenden Wirkung, die der Predigt und der Darreichung der Sakramente folgt. Denn dort, wo die Predigt und die Sakramente in evangeliumsgemäßer Weise ausgeteilt werden, muss auch die Schar der wahrhaften Christusgläubigen sein, weil Gott – seiner Verheissung nach (Jes 55, 11) – sein Wort nicht leer zurück kommen lässt. Damit sind die *notae* nicht Seins- oder Wesensmerkmale der Kirche, sondern Wirkmittel, durch die Gott sein Volk im Verborgenen schafft.[75] Folgt man dieser reformatorischen Engführung des *nota*-Begriffes, dann wird man davon absehen müssen, die Zeugenschaft der Kirche als eine *nota ecclesia* zu bezeichnen, ist sie doch aktive Tat der Menschen. Doch ist sie das wirklich? Ist nicht vielmehr der Heilige Geist in der Schar der wahrhaft Christusgläubigen wirksam, indem er jene zum Zeugnis beruft, sie bevollmächtigt und sie befähigt, auch zur Unzeit Zeugen für Christus zu sein (Apg 1, 8)? Von daher kann in der Umkehrung des oben Ausgeführten, gesagt werden, dass dort, wo Christus bezeugt (in Lebens- und Leidenszeugnis), bekannt und verkündigt wird, wahre Gemeinde sein muss, weil nämlich der Heilige Geist in ihrer Mitte wirksam ist. Diese speziellen Ausführungen führen über den von Hartenstein erarbeiteten ekklesiologischen Kontext hinaus. Ihm ging es vor allem um die Auflösung des *corpus Christianum* in die Elemente des *corpus Christi* und der Welt und die daraus resultierenden Folgen.

Mit dieser Position kommt er in die Nähe eines freikirchlichen Gemeindeverständnisses, das sowohl das *corpus permixtum* als auch die Konstantinische Synthese von Staat und Kirche kritisierte und einen anderen Weg zu beschreiten versuchte.[76] Hartenstein blieb jedoch seiner Landeskirche treu, obschon er gegen Bestrebungen kämpfte, die der Kirche mehr staatliche Einflussnahme und Befugnisse übertragen sollten. Als es nach dem Zusammenbruch des Nazireiches um die Neuordnung der

74 K. Hartenstein, Die Mission als theologisches Problem. Beiträge zum grundsätzlichen Verständnis der Mission, Berlin 1933, 150.

75 Zum theologiegeschichtlichen Hintergrund vgl. U. Swarat, Die Kennzeichen der wahren Kirche, a. a. O., 4-19.

76 Siehe dazu einen der Klassiker freikirchlicher Ekklesiologie: K. Bussemer, Die Gemeinde Jesu Christi. Ihr Wesen, ihre Grundsätze und Ordnungen, 6. Aufl., Witten 1968. Meines Wissens hat in der Entstehungsgeschichte freikirchlicher Gemeinden die oben beschriebene apokalyptische Deutung keine Rolle gespielt, auch wenn der Begriff „Hure Babylon" im polemischen Sprachgebrauch der Gründerväter durchaus in diesem Sinne vorkam. Vgl. A. Jung, Als die Väter noch Freunde waren. Aus der Geschichte der freikirchlichen Bewegung, Wuppertal 1999, 47.

evangelischen Kirchen Deutschlands ging, sprach sich HARTENSTEIN vehement gegen den staatlichen Einzug der Kirchensteuer aus.[77] Auch wandte er sich erfolgreich[78] gegen eine Etablierung konfessioneller Schulen, denn die „Forderung der Bekenntnisschule bedeutet einen Kampf um Einfluss und Recht auf einem Gebiet des öffentlichen Lebens, wo die Kirche nur zum Dienst und Zeugnis berufen ist". „Ein weltlicher Staat kann nur eine weltliche Schulform schaffen, verwalten und leiten. Die Schule ist Sache des Staates, das Bekenntnis ist Sache der Kirche."[79] Nach HARTENSTEIN lässt sich der christliche Glaube nicht verordnen, vielmehr kann er nur bezeugt werden. Kirche müsse Bekenntniskirche sein, die ohne politische Macht ihr Zeugnis von Christus in ihrer Schwachheit bekenne.[80] Wo sie jedoch der Versuchung nicht widerstehe und sich der staatlichen Macht bediene, werde ihr Zeugnis kraftlos und überhört werden. Deshalb stünden ihr nur das Wort und die tätige Liebe zur Verfügung. Andere Mittel oder sogar Machtmittel stünden ihr nicht zu.[81] HARTENSTEIN beschrieb die Kirche Christi unablässig als kleine wehrlose Schar, die das Evangelium in leidensbereiter Zeugenschaft verkündigen muss.

3.3 Ziel der Verkündigung ist das Reich Gottes

Nach HARTENSTEIN ist das Ziel der kirchlichen Verkündigung zunächst die „Gemeinde des Christus in den Völkern", denn die heilsgeschichtliche Zeit zwischen Himmelfahrt Christi und seiner Parusie, „ist die Zeit der Völker, das heisst die Zeit der Kirche"[82]. Damit ist aber nicht „Völker-Christianisierung" gemeint, sondern das Bezeugen der christlichen Botschaft, die „Heilsanbietung" „von Volk zu Volk" bis an das Ende der Welt. Aus denen aber, die das Heilsangebot annehmen, wird die Kirche Christi unter den Völkern, die als die *una sancta* das Zeichen für die neue Welt Gottes ist. In allen positiven Bemühungen, bodenständige Kirchen zu schaffen, dürfe nicht vergessen werden, dass die Kirche Christus gehöre. Es ging HARTENSTEIN um die *eine* heilige, christliche Gemeinde, nicht um nationale Volkskirchen. Denn Kirche Christi dürfe nicht *ethnonom*, sondern müsse *christonom* sein. Diese christonome Kirche aller Völker und Konfessionen müsse sich zusammenschließen zu dem *einen* Leib Christi. Die zerissenen Glieder müssen wieder Glieder an diesem einen Leib werden. Diese ökumenische Kirche in allen Völkern sei „der Erstling des neuen Äons und der neuen Kreatur". In ihr ragt „die kommende Welt Gottes in diesen vergehenden

77 H. THOMÄ und K. GOTTSCHICK, Prälat und Stiftsprediger in Stuttgart, in: KARL HARTENSTEIN, Ein Leben für Kirche und Mission, hrsg. von W. METZGER, 2. Aufl., Stuttgart 1954, 216.

78 J. THIERFELDER, Tradition und Erneuerung – Protestantismus in Südwestdeutschland: Studien zur kirchlichen Zeitgeschichte, Weinheim 1989, 203.

79 HARTENSTEIN zitiert in THIERFELDER, ebd., 204.

80 Durch die Missionsgeschichte werde deutlich, dass nur eine wehrlose Mission verheißungsvoll missioniere. Siehe K. HARTENSTEIN, Die Frühmission unter den Germanen und unser Missionsauftrag heute, Stuttgart/Basel 1938, 15.

81 K. HARTENSTEIN, Das Reich Gottes und die Weltkirche, in: Kirche und Mann 3 1950, 3.

82 K. HARTENSTEIN, Heidentum und Kirche, in: EMM 80 1936, 12.

83 K. HARTENSTEIN, Was bedeutet das Werden der Jungen Kirchen für die Mission heute?, a. a. O., 31.

Äon herein"[83]. Damit aber wird deutlich, dass mit der Sammlung der Kirche Christi in allen Völkern noch nicht das Reich Gottes erreicht ist. Die *una sancta* unter den Völkern ist lediglich das Präludium, die Vorläuferin des zukünftigen und mit der Parusie Christi anbrechenden Reiches Gottes.[84] Hierin wird der transitorische und provisorische Charakter deutlich, unter dem HARTENSTEIN die Kirche Christi sieht. Er schreibt dazu: „Es muss der Mission klar werden, das Entscheidende im Heilsplan Gottes ist nicht die Kirche, sondern das Reich, nicht eine Institution, sondern das Zeugnis der glaubenden Gemeinde, nicht das Werden einer selbstständigen, bodenständigen oder oekumenischen Kirche, nicht Tempel, sondern die bescheidene und demütige Stiftshütte, die Israel durch die Wüste trägt als Zeichen und Zeugnis der Gegenwart Gottes in der Welt."[85]

Elmar Spohn (BFeG)
P. O. Box 1003
Mwanza
Tansania

84 K. HARTENSTEIN, Das dritte Geschlecht, in: Sonntagsblatt 7 1950, 50.
85 K. HARTENSTEIN, Was bedeutet das Werden der Jungen Kirchen für die Mission heute?, a. a. O., 27.

Johannes Demandt

Geschenkte Barmherzigkeit

Predigt über Matthäus 12, 1-14

1 Damals ging Jesus an einem Sabbat durch die Felder. Seine Jünger hatten Hunger; darum fingen sie an, Ähren abzureißen und die Körner zu essen. 2 Als die Pharisäer das sahen, sagten sie zu Jesus: „Da sieh dir an, was deine Jünger tun! Das ist nach dem Gesetz am Sabbat verboten!" 3 Jesus antwortete ihnen: „Habt ihr nicht gelesen, was David tat, als er und seine Männer hungrig waren? 4 Er ging in das Haus Gottes und aß mit ihnen von den geweihten Broten, obwohl das verboten war – denn nur Priester dürfen davon essen. 5 Oder habt ihr nicht im Gesetz gelesen, dass die Priester auch am Sabbat im Tempel arbeiten? Dadurch übertreten sie die Sabbatvorschriften; trotzdem werden sie nicht schuldig. 6 Und ich sage euch: Hier ist mehr als der Tempel! 7 Wenn ihr verstanden hättet, was mit dem Wort gemeint ist: ‚Ich fordere von euch nicht, dass ihr mir irgendwelche Opfer bringt, sondern dass ihr barmherzig seid', dann würdet ihr nicht Unschuldige verurteilen. 8 Der Menschensohn ist Herr über den Sabbat; er hat zu bestimmen, was an diesem Tag getan werden darf."

9 Jesus ging weiter und kam in ihre Synagoge. 10 Dort war ein Mann mit einer abgestorbenen Hand. Die Pharisäer hätten Jesus gerne angezeigt und fragten ihn deshalb: „Ist es erlaubt, am Sabbat zu heilen?"

11 Jesus antwortete: „Stellt euch vor, einer von euch hat nur ein einziges Schaf, und das fällt an einem Sabbat in eine Grube. Packt er dann nicht zu und holt es heraus? 12 Ein Mensch ist doch viel mehr wert als ein Schaf! Also ist es erlaubt, einem Menschen am Sabbat Gutes zu tun." 13 Dann sagte er zu dem Mann: „Streck deine Hand aus!" Er streckte sie aus, und sie wurde so gesund wie die andere. 14 Da gingen die Pharisäer hinaus und beschlossen, dass Jesus sterben müsse.

(Übersetzung „Die Gute Nachricht Bibel")

Geringfügig geänderte Fassung einer u. a. beim Jahresfest des Diakonischen Werkes „Bethanien" in Solingen-Aufderhöhe am 27.6.2004 gehaltenen Predigt.

Liebe Gemeinde,

das ist eine typische Jesusgeschichte. In drei Schritten möchte ich mit Ihnen durch diesen Bibelabschnitt gehen:

1. Jesus – der Gesetzesbrecher

Es kommt gelegentlich vor, dass unsere Studenten im Unterricht sehr müde sind. Ich kann das verstehen, besonders wenn es am Abend davor sehr spät geworden ist. Aber ich mag nicht, wenn sie ihren Kopf zwischen den verschränkten Armen auf den Tisch legen und den Eindruck erwecken, sie schliefen. Vor einiger Zeit habe ich einen „auf frischer Tat" angesprochen und ihn gebeten, eine aufrechte Haltung einzunehmen. In der Pause habe ich ihn dann gefragt, was er davon hielte, wenn im Unterricht *alle* ihren Kopf auf den Tisch legten. Das fand er auch nicht so gut. Es wurde ein richtig gutes Gespräch. Wir haben uns verstanden. Ich konnte ihm deutlich machen: Ordnung muss sein!

Ordnung muss sein! So dachten auch die Pharisäer, als sie die Jünger Jesu am Sabbat beim Ährenausreißen erwischten. „Wo kämen wir denn hin, wenn das alle täten! Jesus, du musst ihnen das verbieten – denn es *ist* verboten!" Wir dürfen uns die Bemerkung der Pharisäer nicht langweilig und emotionslos vorstellen. Nein, sie hat einen scharfen, kritischen Ton: „He du, pass mal besser auf deine Jünger auf!" Aggression liegt in diesen Worten.

Den Pharisäern ging es nicht um die paar Körner, sondern um etwas Grundsätzliches, um die Entheiligung des Sabbats. Ährenausreißen galt damals schon als Erntearbeit. Wir lächeln heute darüber, aber bitte nicht zu früh! Der Sabbat war und ist etwas vom Besten, was Gott den Menschen gegeben hat. Wo dieser Ruhetag abgeschafft wird, zerstört sich eine Gemeinschaft selbst. Deshalb stand im Alten Testament auf Entheiligung des Sabbats sogar die Todesstrafe: *„Wer an diesem Tag irgendeine Arbeit tut und ihn dadurch entweiht, muss mit dem Tod bestraft werden"*, heißt es in 2. Mose 31,15.

Haben die Pharisäer also nicht Recht, wenn sie sich darauf berufen? Wo kämen wir denn hin, wenn jeder die Gebote Gottes nach eigenem Gutdünken auslegen wollte! Wer das Sabbatgebot nicht *ganz* ernst nimmt, wird am Ende keine Grenze mehr kennen. Deshalb ist schon die geringste Abweichung ein Angriff auf das Priestertum, auf das Opfer und den Tempel, ja auf Gott selbst. Die Haltung der Pharisäer muss uns eigentlich sehr sympathisch sein, denn sie setzen sich kompromisslos für die Sache Gottes ein.

Jesus bestreitet nicht, dass das, was die Jünger tun, verboten ist. Und trotzdem erklärt er sie für unschuldig. Wer soll das verstehen? Ist das nicht ein zum Himmel schreiender Widerspruch? In den Augen der Pharisäer genau das! Deshalb: Wenn Jesus den Gesetzesbruch seiner Jünger zulässt, dann – so folgern sie – kann er nicht der Messias sein. Das ist die logische Konsequenz. Dann ist Jesus selbst ein Gesetzesbrecher. Und solche Leute sind eine Gefahr für die Gesellschaft, sie müssen beseitigt werden.

Das sind die Gedanken, mit denen die Pharisäer Jesus kurz darauf in der Synagoge eine Fangfrage stellen: *„Ist es erlaubt, am Sabbat zu heilen?"* Dahinter steckt die heimliche Hoffnung: „Noch *ein* Gesetzesbruch – und wir haben dich, Freundchen!" Das Urteil ist klar: Jesus *ist* ein Gesetzesbrecher! Wie reagiert Jesus auf diese Anklage?

2. „Hier ist mehr als der Tempel!"

Schön muss er gewesen sein – der Tempel von Jerusalem. Ein heiliger Ort der Gottesbegegnung, wertgeschätzt von allen Juden, auch von Jesus. Täglich hielt er sich darin auf, wenn er in Jerusalem war. Bei allem Respekt vor dem FeG-Tempel von Solingen-Aufderhöhe – der von Jerusalem hatte eine noch größere Bedeutung. Jesus macht seine Gesprächspartner darauf aufmerksam: der Tempel hatte für Israel eine so überragende Bedeutung, dass der dortige Dienst der Priester am Sabbat nicht als Schuld gewertet wurde. Und das, obwohl er aufgrund der vielen Hantierungen eigentlich als Arbeit und damit als Bruch des Sabbatgebotes hätte gelten müssen.

Darum geht es hier in diesem Bibelabschnitt: Wenn schon der Dienst der alttestamentlichen Priester wichtiger war als die formal korrekte Einhaltung des Sabbats, wie viel mehr ist es dann der Dienst des gekommenen Messias! *„Der Menschensohn ist Herr über den Sabbat" (V 8).* Dieses Wort Jesu hat die Pharisäer innerlich zum Kochen gebracht. Jesus dem Tempel überlegen? – Unglaublich, anmaßend, frech! *„Hier ist mehr als der Tempel!"*

An dieser Überlegenheit entscheidet sich damals und heute alles. Jesus fordert uns heraus zu unterscheiden, zu unterscheiden zwischen einer guten Einrichtung wie dem Tempel, dem Gesetz, der Sitte – und dem, was noch weit darüber steht. Er macht weder den Tempel noch das Gesetz schlecht. Aber mit allem, was er sagt und tut, stößt er die Menschen auf das Geheimnis, das er selbst ist. Begreift ihr's nicht? Merkt ihr nicht, was hier passiert? *„Hier ist Größeres als der Tempel!"* Mit anderen Worten: „Gott selbst ist zu euch gekommen." Wer diese Unterscheidung nicht beachtet, kommt mit dem Glauben nicht zurecht und auch mit der Bibel nicht. Er scheitert an Jesus und dessen Freiheit.

Die Frage nach dem, was erlaubt ist und was nicht, ist wichtig für das menschliche Zusammenleben. Wie gesagt, Ordnung muss sein. Und doch lauert hier eine Gefahr. Hinter der Verteidigung der Ordnung kann sich ein böses Nein gegenüber dem lebendigen Jesus und dem verbergen, was er in einer konkreten Situation von uns fordert.[1] Deshalb sagt Jesus im selben Evangelium: *„Weh euch Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler, die ihr den Zehnten gebt [sogar] von Minze, Dill und Kümmel und lasst das Wichtigste im Gesetz beiseite, nämlich das Recht, die Barmherzigkeit und den Glauben!" (Mt 23, 23)* Es geht eigentlich gar nicht um Ausnahmen vom Gesetz, sondern um die christliche Freiheit vom Gesetz, das ist ein großer Unterschied.

1 Vgl. H.-J. Iwand: Predigt-Meditationen I, Göttingen 41977, 41.

In der vertrauensvollen Bindung an Jesus sind wir frei. In der Nähe zu Jesus hören und sehen wir, was er für uns und für unsere Mitmenschen sein will. Was nämlich?

3. Jesus – die Barmherzigkeit in Person

Aus Psalm 103 haben wir gehört:[2] *„Wie sich ein Vater über Kinder erbarmt, so erbarmt sich der Herr über die, die ihn fürchten" (V 13).* Das erleben die hungrigen Jünger, als Jesus ihnen am Sabbat erlaubt, Ähren auszureißen. Und das erlebt jener Mann, dem Jesus am Sabbat die abgestorbene Hand gesund macht. In Jesus erfahren die Menschen das Wesen Gottes – Barmherzigkeit. Sie reicht weiter, als unsere Barmherzigkeit jemals reichen kann. In diesem Bibelabschnitt läuft für Jesus alles auf den Tod am Kreuz zu. Weil er am Sabbat Hungrige satt und Kranke gesund macht, verwenden seine Kritiker den Wortlaut des biblischen Gesetzes *gegen* ihn. Auch so kann man mit der Bibel umgehen – ohne sie wirklich verstanden zu haben. Es ist ein Geheimnis Gottes, dass er gerade diese schuldhafte Blindheit dazu gebraucht, uns durch das Sterben und die Auferweckung Jesu seine ganze Barmherzigkeit zu schenken.

Indem wir das im Glauben heute und immer neu ergreifen, werden wir entlastet und frei für Taten der Barmherzigkeit. Das kann bedeuten, Hungernde im Sudan zu speisen oder hier Kranke und Alte medizinisch und pflegerisch zu versorgen. „Leben helfen" ist deshalb das Motto unseres Diakonischen Werkes „Bethanien" hier in Solingen und in vielen Orten unseres Landes. Wenn wir etwas von der Barmherzigkeit Jesu verstanden haben, werden wir auch den Sonntag für uns selbst und für andere als barmherzige Ordnung Gottes entdecken. Wir werden aus Alltagszwängen herauskommen und merken, was unserer Seele gut tut und was unser menschliches Miteinander fördert.[3]

Jesus hilft uns zu verstehen, wie Gottes Gebote ursprünglich gemeint sind. Er selbst ist – Gott sei Dank! – mehr als der prächtige Jerusalemer Tempel und mehr als das schöne Haus und die vielleicht gute Ordnung einer christlichen Gemeinde. Er ist der Barmherzige, der uns heute in seine Arme schließt, wie ein Vater und eine Mutter ihr Kind. Amen.

Pastor Dr. Johannes Demandt (BFeG)
Bendemannstraße 16
40210 Düsseldorf

2 Ps 103 war Text der Schriftlesung.

3 Wie das im Einzelnen praktisch aussehen kann, hat der „Gesprächskreis für soziale Fragen im Bund FeG" vor einiger Zeit in einem kleinen Heft mit dem Titel „*MitGedacht*: Sonntagsruhe – Sonntagsarbeit" beschrieben. Es wurde nach dem Gottesdienst angeboten und kann bei der Geschäftsstelle des Bundes Freier evangelischer Gemeinden, Goltenkamp 4, 58452 Witten, bezogen werden.

Michael Rohde

Kommentar zur Predigt von Johannes Demandt

Frei nach Rudolf Bohren soll mein Beitrag eine leidenschaftliche „Hörhilfe“[1] und zugleich ein theologischer Kommentar sein. Mit dieser Rezension würdige ich Johannes Demandt, mit dem ich im Kollegium des Theologischen Seminars Ewersbach freundschaftlich zusammenarbeiten durfte, bevor wir beide 2004 in den Gemeindedienst gewechselt sind.

Nun sind sie zusammen, viele aus der frei evangelischen Bundesgemeinschaft zum Diakoniefest in Solingen-Aufderhöhe und zur Festpredigt ergreift Dr. Johannes Demandt das Wort. Er hält die Predigt als Dozent des Theologischen Seminars Ewersbach, das wird bereits durch seinen doppelten Einstieg deutlich. Der Systematiker verspricht dem Hörer eine „typische Jesusgeschichte“ und drei Schritte – klassisch. Meine Hörbereitschaft gewinnt er besser, indem er von einem einschlafenden Studenten seines Unterrichts erzählt. Dieser zweite Einstieg fesselt meine Aufmerksamkeit, weil er aus dem Leben gegriffen ist. Der Prediger präsentiert sich selbst als Prediger der Ordnung, genau das verleiht der folgenden Predigt einen interessanten doppelten Boden. Damit stellt Demandt sich kurzzeitig auf die Seite des Gesetzes und der Pharisäer.

Die Pharisäer sind es, denen auf den ersten Blick in dieser Predigt einmal mehr Gewalt angetan wird, indem sie auf zwanghafte Ordnungsfanatiker reduziert werden, die aggressiv auf die Einhaltung des Sabbatgebotes bestehen. Moment! Die Hörererwartung des Freundeskreises der Diakonie wird für einen Moment gestört, indem der Prediger eine Lanze für die gemeinschaftsstiftende Bedeutung des Ruhetages bricht und eine halbherzige Beachtung des Sabbats zum Angriff auf Opfer, Tempel und Gott erklärt. Demandt überrascht den predigtgewohnten Hörer, indem er zur Sympathie mit den Pharisäern einlädt: „Die Haltung der Pharisäer muss uns eigentlich sehr sympathisch sein, denn sie setzen sich kompromisslos für die Sache Gottes ein.“ Die Worte „eigentlich“ und „muss“ relativieren die versuchte Provokation, denn „eigentlich“ geht es dem Prediger um die Sympathie mit Jesus, dem Barmherzigen, und sympathisch finden „müssen“ kann niemand jemanden, auch nicht die hingebungsvoll lebenden Laienprediger der Antike. Die Pharisäer werden den Hörern letztlich nicht als Identifikationsangebot gemacht, was ganz dem Duktus

1 Bohren, Rudolf, Predigtlehre, München 1974, 545f.: „Die Aufgabe der Predigtkritik besteht darin, das Verstehen der Predigt und die Freude an der Predigt zu fördern. Sie leistet Hörhilfe. Sie müht sich um die Lebendigkeit des lebenden Wortes. Sie ist wie die Predigt selbst Dienst am Wort.“ Zur Leidenschaft der Predigtkritik vgl. ders., 544.

der Perikope des Matthäusevangeliums entspricht und Sachkritik[2] verdient gehabt hätte: Das Ende vom Lied entspricht der gewohnten klischeehaften Sympathiebekundung: Jude Jesus lieb, Jude Pharisäer böse, denn die Pharisäer sind es, die den Todesbeschluss gegen Jesus schmieden, weil ihr „Freundchen" so unkonventionell handelt. Überraschend und belebend dabei der Stilmix Demandts, die direkte Rede der Pharisäer nahezu in Jugendsprache zu verfassen: „He du, pass mal besser auf deine Jünger auf!"

Der Festprediger lässt sich vom Glanz des „FeG-Tempels" in Solingen nicht blenden, sondern schwärmt kurzweilig von der Schönheit des Jerusalemer Tempels und macht verständlich, dass Priester dort auch am Sabbat arbeiten dürfen. Damit ist die zweite Abgrenzung gegenüber „den" Pharisäern vollzogen. Zuerst kritisiert die pharisäische Sittenpolizei Jesus „aggressiv", dann vermutet Demandt, dass die Pharisäer „innerlich zum Kochen" gebracht werden – wegen der Anmaßung des Menschen Jesus mehr zu sein als der Tempel. Der Systematiker meldet sich zu Wort, indem er die entscheidende Unterscheidung für „alles" benennt, „damals und heute": Was steht über Tempel, Gesetz oder Sitte? Welche Relevanz diese Frage „damals" hatte, steht dem Hörer lebendig vor Augen. Welche Bedeutung die Stellung Jesu für die heutige Hörerwelt hat, bleibt ungesagt. Ausgewogen vermeidet der Prediger jede Schwarz-Weiß-Malerei: Jesus hat Tempel und Gesetz nicht schlecht gemacht: „Aber mit allem, was er sagt und tut, stößt er die Menschen auf das Geheimnis, das er selbst ist." Jesus ist ein Geheimnis. Als Hörer spüre ich, dass hier die Leidenschaft des Verkündigers liegt und seine Predigtintention bestimmt: Für mich bleibt die Rede vom Geheimnis seltsam unklar. Gemeint ist wohl das Messiasgeheimnis, das in der Menschensohnmetaphorik verborgen liegt.

Demandt paraphrasiert das Geheimnis aus Fleisch und Blut kurz: „Gott selbst ist zu euch gekommen. Wer diese Unterscheidung nicht beachtet, kommt mit dem Glauben nicht zurecht und auch mit der Bibel nicht. Der scheitert an Jesus und dessen Freiheit." Kommunikationspsychologisch lassen sich diese Sätze mit Hilfe von Friedemann Schulz von Thun unter die Lupe nehmen,[3] auch auf Anregung der Reutlinger Kollegen Achim Härtner und Holger Eschmann in ihrem Lehrbuch „Predigen lernen" kann es eine Hörhilfe sein, die vier Seiten einer Nachricht und den vierohrigen Empfänger auf unsere Predigttexte anzuwenden.[4] Betrachten wir einmal den Appell. Bei mir kommt der Appell an: „Beachte diese Unterscheidung von Gesetz und Jesus, sonst kommst du mit dem Glauben und der Bibel nicht zu Recht und du scheiterst an Jesus!" Die Emotionen der Hörer – jedenfalls meine – bekommen es mit der Angst zu tun. Nicht zu Recht kommen und scheitern, das möchte ich nicht. Mein Hörerwider-

2 Die Exegese des neutestamentlichen Pharisäerbildes sollte jüdische Zeugnisse der Selbstkritik angemessen rezipieren, wie z. B. die Unterscheidung von sieben Pharisäern aus der Gemara des Palästinischen Talmud, pSota V,7,20c. Darin werden sechs negative Pharisäerarten, z. B. der Verrechnungs-Pharisäer und der Spar-Pharisäer dem einen positiven Pharisäer der Liebe, nämlich Abraham gegenüber gestellt.

3 Vgl. Schulz von Thun, Friedemann, Miteinander Reden 1. Störungen und Klärungen, Reinbek 1981.

4 Vgl. Härtner, Achim/Eschmann, Holger, Predigen lernen. Ein Lehrbuch für die Praxis, Stuttgart 2001, 156-192.

stand sagt: Kann ich mit dem Glauben und der Bibel „zu Recht" kommen? Wird der Ratio und dem Differenzierungsvermögen hier nicht zu viel zugemutet? Der Appell DEMANDTS richtet sich gegen „die Pharisäer", denen er einen schroffen Weheruf Jesu hinterherschickt. Den Wert „Ordnung muss sein" hat der Prediger zwar nicht völlig entwerten wollen, aber dieser Teil der Predigt wird seine Wirkung nicht verfehlen: die Ordnung *ist* einseitig abgewertet, das Gesetz gegenüber der Freiheit, dem Evangelium, vernichtet. Mit entwaffnender Schärfe entlarvt der Verkündiger mit Worten von HANS JOACHIM IWAND hinter der „Verteidigung der Ordnung" ein „böses Nein gegenüber dem lebendigen Jesus". Unter den Hörern der Predigt dürfte sich keiner als moderner „Pharisäer" angesprochen fühlen – wie Schade! – , denn sonst würde er bedroht und die geschüttelte Hörerseele dürstete nach einem seelsorgerlichen Ton, der sich gleich anschließt: „Vertrauensvolle Bindung" an Jesus und „Nähe" zu ihm, sind die Inseln für den Predigthörer, der sich auf der richtigen Seite sieht.

Zur Barmherzigkeit führt der dritte Predigtabschnitt und damit zum formalen Skopus der Predigt. Jesus, der Barmherzige. In nur drei Sätzen werden diejenigen genannt, die nach Mt 12 Barmherzigkeit „erleben": Die hungrigen Jünger und der behinderte Mann. Pauschal heißt es dann: „In Jesus erfahren die Menschen das Wesen Gottes – Barmherzigkeit. Sie reicht weiter, als unsere Barmherzigkeit reichen kann." Sicherlich, der Sitz im Leben dieser Predigt ist ein Diakoniefest. Das Evangelium des Sommertages in Solingen richtet sich an Menschen in helfenden Berufen. DEMANDT möchte, dass sie entlastet werden und frei werden zu „Taten der Barmherzigkeit" an Menschen der Katastrophengebieten dieser Welt oder in den diakonischen Einrichtungen Bethaniens. Auf dem Weg zu diesem Ziel entwaffnet er die frommen Sittenpolizisten und Ordnungsfanatiker. Im Schlussabschnitt seiner Predigt geißelt er solche, die den Wortlaut der Bibel gegen Jesus benutzen und die Bibel missbrauchen, „ohne sie wirklich verstanden zu haben". Ganz Systematiker deutet er sogar eine Lösung für die Frage nach den sog. Gottesmördern an, die den Antisemitismus in der Geschichte des Christentums gefördert hat, indem er – eher für Leser als für Hörer geeignet – formuliert: „Es ist ein Geheimnis Gottes, dass er gerade diese schuldhafte Blindheit dazu gebraucht, uns durch das Sterben und die Auferweckung Jesu seine ganze Barmherzigkeit zu schenken." Gemeint ist die Blindheit der Pharisäer gegenüber dem Messias, den sie mit der Heiligen Schrift in den Händen zum Tode verurteilten. DEMANDT weiter: „Indem wir das im Glauben heute und immer neu ergreifen, werden wir entlastet – und frei zu Taten der Barmherzigkeit." Spätestens jetzt sitze ich als Hörer wieder im Hörsaal des dogmatischen Proseminars vom Anfang der Predigt und muss mich konzentrieren. Was soll ich ergreifen – heute und immer wieder? Die Fährte war gut gelegt. Hier hungern Jünger, wie sie heute auch hungern und nichts zu Essen bekommen. Hier leidet ein Behinderter. Und sie „erleben" und „erfahren" wie Jesus gegen alle Ordnungen sättigt und heilt. Der Hörer oder Leser der Predigt erfährt davon zu wenig. Den Trost der Schrift möchte ich nicht nur „verstehen", sondern zugesprochen bekommen.

Die adressierten Helfer des Diakoniewerks hören den Appell, das Geheimnis Jesu zu „verstehen". „Wenn wir etwas von der Barmherzigkeit Jesu verstanden haben,

werden wir auch den Sonntag für uns selbst und als barmherzige Ordnung Gottes entdecken." Das Verbot der Arbeit am Sabbat ist bis in die Gegenwart im Judentum eine Herausforderung. Der Sabbat überlässt einmal in der Woche die Schöpfung sich selbst und der Mensch ist eingeladen, wenigstens einmal pro Woche nicht überheblich zu werden und zu meinen: Ich bin das Maß aller Dinge. Ohne mich läuft nichts. Gott hält die Welt in seiner Hand, er hat uns die Welt in die Hände gelegt und zugleich hält er uns in seinen Händen.[5] Für die angesprochenen Angestellten im Diakoniewerk wird die Umsetzung der Sonntagsheiligung in besonderer Weise praktische Fragen auslösen, die nach dem „Amen" offen bleiben.

Im Schlusssatz der Predigt wird der Ton angestimmt, der ein Postludium verdient gehabt hätte. Der Barmherzige schließt „uns heute" in seine Arme. Konnte ich das im Laufe der Predigt „mitfühlen"?[6] Der Prediger hat leidenschaftlich verkündigt, dass Jesus Christus mehr ist als der Tempel und mehr ist als jede Ordnung. Jesus bricht Gesetze und bedeutet mehr als äußerer Glanz eines Kirchengebäudes oder die Schönheit einer Institution. Gerade Letzteres bei einem Festgottesdienst zu sagen, an dem ein Werk in der Gefahr steht, auch sich selbst zu feiern, ist eine gute Nachricht. Der „Mehrwert" liegt in der Barmherzigkeit. Das wurde gesagt, um es zu „verstehen". Zu leise ertönt der Zuspruch der Barmherzigkeit Jesu mit mir. Nutzt die Predigt die Chance, hungrige Jünger zu sättigen und Menschen mit abgestorbener Hand zu trösten? Man male sich das im übertragenen Sinne aus, dass eine Diakonisse ihre Hände nicht mehr benutzen kann und Jesus ihre abgestorbene Hand am Sabbat heilt! Wer durch die Barmherzigkeit Jesu innere oder äußere Heilung erfährt, würde zupacken, im Namen des barmherzigen Jesus. Verdrängt werden die persönlichen Fragen des Hörers durch ein kollektives „wir"[7], hinter dem sich meist ein verbrüdertes „wir Christen" verbirgt[8]. Die Predigt führt „uns" in die Freiheit Jesu, die Ordnung um des Menschen willen zu beachten und nicht den hilfsbedürftigen Menschen gemäß den Ordnungen links liegen zu lassen. Den Trost der Schrift kann der Hörer dieser Predigt schmecken, wenn der Kelch ihm auch nur kurz gereicht wird. Durch Gottes Geist kann – Gott sei Dank! – ein tiefer Schluck daraus werden.

Pastor Dr. Michael Rohde (BEFG)
Friedrich-Schiller-Universität Jena
Theologische Fakultät
Am Fürstengraben 6, 07743 Jena

5 Vgl. Spiegel, Paul, Was ist koscher? Jüdischer Glaube – jüdisches Leben, München 2003, 198-214. Paul Spiegel schreibt zur Lebensrettung am Sabbat: „Das oberste Gebot ist ja stets: das Leben zu heiligen und zu bewahren. Insofern darf ein Jude in Lebensgefahr alle Verbote übertreten und brechen. Das gilt grundsätzlich und immer. An allen Feiertagen und für alle Verbote. Ja, ein Jude, der kurz vor dem Verhungern ist, darf sogar Schweinefleisch essen. Der Talmud sagt dazu: ‚Entheilige einen Sabbat, damit er lebe und viele Sabbate noch heiligen kann'" (214).

6 Vgl. zum Predigtnachgespräch Zerfass, Rolf, Grundkurs Predigt 2. Textpredigt, Düsseldorf 21997, 239-241.

7 Vgl. Klippert, Wolfgang, Vom Text zur Predigt. Grundlagen und Praxis biblischer Verkündigung, Wuppertal 22000, 159. Der Wiedenester Kollege empfiehlt das „wir" für „allgemein Menschliches".

8 Härtner/Eschmann, a.a.O., 197 zeigen zu Recht die Grenze des „wir" als Vereinnahmung des Gegenübers auf und fordern einen sorgsamen Umgang.

Rezensionen

Detlef Kapteina: Afrikanische Evangelikale Theologie. Plädoyer für das ganze Evangelium im Kontext Afrikas. Edition afem, mission academics 10, Thomas Mayer, Nürnberg, Theologie und Religionswissenschaft 2001, 336 Seiten, Pb., ISBN 3-933372-44-5, € 24,95.

Afrika ist vielen hierzulande vor allem durch Bürgerkriege, Hungersnöte und Spendenaufrufe bekannt. Manche sind mit Missionaren oder Entwicklungshelfern befreundet, die ihre Kräfte zum Wohle dieses Kontinents einsetzen. Wir alle nutzen Waren dieses Kontinents und freuen uns über die günstigen Preise, zu denen sie angeboten werden. Ungewohnt ist aber, dass uns ein Diskussionsbeitrag Afrikas zu weltweiten Themen vorgestellt wird, der uns in Europa bzw. in Deutschland nützlich sein kann.

Diese Überraschung ist Detlef Kapteina in seinem Buch „Afrikanische Evangelikale Theologie" gelungen. Doch schon bei dem Titel mögen sich bei so manchem die Nackenhaare sträuben. Wie kann es eine evangelikale Theologie geben, die sich nur auf einen Kontinent beschränkt? Sprechen wir doch auch nicht von einer evangelikalen Theologie Europas. Und dennoch hat jeder Kontinent, ja sogar jedes Land seine eigenen kulturellen Realitäten, seine eigene Geschichte, seinen eigenen religiösen Hintergrund. Den zu bedenken, muss die Aufgabe aller Theologie sein. Denn die Theologie ist herausgefordert, eigene Antworten für unterschiedlichen Situationen eines jeden Kontinentes bzw. Landes zu finden. Genau dieser Aufgabe widmet sich die afrikanische evangelikale Theologie (AET, sie beschränkt sich auf Schwarzafrika südlich der Sahara, S. 17).

Die AET hat zum Ziel, auf spezifisch afrikanische Fragen eigene Antworten zu finden. Gleichzeitig beschränkt sie sich auf den ihr bekannten Kontext und erhebt nicht den Anspruch, Antworten für alle Kulturkreise gefunden zu haben. Das hebt sie positiv gegenüber dem Sendungsbewusstsein westlicher Theologie ab, die oft den Anschein erweckt, ihre Antworten seien allgemein gültig. Dabei sei erwähnt, dass sich die evangelikale Bewegung Afrikas in der Association of Evangelicals in Africa (AEA) organisiert hat und Mitglied in der World Evangelical Fellowship (WEF) ist, deren Glaubensbekenntnis sie übernimmt und deren Basis sie ebenfalls in der Reformation sieht (S. 23). Die AET wendet von dieser Basis aus biblische Theologie auf den afrikanischen Kontext an (S. 21) und geht auf spezielle Herausforderungen ein wie z.B. die persönliche Existenz Satans, das Schicksal der Toten usw. (S. 29f.). Dabei distanziert sie sich bewusst von der westlichen Variante evangelikaler Theologie, die als ebenfalls kulturell befangen identifiziert wird und die die speziellen Bedürfnisse der Zweidrittelwelt ignoriert (S. 138.151).

Kapteina war zehn Jahre Missionar und theologischer Lehrer in Sierra Leone, Westafrika, und hat sich in dieser Zeit intensiv mit der AET auseinandergesetzt. Danach arbeitete er fünf Jahre lang als Afrikareferent der Europäischen Baptistischen Mission (EBM). Gegenwärtig ist er Gemeindepastor der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Schwäbisch Hall. Mit der vorliegenden Arbeit promovierte er an der ETF in Heverlee/Leuven (Belgien). Er stellt in diesem Buch die Entwicklung der AET seit Beginn der 70er Jahre dar, arbeitet ihr eigenständiges Profil heraus und weist auf ihre Trends und Variationen hin (S. 7).

Er zeigt die enge Verbindung zur Lausanner Konferenz für Weltmission 1974 auf und den Kampf um den Platz evangelikaler Theologie in Afrika in der Auseinandersetzung mit der ökumenischen Theologie, die auch zunehmend in Afrika Fuß fasste. Da die AET einen großen Teil der Christenheit Afrikas erreichte, wurden die Evangelikalen als Gesprächspartner der ökumenischen Bewegung anerkannt. Eines ihrer entscheidenden Anliegen ist, die Autorität der Bibel zu verteidigen und gleichzeitig kontextuelle Theologie zu lehren (S. 207).

Kapteina lässt Theologen der AET zu Wort kommen u. a. B. Kato, T. Adeyemo, T. Tiénou und K. Bediako, die die Entwicklung der AET maßgeblich bestimmt haben. Allein schon dadurch erweist er der Theologie einen großen Dienst, weil hier Afrikaner zu Wort kommen und ihre Theologie objektiv dargestellt wird. In vorhergehenden Werken schrieben westliche Theologen über die AET, hier aber wird AET dargestellt. Der Leser wird animiert, sich sein eigenes Bild zu machen und bei weitergehendem Interesse auf die Primärliteratur zurück zu greifen.

Ferner stellt Kapteina dar, wie diverse theologische Konferenzen die Entwicklung der AET förderten. Immer wird deutlich, dass der Kampf zum einen der biblischen Lehre gilt, zum anderen der Findung der eigenen Identität der AET im Rahmen der weltweiten evangelikalen Bewegung. Ein besonderes Augenmerk gilt der afrikanischen Kultur und ihrer Beziehung zum Evangelium. Ist das Evangelium die Erfüllung der afrikanischen Religiosität (S. 75)? Oder stellt die afrikanische Kultur eine Basis dar, die den Rahmen der Inkulturation (S. 149) des Evangeliums bildet, aber auch wo notwendig vom Evangelium geläutert werden muss. Kapteina zeigt auf, dass die AET grundsätzlich Letzteres lehrt. Es wird deutlich, dass die AET darum kämpft, die Eigenständigkeit der biblischen Botschaft herauszustellen, um sie in die afrikanische Kultur, in das Leben der Afrikaner zu integrieren (S. 211ff.).

Wir haben hier einen wichtigen Beitrag zur theologischen Diskussion unserer Zeit, der Schlüsselfragen theologischen Denkens aufwirft. Er sollte unsere besondere Beachtung finden auch auf dem Hintergrund, dass die Christen Afrikas in ihrer Anzahl ständig zunehmen und damit eine immer größer werdende Bedeutung für die Prägung evangelikaler Theologie erhalten.

Dieses Buch fordert uns als Theologen in Deutschland heraus, über unsere Theologie nachzudenken, ihre Kulturrelevanz zu überprüfen und uns der Realität zu stellen, dass unsere Theologie nur einem begrenzten Kulturkreis gelten kann. Das Glaubensbekenntnis der Evangelischen Allianz bleibt dabei als Grundlage selbstverständlich erhalten. Daran hat auch die AET nicht gerüttelt. Aber unsere theologische

Arbeit muss sich auf den uns bekannten Kontext beschränken. Als freikirchliche Theologen, die dem ganzen Volk dienen wollen, sollte uns die Arbeit KAPTEINAS mit ihren unterschiedlichen Fragen und Beiträgen als willkommene Anregung dienen, auch die Kulturrelevanz unserer Theologie zu hinterfragen – und wo nötig – zu korrigieren.

Für Missionare in Vorbereitung auf einen kulturüberschreitenden Einsatz bietet diese Arbeit eine wichtige und dringend zu empfehlende Grundlage für eine kritische Reflexion der eigenen Kultur, der eigenen Motive für den Missionsdienst und für eine Vorbereitung auf einen fruchtbaren Dienst am Anderen. Wenn aus der Lektüre dieses Buches die Bescheidenheit über die eigene Theologie erwächst, wird der Freiraum entstehen, dem Afrikaner ein Afrikaner zu werden. So können wir den „afrikanischen Christen einen christlichen Afrikaner" werden und sein lassen (S. 15. 85).

Pastor Bernd Willerding (BFeG)
Stenney 2
58135 Hagen

Bernhard Ott: Beyond Fragmentation: Integrating Mission and Theological Education. A Critical Assessment of some recent developments in Evangelical Theological Education, Regnum Studies in Mission, Regnum Books International, Oxford 2001, 382 Seiten.

Bernhard Ott, Direktor des Theologischen Seminars der Mennoniten in Bienenberg (Schweiz), begibt sich mit seiner in Oxford 1999 angenommenen Dissertation in das interessante Wechselspiel von Missionstheologie und theologischer Ausbildung. Ziel seiner Arbeit ist, die globalen und ökumenischen Paradigmenwechsel sowohl in der Missionstheologie als auch in der theologischen Ausbildung zusammenzustellen und in diesem Spiegel die der „Konferenz bibeltreuer Ausbildungsstätten" angehörigen evangelikalen Ausbildungsstätten im deutschsprachigen Raum[1] zu besehen und damit bei der Neuorientierung von theologischer Ausbildung im Allgemeinen und von Missionstheologie im Besonderen beizutragen (S. 5).

Er entfaltet sein Thema in fünf großen Teilen: Nach einem kurzen Einleitungskapitel, in dem er die Zusammengehörigkeit und Einheitlichkeit der zu untersuchenden Ausbildungsstätten aufweist und zentrale Begrifflichkeiten klärt, beschreibt er in einem langen Kapitel die Entstehung und geschichtliche Entwicklung der Ausbildungsstätten in ihrem jeweiligen Kontext. Dabei arbeitet er ihren pietistischen Ursprung, ihre antistaatskirchliche und ihre evangelikal-konservative Prägung heraus. Letztere führt er vor allem auf den wachsenden Einfluss der nordamerikanischen evangelikalen Bewegung zurück und auf den vorherrschenden Einfluss von Peter Beyerhaus mit seinen anti-ökumenischen „apokalyptisch-apologetischen" Veröffentlichungen. Wiederholt beklagt Ott die fehlenden Beziehungen der deutschen Evangelikalen zur weltweiten evangelikalen Bewegung (vor allem aus der Zweidrittelwelt), die die isolierenden konservativen Abgrenzungen aufweichen könnten.

Im Teil 3 fasst Ott die von David Bosch[2] erarbeiteten neuen missionstheologischen Paradigmen zusammen, und dies im Blick 1. auf ihren Wert und ihre Bedeutung, 2. auf ihren Kontext, 3. auf ihren Inhalt und 4. auf ihre Konsequenzen. Nach Ott bietet Boschs Theologie in ihrer integrativen Weite einen guten Maßstab zur Beurteilung anderer Missiologien, auch wenn man sich mancher Einseitigkeiten in dessen Ansatz bewusst sein muss. Bei der Beschreibung des Kontextes der Missionstheologie von Bosch weist Ott zu Recht auf die krisenhafte Infragestellung von Mission innerhalb und außerhalb der Kirche hin. In Otts Darlegungen fehlt jedoch der zum Verständnis des Südafrikaners Bosch konkrete Kontext der Apartheitssituation. Ott rezipiert insbesondere die hermeneutische Offenheit in Boschs Theologie („internationale hermeneutische Gemeinschaft"), Boschs Weg „in schöpferischer Spannung" zwischen den evangelikalen und ökumenischen Polen. Um das

1 Im besonderen befasst Ott sich mit den Bibelschulen bzw. Seminaren Wiedenest, Brake, Adelshofen und Bad Liebenzell. Innerhalb der Arbeit nennt er sie einfach „the schools" („die Schulen").

2 David Bosch war Missionstheologe an der University of South-Africa (UNISA) in Johannesburg und ist 1992 bei einem Autounfall verstorben. Sein missionstheologisches *opus magnum* ist: Transforming Mission. Paradigmshifts in Theology of Mission, 1991.

Hin und Her zwischen evangelikalem und ökumenischem Ansatz auf einen Blick zu erkennen, sind in die Kapitel hilfreicherweise Tabellen eingefügt, die thematisch geordnet die beiden Positionen deutlich machen, – und Boschs Vorschlag „darüber hinaus" („beyond").

Als besondere Konsequenzen aus dem Entwurf von David Bosch sieht Ott:

1. Missionstheologie heute muss die Veränderungen und die Krisensituation von Mission in Erwägung ziehen.
2. Missionstheologie muss im Dialog mit der großen ökumenischen Gemeinschaft erarbeitet werden.
3. Missionstheologie muss sich den kontextuell-hermeneutischen Herausforderungen stellen, ohne die Grundlage der Bibel zu verlassen.

Bei seiner Untersuchung z. B. der Curricula und der Bibliotheksbestände der evangelikalen Ausbildungsstätten meint Ott entdeckt zu haben, dass sich bei „den Schulen" diese Öffnung in keiner Weise ereignet hat, ja dass die Fragestellungen im Großen und Ganzen nicht angekommen sind. Und dort, wo man sich aufgrund von Veröffentlichungen weltweit anerkannter evangelikaler Theologen (Newbigin, Sugden, Padilla ...) mit diesen Problemen beschäftigt, zieht man sich zu schnell auf die deutsch-evangelikalen Standpunkte zurück, wie sie in der „Frankfurter Erklärung" (Peter Beyerhaus, 1970) festgeschrieben sind. So stehen „die Schulen" in der Gefahr, sich in einem separatistischen Konservativismus von der weltweiten Entwicklung abzukapseln (S. 195). Ott fordert von ihnen nicht, ihr reiches Erbe einfach hinter sich zu lassen, aber sich einem Dialog mit der weltweiten christlichen Gemeinschaft zu öffnen (S. 192).

In einem vierten Teil stellt Ott die neuen Paradigmen in der theologischen Ausbildung (im Gegenüber zu den alten Paradigmen) dar. Dabei ist angenehm, dass er die Werte der alten Paradigmen (z. B. Wissensvermittlung; Lernen in einer gewissen Distanz zum Alltag) nicht einfach „über Bord wirft", sondern sie mit den neuen pädagogischen Paradigmen zu verbinden sucht: Nachdenkenswert, aber doch idealistisch erscheint die Forderung, Mission nicht in einen Fachbereich abzuschieben, sondern als Grundbewegung der Kirche in allen theologischen Fächern zu bedenken. Die Besinnung auf die missionarische Grundbewegung der Kirche kann den theologischen Curricula in ihrer lebensfremden Fragmentierung der Lerninhalte einen integrierenden Fokus geben.

Nachhaltiges Lernen geschieht nach Ott nur im Rahmen des neuen Paradigmas einer „andragogischen" (menschen-/kontextorientierten statt institutionellen, zielorientierten statt theoretisch-elitären, selbstverantwortlichen statt lehrerbestimmten) Bildungskonzeption, die den Lernprozess mit dem wirklichen Leben verbindet (induktives statt deduktives Lernen). In diesem Spiegel geben „die Schulen" nach Ott ein unterschiedliches Bild ab: Einerseits werden viele der neuen pädagogischen Werte umgesetzt (Praxisbezug, Missionsorientierung, homogenes Curriculum), andererseits gestalten „die Schulen" die Veränderungen im Bildungsprozess nicht

wirklich aktiv und bleiben ihren alten Strukturen (institutionell-monastär mit deduktivem Lernmodell) verhaftet. Um den Erfordernissen einer gehobenen Bildungserwartung nachzukommen, gestalten sie ihre Ausbildung nach den Erfordernissen der europäischen Hochschulentwicklung um und fügen neue Lehrveranstaltungen (Module) hinzu, stehen dabei aber in der Gefahr, ihre Ausbildung ähnlich zu zerstückeln wie es schon an den Theologischen Fakultäten der Staatskirchen geschehen ist. Nur das „Institut für Gemeindeaufbau und Weltmission" in Zürich, deren Studenten während des Teilzeitstudiums auch einer pastoralen, leitenden Aufgabe in einer Gemeinde nachkommen, erfüllt die Ott'schen Kriterien. Aber im Großen und Ganzen sind „die Schulen" verschlossen gegenüber Veränderungen inhaltlicher und struktureller Art, weil sie angesichts der Krise in Theologie und Mission vor einem Perspektivwechsel Angst haben und furchtsam am scheinbar bewährten Alten festhalten. Ott geht in seiner Kritik sogar so weit, dass er „den Schulen" den Verlust der missionarischen Dimension von Theologie vorwirft (S. 255): Weil sie Mission gemäß dem alten Paradigma als Übermittlung evangelikaler Rechtgläubigkeit verstehen, und eben nicht im Sinne von Bosch als Vollzug des gesamten Lebens.

So versucht der Autor – auf den letzten Seiten seiner Dissertation – anhand der (bei Bosch verwendeten) Kuhn'schen Paradigmentheorie in Verbindung mit MacIntyres Philosophie des Zusammenhangs von Traditionsweitergabe und Perspektivwechsel die Haltung und Situation der deutschen Evangelikalen zu verstehen: Gewiss ist ihr Bestehen auf die Autorität der Bibel, auf die individuelle Dimension des Heils in der Bekehrung, auf die eschatologische Erwartung des kommenden Reiches Gottes als Beitrag in die weltweite Ökumene anzuerkennen, doch haben sie sich angesichts der „Missionskrise" in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts auf alte hermeneutische Positionen zurückgezogen und verurteilen alles, was diese Positionen in Frage stellt (Kuhn: „reactionary repression"). Wünschenswert wäre eine positive und kritische Haltung gegenüber ihren geschichtlich gewachsenen Werten und ein offenes Hineinwachsen in das neue Paradigma („evolutionary transformation"). Doch anstatt ihre kontextuell gewachsenen philosophischen Voraussetzungen im Verstehen der Bibel anzuerkennen und mit diesem Eingeständnis das Gespräch mit der weltweiten Christenheit zu suchen, haben sie ihr Verständnis zur biblischen Wahrheit erhoben und damit die Türen zu allen anderen verschlossen.

Einige kritische Anmerkungen:

1. Es ist offensichtlich, dass der Autor der Missionstheologie von David Bosch trotz mancher kritischer Anmerkungen (z. B. Paradigmenwechsel mehr Traum als Wirklichkeit) höchste Bedeutung zumisst. Bis in die Formulierungen hinein hat man den Eindruck, dass der Autor das Werk Boschs fortschreiben will. Ist diese Festlegung auf Bosch nicht doch zu einseitig?
2. Wenn Mission gemäß den Paradigmen von David Bosch alles umfasst, und diese allumfassende Mission dann das integrierende Element aller theologischen Ausbildung sein soll, dann fragt man sich, was letztlich gewonnen ist. Wenn alles Mission ist, ist nichts mehr Mission. Sicher ist die missionarische Dimension der

Kirche ein wichtiges Thema für alle theologischen Fächer, doch hat das Leben der Kirche noch mehr Facetten, die in der Ausbildung zum Tragen kommen (seelsorgerliche Dimension, gottesdienstliche Dimension ...). Nur ein selbstständiges Fach „Missiologie" kann die komplexen Herausforderungen der Mission der Kirche kompetent und konzentriert darstellen.

3. Die Kritik Otts an den evangelikalen Schulen der „Konferenz bibeltreuer Ausbildungsstätten" fällt schier vernichtend aus. Doch schreibt er seine Dissertation in einer Zeit rasanter Veränderungen, auch bei „den Schulen". Schlägt man im Internet z. B. die Seite der „Bibelschule Adelshofen" (www.lza.de/theologisches_seminar) auf, so hat man nicht den Eindruck, dass die Ott'sche Kritik hier noch zutrifft. Vielleicht oder gar hoffentlich hat die Wirklichkeit seine Kritik schon überholt. Schade, dass „die Schulen" so wenig oder so leise auf das Buch reagieren.

Das in gutem Englisch geschriebene Werk ist dem interessierten, anglophilen Leser zu empfehlen. Man bekommt wichtige Einblicke in neuere missionstheologische und pädagogische Konzeptionen und in geschichtliche Entwicklungen der Evangelikalen in Deutschland. Natürlich ist der schulmäßige Aufbau der Arbeit, mit dauernden Wiederholungen, Zusammenfassungen und detaillierten Untergliederungen gewöhnungsbedürftig. Leider finden sich auch die Fußnoten nicht auf derselben Seite, sondern am Ende eines jeden Kapitels. Hilfreich ist dagegen die Materialsammlung im Anhang (Liste der „Konferenz bibeltreuer Ausbildungsstätten", Frankfurter Erklärung, Verpflichtung von Lausanne), die umfassende Bibliografie und der Index (Personen- und Sachverzeichnis), nur dass dessen Seitenverweise teilweise wunderlich sind.

Wenn auch manche Kritik schon überholt sein mag, Bernhard Ott hat doch ein wichtiges Buch geschrieben, das sich zu diskutieren lohnt, damit die theologische Ausbildung ihren rechten Platz findet angesichts der Herausforderungen der heutigen Zeit.

Michael Kißkalt
Professor für Missiologie
Theologisches Seminar Elstal (FH) des BEFG
Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7
14641 Wustermark bei Berlin

Eckhard J. Schnabel: Urchristliche Mission, Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, Witten 2002, 1806 Seiten, ISBN 3-417-29475-4, € 59,-

Es ist in der Vergangenheit immer wieder darauf hingewiesen worden, dass zur urchristlichen Mission seit der bedeutenden Arbeit Adolf von Harnacks („Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten" 1902, 41924) keine Gesamtdarstellung mehr vorgelegt worden ist. Nun hat Eckhard Schnabel, Professor für NT an der Trinity Evangelical Divinity School in Chicago und vormals Dozent am Missionshaus Bibelschule Wiedenest und der FTA in Gießen, eine umfangreiche Monographie zu dieser Thematik veröffentlicht, die diese Lücke füllen möchte. Wer das Buch dann zur Hand nimmt, der fragt sich unwillkürlich, ob dieses Werk wirklich noch als eine Monographie zu bezeichnen ist. Neben dem eigentlichen Text mit Tausenden (!) von Anmerkungen machen die vielen kurzen Exkurse in Kleindruck, die ausführliche Bibliographie (über 100 Seiten) und die Register dieses Buch eher zu einem Nachschlagewerk, dessen Anschaffung nur nachdrücklich empfohlen werden kann.

In sieben Abschnitten geht der Verfasser m. E. allen (!) wichtigen Fragen zur Mission im ersten Jahrhundert nach. Zunächst trägt er die relevanten historischen Fakten zusammen, dann werden aber auch theologische und exegetische Fragestellungen behandelt. Dabei wird die entsprechende Literatur nicht nur in den Anmerkungen aufgeführt, Schnabel diskutiert auch die unterschiedlichen Meinungen und setzt sich mit ihnen auseinander. In einer längeren Einleitung legt er Rechenschaft über seine methodische Vorgehensweise ab. Neben einer Klärung des Begriffes Mission (S. 11) will er vor allem darlegen, welche Faktoren damals die urchristliche Mission bestimmt haben. Gerade der mentalitätsgeschichtliche Ansatz könne dabei helfen, den Blick „von der kirchlichen Ereignisgeschichte auf die Glaubensvorstellungen zu lenken" (ein Zitat des Historikers Lutz von Padberg, dass Schnabel zustimmend aufnimmt, S. 18). Um die Christen des ersten Jahrhunderts besser zu verstehen, müsse man eben die sozialen, wirtschaftlichen, religiösen und auch geographischen und topographischen Gegebenheiten genau untersuchen. Der Verfasser stellt sich der Aufgabe, „jeden Kontext in seiner spezifischen Gesamtheit und in seiner individuellen Einzigartigkeit" zu erfassen und darzustellen (S. 18). Da der Apostelgeschichte im Blick auf die urchristliche Mission eine besondere Rolle zukommt, geht Schnabel in seiner Einleitung der Frage nach, welchen „Wert" diese Quelle für seine Untersuchung hat. Er kommt zu dem Schluss, dass die im deutschsprachigen Raum vorherrschende Skepsis unberechtigt sei. Lukas, als dem Verfasser dieser Schrift, sei großes Vertrauen entgegenzubringen. Auch bei den Einleitungsfragen zu den weiteren Schriften des NT fällt auf, dass Schnabel konservative Auffassungen vertritt (zu der Datierung der ntl. Schriften s. S. 33f.). Da er weiß, dass diese gerade im deutschen Kontext kaum mehrheitsfähig sind, begründet er sie stets ausführlich und sorgfältig.

Nach diesen Klarstellungen wendet sich Schnabel dem ersten Fragenkomplex zu, ob bereits im AT ein Missionsgedanke vorhanden gewesen ist. Bei seinen Ausführungen unterscheidet er zwischen „Missionsgedanken" und „Missionspraxis". Es ge-

be im AT einige Hinweise, dass auch Heiden zum Volk Gottes dazukommen können. Dieses sei aber nur vereinzelt vorgekommen. Doch das habe stets den Gedanken an Mission wach gehalten. Eine Bewegung nach außen, also eine bewusste Hinwendung zu den fremden Völkern (Missionspraxis) sei aber nicht zu erkennen. Auch im Blick auf das Diasporajudentum kommt er zu einer ähnlichen Schlussfolgerung. Auch wenn die Zahl der Juden zwischen Exilszeit und der Zeit Jesu sprunghaft angestiegen sei, könne man diese Veränderung aber nicht auf eine bewusste Mission zurückführen. Damit widerspricht er deutlich der Auffassung, die in vielen Lehrbüchern bis heute vertreten wird (S. 94ff.). Um seine Meinung zu belegen, werden alle relevanten Stellen aus den frühjüdischen Texten zitiert und analysiert. Diese Vorgehensweise ist für den Fachmann verständlich, aber der interessierte Laie, den sich Schnabel ausdrücklich als Leser wünscht, wird diese Seiten wohl kaum verstehen. Das für die weiteren Untersuchungen wichtige Fazit lautet, dass es für die urchristliche Mission keinerlei Vorbilder im AT und im Frühjudentum gegeben habe. Man darf gespannt sein, wie diese These aufgenommen wird.

Im Kapitel über die Mission Jesu (S. 179-378) erfährt der Leser vieles über das wirtschaftliche, soziale und kulturelle Leben in Palästina. In diesen Passagen tritt m. E. eine große Stärke des Buches zutage. Schnabel gelingt es, viele Daten und Fakten zusammentragen und zu einem großen Ganzen zusammenzufügen. Ob es nun die Auflistung aller möglichen Einsatzorte der Jünger in Galiläa (S. 302ff.) oder um den Nachweis der Existenz von Synagogen vor dem Jahr 70 n.Chr. geht, der Leser erhält viele Informationen jeweils mit dem exakten Quellennachweis versehen. So ist das Buch – und nicht nur dieser Abschnitt – eine wahre Fundgrube an Informationen. (Man kann nur erahnen, wie viel Arbeit in diesem Werk steckt!)

Auch der theologisch spannenden Frage, ob Jesus denn eine Heidenmission abgelehnt habe oder nicht, stellt sich der Verfasser. Er kommt zu dem Schluss, dass Jesus zwar nur an wenigen Stellen im NT den Kontakt zu den Heiden hatte, sein Handeln ziele aber darauf, dass er die Mission bis zu den Enden der Erde ausdrücklich gewollt und initiiert habe. Mit dieser Position grenzt sich Schnabel z. B. deutlich gegen die Meinung von U. Luz ab, der z. B. in seinem Kommentar zum Matthäusevangelium deutlich gemacht hat, dass Jesus eben keine Heidenmission beabsichtigte. In diesem Zusammenhang spielt auch das Verständnis des Missionsbefehls Mt 28 eine herausragende Rolle. Führt man diese Worte auf Jesus zurück, so ist die Meinung Schnabels zu verstehen und auch vertretbar. Wer diese Verse aber als spätere Gemeindebildung ansieht, für den scheinen sie für die Frage nach dem Selbstverständnis Jesu nahezu auszuscheiden. Schnabel vertritt nach einer längeren Exegese dieser Stelle deutlich die Position, dass diese Worte auf Jesus selbst zurückgehen. Überhaupt sei die Mission der Gemeinde einzig und allein in der Person Jesu, seinen Taten und Worten begründet. Nur so könne der starke missionarische Impuls in den Folgejahren nach der Himmelfahrt Jesu überhaupt erst verstanden werden.

Im nächsten Kapitel wird das missionarische Handeln der Zwölf von Jerusalem bis an das Ende der Erde beschrieben. Schnabel schließt sich weitgehend der Position Hengels an, der in dem in Apg 6 beschriebenen Konflikt eine Auseinanderset-

zung zwischen aramäisch sprechenden und hellenistischen Judenchristen erkennt. Letztere standen Tempel und Tora deutlich kritischer gegenüber, und so konnte ein Konflikt in der Urgemeinde entstehen. Zugleich war es aber diese Gruppe um Stephanus, die die Mission der ersten Christen entscheidend vorangetrieben haben. Meines Erachtens wird sehr einleuchtend die Bedeutung von Apg 10, 1 bis 11, 18 hervorgehoben. Erst durch das deutliche Eingreifen Gottes kam es zu einer bewussten Hinwendung zu den Heiden. In dem Bericht des Lukas soll Petrus als erster Heidenmissionar herausgestellt werden (ob dieses dann allerdings historisch zutreffend gewesen ist, wird offen gelassen, S. 882). Interessant sind am Ende des Kapitels die Hinweise, in welchen Ländern bereits im ersten Jahrhundert durch den Anstoß der Zwölf missioniert wurde. Ausführlich wird z. B. allen Hinweisen zu einer Indienmission durch Thomas nachgegangen, SCHNABEL hält diese Reise mit „großer Wahrscheinlichkeit" für historisch, auch wenn eine letzte Sicherheit in dieser Frage nicht erreicht werden kann.

Auf nahezu 550 Seiten wendet sich dann SCHNABEL der Pioniermission des Apostels Paulus zu. Nach einer gründlichen Analyse des missionarischen Selbstverständnisses des Apostels, steht dann der Konflikt von Gal 2 im Mittelpunkt. Auch SCHNABEL hält es für wahrscheinlich, dass die Worte des Apostels nicht auf das sog. Apostelkonzil zu beziehen sind, sondern sich auf das beziehen, was in Apg 11, 27-30 geschildert wird. Damit schließt er sich einer wachsenden Zahl von Forschern an, die davon ausgehen, dass der Brief an die Gemeinden in Südgalatien („Provinzhypothese") adressiert war und vor dem Jahre 49 n. Chr. verfasst wurde. Nicht ganz einsichtig ist mir aber an dieser Stelle, wie die Rolle des Jakobus (Gal 2, 12) gesehen wird. Seine Delegation wird zum einen deutlich von denjenigen unterschieden, die die Probleme in den galatischen Gemeinden verursachen. Zum anderen soll die Bitte von Jakobus, sich von der Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen zurückzuziehen, „politisch motiviert" gewesen sein. „Er will für die Gemeinde in Jerusalem einen *modus vivendi* [Hervorhebung im Original] mit der jüdischen Obrigkeit erreichen, was erschwert oder unmöglich wird, wenn Juden(christen) in der Hauptstadt Antiochien mit (Heiden)Christen in enger Gemeinschaft leben" (S. 963). Ob eine solche Begründung das Verhalten und die Reaktion des Apostels recht erfasst, scheint mir doch fraglich zu sein.

Eine wahre Fundgrube von Informationen ist die sehr ausführliche Schilderung der Missionsreisen. Vieles ist so gründlich, umfassend und aktuell geschildert, dass es z. T. deutlich über das hinausgeht, was in manchen Bibellexika zu finden ist. Beispielhaft sei hier nur auf die Ausführungen zu Athen verwiesen (S. 1120ff.), hier erfährt der Leser etliches zur Stadt, zur Topographie und vor allem zum Götterkult. SCHNABEL geht in seinen Überlegungen davon aus, dass Paulus nach der Gefangenschaft in Rom noch einmal frei gekommen und durch Reisen nach Spanien und auch nach Kreta gekommen ist. Demnach plädiert er auch für die paulinische Verfasserschaft der Pastoralbriefe und stützt sich – wie an vielen anderen Stellen auch –auf die altkirchliche Überlieferung, der er sehr viel Vertrauen schenkt.

Es spricht auch für den Verfasser, wenn er sich nicht scheut, „heiße Eisen" anzupacken und sich so auch einer kontroversen Diskussion stellt. Im Zuge der Auslegung von Römer 9-11 greift er die Frage auf, ob es berechtigt ist, an der Mission unter Juden festzuhalten. Dabei geht er auch auf den bekannten Synodenbeschluss der Evangelischen Kirche im Rheinland aus dem Jahr 1980 ein (S. 1250ff. und noch einmal S. 1524f.). Seine klare Position verhehlt er nicht, dass seiner Auffassung nach an der „Judenmission" (S. 1526) festzuhalten ist. So deutlich seine Position ist, an dieser Stelle hätte man sich doch eine umfassendere systematisch-theologische Reflexion wünschen können, da es sich um eine gerade in Deutschland sehr sensible Thematik handelt.

Nach einem kürzeren Abschnitt, in dem sich der Verfasser noch mit der Konsolidierung und Herausforderung befasst, vor die die Gemeinden gestellt waren, fasst er die Ergebnisse seiner Arbeit zusammen. Dabei hat er die oft gestellte Frage im Blick, warum die urchristliche Mission so erfolgreich gewesen sei. Seiner Meinung nach kommen alle bisher genannten Gründe (er führt nicht weniger als 17 auf!) nicht in Betracht (S. 1492ff.). Mehr als den Hinweis auf das Wirken und die Gnade Gottes könne man einfach nicht geben. Eine bestimmte Methode, die großes Wachstum verspreche, lasse sich nicht erkennen. Überhaupt müsse man davor warnen, die urchristlichen Praktiken hermeneutisch unreflektiert oder auch exegetisch einseitig zu übertragen (S. 1509). Die Bibel diene nicht als Steinbruch, aus dem sich jeder das Passende heraussuchen könne. So grenzt sich Schnabel deutlich – und manchmal auch mit spitzen Worten – von einigen Ansichten ab, die man in vielen Missionszeitschriften und auch in manchen Gemeindeaufbaukonzepten finden könne (S. 1510ff.). Doch diese Kritik zielt nicht auf die missionarische Arbeit an sich ab, sondern darauf, dass man nicht gründlich genug an den Texten der Bibel arbeite. Denn dass Mission auch heute noch seine Gültigkeit habe, daran lässt der Verfasser keinen Zweifel aufkommen. Sein persönliches Engagement scheint immer wieder durch – und auch das macht dieses Buch so lesenswert.

Es kann auch m. E. kein Zweifel daran bestehen, dass Eckhard Schnabel ein wirklich herausragendes Buch vorgelegt hat, dem viele Leser zu wünschen sind, die sich mit seinen Ausführungen (auch kritisch!) auseinandersetzen – und sich nicht vom Umfang dieses Werkes abschrecken lassen. Vielleicht kann dieses Werk auch dazu dienen, in Gemeinden vertieft darüber nachzudenken, was das NT dazu sagt, Menschen mit dem Evangelium zu erreichen. Das Thema der Mission ist zu wichtig, als dass man mit zu schnellen Antworten auf die Herausforderungen unserer Zeit reagieren sollte.

Dozent Michael Schröder
Theologisches Seminar Ewersbach (BFeG)
Jahnstraße 49
35716 Dietzhölztal

Theologische Impulse, herausgegeben von Wilfrid Haubeck, Wolfgang Heinrichs, Michael Schröder

- **Band 1: Gottesdienst feiern, Witten: Bundes-Verlag 2000, ISBN 3-933-66040-8, 124 Seiten, kart.**
- **Band 2: Geschaffen als Mann und Frau – Ehe und Sexualität im Spannungsfeld von Gesellschaft und Gemeinde, Witten: Bundes-Verlag 2000, ISBN 3-933-66041-6, 128 Seiten, kart.**
- **Band 3: Von der Gegenwart des Heiligen Geistes, Witten: Bundes-Verlag 2001, ISBN 3-933-66048-3, 80 Seiten, kart., je € 10,80**

In dieser neuen Reihe sind in den Jahren 2000-2001 drei Bände erschienen. Sie thematisieren aktuelle Herausforderungen an christliches Denken und Leben wie „Gottesdienst" (Bd. 1), „Ehe und Sexualität" (Bd. 2) und „Gegenwart des Heiligen Geistes" (Bd. 3).

Die Herausgeber Wilfrid Haubeck, Wolfgang Heinrichs und Michael Schröder sind konfessionell gebundene Herausgeber. Sie dokumentieren theologische Arbeiten aus dem Kontext Freier evangelischer Gemeinden für zuerst Leserinnen und Leser in Freien evangelischen Gemeinden. Doch vermutlich sind zur Herausgabe der „Theologischen Impulse" nicht nur der Verlag und die beauftragten Herausgeber motiviert, sondern auch der dahinter stehende Gemeindebund. Erreicht werden sollen die Pastoren der Freikirche, theologisch interessierte Verantwortungsträger – aber auch Leser über die eigenen Kreise hinaus. Dazu Anmerkungen am Ende.

Zunächst einige spontane Reaktionen, ungeschönt offen gelegt von einem Leser aus freikirchlicher Nachbarschaft, der diagonal liest und als Gemeindepastor selbst immer auf der Suche nach überzeugenden Argumenten für das Gespräch in der Gemeindepraxis ist.

Die Themen sind aktuell und relevant

Ganz erfreulich an den „Theologischen Impulsen" ist, dass sie aktuelle und relevante Themen aufgreifen, die das Gemeindeleben aufwirft und die dort Klärung erwarten. Theologie hat eben auch im Bund Freier evangelischer Gemeinden ihren Sitz im Leben der Gemeinde. Zu allen drei bisher erschienenen Themen erleben Gemeinden unterschiedliche Verunsicherungen und einen Veränderungsdruck, auf den sie reagieren müssen. Stilforderungen an den Gottesdienst lassen nach seiner Begründung fragen, oder wenigstens danach, was daran Pflicht und was Kür sein solle. Die zunehmenden unehelichen Paarbeziehungen, Scheidungen und Wünsche nach Wiederverheiratung verlangen von Gemeindeseelsorgern ein sicheres (Segens-) Händchen. Nur bei Band 3 bin ich nicht sicher, welches die Herausforderungen sind, auf die dieser antwortet. Bezogen ist die Besinnung auf das Wort-Ereignis „Predigt", vermutlich jedoch zielt sie auch auf andere gottesdienstliche Manifestationen, die nach einer geistlichen Beurteilung verlangen (vielleicht das Gabenspektrum der charismatischen Gemeindeerneuerungen?). Wenn dem so wäre, hätte sich der Band allerdings davor gedrückt, Ross und Reiter konkret zu nennen. Ansonsten sind die

„Theologischen Impulse" – vermutlich konzeptionell beabsichtigt – dicht dran an dem, was die Gemeinden bewegt. Ich hatte Gründe, in alle drei Hefte hineinzuschauen und wurde – was die Suche nach Literatur, Grundaussagen und Einzelargumenten angeht – nicht enttäuscht.

Die Erarbeitungen sind fundiert

Ohne große formalistische Zwanghaftigkeit berücksichtigen die vier bis sechs Beiträge pro Band die theologischen Fachdisziplinen, d. h. Aussagen orientieren sich am biblischen Befund, systematisieren diesen und beziehen hier und da auch das fachliche Umfeld mit ein. So hat der Band 2 „Ehe ..." zu Beginn eine Ableitung aus schöpfungstheologischen Aussagen des AT, der Band 1 eine Sichtung der wichtigsten neutestamentlichen Stellen in der Arbeit „Gottesdienstliche Elemente bei den frühen Christen", und Band 3 steht mit gleich zwei Arbeiten über den Heiligen Geist („Institution und Geisterfahrung") im AT und („Christus und der Geist") im NT in gleicher Tradition. Die systematisierenden Aussagen sind also exegetisch begründet und die praktischen Schlussfolgerungen aus der biblischen Besinnung abgeleitet.

Die Zusammenstellung der Bände folgen einer nicht ausgewiesenen Logik

Das heißt natürlich nicht, dass es keine gibt. Jeder Band hat seine innere Logik. Am ehesten konnte ich sie nachvollziehen in Band 2. Nach der Entfaltung des biblischen Menschenbildes folgt eine Ausführung zum biblischen Eheverständnis, um danach drei Orientierungen zu Einzelaspekten anzuschließen: Sexualität in der Ehe, Scheidung bzw. Wiederheirat und Homosexualität. Doch dann findet sich – anders als in Band 1 und 3 – am Schluss (sind letzte Worte nicht die wichtigsten?) noch die Stellungnahme der Bundesleitung der Freien evangelischen Gemeinden zum Thema. Die Herausgeber begründen dieses Ensemble im Vorwort nicht. Und das lässt Schlussfolgerungen zu.

Der konfessionelle Ort ist deutlich – überdeutlich?

Unverkennbar ist der Sitz im Leben des hier wiedergegebenen Spektrums der Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFeG). Das muss kein Schaden sein, ist doch dieser freikirchliche Lebensraum durch Überzeugungstäterschaft und den Anspruch an gelebtes Christsein hoch verdichtet. Der Leser bekommt also mit, was bei den Freien evangelischen Gemeinden geht. Und das ist einiges!

Aber es geht auch einiges nicht: Zum Beispiel ein kontrovers herandrängendes Thema (und hier liegt die Kontroverse nicht in den Meinungen, sondern zwischen Theorie und Praxis) zum Schluss hin offen zu lassen. Der Band schließt mit dem wegweisenden Wort der Kirchenleitung. Wem das wohl geschuldet ist: Der Qualität dieses seelsorgerlichen Wortes oder einer kirchenpolitischen Absicht? Hier muss man sich möglicherweise auch einmal entscheiden zwischen Diskurs und dem Dasein als Organ.

Auch im Gottesdienst-Band (1) wirkt die Konfessionalität des Beitrags nicht nur anregend. Was als Dokumentation durchaus berechtigt und konfessionsgeschicht-

lich und historisch interessant ist, bleibt durch seine Begrenzung auf den konfessionellen Rahmen für eine darüber hinaus weisende Bedeutung zurück: Der Einblick in die Geschichte Freier evangelischer Gottesdienste.

Es wäre provokant, auch Theologen aus anderen Kreisen zu Wort kommen zu lassen, nicht nur die bundeseigenen. Das ist für mich erkennbar nur bei Siegfried Großmann der Fall. Theologinnen fehlen übrigens ganz. Aber das ist eben wieder diese Grenze des konfessionellen Ortes, der keine ordinierten Pastorinnen in Diensten führt.

Lob also: Die herausgeberischen Schwächen werden schwinden!

Einige Schwächen sind nicht zu übersehen. Aber es ist auch erkennbar, dass die Herausgeber wohl mit ihren Ausgaben lernen, diese zu überwinden.

Doch zunächst noch einmal ein Lob an den Verlag. Die „Theologischen Impulse" werden als richtige Bücher herausgegeben, nicht als geklammerte Heftchen. Sie sind ordentlich als Paperback geklebt. Man kann sie ins Regal stellen und muss sie nicht in die kurzlebige Tagesablage platzieren. Darin sind Inhalt und Form übrigens stimmig. Bei aller Aktualität der Themen ist ihre Erschließung von dauerhaftem Wert und kann auch beim nächsten Mal der Bearbeitung wieder verwendet werden.

Inzwischen sind auch die drei Herausgeber jeweils in einem Band zum Vorwort gekommen. Aber man merkt ihnen an, dass sie ihre Rolle noch suchen. Was soll so ein Vorwort? Meiner Meinung nach soll es dem Leser und der Leserin erklären, wie es zu der Ausgabe kam und woher sich das Ergebnis begründet. Das aber fehlt durchweg. Vermutlich liegt der Grund dafür darin, dass die Herausgeber meinen, der oder die Leserin wisse doch, woher das Material stamme. Wenn Verkauf und Leserschaft über den eigenen Gemeindebund hinaus angestrebt wird, müsste hier einiges mehr offen gelegt werden. Einer Reihe von Beiträgen nämlich ist durch eigene Fußnotenverweise zu entnehmen, dass sie Dokumentationen und keine bestellten Auftragsarbeiten sind. Die „Impulse" dokumentieren (immer oder nur hier und da?) die Referate der Theologischen Wochen der Freien evangelischen Gemeinden, also den jährlichen Pastorenkonferenzen. Hmm. Dann sind sie also vielleicht doch nicht nur Beiträge zur Orientierung, sondern auch eine Art kirchlicher Ordnungsruf? Das wäre verständlich wie legitim und effektiv. Nur wissen müsste das die geneigte außerbündische Leserschaft. Eine durchgängige Angabe, woher die Konzeption der Beiträgen stammt – ob aus einer Konferenzdramaturgie oder aus der Denkfabrik der Verleger – unwichtig wäre das nicht. Hier ist leicht nachzubessern, wenn die Herausgeber sich auch hier in den nichtkonfessionellen Leser hineindenken.

Ein anderes Manko sind die in Band 1 und 2 noch fehlenden Erläuterungen zu den Autoren. Woher soll ich wissen, wer hier schreibt? Interessante Gedanken kommen meist von Menschen mit einem interessanten und engagierten Leben. Schreiben hier Theologen – und wenn ja, welcher Disziplin – und wo pickt die Nachtigall ihr Brot, die hier zwitschert? Aber halt, man hat es selbst bemerkt: Band 3 schließlich schließt mit immerhin elf zeiliger Angabe zu seinen vier Autoren. Um einige Aussagen zur Vita oder zu fachlichen Aspekten wie Veröffentlichungen oder andere Kompetenz-

schwerpunkte der jeweiligen Autoren erweitert, würde die Lektüre durchaus noch angeregt werden können. Doch dieser Fortschritt zeigt: Die Herausgeber finden sich in ihren Auftrag hinein. Vielleicht können sie auch noch auf den kommenden „Impuls" und dessen Erscheinungsdatum im aktuellen Heft verweisen. Das würde durchaus die eine oder andere Vorfreude aufkommen lassen.

Es ist den „Theologischen Impulsen" für ihre Zukunft zu wünschen:

- dass sie Diskurse nicht nur abbilden, sondern auch provozieren
- dass sie auch Pro- und Kontra-Referate nebeneinander stellen
- und – wenn sie schon Konferenzen dokumentieren sollen, auch zu deren Machern gehören
- dass sie den Leser auch zu ihm ungewohnten Traditionen führen und das Fenster zu konfessionsfremden theologischen Landschaften eröffnen, damit ein echter Diskurs entsteht
- dass sie ihre Leser anschließend auch wieder allein lassen in der Besinnung oder gemeindlichen Diskussion und ihn nicht verpflichten auf das Dargebotene

Die „Theologischen Impulse" sind ein wertvolles Instrument für die Anregung an die Gemeinden, sich Meinungen zu bilden und diese im gelebten Glauben zu verantworten – wenn sie wirklich Impulse werden und sich nicht den Bärendienst leisten, für ihre Freikirche den Pulsschlag auf FeG-Kultur einzutakten.

Pastor Thomas Bloedorn
Spanische Allee 73
14129 Berlin

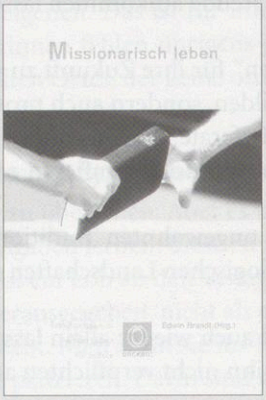
Edwin Brandt (Hrg.)

Missionarisch leben

Ermutigungen zu einem Leben für andere

Wie man einen missionarischen Lebensstil verwirklichen kann. Neun Bibelarbeiten von verschiedenen Autoren zu Texten von Matthäus bis zum 1. Petrusbrief geben Antworten.

Paperback
100 Seiten
ISBN 3-87939-311-7
7,90 €



Bodo Riedel

Biblische Entdeckungen

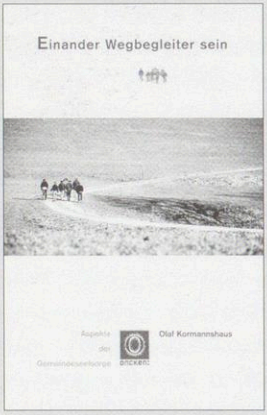
Einmaleins des Bibelgesprächs

Für die geistliche Entwicklung einer Gemeinde ist es hilfreich, wenn sie in fünf Bereichen fit ist: Anbetung, Diakonie, Gemeinschaft, biblische Lehre und Mission. Wie können wir in biblischer Lehre zulegen, ohne so zu langweilen, dass die Lehrveranstaltungen gemieden werden?

Paperback
96 Seiten
ISBN 3-87939-460-1
9,90 €

Olaf Kormannshaus

Einander Wegbegleiter sein



Aspekte der Gemeindeseelsorge

Anregungen für einen Dialog zwischen biblischen Einsichten und psychologischen Erkenntnissen, Hilfen für das eigene Leben und unser Miteinander.
Zum ...
... Weiterdenken
... neugierig werden
... Neues entdecken

Paperback
80 Seiten
Best.-Nr. 3-87939-702-3
7,90 €

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

theol

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Aufsatz

Wolfgang E. Heinrichs: **Christen und Juden heute: Erinnern – Umdenken – Umkehren** 91

Rezensionen

Wolfgang E. Heinrichs: **Das Judenbild im Protestantismus des Deutschen Kaiserreichs, 2004 (Michael Schröder)** 121

Martin Theile: **Offen und verbindlich. Anstösse für unseren Glauben aus dem Denken von N. L. von Zinzendorf, 2000 (Karl Heinz Voigt)** 124

Milenko Andjelic: **Christlicher Glaube als prophetische Religion, 1998 (Tilman Schreiber)** 128

PREDIGTWERKSTATT

Karl Heinrich Langenbach: Was haben wir mit dem Volk zu tun, das für soviel Unruhe sorgt? 114

Kommentar zur Predigt (Winfried Eisenblätter) 118

2005 • Heft 3

ISSN 1431-200X

29. JAHRGANG

V 3:0

Der Israelsonntag

fällt im Kirchenjahr auf den 10. Sonntag nach Trinitatis. Er bietet eine gute Gelegenheit, in christlichen Gottesdiensten – natürlich auch in freikirchlichen – des von Gott erwählten Bundesvolkes zu gedenken – seiner Vergangenheit, seiner Gegenwart und seiner in Gottes Verheißung verbürgten Zukunft.

Da die Thematik nicht nur mit historischen Belastungen befrachtet, sondern auch mit den unterschiedlichsten theologischen Traditionen und Erkenntnissen verknüpft ist, fällt es nicht allen Predigern leicht, aus diesem Anlass das Wort zu ergreifen. Wir hoffen, dass die Predigtwerkstatt in diesem Heft in der Lage ist, neu dazu Mut zu machen.

Die historischen Belastungen des christlich/jüdischen Verhältnisses arbeitet ein Theologe aus den Freien evangelischen Gemeinden, Wolfgang Heinrichs, in seinem Aufsatz heraus. Besonders illustrativ sind seine Beispiele aus christlichen Zeitschriften des 19. Jahrhunderts. Auch die Gegenwartsbedeutung der geschichtlichen Versäumnisse wird von ihm deutlich gemacht. Das Thema Juden und Christen wird noch einmal unter den Rezensionen theologischer Literatur aufgegriffen.

Uwe Swarat

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH 2005 • Heft 3 • 29. Jahrgang • ISSN 1431-200X
Homepage mit weiteren Texten und Infos: www.theologisches-gespraech.de
Herausgeber: Dr. Uwe Swarat und Dr. Stefan Stiegler (Theologisches Seminar Elstal – Fachhochschule – des BEFG); Dr. Johannes Demandt und Michael Schröder (Theologisches Seminar des BFeG in Ewersbach).
Schriftleitung: Dr. Uwe Swarat, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark, Telefon: (03 32 34) 74-3 40.
Redaktionsassistenz: Olga Nägler.
Erscheinungsweise: vierteljährlich.
Bezugspreis: THEOLOGISCHES GESPRÄCH im Abo € 20,– jährlich, bei Einzelzustellung zzgl. Versandkosten; **Einzelheft € 5,50.**
In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten. Die Beihefte zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH kosten € 9,90 (für Abonennten € 7,90).
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: onaegler@oncken.de; Internet: www.oncken.de und Bundes-Verlag, Postfach 40 65, 58426 Witten, Telefon: (0 23 02) 9 30 93-6 80, Telefax: (0 23 02) 9 30 93-6 49, 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: OLD-Media OHG, Schönauer Straße 10, 69239 Neckarsteinach.
Druck: 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.

Wolfgang E. Heinrichs

Christen und Juden heute: Erinnern – Umdenken – Umkehren[1]

Die Frage nicht allein nach dem Verhältnis von Christen und Juden, sondern auch die nach der historischen Schuld der Christen gegenüber den Juden ist von ungebrochener Aktualität. Dass es hier immer noch einen Handlungsbedarf gibt, wurde und wird zwar verschiedentlich in Abrede gestellt, doch scheint mir der Anteil derjenigen zuzunehmen, die die unerhörte Relevanz dieser Sache für das Selbstverständnis der christlichen Gemeinden und Kirchen erkennen. Dass es sich hierbei um ein noch unerledigtes Kapitel nicht nur, aber insbesondere der deutschen Geschichte handelt, wird immer wieder erschreckend bewusst, wenn antisemitische Äußerungen, Verbrechen und Verbrechensabsichten publik werden. Die Angst der Juden in Deutschland ist nach dem Zweiten Weltkrieg längst nicht abgetan, nicht deswegen allein, weil die Traumata der Überlebenden noch weiter existierten als die unmittelbare Todesgefahr vorüber war, sondern weil die antijüdischen Vorurteile und Haltungen in Deutschland sich fortsetzten und bis heute lebendig sind: das Gefühl des Ausgegrenztseins blieb, dazu die Angst vor Übergriffen.

Sie haben sich als Christen in Siegen-Weidenau dazu entschlossen, den diesjährigen Buß- und Bettag zum Anlass zu nehmen, ihr eigenes Verhältnis zu den Juden und wohl auch zu Israel zu überdenken und haben mich gebeten, ihnen hierzu historisch und theologisch eine Richtung zu weisen. Ich fühle mich darüber natürlich geehrt, weiß allerdings aus den Jahren, die ich als Pastor in Siegen-Weidenau verbracht habe, dass es in einer Gegend mit ausgeprägten Ansichten erheblich einfacher ist, sich über Glaubensfragen auseinanderzusetzen als sich im Glauben zu finden und zu einen. Umso hoffnungsvoller macht mich ihre Vorgabe des einheitlichen Fragens und Suchens in einer doch nicht

[1] Bei dieser Veröffentlichung handelt es sich um einen überarbeiteten und erweiterten Vortrag, den ich am 1. Oktober 2003 in Siegen im Hermann-Reuter-Haus der Evangelischen Kirchengemeinde Weidenau gehalten habe. Den Vortragsstil habe ich weitgehend beibehalten, um eben dieses Kontextes willen. Anlass war die Vorbereitung eines ökumenischen Bußgottesdienstes, der am 9. November 2003 stattfand. Getragen wurde das Vorhaben von Christen aus verschiedenen Denominationen in Siegen-Weidenau und Siegen-Geisweid. Außer der genannten Ev. Kirchengemeinde waren beteiligt: die Ev.-Freikirchliche Gemeinde Geisweid, die Freie evangelische Gemeinde Weidenau, die Kath. Gemeinden St. Josef und Heilig Kreuz Weidenau, die Kath. Gemeinde St. Marien Geisweid und die Urchristliche Gemeinde Weidenau. Der Saal des Hermann-Reuter-Hauses war an dem Vortragsabend voll besetzt und es fand im Anschluss an den Vortrag eine recht rege Diskussion statt.

ganz unumstrittenen Angelegenheit und der Wille einen gemeinsamen Weg der Erneuerung zu gehen. Denn ein solcher ist ja herausgefordert, wenn es um die Frage nach Schuld und Buße geht.

Buße bedeutet nach biblischem Verständnis ein Sich-Umwenden, eine Abkehr von einem verkehrten und eine Hinwendung zu einem richtigen, guten, vernünftigen Weg, der eben nicht Holzweg, sondern Freigang und Lebensweg sein will. Buße bedeutet, wenn es sich um einen Ausgang aus historischer Schuld handelt, immer auch ein Losreißen von vorhandenen Denkstrukturen, die einem bis dato plausibel erscheinen. „Warum sollte ein solcher Weg überhaupt notwendig sein?", fragen die einen. „Befinden wir uns nicht schon längst darauf?", meinen die anderen. Auf diese Fragen möchte ich nun in meinem Vortrag näher eingehen, indem ich ihnen zuerst (1) die Schuld auseinandersetze, um die es konkret geht, sodann (2) auf die Formen der Schuldauseinandersetzung zu sprechen komme, so wie sie von Christen in der Nachkriegszeit geschehen ist, und schließlich (3) auf die möglichen Konsequenzen eingehe, die sich für uns heute ergeben. Dass aber unser Verhältnis zu den Juden kein „normales" ist und sich bis heute auch nicht annähernd normalisiert hat, habe ich bereits angesprochen.

I Die historische Schuld der Christen gegenüber den Juden

Die Schuld der Christen gegenüber den Juden ist eine Schuld, die keine Sache von wenigen Jahren des Nationalsozialismus ist, auch wenn sie in dieser Zeit ihren grausamen Höhepunkt hatte, sondern eine Schuld, die sich über die letzten beiden tausend Jahre erstreckt. Denn nach einer relativ kurzen Zeit in den Anfängen der christlichen Gemeinde, in der die privilegierte Gruppe der Juden die aus den Juden stammenden Christen verfolgte, kam es spätestens seit der Privilegierung der Christen, also seit dem 4. Jahrhundert, zu einer dauernden Diskriminierung und Verfolgung jüdischer Gemeinden durch die Christen. Ich kann hier nun nicht annähernd zweitausend Jahre Weltgeschichte aufarbeiten, nur einiges Wenige herausgreifen.

Bereits der etwa um 130 n. Chr. in Syrien entstandene so genannte Barnabasbrief spricht in heftigster Polemik den Juden jedes Verständnis der Heiligen Schrift ab.[2] Ähnlich hatte schon Ignatius von Antiochien (110-115) ge-

---

[2] Siehe zu diesem Thema ausführlicher Wolfgang Wirth, Judenfeindschaft von der frühen Kirche bis zu den Kreuzzügen, in: Günther B. Ginzel (Hg.), Antisemitismus, Bielefeld 1991, 53-70; außerdem und ausführlich Heinz Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches Umfeld (1.-11. Jahrhundert), Frankfurt a. M. ²1990. Schreckenberg hat seine Untersuchungen fortgeführt in einem zweiten Band: Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (11.-13. Jahrhundert). Mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil, Frankfurt a. M. 1988.

urteilt. Der alte Gottesbund mit Israel sei ein für allemal durch den neuen in Jesus Christus abgelöst. Alle Verheißungen des alten Bundes seien auf das neue Gottesvolk übergegangen und das Judentum habe keine Heilsbedeutung mehr. Diese so genannte Substitutions- oder Enterbungstheorie, nach der das neue Gottesvolk das alte ersetzt oder beerbt hat, wobei die Juden in Zukunft also enterbt seien, ist seitdem zur Generallinie christlicher Theologie bis auf wenige Ausnahmen geworden. Dabei verließ man freilich meines Erachtens sowohl den Boden des Alten wie des Neuen Testaments, besonders widersprach man dem Apostel Paulus, der ja deutlich genug im Römerbrief 9-11 von einer *bleibenden* Erwählung Israels ausgeht, und in diesem Zusammenhang auch auf die Heilsbedeutung der Juden für die christliche Gemeinde eingeht. Dagegen haben die so genannten Kirchenväter eine Rivalität zwischen Christen und Juden gelehrt. Der Kirchenlehrer Tertullian (150-225) sprach von der christlichen Kirche als „ewiges Israel"[3] und im späteren Mittelalter sahen sich Kaiser und Könige in der Autorität eines Davids oder Salomos herrschen. Sehr früh entstand die Theorie, dass die Juden „Gottesmörder" seien, weil sie Jesus ans Kreuz gebracht hätten. So warf Justin der Märtyrer (100-165) den Juden vor, dass sie „den Gerechten [sc. Jesus ...] getötet hätten" und nun dieses Werk fortsetzten bei denen, die sich zu Jesus als dem Messias bekennen.[4] Ähnlich urteilte später auch der Patriarch von Konstantinopel Johannes Chrysostomos (345-407) in einer scharfen antijüdischen Polemik. Die Juden werden als verworfenes Volk gesehen, die anderen Völker dagegen als heilswürdig.

Im Gegensatz dazu steht das Neue Testament. Die Apostel gehen selbstverständlich davon aus, dass das Heil von den Juden kommt und die Juden zuerst und dann die Heiden erreichen soll. Wenn wir kurz vor dem Buß- und Bettag darüber nachdenken, wer denn Schuld am Tode Jesu trägt, dann gibt es darauf eigentlich nur die einzige schriftgemäße Antwort, dass ihn allein unser aller Schuld dahin brachte und es darin keinen Unterschied gibt zwischen Juden und Heiden, sondern alle des Ruhmes ermangeln, den sie bei Gott haben sollen (Röm 3, 23).

Augustinus (354-430) nahm gegenüber den Juden eine zwiespältige Haltung ein. Er berief sich zwar auf die Theologie des Apostels Paulus und stimm-

---

[3] Zu Tertullian, dem Begründer der christlichen *Adversus-Judaeos*-Texte, siehe besonders seine Schrift „Gegen die Juden", in: Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 7 (Tertullians private und katechetische Schriften), Kempten/München 1912, 300-324. Siehe auch Heinz Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches Umfeld (1.-11. Jahrhundert), 216ff.

[4] Zitiert nach „Des heiligen Philosophen und Märtyrers Justinus Dialog mit den Juden Tryphon", in: Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 33, Kempten/München 1917, 24f. Natürlich schrieb Justin noch in einer Zeit, in der sich die Kirche in einer Position der Unterdrückung befand. Für Justin sind die Juden einerseits „Brüder", für deren Bekehrung er beten kann, andererseits weist seine Polemik eine unbrüderliche Härte auf, die die Juden als Lügner und Schriftfälscher in die Nähe des Antichristen rückt. Siehe ausführlicher Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (1.-11. Jahrhundert), 182ff.

te diesem zu, dass man die Juden als erste Liebe Gottes lieben sollte, doch sei eben der Verräter Judas das genaue Abbild der Juden, und so schrieb er in seinem „Traktat gegen die Juden" (*Tractatus adversus Judaeus*), dass die Juden nur in Erniedrigung leben dürften, weil sie wie Kain ein Malzeichen trügen: „Lasst sie unter uns leben, aber lasst sie leiden und beständig erniedrigt sein."[5] Diese Theorie, dass Juden gerade in ihrem Leiden ein Zeugnis für die Wahrheit der Christen geben, ist bis heute in den Köpfen vieler und diente über Jahrhunderte hinweg je nachdem zum Vorwand oder zur Erklärung, ihnen Leid zuzufügen. Nicht immer ging man hierbei so weit wie der erwähnte Johannes Chrysostomus, in dessen Theologie es für die Juden keine Besserung und keine Vergebung mehr gibt. Es gab auch solche Kirchenlehrer, die den Zustand der Juden als eher bejammernswert beschrieben, wie etwa der gelehrte Hieronymus (331-420). Aber auch von ihm wurde das Versagen der Juden als eben der Grund angeführt, der zu diesem bejammernswerten Zustand geführt habe, und Mitleid wäre bei den Juden Fehl am Platze. So schreibt er:

> „Bis auf den heutigen Tag ist den treubrüchigen Einwohnern [den Juden], die die Diener Gottes und namentlich den Gottessohn ermordet haben, der Zutritt zu Jerusalem verwehrt. Sie werden dorthin nur zum Wehklagen eingelassen. Mit Geld müssen sie sich die Erlaubnis erkaufen, die Zerstörung ihres Staates beweinen zu dürfen [...] An dem Tage, an dem Jerusalem einst von den Römern eingenommen und zerstört worden war, wird man gewahr, wie das kummervolle Volk einherzieht, wie altersschwache Weiber und Greise, mit Lumpen angetan, herbeiströmen, die also schon ihrem Äußeren und in ihrer Tracht den Zorn Gottes verraten. Die Scharen der Unglückseligen drängen sich zusammen und dort, wo [...] von der Höhe des Ölbergs herab das Zeichen des Kreuzes erglänzt, beweint die Ruinen seines Tempels ein unglückseliges Volk, das jedoch des Mitleids nicht wert ist (*populum misere et tamen non esse miserabilem*)."[6]

Wie gesagt, es ist schon bemerkenswert, wenn Christen endlich zu der Überzeugung kommen, dass sie selbst Buße tun müssten und sich im Verhältnis zu den Juden nicht darauf beziehen, eben denselben ihr Versagen vorzuhalten. Die Haltung vieler, wenn nicht der meisten Christen gegenüber den Juden war und ist jedenfalls bis heute geblieben, dass es den Juden schlimm ergehen müsse, und sie eben dieses Schicksal selbst verschuldet hätten. So konnte lange Zeit „das furchtbare Leiden der Juden [...] als von Gott gewollt und deshalb rechtens bzw. unausweichlich und hinnehmbar verstanden werden"[7]. Da sie selbst als Ausdruck einer Krise gesehen wurden, konnten die Juden auch leicht in

---

[5] Aurelius Augustinus, Adversus Judaeus 7,9, in: Patrologia Latina, hg. von R. Graffin und F. Nau, Paris 1844ff., 42, 58. Zur Auffassung Augustins siehe Heinz Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (1.-11. Jahrhundert), 352ff.

[6] Corpus Christianorum, Turnhout-Paris 1953ff., 76 A 673, 669ff.

[7] Aus: Rolf Hille (Hg.), Zum Verhältnis von Christen und Juden. Eine Handreichung der Deutschen Evangelischen Allianz, Bad Blankenburg, 24. März 1999.

Krisenzeiten als Sündenböcke für die Misere haftbar gemacht werden. Sozialer Aufstieg dieser Gruppe wurde als unakzeptabel bewertet, sozusagen als „verkehrte Welt", weil doch nicht die aus „christlicher" Sicht „verworfene" Gesinnung sich eines irdischen Segens erfreuen sollte.

Im Laufe des Mittelalters, in dem die Kirche ihre größte politische Macht entfaltete, entwickelten sich weitere negativ beladene Vorstellungen über die Juden, die immer wieder auch zu Pogromen Anlass gaben. Die Kreuzzüge waren verbunden mit regionalen Judenverfolgungen, die nicht von den Kirchenfürsten ausgingen, sondern von denen, die ausgezogen waren, um der Erneuerung der Kirche willen. Hierfür sollte alles Widergöttliche ausgemerzt werden und dabei dachte man – hier zeigt sich eine nicht mehr befragte Mentalität – an die Juden. Mit Judenblut weihten Kreuzfahrer ihre Schwerter. Wer einen Juden erschlug bekam von der Kirche Ablass der Sünden.

Juden waren im Mittelalter Außenseiter der Gesellschaft. Um überhaupt überleben zu können, bezahlten sie hohe Summen an Kaiser, Könige und Landesherren. Von den Zünften waren sie ausgeschlossen, Land durften sie nicht erwerben. So blieben nur Nischen, wie einzelne zunftfreie Gewerbe, der Handel und das Zinsgeschäft[8]. Dass aus einer solchen sozialen Zwangslage auch innovative Kräfte hervorgingen, sei nur am Rande erwähnt. Denn wenn traditionelle Wirtschaftszweige versperrt sind, müssen notgedrungen neue eröffnet werden, um zu überleben. Das Vorurteil einer genetisch bedingten jüdischen Geschäftstüchtigkeit hat hier seinen sozialhistorischen Ursprung.

Die allgemeine Ansicht war, dass Juden den Teufel zum Vater hätten. Diese Formel hatte zuerst Cyprian im 3. Jahrhundert aufgestellt. Im Hochmittelalter wurde sie vom Mystiker und Kreuzzugsprediger Bernhard von Clairvaux (1090-1153) aufgenommen und schließlich zur Kampfformel, die an der Schwelle zur Neuzeit von Martin Luther noch funktionalisiert wurde. Im Mittelalter entwickelten sich dann auch die bekannten großen Verleumdungskampagnen gegen die Juden: die Ritualmordlüge[9], die Behauptung Juden würden Hostien schänden und die Sage vom „ewigen Juden". 1215 beschloss das von Papst Innocenz III. einberufene vierte Laterankonzil unter Hinweis auf 4. Mose 15, 37-41 (da geht es um die Quasten an den Kleidern der Israeliten, die an die Gebote des Herrn erinnern sollen), dass sich die Juden von den Christen durch eine besondere Kleidung unterscheiden mussten. Während im Frühmittelalter die Juden noch relative Freizügigkeiten genossen, wurden sie

---

[8] Im Spätmittelalter wurde den Juden lediglich noch das nicht einträgliche Zinsgeschäft überlassen, nachdem die christlichen Kaufleute das Bankgeschäft für sich entdeckt hatten. Seitdem hieß es: „Wo keiner mehr leiht, leiht noch der Jude".

[9] Behauptet wurde, dass Juden Christenkinder schächten würden, um deren Blut für ihre Rituale zu missbrauchen. So abwegig diese Vorstellung angesichts der jüdischen Gesetze auch war, sie hielt sich bei vielen bis ins 19. Jahrhundert hinein und wird auch noch von einer Minderheit heute geglaubt und verbreitet.

im abendländischen Hochmittelalter stärker noch als nicht gesellschaftsfähig stigmatisiert.[10] In dieser Zeit wurde der „gelbe Fleck" eingeführt, ein kreisrundes Zeichen, ein Vorläufer des Judensterns.

Ich kann in der kurzen Zeit nicht auf alles eingehen, was hier zu nennen wäre: die Zwangstaufen, besondere Formen der Judenfeindschaft in Spanien, auf die Inquisition, auf die Vertreibung der Juden aus Spanien (1480) und zuvor aus England (1290).

Wer nun glaubt, dass mit der Reformation ein besseres Schriftverständnis ein besseres Verständnis der Juden nach sich gezogen hätte, der irrt. Die Reformatoren standen mit wenigen Ausnahmen in ihrem Judenbild in eben dieser Tradition. Luther hatte zwar zuerst den Juden wohlwollend gegenübergestanden. Als er aber sah, dass die Juden sich nicht der Reformation anschlossen, stellte er in seinem Traktat „Von den Juden und ihren Lügen" (1543) die polemische Frage: „Was sollen wir Christen denn nun mit diesem verworfenen, verdammten Volk der Juden tun?" Und er gibt den Rat: „Verbrennt ihre Synagogen und Schulen, und was nicht brennen will, begrabt mit Erde, so dass kein Stein mit Trümmern übrig bleibt". Kann es einen da noch verwundern, wenn sich in der Nacht vom 9. auf den 10. November 1938 viele auf solche Worte beriefen und die so genannte „Reichskristallnacht" damit rechtfertigten? War es Zufall, dass es in der Nacht zum 455. Geburtstag von Martin Luther geschah?

Julius Streicher (1885-1946), einer der radikalsten Antisemiten der NSDAP, Gründer des „Stürmers", berief sich jedenfalls ausdrücklich auf Luther. Am 25. Dezember 1941 (also am ersten Weihnachtstag) erklärte er in einem Artikel:

> „Soll die Gefahr der Weiterzeugung jenes Gottesfluches im jüdischen Blute endlich ihr Ende finden, dann gibt es nur einen Weg: Die Ausrottung des Volkes, *dessen Gott der Teufel ist.*"

Hier haben wir das Denkklischee, das u. a. von Cyprian über Bernhard von Clairvaux und Luther bis ins 20. Jahrhundert reicht.

Vor dem internationalen Gerichtshof in Nürnberg sagte Streicher aus:

> „Dr. Martin Luther säße heute an meiner Stelle auf der Anklagebank, wenn dies Buch in Betracht gezogen würde. In dem Buch ‚Die Juden und ihre Lügen' schreibt Dr. Martin Luther, die Juden seien ein Schlangengezüchte, man solle ihre Synagogen niederbrennen, man solle sie vernichten [...] Genau das haben wir getan!"[11]

---

[10] Über das Leben der Juden in der islamischen Welt gäbe es natürlich auch einiges zu sagen, war aber nicht Gegenstand des Vortrages. Dass der Islam sich generell wesentlich judenfreundlicher gezeigt hätte, halte ich allerdings für einen weit verbreiteten Mythos.

[11] Streicher kannte sich in der christlichen und jüdischen Religion sehr gut aus und hat darin seine Position bezogen. Er war alles andere als jemand, der nur Befehlen von oben gefolgt wäre. Seine letzten Worte kurz vor seiner Hinrichtung lauteten bezeichnenderweise in Bezug auf das Buch Ester „Purimfest". Offenbar hat er sich als zweiter Haman verstanden.

In der Wittenberger Stadtkirche, in der LUTHER gepredigt hatte, befindet sich bis heute ein Spottbild über die Juden. Dargestellt ist eine so genannte „Judensau", das ist eine Sau, deren Exkremente von Juden geschluckt werden. Dazu ist eine Verballhornung des Gottesnamens angebracht. All das sollte in Wittenberg wie in anderen Städten[12] Juden zeigen, dass man sie verachtete und ihre Gegenwart unerwünscht sei. Juden standen mithin für das Dämonische, das man zu verbannen suchte. Für LUTHER war diese Ansicht so selbstverständlich, dass er nicht einmal daran dachte diese Skulptur entfernen zu lassen.

Natürlich ist der Antisemitismus nicht allein ein deutsches Phänomen. Es könnte noch viel gesagt werden über die Judenpogrome in Russland, über die „Dreyfus-Affaire" in Frankreich, über den arabischen Antisemitismus usw. Aber ausgerechnet in Deutschland hat der Antisemitismus seine fürchterlichste Ausprägung gehabt.

Es gab freilich in Deutschland und anderswo nicht nur Judenfeindschaft. Es gab auch positive Erwartungen und Hoffnungen, die sich an Juden knüpften; aber eben so, dass diese Erwartungen etwas in die Juden hineinprojizierten, was man gerne für sich haben wollte und zur Bestätigung der eigenen Position benutzte.

Bereits im Altertum und auch im späteren Mittelalter gab es Theologen, die die Juden nicht einfach als Feinde ansahen, sondern in ihnen das Wirken des gemeinsamen Gottes erkannten. Juden seien zu dulden und auch wenigstens in Grenzen zu achten, so die tradierte Theologie:

1. Weil Juden der lebendige Beweis für die Geschichtlichkeit des Leidens, des Todes und der Auferstehung Jesu Christi seien, sollen sie als Zeugen einfach geduldet werden.
2. Weil sie Mittler der Sprache sind, in der das Alte Testament geschrieben wurde.
3. Weil nach Römer 9-11 die Endzeit erst eintreten werde, wenn das ganze Israel gerettet ist.

Das erste und das dritte Argument verwendet beispielsweise BERTHOLD VON REGENSBURG, der große Bußprediger des 13. Jahrhunderts, indem er in seinen „Deutschen Predigten" fordert:

> „Jüden sollen sie [die Fürsten] so schirmen wie die Christen an ihrem Leib und an ihrem Gut, denn sie sind in den Frieden genommen. Wer einen Jüden zu Tode schlägt, der muss ihn Gott büßen und dem Richter wie einen Christen, weil die Kaiser sie selbst han in den Frieden genommen. Um zween Ding dulden wir die Jüden unter den Christenleuten. Das eine ist, dass sie Zeugen sind, dass unser Herr gemartert ward von ihnen. Wenn ein Christenmensch einen Juden sieht, soll er daran andächtig denken, ‚bist du deren einer, von denen unser Herr Jesus Christus gemartert

[12] Als weiterer Beleg wäre etwa der Xantener Dom zu nennen.

ward und das für unsere Schuld litt'. Und ihr sollt Gotte für seine Marter danken, ihr Christenleute, wenn ihr den seht. Ihr sollt seine Marter nimmer vergessen, denn er vergisst unser nimmer. Doch sollen wir von den Jüden daran sonderlich gemahnet werden. Und aus einem anderen Grunde: Wie viele ihrer den Endechristen [Antichristen] überleben, die werden von dem Jüngsten Tag alle zu Christenleuten [...]"[13]

Diese drei Motive, Juden sind eine Bestätigung der Richtigkeit christlicher Lehre, Juden sind Träger der Heiligen Schrift, und Juden werden sich dermaleinst zu Christus bekehren, sind in der Tat die Hauptmotive, mit denen Christen seit dem Mittelalter eine Duldung und dann seit dem 18. Jahrhundert eine Missionierung der Juden in der Verhältnisbestimmung zu den Juden als entscheidend ansahen.[14] Diese zweite Einstellung zu den Juden sorgt dafür, dass das Verhältnis der Christen zu den Juden stets eine Ambivalenz besaß mit einer starken Öffnung dem jeweiligen Zeitgeist gegenüber. Seit dem Humanismus und der Aufklärung kamen auch säkulare Motive hinzu, die die Assimilation der Juden in die Gesellschaft befürworteten, freilich ebenso unter Aufgabe einer eigenen jüdischen Identität. Auf der anderen Seite wurde auch die christliche Judenfeindschaft säkularisiert und in einen radikalen Rassismus geführt, der bis zur Forderung der Ausrottung der Juden reichte.

Warum ich soweit historisch aushole? Um zu verdeutlichen, dass die Judenfeindschaft, für die die Christen Buße tun müssten, sich eben nicht auf den Holocaust beschränkt, sondern ein Jahrtausende altes Missverhältnis ist, eine schier endlose Kette von Verfehlungen und Versäumnissen und dass diese Kette noch heute in unseren Köpfen steckt, nicht etwa abgerissen ist. Ich möchte die Sache noch etwas anschaulicher machen, indem ich Ihnen einige „Judenbilder" des deutschen Protestantismus zeige, die das Verhältnis der deutschen Christen, besser ihr Missverhältnis zu den Juden verdeutlichen.[15] Ähnliche Bilder können sicher auch für das katholische Milieu gezeigt werden. Sämtliche Bilder stammen aus protestantischen Zeitschriften. Sie sind keine ausgesprochen antisemitischen Bilder, so wie wir sie bereits im 19. Jahrhundert und dann in ihrer drastischsten Form im „Stürmer" finden. Aber gerade daher erweisen sie doch auf eine sehr eindrückliche Weise, warum die Christen eine Benachteiligung, Verfolgung und sogar eine Ermordung von Juden wenigstens billigend in Kauf nahmen. Ich habe sie in drei Kategorien geordnet. Erstens handelt es sich um Bilder, die die Juden als „Sozialschädlinge" stigmatisieren, zweitens um solche, die Juden als Objekt des Mitleids und der Mission akzen-

---

[13] Berthold von Regensburg, Deutsche Predigten. Zitiert nach Willehad Paul Eckert, Antisemitismus im Mittelalter, in: Günther B. Ginzel (Hg.), Antisemitismus, 71-99, hier: 73.

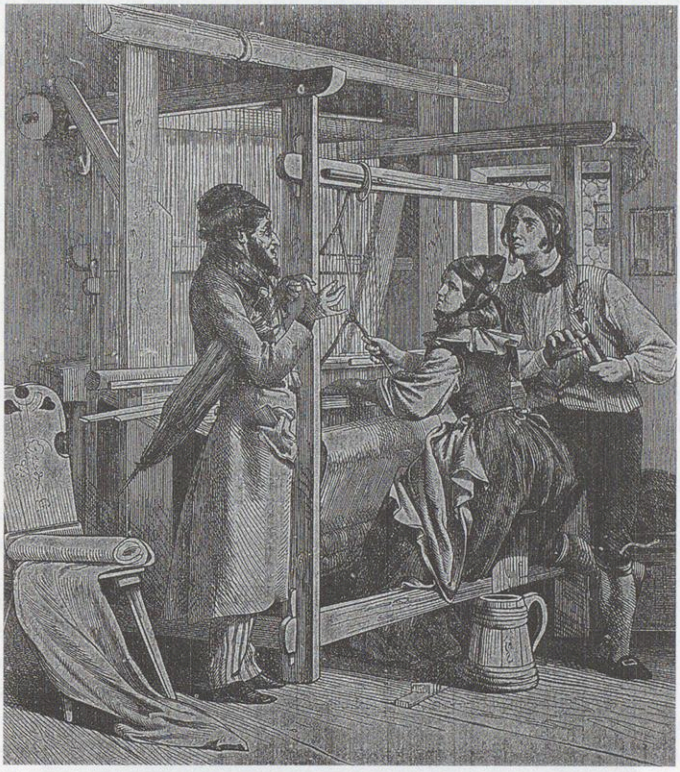
[14] Als jüngste Veröffentlichung hierzu sei hier nur genannt Christoph Rymatzki, Hallischer Pietismus und Judenmission. Johann Heinrich Callenbergs Institutum Judaicum und dessen Freundeskreis (1728-1736), Tübingen 2004.

[15] Für den protestantischen Bereich siehe meine eigene Arbeit: Das Judenbild des Protestantismus im Deutschen Kaiserreich, Gießen ²2004.

tuieren und drittens um solche, die Juden als Frömmigkeitsvorbild der Christen sehen. Es versteht sich von selbst, dass es hier um christliche Judenbilder geht, nicht um die Realität der Juden selbst. Es handelt sich um Projektionen, die den anderen Menschen als Affirmation der eigenen Existenz missbraucht.

1.1 Juden als Sozialschädlinge

1.1.1 „Ein falscher Menschenfreund": „Der Jude" als Wucherer[16]



Kleidung und Aussehen gelten als typisch für einen jüdischen Wucherer. Unerbittlich rechnet „der Jude" den armen Webern ihre Schulden vor. Der Kommentar zu dem Bild ist wie folgt:

> **„Ein falscher Menschenfreund.**
>
> An der Spitze des Blattes ist ausführlich über den Wucher die Rede. Das Bild stellt uns einen solchen Wucherer vor. 1882 gab es im deutschen Reiche 169718 männliche,

[16] Aus: „Ein falscher Menschenfreund", in: Berliner Arbeiter-Freund. Wochenblatt für Stadt und Land 10 (1888), 365f. Das Bild ist auf S. 365 abgedruckt.

32825 weibliche selbständige Weber, welche noch 78354 Arbeiter beiden Geschlechts beschäftigten. Sie alle arbeiten mehr oder minder zu Hause für Lieferanten und Händler, welche den Webern geringen Lohn geben und sie nöthigen, die Lebensbedürfnisse zu hohen Preisen von ihnen zu kaufen. Bei den meisten Weberfamilien ist die Noth groß. Da drängt sich denn der jüdische Händler heran, welcher aus verfallenden Wirtschaften den letzten Heller herauszulocken weiß. Als Bundesgenosse dient ihm der Branntwein, den der Arme geborgt erhält, sobald ein Stück Leinwand oder anderes als Pfand gegeben wird. Hat man dem Wucherer einmal den kleinen Finger gereicht, so ruht er nicht eher, als bis er die ganze Hand hat. Ganze Dörfer und Gegenden im oberen Schlesien, im sächsischen Erzgebirge u. s. w. sind in die Hände der Wucherer gekommen. Eine sittlich-religiöse Volkserneuerung muß in erster Linie den Muth und die Kraft geben, das arme Volk vor dem Wucher zu schützen."

1.1.2 Karneval- und Leihhaus[17]

[17] „Karneval- und Leihhaus", in: Der Sonntagsfreund 27 (1911), 69.

Typisch für die Abbildung des jüdischen Pfandleihers ist die kleine gedrungene Gestalt, die lange, gebogene Nase, der Bart, der stechende, lauernde Blick. Auch das jüdische Mädchen im Hintergrund taxiert mit ihren großen, dunklen Augen die Frau, die ihre Brosche versetzt. Es hat schwarzes, lockiges Haar, volle Lippen und schaut etwas spöttisch. Das Bild dient zur Verstärkung protestantischer sozialer Kontrolle, die die „unteren Schichten" von Ausschweifungen bzw., aus der Sicht der Kirche, unmoralischem, unsolidem Lebenswandel abhalten will. Bild und Kommentar sind in der Karnevalszeit abgedruckt. Der Karneval wird als ein Phänomen geschildert, das, nachdem er durch die Reformation verdrängt wurde, von den Franzosen Anfang des 19. Jahrhunderts neu in Deutschland eingeführt worden sei. Schon diese Zuordnung zeigt, dass diese kirchliche Ermahnung in den Rahmen der Modernitätskritik fällt. „Der Jude" figuriert hier als Ausbeuter der Moderne.

Der Kommentar lautet:

> „Kaum ist die Schwelle des neuen Jahres überschritten, da stürzt sich die vergnügungslustige Welt wieder in den Strudel des Karnevalstreibens. Besonders in Gegenden mit überwiegend katholischer Bevölkerung steht das ganze Leben und Treiben unter dem Wahlspruch: Karneval. Wochenlang wird dazu gerüstet, Tausende werden dafür verausgabt, und Maskenverleiher und Kaufhäuser für Narrenkleider machen glänzende Geschäfte. Ja, im kleinsten Laden des kleinsten Dorfes hängen in dieser Zeit Masken und anderer Flittertand zum Verkauf aus. Denn obwohl die Reformation mit dem in der Zeit des Mittelalters in höchster Blüte stehenden unsinnigen Karnevalstreiben vollständig aufgeräumt hatte, ist dieses durch die Franzosen am Anfang des vorigen Jahrhunderts wieder in Deutschland eingeführt worden und hat sich leider überall im Lande so eingebürgert, daß selbst in rein evangelischen Gegenden fast jeder Vergnügungsverein und jeder Gastwirt seinen Maskenball veranstaltet. Besonders die allerorts stattfindenden Volksmaskenbälle, bei denen als zugkräftigstes Lockmittel den schönsten Masken hohe Preise zugesichert werden, reizen gerade die ärmeren Klassen zur Teilnahme und veranlassen sie zu Ausgaben, die oft weit über ihre Verhältnisse gehen. Zum Beweise diene die Tatsache, *daß die Pfand- und Leihhäuser gerade in der Karnevalszeit den meisten Zuspruch haben!* Da werden die letzten entbehrlichen Wertgegenstände gegen geringe Summen verpfändet, um dafür Flittertand und Maskenkram zu kaufen. Die Münchener städtischen Leihhäuser veröffentlichten im vorigen Jahre während der Karnevalszeit eine Bekanntmachung, daß keine Betten mehr in Versatz genommen würden, da die dazu verfügbaren Räumlichkeiten bereits überfüllt seien. Und um dem Leichtsinn während des Karnevals keinen Vorschub zu leisten, wurde eine Karenzzeit für Betten bis nach Beendigung des Karnevals festgesetzt. Aus Konstanz wurde vor einigen Jahren berichtet, daß in einem einzigen Leihgeschäft um Fastnacht herum 180 Trauringe versetzt worden sind! In welche Tiefen der Charakterlosigkeit und Vergnügungssucht lassen uns solche Tatsachen blicken!
>
> Das junge Mädchen auf unserem Bilde sieht auch nicht danach aus, als ob die *Not* sie ins Pfandhaus getrieben. Wer weiß, welche Wünsche ihrer Eitelkeit sie mit Verpfändung ihrer sorgsam eingewickelten Brosche, das Geschenk einer früheren reichen Herrschaft, befriedigen will. Vielleicht ist's auch ein Maskenball, der um jeden

Preis ‚mitgemacht' werden muß, weil ihre Freundinnen auch alle dabei sind. Auf deren Rat hin hat sie auch zum ersten Mal den Gang hierher gewagt. Daß ihr der alte Jude freilich kaum halb soviel dafür geben will, als sie gedacht hat, verdrießt sie ein wenig. Aber es hilft nichts, sie muß sich zufrieden geben. Zurück kann sie nicht mehr; denn das Maskenkostüm ist schon geliehen und mit ihrem letzten Fünfmarkstück bezahlt, und übermorgen ist der ersehnte Tag des Festes, und dazu braucht sie das Geld. Aber vielleicht hat sie Glück, wie voriges Jahr eine ihrer Freundinnen, die durch die Freigebigkeit eines eleganten Maskenträgers einen ‚kostbaren' Abend erlebte, der sie keinen Pfennig gekostet, wie sie immer und immer wieder erzählt hatte, um ihr Mut zum Mitgehen einzuflößen. Um welchen Preis freilich, darüber hat sie geschwiegen, und darüber sei auch an dieser Stelle der Schleier gedeckt. Aber Tausende junger Menschenkinder büßen alljährlich in den Karnevalstagen Unschuld und Ehre ein und nehmen Schaden an Leib und Seele. Darum hüte dich vor solchen ‚unschuldig' und ‚harmlos' scheinenden Vergnügen und halte dich fern davon um deines zeitlichen und ewigen Wohles willen."

1.1.3 „Der ewige Jude" als Ausdruck der Heimat-, Fried- und Hoffnungslosigkeit[18]

Das Bild ist aufgenommen in einen Artikel „Das Heil kommt von den Juden. Johannes 4, 22"[19]. Der Artikel hat drei Hauptteile mit den Überschriften:

[18] Aus: Zions Freund 7 (1905), 65.
[19] Ebd., 63-71.

I. „Das Heil, welches von den Juden kam", II. „Die Juden sind jetzt ohne Heil", III. „Das Heil ist auch für die Juden". Das Bild ist dem zweiten Teil zugeordnet, der beschreibt, dass in der Gegenwart die Juden (noch!) heillos sind. Bezeichnend für das Bild sind die Zwischenüberschriften dieses Teils: „a) Die Juden sind heimatlos", „b) Die Juden sind friedlos", „c) Die Juden sind ohne lebendige Hoffnung".

1.2 Juden als Objekt des Mitleids und der Mission

1.2.1 Heimatlose jüdische Pilger

Aus: Zions Freund 9 (1907), 79. Das Bild findet sich in einem Artikel „Der Gewisse Sieg", ebd., 76-82. Geschildert wird die Trostlosigkeit des jüdischen Volkes in ihrer Ablehnung der christlichen Heilsbotschaft.

1.2.2 Ein Blinder, ein Bild Israels[20]

Dieses „klassische" Bild, das die „Blindheit" Israels symbolisieren soll, steht im Zusammenhang eines Artikels des Kirchenrats und Superintendenten M. Fritzsche mit dem Titel „Die Stellung Israels unter den Weltvölkern".[21] Der Artikel sieht die Stellung Israels unter den Weltvölkern als eine „Mittlerstellung". Noch sei Israel „blind". Doch wenn es sich zu dem bereits erschienenen Christus bekehren werde, erlange es seine heilsgeschichtliche Bedeutung.

---

[20] Aus: Zions Freund 14 (1912), 85.
[21] Ebd., 84-90.

1.3 Juden als Frömmigkeitsvorbild der Christen

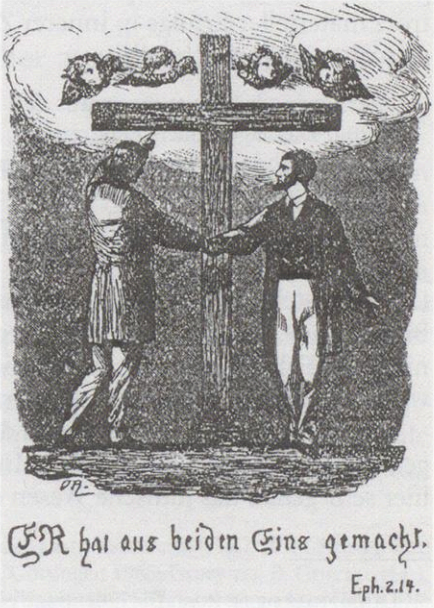
1.3.1 Jüdischer Großvater und Enkel beim Studium der Schrift[22]

Die Bildunterschrift lautet „Der alte Joseph mit seinem Enkel Samuel". Das Bild stammt aus einem Artikel der Zeitschrift „Licht und Leben" (Organ der Gemeinschaftsbewegung). Es zeigt den greisen Juden Joseph mit seinem Enkelsohn Samuel, die Schrift eifrig studierend. Beide sind typisierte Juden, die sehnsuchtsvoll nach Wahrheit und Erlösung suchen und nur eines Anstoßes für ihre „Erweckung" bedürfen.

---

[22] „Zwei Juden, die den Herrn am heiligen Abend gefunden", Licht und Leben 15 (1903), 864.

1.3.2 Titelseite des Flugblattes von Theophil de le Roi: ER hat aus beiden Eins gemacht, Berlin 1879[23]



Für dieses Flugblatt wurde im „Friedensbote[n]", dem „Missionsblatt der Gesellschaft zur Beförderung des Christenthums unter den Juden in Berlin" 1879 geworben. Es sei dazu bestimmt „unter den Juden und namentlich unter solchen Christen verbreitet zu werden, welche der Kirche ferner stehen". Das Flugblatt warnt vor einer Pogromstimmung gegen die Juden. Christen und Juden sollten sich darüber bewusst werden, dass die sozialen Missstände durch eine übergreifende Gottesverachtung verursacht seien. Zur Kostendeckung wurden Spenden an die Adresse des Judenmissionars Theophil de le Roi erbeten.

Das Bild zeigt einen Christen (blond, groß, kräftig), der einen Juden (klein, schmächtig, gekrümmte Haltung, o-bei-

[23] Flugblatt, abgedruckt in: Friedensbote 11 (1879), 264.

nig, dunkelhaarig, starke Augenbrauen, spitz zulaufender Bart, krumme Nase) bei der Hand nimmt und ihn auf das Kreuz als Zeichen der Erlösung verweist. Der Jude fixiert den Christen, dessen Haltung ihm offenbar fremd und verheißungsvoll zugleich erscheint. Die Engelsfiguren könnten eine Anspielung auf die Freude der Engel über den reuigen Sünder nach Lk 15, 7.10 sein.

* * *

All diese Judenbilder sind für die Christen bis ins 20. Jahrhundert hinein nicht etwa Alternativen, sondern sie existierten und existieren bis heute parallel. Juden sind aus der Sicht der Protestanten im Deutschen Kaiserreich sowohl Ausbeuter wie bemitleidenswerte Menschen, je nachdem zu missionieren, aber auch als solche zu betrachten, die ihre Strafe wohl verdient hätten. Derselbe Theophil de le Roi, der noch 1879 dieses „versöhnliche" Flugblatt herausgab, kann 1881 in einer Hochphase des Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich von einer „satanisch unermüdlichen Vielgeschäftigkeit" der Juden sprechen.[24]

Ein anderer Judenmissionar, Carl Hackenschmidt, versucht, nachdem er die für ihn und andere evidenten negativen Merkmale eines Juden geschildert hat, diese nun religiös, nicht rassisch einzuordnen. Er greift hierfür auf die sozial übergreifend akzeptierte Metapher des „Ewigen Juden" zurück.[25] Die Juden leben nach seiner, durchaus repräsentativen Auffassung mit ihren Untugenden und ihrer „*Hauptsünde*" des „*Unglauben[s] gegen das Evangelium*" trotz materieller Erfolge in innerer Zerrissenheit und Unzufriedenheit. Sie seien nicht eins mit sich selbst:

> „Der Unfriede schaut ihnen aus den Augen, die Ruhelosigkeit ist ihr Hauptcharakterzug. Das Jagen nach Zerstreuung, die Empfindlichkeit, das nervöse gereizte Wesen, die Freude andere zu tyrannisiren, die man so oft bei reichen Juden bemerkt, bekunden die innere Verstimmung und Zerrissenheit. Beobachte man die Juden bei einer Lustbarkeit: sie überlassen sich vielleicht der Sinnenlust, aber vergnügt und heiter wie die andern sind sie nicht."[26]

Diese Einstellung war Konsens. Alles wäre nur „Geschichte", wenn sich diese Bilder nach dem Zweiten Weltkrieg erledigt hätten. Aber das ist nun leider nicht der Fall. Noch heute lassen mich Äußerungen von Christen erschrecken, wenn sie sich zu Juden äußern. Hierzu einige Beispiele:

In einer Bibelstunde ging es um die Geschichte, wie Jakob mit List das Erstgeburtsrecht erringt. Ein älterer Mitbruder äußerte mir gegenüber, dass man hier sehr genau das jüdische Wesen erkennen könne: List und Hinterlist, Lüge

---

[24] Th[eophil] de le Roi, „Die Judenfrage", in: Friedensbote 13 (1881), 156-168, 166-175.

[25] [Carl] Hackenschmidt, Die Juden und ihr göttlicher Beruf, in: Saat auf Hoffnung 24 (1887), 187-202.

[26] Ebd., 197.

und Betrug. Aber, so räumte er ein, Gott habe ja dieses Volk trotzdem lieb. Als ich ihn darauf hin fragte, woher er denn so genau wisse, dass eben dieser Jakob der Prototyp eines jüdischen Charakters sei, wo es in der Bibel doch viele Juden mit recht unterschiedlichen Merkmalen und Charakterzügen gäbe, wich er aus und erklärte, dass er eben die Juden kenne. Ich bin überzeugt, dass er noch nie mit einem gesprochen hat.

Ein anderer älterer Mann meinte mir erläutern zu müssen, dass reiche Juden schon immer ihre Angestellten schlecht behandelt hätten. Auf die Frage, wo er das festgestellt habe, berichtete er lediglich von einem Juden, den er vor dem Krieg gekannt hatte, der aber immer gut zu seinen Angestellten war. Trotzdem er nur diese einzige Erfahrung hatte, die doch eigentlich seiner Theorie widersprach, blieb er bei seinem Vorurteil. Es war ihm einfach plausibel. Er wertete seine andersartige Erfahrung als Ausnahme, die die Regel bestätigte.

Und nicht wenige, die den Juden erklärtermaßen wohl gesonnen sind, meinen noch immer Gräueltaten dadurch entschuldigen zu können, dass sie darauf verweisen, dass den Juden nach der Bibel eine Leidenszeit vorausgesagt worden sei. Hier haben sich Vorurteile bis in die Gegenwart erhalten. Und wenn heute, wie geschehen, noch Judenwitze im Kindergarten erzählt werden, sieht es nicht so aus, als ob hier in den künftigen Generationen bereits ein Umdenken erfolgt sei. Im Gegenteil scheint durch die neuerliche Zuwanderung von Juden aus dem Osten eine neue antijüdische Stimmung im Anzug.

2 Was aber haben die Kirchen bisher zur ihrer Schuld gegenüber den Juden gesagt?[27]

Hier sind nun die verschiedenen persönlichen und auch kirchlich vereinbarten Erklärungen zu nennen. Als erstes wäre hier wohl das mutige Wort Dietrich Bonhoeffers zu nennen, das er bereits im September 1940 verfasst hat. In ihm heißt es, dass die Kirche den Namen Jesu Christi missbraucht habe, indem sie sich auf die Seite der von Gott abgefallenen Menschheit schlug. In der Buße müsse es nunmehr um die Wiedergewinnung der Gestalt Jesu Christi in der Kirche gehen. Nach Kriegsende gab es dann verschiedene Schulderklärungen der katholischen und evangelischen Kirche mit je unterschiedlichen theologischen Positionen. Der Erzbischof von Freiburg, Conrad Gröber, gebrauchte in einem Hirtenbrief vom 8. Mai 1945, am Tag also der „bedingungslosen Ka-

[27] Vgl. zu diesem Kapitel besonders Gerhard Besier/Gerhard Sauter (Hg.), Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung 1945, Göttingen 1985; Günther B. Ginzel (Hg.), Die Kirche und die Juden. Versuch einer Bilanz, Gerlingen 1997; Martin Greschat (Hg.), Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. Oktober 1945, München 1982; Ansgar Koschel/Herbert Bettelheim (Hg.), Katholische Kirche und Judentum im 20. Jahrhundert, Münster 2002.

pitulation" das Wort von „unserer Schande" und auch „wenigstens vor Gott" – „von mancher Schuld". Auf ihrer ersten Plenarsitzung nach dem Sturz des Regimes vom 21. bis 23. August 1945 in Fulda bekannten und beklagten die katholischen Bischöfe zudem:

> „Viele Deutsche, auch aus unseren Reihen, haben sich von den falschen Lehren des Nationalsozialismus betören lassen, sind bei den Verbrechen gegen menschliche Freiheit und Würde gleichgültig geblieben; viele leisteten durch ihre Haltung dem Verbrechen Vorschub; viele sind selber Verbrecher geworden."

Man wich also innerhalb der katholischen Kirche der Schuld nicht aus, stufte aber nach Graden der Verantwortung ab. Dagegen war das Schuldbekenntnis des Protestantismus, die berühmte Stuttgarter Schulderklärung des zwölfköpfigen „Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland" vom 18./19. Oktober 1945 schon von seiner Entstehung her problematischer. Sofort nach ihrem Erscheinen zog es heftige Auseinandersetzungen nach sich. Dies lag nicht zuletzt daran, dass hier gleich mehrere Entwürfe von Otto Dibelius, Martin Niemöller und Hans Asmussen sich überkreuzten und schließlich zu einem kleinsten gemeinsamen Nenner fanden:

> „Wir klagen uns an, dass wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben."

Das ist noch nicht das klare Wort zum Massenmord an den Juden, für den die Kirche Mitverantwortung trug. Deutlicher wird da schon das „Darmstädter Wort" (1947), das Teile der Bekennenden Kirche um Karl Barth, Joachim Beckmann, Martin Niemöller u. a. formulierten. Hier ist deutlich von *Schuld der Väter* und der *eigenen* die Rede.

Kurz nach der „Stuttgarter Erklärung" war es in Frankfurt/M. am 30. Oktober 1945 zum Treffen des amerikanischen, methodistischen Bischofs Bromley G. Oxnam und den Vertretern der methodistischen Kirchenleitung aus den drei Westzonen gekommen, bei dem folgende Resolution verabschiedet wurde:

> „In der von Gott gesetzten Solidarität mit unserem Volke, an dem wir mit der von Gott geschenkten Liebe hängen, [...] beugen wir uns tief unter diese Schuld („der Verbrechen, die im Namen unseres Volkes begangen worden sind, über die Zerstörung materieller und sittlicher Werte und die Leiden, die so vielen Menschen zugefügt worden sind") und tun vor Gott Buße über die Versäumnisse des anhaltenden Gebets, des unerschrockenen Zeugnisses und der tatkräftigen Liebe. Darum sind wir mit allem Ernst entschlossen, die von Gott über uns verhängten Leiden bereitwillig und geduldig zu tragen und das Evangelium von der Liebe Christi, [...], als die einzige Hoffnung dieser Welt auf jede Weise ganz besonders der Jugend zu verkünden [...]"[28]

---

[28] An dieser Stelle soll darauf aufmerksam gemacht werden, dass es eine Kommission des Vereins für Freikirchenforschung dabei ist, dieses Kapitel für ihren Bereich aufzuarbeiten. Erste interne Ausarbeitungen liegen vor und werden in der Zeitschrift des Vereins veröffentlicht. Einen Überblick bot Karl Heinz Voigt, aus dessen unveröffentlichtem Manuskript auch hier zitiert wird.

Ein expliziter Bezug auf die Juden wird nicht genommen.

Einen großen Schritt ging das Zweite Vatikanische Konzil 1965 mit der Erklärung „Nostra aetate", worin die Kirche „alle Hassausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus" beklagt. Papst Johannes Paul II. griff dies auf, indem er bereits 1997 davon sprach: „Antisemitismus ist ohne Berechtigung und in jedem Fall zu verurteilen." Das am 16. März 1998 veröffentlichte Dokument „Wir erinnern. Eine Reflexion über die Shoah" der Vatikanischen „Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden" führte die seit „Nostra aetate" Generallinie fort, dem Judentum seine theologische Würde und heilsgeschichtliche Bedeutung zurückzugeben. Die in der Shoah offenbar gewordene „Glaubenstreue des jüdischen Volkes", das „Zeugnis für den Heiligen Israels und die Thora" gab, wird als „einzigartig" anerkannt. Man spricht von Betroffenheit über das Grauen der Shoah und über die „spirituelle Verwandtschaft" zwischen Juden und Christen. Von Schuld ist nicht die Rede.

Anders die „Erklärung der Reue" der französischen Bischöfe vom 30. September 1997:

> „Angesichts des Ausmaßes des Dramas (der Vernichtung des jüdischen Volkes) und der Ungeheuerlichkeit des Verbrechens haben zu viele Hirten der Kirche durch ihr Schweigen die Kirche selbst und ihre Sendung beleidigt. Heute bekennen wir, dass dieses Schweigen eine Verfehlung war [...] dieses Versagen der Kirche Frankreichs und ihre Verantwortung gegenüber dem jüdischen Volk sind Teil ihrer Geschichte. Wir bekennen dieses Versagen. Wir erflehen die Vergebung Gottes und bitten das jüdische Volk, dieses Wort der Reue zu vernehmen."

Im März 2000 entschuldigte sich Papst Johannes Paul II. für die Verbrechen der katholischen Christen. Er bat Christus die Millionen Opfer von Inquisition, Zwangschristianisierung und rassischer Ausgrenzung zu verzeihen. Die katholische Mitschuld am deutschen Völkermord wurde noch nicht bekannt. Es wurde auch von jüdischer Seite sehr genau hingehört, dass der Papst zwar Christus, nicht aber die Juden um Verzeihung bat. Auch war nicht von einer Schuld der Kirche, sondern von der Schuld der Christen die Rede. Nicht jeder muss sich demnach angesprochen fühlen.

Für den Bereich des Protestantismus sind die verschiedenen Synodalerklärungen von Bedeutung sowie die EKD-Denkschrift aus dem Jahr 2000. In ihnen ist von der „Mitverantwortung und Schuld der Christen am Holocaust" die Rede. Auch der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (BEFG) hat sein Versagen in der Zeit des Nationalsozialismus in Deutschland eingeräumt. Der damalige Präsident der Freikirche, Günter Hitzemann, verlas am 2. August 1984 während der Festversammlung zur 150-Jahrfeier der kontinentaleuropäischen Baptistengemeinden in Hamburg eine Erklärung, in der es heißt, dass man sich darunter beugt, nicht genügend Bekennermut gehabt zu haben.

Eine noch deutlichere Sprache spricht die Erklärung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden vom 7. Mai 1997:

„Wir bekennen unser schuldhaftes Versagen und beklagen: alle öffentliche oder heimliche Abgrenzung und Desolidarisierung vom Judentum in der Zeit der NS-Herrschaft; die auch im Raum unserer Gemeinden erfolgten Denunziationen von judenchristlichen Glaubensgeschwistern; alle antisemitische und antijudaistischen Äußerungen und Verhaltensweisen in unseren Reihen; die dem Judentum gegenüber vorgebrachte historisch und ethisch jedoch unhaltbare Anlastung der Schuld am Tod Jesu. Es darf nicht verschwiegen werden, dass Juden und Judenchristen auch in der Zeit der Verfolgung mutige und entschlossene Hilfe von Schwestern und Brüdern unserer Gemeinden gewährt wurde. Betroffen stellen wir jedoch fest, dass die letzte Phase der Judenverfolgung von offizieller Seite des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland mit Schweigen übergangen wurde. Dass das Christentum von jüdischer Seite überwiegend als eine antisemitische Religion empfunden wird, bedauern wir zutiefst. Wir setzen dem entgegen, dass die Gemeinde Jesu Christi ihrem Wesen nach nicht antijüdisch sein darf. Eine antisemitische Grundhaltung trägt zugleich auch einen antichristlichen Charakter."

Eine ähnliche Erklärung des Bundes Freier evangelischer Gemeinden fehlt bis heute.[29] Es gibt allerdings Erklärungen u. a. des ehemaligen Bundesvorstehers Karl-Heinz Knöppel. Gleich nach 1945 gab es im Bund Freier evangelischer Gemeinden eine Diskussion darüber, ob man als Gemeindebund eine Schulderklärung abgeben solle. Hiergegen sperrten sich aber einige Theologen, wie vor allem der langjährige Dozent des Theologischen Seminars in Ewersbach Heinrich Wiesemann, der die Linie vertrat, dass Schuld nur individuell, nicht kollektiv bekannt werden könne. Er selbst fühle sich nicht schuldig, weil er nach Römer 13 dem Staat gehorsam war und unpolitisch das reine Evangelium verkündigt habe. Dass aber auch das Heraushalten aus der Politik politisch ist, sah er nicht. Anders Friedrich Heitmüller (1888-1965), der nach einer anfänglichen Begeisterung für den Nationalsozialismus seit 1936 demselben kritisch gegenüberstand. Er verfasste im Anschluss an die Stuttgarter Schulderklärung am 3. November 1945 einen Brief an die Bundesleitung der Freien evangelischen Gemeinde, in dem es heißt:

„Unser Versagen und Irregehen geschah in der breiten Volks- und Weltöffentlichkeit. Zum Wesen der Buße gehört es, dass wir das Bekenntnis unserer Schuld nun auch so laut sagen, dass es in der Volks- und Weltöffentlichkeit gehört wird."

Am 1. Mai 1946 verfasste Heitmüller eine Schrift mit dem Titel „Unsere Anteilnahme am kirchlichen Ringen der Gegenwart. Ein Wort zur Klarstellung und Verständigung", darin fordert er eindeutig zur Buße aller Christen auf:

„Wenn wir uns fragen, was Gott jetzt von uns erwartet, dann empfangen wir auf diese schwerwiegende Frage aus der Heiligen Schrift die Antwort: Buße! Buße ist das

---

[29] Die wichtigste Zusammenfassung und Textedition bietet immer noch Heinz-Adolf Ritter, Zur Geschichte der Freien evangelischen Gemeinden zwischen 1945 und 1995, Teil 1: Wie die Gemeindeväter nach 1945 mit Schuld aus der NS-Diktatur umgegangen sind, Witten o. J. (1995) (Christsein heute Forum 94/95).

göttliche Gebot der Stunde, [...] gewiss auch an unser ganzes Volk gerichtet, [...] aber zunächst an die deutsche Christenheit aller Kirchen, Gemeinden und Gemeinschaften. Denn, wenn es auch feststeht, dass es in Deutschland keine zweite Organisation gibt, die auch nur annähernd so laut gegen die grundstürzenden religiösen und rassepolitischen Irrtümer des Nationalsozialismus Zeugnis abgelegt hat, wie die Kirchen in vielen ihrer tapferen Vertreter es getan haben, so bleibt doch auch die Tatsache bestehen: Es gibt in Deutschland keine Volks- oder Freikirche, keinen Gemeinde- oder Gemeinschaftsverband, die während des hinter uns liegenden Jahrzwölfts nicht schuldig geworden wären. Schuldig an Gott [...], schuldig an unserem Volk, dem von ungezählten Kanzeln und Kathedern aller Kirchen der ganze Ratschluss Gottes im Evangelium von Jesus Christus nicht verkündigt worden ist! Schuldig am jüdischen Volk, für das wir unsere Stimme nicht laut und deutlich genug erhoben haben, als man den satanisch-dämonischen Versuch machte, es durch Ausrottung zu vernichten!"

Auch hier fehlt eine eindeutige Schulderklärung gegenüber den Juden, zumal Heitmüller in der Zeit des NS-Regimes schwere persönliche Schuld auf sich geladen hat.[30]

Wir müssen allerdings darüber hinaus fragen, ob eine Schulderklärung, die sich ausschließlich auf die im Nationalsozialismus begangenen Verbrechen richtet, nicht ohnehin zu kurz greift. Müssen Christen nach dem hier aufgezeigten historischen Befund nicht bekennen, dass sie den Nationalsozialismus gedeckt haben und über Jahrtausende hinweg den Antisemitismus begünstigten?

Dies deutet auch die Handreichung der Evangelischen Allianz an, wenn sie herausstellt, „dass die Gleichgültigkeit gegenüber dem Volk der Erwählung [...] ein Klima des Antisemitismus" begünstigte, „in dem der Holocaust möglich wurde". Es heißt weiter: „Das Geschehene erfüllt uns mit Trauer und Scham".[31]

3 Konsequenzen aus der Geschichte: Ist bereits alles gesagt?

Das waren nun die Erklärungen unserer Kirchen und Gemeinden. Ist damit nicht jetzt alles gesagt? Ich denke, nein. Buße bedeutet mehr als „Entschuldigung sagen", sondern heißt Reue und Umkehr und ein Gehen in die richtige Richtung. Buße bedeutet einen Richtungswechsel der Einstellung und des Lebens, damit sie ein neues Verhältnis zu Gott und den Menschen bewirkt. So gut es ist, wenn Kirchenführer im Sinne der Gesamtkirche Schuld bekennen, entscheidend ist, ob sich die Gemeinde in ihren Gliedern auch diese Buße zu eigen macht und es eine Angelegenheit des Herzens und nicht des Kopfes al-

---

[30] Dies zeigt sehr deutlich die jüngste Veröffentlichung von August Jung, Israel Johannes Rubanowitsch. Judenchrist, Evangelist, KZ-Opfer (Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden, Bd. 5,2), Witten 2005, siehe besonders S. 85f.

[31] Rolf Hille (Hg.), Zum Verhältnis von Christen und Juden.

lein ist. Man hat immer wieder gefragt, ob eine Kirche oder auch nur eine Gemeinschaft von Christen um Vergebung bitten darf. Dürfen dies nicht allein Einzelpersonen, die ihre individuelle Schuld bekennen? Und sollte dies nicht im stillen Kämmerlein geschehen? Insofern sich Kirche oder Gemeinde aber als ein Ganzes, als Leib Christi begreift, müsste sie auch als ganzes auf ihre Sünden hin ansprechbar sein und diese Schuld auch gemeinsam bekennen können. Wenn Gemeinden sich gerne auf das „Erbe der Väter" berufen, dann müssten sie doch auch bereit sein, die Schuld, die mit dem Antritt des Erbes übernommen wurde, mit zu übernehmen, auch und gerade als Kollektiv. Und sollte es so sein, wie Heitmüller es ausdrückt, dass wir als Gemeinden den ganzen Ratschluss Gottes den Menschen vorenthalten in Bezug auf die bleibende Erwählung Israels in Bezug auf das Heil und nicht das Unheil, das von Israel ausgeht, dann ist Schuld für uns eine ganz aktuelle Frage, eine gegenwärtige Größe. Und hat er nicht auch damit Recht, dass *öffentliche Schuld auch offen bekannt* werden muss vor Gott und den Menschen? Müssen wir nicht, wie es die Erklärung der Synode der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche am 22. September 2001 formulierte, allesamt erkennen und bekennen:

> „Wir haben geirrt. Im Laufe der Jahrhunderte wurde unter uns Christen und in unseren Kirchen vielfältig Falsches und Entwertendes über Juden und jüdischen Glauben geredet und wird es noch immer. Es wurde und wird geleugnet, dass Jesus ein gläubiger Jude war. Die Juden wurden und werden des Gottesmordes bezichtigt. Es wurde und wird fälschlich gelehrt, Gott habe Israel als sein Volk verworfen. [...] Der Antijudaismus ist weder bei uns noch weltweit gebannt, und wir haben daran ursächlich teil."

Die Zeit ist reif unser Verhältnis zu Israel neu zu bestimmen. Vielleicht ist es gerade eine Hilfe, dass die traditionelle Bußzeit der Christen, der Buß- und Bettag und die Adventszeit, die altkirchlich immer schon Buß- und Vorbereitungszeit auf den wiederkommenden und richtenden Heiland ist, in diesem Jahr auf die Bußzeit des jüdischen Volkes folgt. Wie manche sicher unter Ihnen wissen, hat mit dem 27. September, also am letzten Samstag, streng genommen am Abend des 26. September nach dem jüdischen Kalender das neue Jahr 5764 begonnen. *Rosch Haschana*, das jüdische Neujahrfest, wird mit zehn Bußtagen eröffnet. Es ist die Zeit, in der Juden ihr Leben überdenken, ihre Taten und Einstellungen und jene Dinge ordnen, die eine Umkehr verlangen. Es gibt einen Zusammenhang von Reformation der Kirche und Gemeinden und der eigenen Schulderkenntnis und eines angemessenen öffentlichen Bekenntnisses. Um die ganze Welt ging seinerzeit das Bild vom Antifaschisten Willy Brandt, der stellvertretend für sein Volk am Mahnmahl im Warschauer Ghetto kniet und um Vergebung für die Opfer der Hitler-Diktatur bittet. Eine Geste, die zu der Auszeichnung Brandts mit dem Friedensnobelpreis 1971 in Oslo beitrug. Brandt hat hier, obwohl er sich ja als Widerstandskämpfer gegen den Nationalsozialismus sehen konnte, Schuld in Stellvertretung bekannt,

als Deutscher für Deutschland. Welch ein Zeugnis könnte es sein, wenn Kirchen und Gemeinden ihre Schuld bekennen und sich nicht herausredeten, dass es doch auch Widerstandskämpfer in ihren Reihen gegeben habe und solche die nicht mitmachten oder nur als Zuschauer dabei waren oder die „Gnade der späten Geburt" besäßen? Was würde dies für ein Anstoß sein für eine Erweckung der Gemeinden, die nach den Worten des Apostels Paulus (Röm 11, 12) in einem Zusammenhang mit der Erweckung Israels steht! Und gibt es nicht genug Beispiele in der Bibel, die (siehe etwa Apg 19, 18-20) zeigen, wie aus einer Bußbewegung eine Erweckungsbewegung entstehen kann?!

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

Karl Heinrich Langenbach

Was haben wir mit dem Volk zu tun, das für soviel Unruhe sorgt?*

Warum begehen wir als christliche Gemeinde einen Israelsonntag? Was haben wir mit dem Volk zu tun, das für soviel Unruhe sorgt? Die Antwort hat ein für allemal der Apostel Paulus gegeben, und zwar mit Herzblut und unter großer geistlicher Anfechtung. Mit Herzblut: Weil er selbst zu diesem Volk gehörte. Unter großer geistlicher Anfechtung: Weil Gott doch dieses Volk extra dazu ins Leben gerufen hat, um sich mit ihm zu verbünden und aus seiner Mitte der Welt den Erlöser zu schenken. Und ausgerechnet dieses Volk streikt: Nein, diesen nicht! Ich lese das noch einmal vor: Römer 9, 2-5

> „Ich habe große Traurigkeit und Schmerzen ohne Unterlass in meinem Herzen. Ich selber wünschte, verflucht und von Christus getrennt zu sein für meine Brüder, die meine Stammverwandten sind nach dem Fleisch, die Israeliten sind, denen die Kindschaft gehört und die Herrlichkeit und der Bund und das Gesetz und der Gottesdienst und die Verheißungen, denen auch die Väter gehören, und aus denen Christus herkommt nach dem Fleisch, der da ist Gott über alles, gelobt in Ewigkeit. Amen."

Aber noch einmal: Was geht uns das an? Man könnte doch sagen: Sie haben sich abgekoppelt von dem lebendigen Gott, und jetzt müssen sie halt mit den Konsequenzen leben! Doch da geht's schon los: Das geht uns an! Was sind das denn für Konsequenzen? Schon das Alte Testament berichtet: Wann immer sie sich abgekoppelt haben von ihrem Gott und seinem Willen, sind sie in große Not gekommen. Bis sie zum Herrn geschrieen haben. Dann hat er sich erbarmt und hat ihnen geholfen. Wie oft! – Und als sie dabei waren, Jesus als ihren König abzuweisen, weil er ihren Erwartungen nicht entsprach, als sie sich also (ohne es zu ahnen) sehr nachhaltig von ihrem Gott abkoppelten, da hat Jesus dieses prophetische Wort gesprochen:

> „Jerusalem wird zertreten werden von den Heiden, bis die Zeit der Heiden erfüllt ist" (Lk 21, 24).

So ist es wenige Jahrzehnte später gekommen. Und das Volk der Juden wurde zerstreut unter alle Völker und hatte keine Heimat mehr auf Erden.

In 1. Korinther 10, 11-13a steht Folgendes:

---

* Predigt über Röm 9, 2-5 zum Israelsonntag am 15. August 2004 in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Gummersbach-Derschlag.

> „Dies alles geschah mit ihnen in vorausdeutender Weise. Aufgeschrieben ist es zu unserer Warnung; denn wir leben in der letzten Zeit. Du meinst sicher zu stehen? Gib acht, dass du nicht fällst. Die Proben, auf die euer Glaube bisher gestellt worden ist, sind über das gewöhnliche Maß noch nicht hinausgegangen."

Also: Wie es ihnen ergangen ist, so ergeht es allen, mit denen der lebendige Gott eine Geschichte angefangen hat. So geht es Einzelnen. So geht es ganzen Völkern. Die ganze Geschichte des Volkes Israel bis auf diesen Tag ist eine einzige Ansprache Gottes an uns: Da schaut hin!

Es wird noch spezieller. Den Christen in Rom schreibt Paulus: „Überhebt euch nicht! Weil ihr euch nach Christus ‚Christen' nennt, denkt bloß nicht: Wir marschieren jetzt richtig; aber die Juden sind abgehängt und sind zu Feinden Gottes geworden, und mit denen haben wir nichts zu tun!" Das ist eine große Sorge, die den Apostel der Völker, den Juden Paulus, umtreibt: Dass es dahin kommen könnte! Er entwirft ein eindringliches Gleichnis:

> „Wenn die Wurzeln des Baumes Gott geweiht sind, sind es auch die Zweige. Nun sind einige Zweige an dem edlen Ölbaum ausgebrochen worden, und unter die übrigen wurdet ihr als neue Zweige eingepfropft. Obwohl ihr von einem wilden Ölbaum stammt, habt ihr jetzt Anteil an den guten Säften des edlen Ölbaums. Darum überhebt euch nicht [...] Ihr werdet vielleicht sagen: ‚Die Zweige sind ausgebrochen, um uns Platz zu machen!' Gewiß, aber sie wurden ausgebrochen, weil sie nicht glaubten. Und ihr gehört nur dazu, weil ihr glaubt – und wenn ihr im Glauben beharrt. Seid also nicht überheblich, sondern bedenkt, mit wem ihr es zu tun habt! Wenn Gott schon die Juden nicht verschont hat, obwohl sie die natürlichen Zweige sind, dann wird er euch bestimmt nicht verschonen" (Röm 11, 16b-29).

Wenn das geschieht, daß sie auf die Juden zeigen, anstatt über ihren Unglauben zu trauern, dann leben sie gegen Christus selbst und gegen seinen Heiligen Geist. Das fällt auf sie selbst zurück. Dann werden der Stolz, die Rechthaberei und Abgrenzerei sich bei ihnen selber fortsetzen. Ja, Paulus deutet es an, es könnte sein, dass sie in ihrem Stolz-Geist sich selber abkoppeln; im Gleichnis: dass sie ausgebrochene, dürre, unfruchtbare Ölbaumzweige werden!

Kann es sein, dass die geistliche Öde der Christenheit Europas daher kommt? Kann es sein, dass es fruchtbare geistliche Oasen nur da gibt, wo die Gläubigen das erkennen und erschrecken und Buße darüber tun, dass sie so stolz geworden sind, so satt, so selbstzufrieden und so selbstgerecht? Das alles zuerst gegenüber den Juden, dann aber auch gegenüber allen, die nicht glauben. Wir sonnen uns in der Gnade Gottes, als hätten wir sie verdient – als hätten wir sie mindestens mit unserer Bekehrung und mit unserem Glauben verdient. Der Unglaube der andern macht nur wenige traurig, er berührt uns fast gar nicht mehr. Sind wir ausgebrochene, abgestorbene, unfruchtbare Zweige geworden?

Aber es gibt Hoffnung.

Bevor wir auf die Hoffnung kommen, müssen wir auf das dunkelste Kapitel in dem Miteinander der zwei Brüder Israel und Christenheit zu sprechen kom-

men. Aus dem Zeigen mit dem Finger wurde das Morden, die aktive Verfolgung der Juden, die mitten unter den christlichen Völkern lebten. Und daraus wurde zuletzt der Holocaust, die versuchte „Endlösung der Judenfrage". Im Herzen des so genannten Christlichen Abendlandes, in Deutschland. Was immer die Hauptakteure in diesem Geschehen bewegte – es hat geistliche Wurzeln. Es sind die geistlichen Wurzeln, von denen wir gesprochen haben: Die Überheblichkeit. Das Zeigen mit den Fingern. Das Ausmerzen von immer mehr, was an Israel erinnerte. Die Ausgrenzung sogar der Juden, die an den Christus Jesus glaubten.

Im Neuen Bund, dessen sich die Christenheit immer vor den Juden gerühmt hat, gilt:

> „Wer seinen Bruder hasst, der ist ein Totschläger" (1. Joh 3, 15).

Von dieser Wahrheit hat sich die Christenheit tatsächlich selber überführt. Und keiner von uns kann sagen: Da habe ich nichts mit zu tun! Die Geschichte Israels und der Juden ist wirklich eine eindringliche Ansprache Gottes an uns. In jeder Hinsicht.

Ja, Israel in seiner Gesamtheit hat sich abgekoppelt vom lebendigen Gott. Genauso hat sich auch die große Christenheit abgekoppelt vom lebendigen Gott. Abgekoppelt nämlich von ihrem eigenen Ursprung – von dem Neuen Bund, den Gott doch Israel verheißen, den er in Jerusalem besiegelt hat und in den er die Völker der Erde mit hineinnehmen wollte. Abgekoppelt von dem Neuen Bund, dessen Zeichen das Kreuz ist, wo allein diejenigen Gnade empfangen, die sich dazu bekennen, dass sie Sünder sind und gar nichts darüber hinaus.

Da ist das Furchtbare geschehen.

Es gibt Hoffnung. Das Wort Gottes sagt:

> „Gott hat sie alle dem Ungehorsam ausgeliefert, damit er sich aller erbarme" (Röm 11, 32).

Ja! Nach denen, die sich zuerst – auch im Stolz – abgekoppelt haben, hat er schon wieder die Hand ausgestreckt. „Mit starker Hand und ausgestrecktem Arm" hat er Israel in das ihnen versprochene Land zurückgeführt. Aber ist es die ersehnte Ruhe? Eine ganz große Illusion ist gestorben. Die Hoffnung der Zionisten und der ehrliche Wunsch der „Vereinten Nationen" war: Das Land wird uns, wird ihnen, Ruhe geben. Es ist nicht so. Wieder sind mächtige Feinde da, und sie sind dabei, die Völker mit ihrem Hass auf Israel anzustecken.

Es ist nicht das Land, das dem Volk Gottes die Ruhe bringt. Nach 2000 Jahren ohne Land ist diese Erkenntnis sehr bitter. Aber es ist der lebendige Gott, der diese bittere Erkenntnis wirkt. Er hat neu seine Hand nach seiner ersten Liebe ausgestreckt. ER zerstört die Illusionen. Jetzt kommt er SELBST seinem Volk nahe. Das ist die Gnade. Der Prophet Sacharja hat geweissagt:

„Zu jener Zeit, spricht der Herr, da werde ich alle Völker vernichten, die gegen Jerusalem angerückt sind. Die Nachkommen Davids und die Bewohner Jerusalems werde ich mit einem reumütigen Geist erfüllen, der sie dazu treibt, mich um Erbarmen anzuflehen. Sie werden schuldbewusst zu mir aufblicken wegen des Mannes, den sie durchbohrt haben. Sie werden um ihn trauern, wie man um den einzigen Sohn trauert, sie werden weinen und klagen wie um einen Erstgeborenen [...] Zu jener Zeit wird in Jerusalem eine Quelle entspringen, die die Nachkommen Davids und die Bewohner der Stadt von der Befleckung durch Schuld und Ungehorsam reinigt" (Sach 12, 9 bis 13, 1).

ER bringt ihnen den Frieden. Es fängt an zu geschehen.

Was hat das mit uns zu tun? Es ist wieder Gottes Ansprache an uns: Wenn er uns gnädig ist, wirklich seine ganze Gnade uns zuwendet und mit uns aufs Ganze geht wie mit Israel, dann nimmt er uns die Illusionen, die falschen Hoffnungen, die falsche Sicherheit und auch den faulen Frieden. Das alles ganz existenziell und – obwohl es auch hoch politisch ist – sehr, sehr persönlich. Dann zieht er uns neu zu sich SELBST hin. Und bei IHM werden wir eins mit dem Volk, das er sich zuerst erwählt hat.

Neulich hatte unser Jüngster ein T-Shirt an, das er sich aus Jerusalem mitgebracht hat, ein Trikot der israelischen Fußball-Nationalmannschaft. Ich sagte zu ihm: Bald wirst du viel Mut brauchen, das zu tragen! Werden wir zu diesem Volk stehen, das ISRAEL – „Gotteskämpfer"! – heißt, dessen Ausgrenzung sich schon wieder abzeichnet? Werden wir zu denen stehen, die nichts anderes tun als was wir selber auch täten und kräftig tun, nämlich daß sie ihr Lebensrecht und ihre Sicherheit verteidigen? Werden wir uns zu dem ganz gewöhnlichen Sündervolk ISRAEL stellen? Es ist nämlich ein Geheimnis um dieses Sündervolk: Es ist Gottes erste Liebe! Wenn wir ihm nicht die Treue halten, sprechen wir das Urteil über uns selbst. Amen.

Pastor Karl Heinrich Langenbach (BEFG)
Hohensteinstraße 21
51645 Gummersbach

Winfried Eisenblätter

Kommentar zur Predigt von Karl Heinrich Langenbach

Lieber Heinz, du hast dich an eine Predigt zum Thema Israel gewagt: Gratuliere!

Ich frage mich nämlich, wie viele Kollegen das überhaupt riskieren. Mir selbst muss ich auch jeweils einen Ruck geben. Warum? Nun, ich bin unsicher, was die zu erwartenden Reaktionen der Predigthörer angeht. Da gibt es die Blockierer, die sich diesem Thema nur verweigern. Aber ich fürchte mich mehr vor gewissen Israel-Fans, die regelmäßig ihre Nachrichten aus Israel beziehen und schon wissen, „was Sache ist", während ich mich jeweils wieder mühsam an die „Sache" heranrobben muss. Vor der Israel-Predigt liegen jede Menge Barrieren; ein Hindernislauf ist angesagt.

Es meldet sich z. B. das heikle Verhältnis von Politik und Glaube. Das Stichwort „Israel" signalisiert ein wichtiges Thema des Glaubens, aber auch der Politik. Das sind zwei Bereiche, die nicht einfach vermischt werden dürfen, wie es in Israel und anderswo gern geschieht, aber doch in angemessene Beziehung zueinander gebracht werden müssen. Wir Christen haben hier schwere Fehler begangen, und auch darum gibt es Hemmungen beim Thema „Israel".

Deine Predigt macht mir den Eindruck, dass du es dir nicht leicht gemacht hast. Zwar habe ich sie leider nicht gehört, aber mein Lesen lief nicht so glatt. Dabei hast du ja einen frischen Stil mit meistens kurzen Sätzen, Fragen und Antworten, rhetorisch durchaus ansprechend! Aber mein Stutzen ging schon mit der Überschrift los: „Was haben wir mit dem Volk zu tun, das für soviel Unruhe sorgt". Warum sagst du nicht einfach: „Lasst uns in Ruhe mit Israel!"? So könnten sich die Skeptiker richtig getroffen fühlen, aber auch andere, die dies heiße Eisen lieber nicht anfassen. Doch du willst ja wohl etwas Grundsätzlicheres. Du wandelst deine Eingangsfragen dann, nach der Lesung von Römer 9, 2-5, so ab: „Was geht uns das an?" Ist das nun eine Rückfrage an den zitierten Bibeltext, oder meinst du: Was geht uns Israel an? – Damit will ich nicht ins Spitzfindige abgleiten. Ich frage mich, was du vorhast: Eine Predigt über Römer 9, 2ff. oder eine themenzentrierte Predigt über Israel. Die Gattung ist mir nicht klar.

Also habe ich mir mal die Bibelzitate aus deiner Predigt herausgesucht und eine Menge gefunden: Röm 9, 2-5; Lk 21, 24; 1. Kor 10, 11-13a; Röm 11, 16b-29; 1. Joh 3, 15; Röm 11, 32; Sach 12, 9 bis 13,1. Das sind sieben (!) Stellen (wovon drei immerhin aus dem Text Röm 9-11 stammen). Aber diese Häufung bestärkt mich in dem Eindruck, dass du nicht über den Text Röm 9, 2-5 pre-

digst, sondern über Israel. Dein Text ist Israel, bzw. seine Geschichte. Du sagst es ja ausdrücklich: „Die ganze Geschichte des Volkes Israel bis auf diesen Tag ist eine einzige Ansprache Gottes an uns: Da schaut hin!"

Nicht einen Bibeltext sollen wir anschauen, sondern die ganze Geschichte Israels. Wirklich? Und wie macht man das? Gemäß deiner Predigt schaut man ins Neue und ins Alte Testament (s. o.), aber auch in die Zeitung. Du sprichst von der versuchten „Endlösung der Judenfrage", von der Hoffnung der Zionisten, dem Wunsch der „Vereinten Nationen" und der israelischen Fußball-Nationalmannschaft. So etwas steht in der Zeitung oder auf dem Bildschirm. Das ist Tages- oder auch Jahrhundertpolitik.

Deine Aufforderung „Da schaut hin!" meint also: Schaut auf Israels Geschichte! Wie lenkt der Prediger dann unseren Blick? Auf das Ölbaum-Gleichnis des Paulus in Römer 11 und die christliche Rechthaberei gegenüber den Juden. Es kommt also auf die Art des Hinschauens an, und wir Christen gehören in das Bild hinein, sind keineswegs unbeteiligte Betrachter! Das wird am Holocaust überdeutlich: Brudermord! Der Ausdruck: *„sich im Stolz abkoppeln vom lebendigen Gott"* wird erst auf Israel und dann auf die Christenheit angewandt. Hier liegen die „geistlichen Wurzeln" für das Morden.

Das finde ich faszinierend, wie du so versuchst, ein Gesamtbild von Israel zu entwerfen, mit Blick auf die biblischen Zeugen, aber auch in die politische Gegenwart und mit der Bedeutung für uns. (Ich frage mich nur, ob der Israel-Begriff solch eine Überdehnung aushält. Müsste man, um dem neutestamentlichen Israel zu entsprechen, nicht eher vom weltweiten Judentum, der Synagoge also, sprechen?) Zugleich suchst du, uns Christen den Zahn der Überheblichkeit (vgl. Röm 11, 20) zu ziehen, eine sehr notwendige Operation!

„Hoffnung" – unter diesem Titel wird zunächst die Rückführung Israels ins versprochene Land als Handeln der „ausgestreckten Hand Gottes" an seiner „ersten Liebe" skizziert. Dann aber wird die Hoffnung der Zionisten und der UN, dass das Land Israel die ersehnte Ruhe geben würde, als gestorbene Illusion bezeichnet, eine „bittere Erkenntnis". Doch die Hand des lebendigen Gottes bleibt ausgestreckt: Nach der Zerstörung der Illusionen nähert Gott sich selbst seinem Volk, wie mit den Worten von Sach 12, 9 bis 13, 1 von der Reue um den „Mann, den sie durchbohrt haben" angedeutet wird: „Es fängt an zu geschehen".

Schließlich wird dies Handeln Gottes an Israel als seine Ansprache an uns interpretiert: Auch uns nimmt er die Illusionen und falschen Hoffnungen und zieht uns neu zu sich SELBST hin. „Und bei IHM werden wir eins mit dem Volk, das er sich zuerst erwählt hat." – Am Ende der Predigt folgt noch eine Impression vom Trikot der israelischen Nationalmannschaft und der Frage, ob wir zu Israel stehen, das um sein Lebensrecht kämpft und Gottes erste Liebe ist.

So weit meine Paraphrase. Habe ich dich einigermaßen verstanden? Du wolltest keine Textpredigt halten, sondern ein Gesamtbild von Israel anschauen. Was du ansiehst, ist dann aber nicht die ganze Geschichte, sondern es sind einige sich wiederholende Vorgänge, die du als „sich abkoppeln vom lebendi-

gen Gott" bezeichnest. Dies Bild erinnert an die Eisenbahn, und ich frage: Woher kommt dieser Ausdruck, der bei dir so eine große Rolle spielt? Du verweist auf Geschichten des Abfalls im AT und dann auf die Abweisung Jesu als Israels König mit der Konsequenz der Zerstörung Jerusalems und der Zerstreuung unter die Völker.

Wenn wir Christen nun auf solche Vorgänge in Israel „hinschauen", dann geschieht, sagst du, „eine einzige Ansprache Gottes an uns". Paulus sagt im Kontext einer Erinnerung an die Wüstenwanderung Israels: „Aufgeschrieben ist es zu unserer Warnung" (1. Kor 10, 11). Und das willst du ja wohl aufnehmen, wenn du schreibst: „Wie es ihnen ergangen ist, so ergeht es allen, mit denen der lebendige Gott eine Geschichte angefangen hat". – Dazu fällt mir ein (jüdischer?) Spruch ein: „Kein Mensch ist zu schlecht. Man kann immer noch als abschreckendes Beispiel dienen." Meine Frage: Reduzierst du damit Israel nicht auf eine Rolle als abschreckendes Beispiel? Sind damit nicht wieder Weichen gestellt für antisemitische Tendenzen oder andere Formen der Judenfeindschaft?

Natürlich habe ich nicht übersehen, dass du am Schluss auch auf die gnädige Zuwendung Gottes zu den desillusionierten Juden als Typos seines Handelns mit uns hinweist. Aber du schreibst ca. zwei Seiten übers „Sich Abkoppeln" und nur eine halbe Seite vom Erbarmen Gottes. Verzeih das Aufrechnen! Ich bin sicher, dass diese deine Israel-Predigt in den Zusammenhang vieler anderer gehört, in denen du die *Vorzüge* Israels preist, wie Paulus das ja in Röm 9, 2-5 tut.

Du siehst, deine Predigt hat mich zum Nachdenken herausgefordert, auch zu Fragen und Einwürfen. Darin zeigt sich ihre Qualität. Hab Dank für deine Schau! Ob es uns wohl möglich ist, dieses Gespräch fortzusetzen?

Dr. Winfried Eisenblätter (BEFG)
Rehsprung 14
23879 Mölln

Rezensionen

Wolfgang E. Heinrichs: Das Judenbild im Protestantismus des Deutschen Kaiserreichs. Ein Beitrag zur Mentalitätsgeschichte des deutschen Bürgertums in der Krise der Moderne, 2. erg. Aufl. Gießen: Brunnen 2004 (1. Auf. Köln: Rheinland Verlag 2000), kart., 854 S.; ISBN 3-7655-9482-2, € 49,95.

Wenn eine Habilitationsschrift mit über 800 Seiten nach knapp einem Jahr vergriffen ist und nun in einer zweiten leicht überarbeiteten Auflage wieder vorliegt, so mag das ein erstes Zeichen für die Bedeutung dieses Buches sein. Der Untertitel dieser Arbeit deutet an, dass es sich nicht in erster Linie um eine theologische Arbeit handelt. Die Forschungsarbeit von Wolfgang Heinrichs, Pastor im Bund FeG und außerplanmäßiger Professor an der Bergischen Universität Wuppertal, fällt in den Bereich der Geschichte der Mentalitäten. Eine Mentalität ist für den Verfasser „eine kollektive Denk- und Verhaltensdisposition aufgrund einer bestimmen Mensch-Umwelt-Konstellation, [sie] umfaßt geistige Einstellungen und praktische Verhaltensäußerungen, deren Wert und Wahrheit nicht näher reflektiert werden" (S. 3). In der vorliegenden Arbeit werden nun die Judenbilder im Bereich des Protestantismus während der Kaiserzeit daraufhin untersucht, welche nicht weiter reflektierten Haltungen darin zutage treten.

Die zeitliche und thematische Eingrenzung hat mehrere Gründe. Zum einen soll gezeigt werden, dass es im Bereich des Protestantismus kein einheitliches Bild vom Judentum gegeben hat, wie in manchen Publikationen immer wieder zu lesen ist. Zum anderen kann man die Zeit des Kaiserreiches als „Inkubationszeit des Holocausts" (S. VII und 6) verstehen, d. h. das Bild vom Judentum von ca. 1871 bis 1914 kann uns wichtige Hinweise darauf geben, warum man später die Ausgrenzung, Verfolgung und schließlich die Vernichtung von Juden nicht nur hinnahm, sondern z. T. auch klar unterstützte (S. 7). Welches Bild man sich vom Judentum machte, erschließt sich dem Verfasser vor allem über die Zeitschriften aus dem protestantischen Bereich. Dabei werden nicht nur mehr als 80 (!) Periodika systematisch ausgewertet, sondern er zieht u. a. auch in reichem Maße Predigtsammlungen, ungedrucktes Material aus Archiven und Flugschriften heran. Weitere Schwerpunkte seiner Arbeit sind die Bereiche Judenmission und kirchliche Haus- und Heimzeitschriften.

In einem ersten großen Teil (S. 32-483) der Untersuchung werden die Quellen daraufhin untersucht, welches Bild man sich in den verschiedenen Bereichen des Protestantismus von den Juden machte. Dabei werden nicht nur die Hauptströmungen wie Luthertum, reformierte Kreise oder Union dargestellt,

es wird auch noch einmal zwischen konservativen und eher liberalen Kreisen unterschieden; der „Christlichen Welt" wird sogar ein eigener Abschnitt gewidmet, ebenso wie den Vorstellungen in den Gemeinschaftskreisen.

Ein wichtiges Ergebnis lautet, dass es kein einheitliches Bild vom Judentum gegeben hat. Besonders die konservativen und liberalen Vorstellungen unterscheiden sich erheblich. So sehen die eher konservativen Kreise das Reformjudentum als Wegbereiter der Moderne und der Säkularisierung und somit als Zerstörer wichtiger Werte an (so u. a. S. 40.68f.). Das orthodoxe Judentum hingegen kann durchaus positiv gesehen werden, wenn dieses sich standhaft gegen Tendenzen der Moderne wendet. Auf den ersten Blick scheint es merkwürdig zu sein, dass dieses Bild (es gilt aber auch für andere) sehr ambivalent ist. Mal wird es gewürdigt, dass sich die konservativen Kreise den modernistischen Umwälzungen widersetzen, dann kann diese Beharrlichkeit aber auch als Halsstarrigkeit angeprangert werden, die ja angeblich den Juden seit ewigen Zeiten zu eigen ist. Die liberalen Kreise sehen hingegen in den Reformjuden eher diejenigen, die sich positiv der deutschen Kultur anpassen und nicht mehr an dem Alten festhalten.

Heinrichs hebt aber auch deutlich hervor, dass sich die verschiedenen Judenbilder im Laufe der Zeit erheblich verändert haben – und das ist eigentlich bei allen protestantischen Kreisen festzustellen. Gab es zu Anfang des Kaiserreiches viele positive Äußerungen zu Juden, so verändert sich diese Haltung im Laufe der Zeit zunehmend. Dieses gilt besonders in den Zeiten der Krisen, wo deutliche antisemitische Töne zu vernehmen sind. Diese Veränderung vollzog sich aber nicht linear, sondern eher in Wellenbewegungen; das kann Heinrichs besonders bei den konservativen Lutheranern nachweisen. Die Zeit der Moderne werde von vielen als eine Zeit der Herausforderungen und Krisen erlebt, und diese Krisenhaftigkeit schlage sich auch in den Judenbildern nieder.

Ein weiterer wichtiger Aspekt dieses ersten Teiles ist die Erkenntnis, dass eigentlich bei allen Kreisen klischeehafte Vorstellungen nachzuweisen sind – auch bei denen, die sich z. B. deutlich gegen antisemitische Tendenzen wehren und die Juden gegen Angriffe in Schutz nehmen. So ist bei den liberalen Theologen nachzuweisen, dass sie wie selbstverständlich davon ausgehen, dass der Protestantismus die „schlechtweg höherwertige religiöse Stufe" (S. 371) sei, und dass das AT wenig zur Charakterbildung beitrage (S. 384). Bei den eher konservativen Christen taucht immer wieder die alte Vorstellung vom „ewigen Juden" auf, der rast- und ruhelos umherziehe, oder es ist zu lesen, die Juden würden es nur auf das Geld absehen und andere betrügen.

Wichtig sind m. E. auch noch die Hinweise darauf, dass im Laufe der Zeit auf dem Hintergrund des aufkommenden Nationalismus sich die Meinung immer mehr herausbildet, die Juden seien ein Fremdkörper im deutschen Volk, der nicht zu integrieren sei. Gegen Ende des Kaiserreiches gibt es vermehrt Hinweise darauf, dass das Verständnis vom Judentum zunehmend von dem Aspekt des Rassegedankens geprägt wird. Ein Artikel des Militärgeistlichen Johannes Kübel in der „Christlichen Welt" ist hier besonders aufschlussreich (S. 472ff.).

Überhaupt fällt auf, mit welcher Selbstverständlichkeit die Juden in zunehmender Weise als gefährlich für das „deutsche Volk" angesehen werden. Sie seien „entartet", wirkten „zersetzend" und behinderten durch ihre Staatenlosigkeit die anderen Völker in ihrer nationalen Entwicklung. Wenn dann noch (von *christlicher* Seite wohlgemerkt!) bereits 1891 behauptet wird, die Juden verhielten sich wie eine Schmarotzerpflanze (S. 573) oder wenn sie gar mit Seuchenerregern verglichen werden (S. 320f.), so stockt einem schon der Atem und man erahnt, wie viel an antisemitischer Stimmung in den christlichen Gemeinden bereits viele Jahre und Jahrzehnte vor dem Dritten Reich vorhanden war.

In einem weiteren Hauptpunkt beschreibt Heinrichs, dass sich bei der Judenmission in besonderer Weise die Zwiespältigkeit des Judenbildes zeige. Nach einer kurzen informativen Übersicht zur Judenmission kann er zeigen, dass sich nach einer sehr aufgeschlossenen Haltung den Juden gegenüber am Anfang des Kaiserreiches, am Anfang des 20. Jahrhunderts u. a. zwei völlig konträre Vorstellungen herausgebildet haben. Zum einen wird der Jude als völlig negativ geschildert. Er sei schon immer der Christushasser gewesen, immer nur auf das Materielle bedacht. Einem Juden könne man sich nur nähern „wie einem schwer Kranken mit Vorsicht und Umsicht und mit dem klaren Bewußtsein, daß wir es mit den Hassern und Verfolgern des Heilandes zu tun haben werden" – so konnte man es in einer Zeitschrift für Judenmission nachlesen (S. 558ff.). In derselben Zeitschrift wurde aber auch ein weiterer Bericht einer Frau veröffentlich, die die Juden geradezu in romantisierender Weise als Vorbild im Blick auf Opferwilligkeit, Demut und Sanftmut preist.

In einem letzten Hauptpunkt geht Heinrichs der Frage nach, welches Bild von Juden in kirchlichen Haus- und Heimzeitschriften vermittelt wurde. Hält man sich vor Augen, dass diese Periodika in Preußen mehrere Millionen Leser hatten (S. 596), so wird die Relevanz dieser Untersuchung deutlich. Als Ergebnis bleibt festzuhalten, dass uns hier kein anderes Bild als in den bisher untersuchten Zeitschriften begegnet. Allerdings wird dieses Bild auf eine andere Art und Weise vermittelt. So erscheint z. T. in Form von Erzählungen der Jude als einer, der wie die Schlange in Gen 3 dem Christen auflauert und ihn vom rechten Weg abbringen will (S. 613). Oft erscheint der Jude als Geldverleiher, der skrupellos unschuldige Deutsche in den Ruin treibt. Nur wer sich von ihm fernhält, ist vor der Bedrohung sicher. Außer als Bedrohung wird er immer wieder als eine bedauernswerte Kreatur dargestellt, mit der man eigentlich Mitleid empfinden muss. Doch es gibt daneben auch wieder die Vorstellung, dass der Jude ein leuchtendes Vorbild sein kann, dem nur der Glaube an Christus fehlt.

Es gibt kein einheitliches Judenbild im Protestantismus – das kann Heinrichs m. E. sehr deutlich nachweisen. Es gibt mehrere Bilder, die sich außerdem im Laufe der Zeit wieder gewandelt haben. Der mentalitätsgeschichtliche Ansatz dieser Arbeit lässt aber auch erkennen, dass hinter diesen Vorstellungen mehr steckt. Sie dienen auch als Verstehensschlüssel für die Umbrüche in der Moderne, von denen die Menschen herausgefordert werden. Gerade in Krisen

nimmt massive Kritik an den Juden zu und alte Klischees werden neu aktuell (S. 681), ganz so, als ob die eigene Verunsicherung auf eine andere Gruppe gelenkt wird. Es ist erstaunlich und erschreckend zugleich, wie sich diese Bilder über eine lange Zeit halten und sich als „äußerst resistent erweisen" (S. 693). Wenn diese Schlussfolgerung so richtig ist, dann stellt sich unwillkürlich die Frage, was mit diesen „Mentalitäten" nach 1945 passiert ist. Sie werden wohl nicht über Nacht verschwunden sein. Wie treten sie in der Nachkriegszeit in Erscheinung, wie äußern sie sich?

Das Buch von Wolfgang Heinrichs ist ein wichtiger Beitrag, auch für die Frage, warum es zur Verfolgung und Vernichtung der Juden (man könnte sicherlich auch die anderen verfolgten Gruppen miteinbeziehen) kam. Es wird deutlich, dass man neben der Weimarer Republik auch die Zeit des Kaiserreiches betrachten muss, um die Zeit des Dritten Reiches besser zu verstehen. Hervorzuheben ist, dass die Darstellung wohltuend sachlich bleibt, auch wenn manche Aussagen aus unserer heutigen Sicht geradezu erschreckend sind. Es wird auch immer wieder darauf hingewiesen, dass es neben den antisemitischen Äußerungen auch Stimmen gab, die diese deutlich zurückgewiesen haben. Und manches (negative) Klischee über die Juden ist zugleich eingebettet in Worte der Zuneigung und der Liebe. Diese Art der Darstellung kann verhindern, vorschnell über die Menschen der damaligen Zeit zu urteilen.

Heinrichs' Arbeit regt aber auch zum weiteren Studium an und lenkt den Blick auf die eigene Geschichte, wie es denn „bei uns" gewesen ist.

Dozent Michael Schröder
Theologisches Seminar Ewersbach (BFeG)
Jahnstraße 49
35716 Dietzhölztal

Martin Theile: Offen und verbindlich. Anstösse für unseren Glauben aus dem Denken von Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Basel: Friedrich Reinhardt Verlag – Verlag der Comenius Buchhandlung 2000, kart., 86 S.; ISBN 3-7245-1116-7, € 11,50.

Martin Theile, Mitglied der Kirchenleitung der Europäisch-Festländischen Brüder-Unität in Herrnhut und deren Vertreter in verschiedenen ökumenischen Gremien (z. B. der Bundes-ACK und im Präsidium der VEF), legt als versierter Theologe eine anregende Studie vor. Es handelt sich um eine leicht lesbare Einführung in die zentralen Themen Herrnhuter Theologie mit dem Rückgriff auf deren Gründer, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Drei Kapitel mit je fünf Abteilungen geben den Darlegungen eine klare Gliederung. Alle

15 Abschnitte beginnen mit einem themenbezogenen Liedvers des Grafen. Nach einer Einführung und knappen Hinweisen auf Zinzendorfs Lebenswelt, beginnt das Buch mit dem Kapitel über die Grundlage der Glaubensgestaltung.

Kapitel 1 ist überschrieben: *Mit Jesus leben*. Ganz brüderisch ist der Ausgangspunkt nicht das Gesetz, sondern *eine Liebesbeziehung mit dem allmächtigen Gott* (1.1). Sie ergibt sich aus dem, was Jesus für uns getan hat. Wieder wird, in einer gewissen Abgrenzung gegenüber dem Pietismus Hallescher Prägung, der in der Zinzendorf-Zeit von Bußkampf und Bekehrung mit Angabe von Orts- und Zeitbestimmung ausging, die Grundlage in dem, *was Jesus für uns getan hat* (1.2) beschrieben. Das Schema des Pietismus, in das alle hineinpassen sollten, die zum Glauben kommen wollten, wird abgelehnt. In dem Dissens in diesem zentralen Punkt muss man die manchen überraschende Frage, ob Zinzendorf Pietist war (Dietrich Meyer), verstehen. Zinzendorfs Ansatz war nicht die Buße, sondern die göttliche Gnade. Insofern lag in der Botschaft Herrnhuts eine Befreiung. Gottes Handeln erhielt seinen ihm zustehenden Platz vor allen menschlichen Bemühungen – eigentlich nichts anderes als die reformatorische Botschaft. In der durch Jesus Christus geschenkten Gottesgemeinschaft erfahren Jünger und Jüngerinnen Jesu seine Führung (1.3), sind sie im Gebet mit Jesus im Kontakt (1.4) und folgen dem Vorbild Jesu (1.5).

Das zweite größere Kapitel widmet sich dem Thema *Als Christ leben*, um auf die Nachfolge im Sinne der *Mission als Lebensengagement* einzugehen (2.1), zu der Jesus jeden Christen und jede Christin beruft und die das ganze Leben erfüllt. Weisung ergibt sich aus der Bibel, deren Zentrum die Lehre vom Heil ist. Schon Zinzendorf hat sie *ganz als Gotteswort in ganz menschlicher Gestalt* verstanden (2.2). Der intellektuell redliche Umgang mit der Bibel hat ihn vor Gesetzlichkeit bewahrt und ihm eine lockere Art über die Bibel zu reden erhalten. Eine besondere Bedeutung hat für die Herrnhuter in der Gestaltung der Nachfolge *Lebenslauf und Jahreslauf* eingenommen (2.3). Das ist zu verbinden mit dem Leben in der Gemeinschaft, in der Zinzendorf die Feier als ein bewusstes Element zum Ausdruck von gemeinsamer Glaubenserfahrung sah. Das kleine Kapitel bietet eine kurze Übersicht über den Reichtum an Versammlungstypen. Das führt zum nächsten Abschnitt von dem *Leben in der Welt* mit der *Gestaltung des Zusammenlebens* (2.4). Es gibt keine Unterscheidung zwischen geistlichem und weltlichem Leben. Die Ordnung der Herrnhuter Gemeinwesen erfolgte unter Gottes Gebot, ohne die Fehler von Münster und Zwickau aus der Reformationszeit auch nur ansatzweise zu wiederholen. Krankheit und Tod, Krankenpflege und Gebet um Heilung, Sterben als Heimgehen, bilden den letzten Abschnitt im zweiten Kapitel (2.5). Heimgehen heisst in die Gemeinschaft der Triumphierenden eingehen. Der weiße Sarg ist der symbolische Hinweis auf die Hoffnung der Auferstehung, jener Farbe, die schon während des ganzen Lebens im weißgestrichenen „Saal", wie die Herrnhuter ihren Gottesdienstraum nennen, den Weg in der Gemeinschaft mit Jesus begleitet hat.

Schließlich ein drittes Kapitel, das in independentistischen Kreisen besondere Aufmerksamkeit finden wird: *In der Gemeinde leben*. Nach der Beziehung zu Jesus und der Beziehung zur Welt sei dieses die dritte Blickrichtung in Zinzendorfs Leben gewesen. Für ihn war klar, dass der individuelle Glaube immer das Korrektiv der Gemeinschaft braucht. Dieses scheint auch in Herrnhut das in sich gespannteste Lebenskapitel gewesen zu sein, denn gerade in der christlichen Gemeinde sind manche Menschen in der Gefahr, ihrer Individualität Ausdruck zu verleihen anstatt sich in ihre Leibhaftigkeit einzufügen. Daneben ist der theologische Aspekt im volkskirchlichen Kontext von besonderem Interesse, dass nicht nur der einzelne Gläubige Gotteserfahrungen macht, sondern auch die gesamte Gemeinde. Es ist auffallend, dass Zinzendorf „nie ein theoretisches Idealbild der christlichen Gemeinde" entwickelt hat (3.). Von Anfang an „überprüfte er seine Vorstellungen an der Realität. Er bemühte sich zwar ständig, die Gemeinde so zu gestalten, wie sie im Neuen Testament dargestellt ist. Dabei nahm er kreativ neue Ideen aus seiner eigenen Zeit auf, um auf die Bedürfnisse der Menschen einzugehen" (S. 59f.).

Drei Aspekte fallen auf: (1) Wie er das pietistische Modell Buße-Bekehrung entkrampfte, so legte er sich gleichfalls nicht auf eine Engführung der „Gemeinde nach dem Neuen Testament" fest und behielt die vorhandene breite biblische Grundlage für die Gestaltung der Gemeinde im Blick. (2) Bei der offenen Gestaltung eines Gemeindelebens nach den Grundsätzen des Neuen Testaments stieß er offensichtlich nicht auf die Frage der Taufe. Hier wären weitere Klärungen wünschenswert. Die Betonung des persönlichen Glaubens löst die Frage aus, ob die Taufe für Zinzendorf vielleicht gar nicht „heilsnotwendig" war und sie darum konsequenterweise auch keine zentrale Rolle spielte. Weil die Lehre des Heils und nicht die Frage nach der Gemeinde im Mittelpunkt steht, erscheint die Frage der Gemeindebildes als Folge des Glaubens erst nachrangig, allerdings als notwendige Konsequenz, die diesen Aspekt des Lebens aus dem Glauben keineswegs überflüssig macht. Das ist bei der Verwirklichung des Gemeindelebens in der Form von Lebens- und Dorfgemeinschaften wie Herrnhut, Herrnhag, Bad Boll, Herrendyk und anderen Orten auch nicht überraschend. Im Gegenteil: Gerade im Leben und Dienst der Gemeinde entfaltet und bewahrt die Brüder-Unität seit Zinzendorf viel Kreativität. (3) Schließlich fällt auf, dass trotz einer starken Führerpersönlichkeit mit adligen Insignien und mit einem durchaus bischöflichen Format die Gemeinde den ihr gebührenden Platz gefunden hat. Das Charisma der Leitung und der Formierung von Gemeinde in einer ungewohnten Struktur, die bis in die Säle hinein durchaus stilvoll herrschaftlichen Glanz ausstrahlt und die gleichzeitig auf dem Boden reformatorischer Theologie entfaltet wird, muss nicht zwangsläufig in Kirchenhierarchie ausarten, die die Gemeinden sowie die Brüder und Schwestern entmündigt.

Dem grundlegenden Kapitel *Kein Christentum ohne Gemeinschaft* (3.1) mit dem reichen Schatz an „Ämtern" folgt die Darlegung unter dem Thema *Das*

ganze Leben ist ein Gottesdienst (3.2) mit den besonderen Formen der Singstunden, der Abendmahlsfeier, der Erwähnung von *Gemeinhaus* und *Saal* mit dem bewussten Verzicht auf den Begriff *Gottesdienst*, weil dieser eben das ganze Leben umfasst. Der Abschnitt *Geistesgaben und „Salbung"* (3.3) hat auch in der internationalen Brüder-Unität durch die Entwicklung in Tschechien eine besondere Aktualität. Diese heute aktuelle Frage muss verbunden werden mit dem folgenden Abschnitt über *das Zusammenleben in der Gemeinde: Liebe und Kommunikation* (3.4). Da fällt wieder ein Satz ins Auge, der in einer freikirchlichen Ekklesiologie von zentraler Bedeutung ist: *Gott will nicht nur zu einzelnen sprechen, sondern zu Gemeinden* (S. 75). Mir scheint damit – wie schon oben – ein Aspekt angesprochen zu sein, der im Zeitalter eines übersteigerten Individualismus gerade in den freikirchlichen Ekklesiologien mehr Beachtung und in den Gemeinden mehr Einplanung in die Leitbilder verdient.

Seit Zinzendorfs Tagen stand die Brüdergemeine vor der Frage: Kirchwerdung mit eigenen Gemeinen, ja oder nein? In dem Abschnitt über *Die Kirche und die Kirchen* (3.5) wird diese Frage abschließend behandelt. Sie ist nicht das zentrale Thema, das bleibt Gottes erlösendes Handeln am Kreuz, aber die ökumenische *Familie Gottes* ist den Herrnhutern immer eine unverzichtbare Konsequenz gewesen. Nur dadurch konnte Gott diese kleine Kirche gebrauchen, um die Mitte des Evangeliums zwischen von Aufklärung und Rationalismus geprägten Kirchen einerseits und der Erweckungsbewegung andererseits zu bewahren und sie dann den Kirchen zurückzugeben. Nachfolge ohne die Anerkennung anderer Glaubenspraxis in anderen Konfessionen und Denominationen würde jene Erfahrung untergraben, dass Gott allen kirchlichen Gemeinschaften etwas von der Fülle der Wahrheit anvertraut hat. Darum ist es zu kurz gegriffen, in anderen Konfessionen nur den einzelnen Gläubigen anzuerkennen und die Gemeinschaft, in der er seinen Glauben empfangen hat, ihn – manchmal selber leidend – lebt und gestaltet, in einer Weise abzulehnen und in Frage zu stellen, dass damit praktisch die eigene Denomination über die anderen gestellt wird. Das tut man praktisch, wenn man es ablehnt, mit ihnen gemeinsame Gottesdienste zu feiern, wie wir es jetzt von Seiten der Orthodoxen erleben. Zinzendorfs Tropenlehre hat ihm solche Spaltungen des verborgenen Leibes Christi verboten. Das bedeutete für ihn nicht, dass er anderen Kirchengestaltungen unkritisch gegenüber gestanden hätte und er nicht auch zur Kritik bereit gewesen wäre. Aber es war keine Kritik von einem höheren Standort aus, sondern Kritik in der Gemeinschaft der Nachfolge Christi auf Augenhöhe in dem Bewusstsein, dass unser aller Erkenntnis immer Stückwerk ist und bleibt.

Martin Theile hat der Brüdergemeine und ihren ökumenischen Freunden eine schöne Arbeit über *zentrale brüderische Themen der Theologie in Geschichte und Gegenwart* geschenkt. Jedes Glied der Gemeinschaft lernt verstehen, warum die Herrnhuter *Offen und verbindlich* sind. In dieser scheinbaren Spannung hat der Autor das Profil auf der Grundlage der reichen Erfahrung Zinzendorfs geschickt zusammengefasst. Offenheit und Verbindlichkeit schlie-

ßen sich eben nicht aus, wenn der vertrauensvolle Glaube als gelebte Wirklichkeit die Gemeinde trägt. Ich wünschte mir, auch andere Freikirchen, deren theologische Publikationen überwiegend um ihr besonderes „Pfund" kreisen, würden eine ähnliche kleine Dogmatik schreiben, in der sie ihr jeweiliges Gesamtprofil dem ökumenisch Interessierten vorstellen.

Pastor Karl Heinz Voigt (EmK)
Touler Straße 1c
28211 Bremen

Milenko Andjelic: Christlicher Glaube als prophetische Religion. Walter Rauschenbusch und Reinhold Niebuhr, Frankfurt: Peter Lang 1998 (zugl. Heidelberg Univ. Diss. 1996), Pb., 213 S.; ISBN 3-631-33576-8, € 38,–

Der Dozent für Systematische Theologie am Theologischen Seminar der Baptisten in Novi Sad, Milenko Andjelic, hat im Jahre 1996 eine Dissertation an der Universität in Heidelberg eingereicht, die sich mit den deutschstämmigen amerikanischen Theologen Walter Rauschenbusch und Reinhold Niebuhr beschäftigt. Veröffentlicht wurde sie 1998 als dritter Band in der im Verlag Peter Lang erscheinenden Reihe Internationale Theologie, herausgegeben von Jürgen Moltmann, William Schweiker und Michael Welker. Dass Andjelic in der systematischen Theologie bei Prof. Dr. Dr. Michael Welker promoviert hat, ist aus dem Buch nicht zur erfahren und musste vom Rezensenten bei der Universität Heidelberg erfragt werden.

Andjelics Arbeit umfasst gut 200 Seiten und enthält ein ausführliches Literaturverzeichnis mit einer Bibliographie der Werke Rauschenbuschs und Niebuhrs, die er jeweils nach Büchern und Aufsätzen sortiert. Das sorgt in der Bibliographie der Werke für eine gute Übersicht. Im Verzeichnis der übrigen Literatur wirkt die Aufteilung in Bücher und Aufsätze jedoch hinderlich, da man Titel nach Autoren und nicht nach der Art der Veröffentlichung sucht.

Der Verfasser hat sich entschlossen, englische Zitate grundsätzlich unübersetzt zu lassen, sicher auch aus Platzgründen. Das erschwert das Lesen, zumal viele Sätze aus dem Deutschen unmittelbar in die englische Sprache übergehen. Der Leserkreis wird daher eher in den wissenschaftlich interessierten Kreisen zu suchen sein. Das Lesevergnügen wird leider durch etliche Fehler getrübt, die den Sinn z. T. offen lassen (z. B. zweiter Absatz S. 92) und durch sorgfältiges Korrekturlesen vermeidbar gewesen wären. Sicher ist hier weniger dem serbischen Autor als vielmehr seinen deutschen Korrektoren ein Vorwurf zu machen.

Folgendermaßen geht ANDJELIC vor: Im *ersten Kapitel*, der 22-seitigen „Einleitung", formuliert er deutlich seine Forschungsthese, beschreibt sein Vorhaben, gibt Einblick in den Forschungsstand und führt in die Geschichte des „Social Gospel" ein. Im *zweiten Kapitel* (68 Seiten) wird das Werk Walter Rauschenbuschs, im *dritten Kapitel* (81 Seiten) das Werk Reinhold Niebuhrs vorgestellt, im *vierten Kapitel* (14 Seiten) beide Konzepte verglichen und zum Schluss eine *Zusammenfassung* des Ergebnisses (4 Seiten) geboten.

Die Darstellungen im zweiten und dritten Kapitel beginnen jeweils mit einer biographischen Einführung in das Leben der Theologen, die den persönlichen und gesellschaftlichen Hintergrund der besonderen Verhältnisbestimmung von christlichem Glauben und der gesellschaftlichen Welt anschaulich werden lassen. Mit Neugier nimmt man dieses Hintergrundwissen entgegen. Sowohl Rauschenbusch (1861-1918) wie auch Niebuhr (1892-1971) sind deutscher Abstammung und wachsen in einer von deutscher Kultur und Sprache geprägten Umgebung auf. Beide werden nach ihrem Studium Pastoren sogenannter „deutsch-amerikanischer" Gemeinden, Rauschenbusch in einer Baptistengemeinde in New York mit 125 Mitgliedern und Niebuhr in einer „Evangelical Church" in Detroit, die mit wachsender Industrialisierung innerhalb des 13-jährigen Dienstes Niebuhrs von 100 auf 700 Mitglieder anschwillt. In ihrem pastoralen Dienst waren sie mit den sozialen Problemen konfrontiert, welche die Industrialisierung nach sich zog. Aber auch die Erfahrungen der Weltkriege und die Rassenprobleme gehören zum sozialgeschichtlichen Hintergrund ihrer Analysen. Sicher ist es gerade dieser pastorale Dienst, welcher ihnen eine abgehobene Sozialethik fernab der tatsächlichen Probleme verwehrt.

Die Darstellung des theologischen Werkes von Rauschenbusch und Niebuhr ist jeweils in zwei Abschnitte gegliedert, die sich zum einen mit den sozialethischen Problemen und Lösungsansätzen und zum anderen mit der „prophetischen Religion", d. h. mit der theologischen Begründung ihrer Gedanken befasst. Diesen Abschnitt hat ANDJELIC für beide Theologen nahezu identisch aufgebaut, was den späteren Vergleich ermöglicht. Es wird „Gerechtigkeit und Liebe", das „Gottesverständnis", „Sündenlehre" und die „Erlösung und Eschatologie" dargestellt. Bei Rauschenbusch gibt es noch zusätzlich einen Abschnitt zum Thema „Moral". Die Zusammenfassungen am Ende der beiden Kapitel helfen, den Überblick zu behalten, und bereiten das Gesamtergebnis vor.

ANDJELIC geht es darum, die sozialethischen Konzepte Walter Rauschenbuschs und Reinhold Niebuhrs zunächst als eng zusammenhängend und sodann als eigene Richtung innerhalb der Social-Gospel-Bewegung zu erweisen. Anders als in den fünf bisher erschienenen Vergleichen Rauschenbuschs und Niebuhrs (an ausschließlichen Niebuhrstudien wird die Zahl 162 angegeben) findet ANDJELIC ihre Gemeinsamkeit im theologischen Rückgriff auf die „prophetische Religion". Während die „Social-Gospel-Bewegung" ansonsten vornehmlich auf die Reich-Gottes-Botschaft und -Ethik Jesu zurückgriff, gehen Rauschenbusch und Niebuhr noch weiter zurück in die prophetische Tradition

des Alten Testamentes. Diese Quelle ihrer Sozialethik bietet ihnen die Möglichkeit, die Relevanz des christlichen Glaubens für alle Lebensbereiche zu reklamieren und insbesondere dem frommen Individualismus der Erweckungsbewegung die soziale und damit kollektiv-gesellschaftliche Dimension des Glaubens biblisch fundiert entgegenzusetzen. Andjelic kann überzeugend darlegen, dass Niebuhr diese „theologische Methode" von Rauschenbusch übernommen und ein von dessen theologischen Denken geprägtes Konzept vorgelegt hat.

Gerne hätte man etwa in einem Vor- oder Nachwort von dem Serben Andjelic angesichts der politischen und sozialen Wirren in seinem Land zur Zeit der Ausarbeitung noch etwas zu dem Anlass oder dem persönlichen Interesse am Thema dieser Arbeit erfahren. Weil Andjelic die Theologie zweier Theologen im Kontext ihrer Biographie und Zeit versteht, hätte sich eine Verortung für seine eigene Arbeit angeboten, um die Relevanz der Theologie von Rauschenbusch und Niebuhr für die Gegenwart und Zukunft zu unterstreichen. Das Verdienst Andjelics ist es, dass er die breite biblisch-theologische Basis der theologischen Konzepte Rauschenbuschs und Niebuhrs herausgearbeitet und die theologiegeschichtliche Bedeutung des baptistischen Theologen Walter Rauschenbusch für das theologische Werk Reinhold Niebuhrs nachgewiesen hat.

Pastor Dr. Tilman Schreiber (BEFG)
Pillauer Straße 117
22047 Hamburg

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Aufsätze

Uwe Swarat: **Abendmahl – Gabe Gottes und Danksagung der Beschenkten. Eine baptistische Ansicht** 131

Holger Eschmann: **Zur gegenwärtigen Diskussion über Taufe und Kirchengliedschaft in der Evangelisch-methodistischen Kirche** 149

Rezensionen

Holger Eschmann: **Theologie der Seelsorge. Grundlagen – Konkretionen – Perspektiven (Ernst Kirchhof)** 166

Johann Christoph Arnold: **Wer vergibt, heilt auch sich selbst. Geschichten und Erfahrungen (Johannes Demandt)** 169

PREDIGTWERKSTATT

Andreas Malessa: Chorprobe bei den himmlischen Heerscharen. Eine Weihnachtspredigt über Lukas 2, 8-14 157

Kommentar zur Predigt (Michael Kißkalt) 162

2005 • Heft 4

ISSN 1431-200X

29. JAHRGANG

Abendmahl, Taufe und Mitgliedschaft

gehören zu jenen theologischen Themen, deren Bedeutung für das Leben in den Gemeinden auf der Hand liegt. Erfahrungen aus der Praxis und Herausforderungen des Sachverstehens greifen hier eng ineinander. Im ersten Aufsatz dieses Heftes thematisiert ein baptistischer Theologe die Auswirkungen der Abendmahlslehre auf die Abendmahlsfrömmigkeit. Der zweite Aufsatz behandelt das Verhältnis von Taufe und Mitgliedschaft in einer christlichen Gemeinde. Unsere Leser, denen das Thema gewöhnlich aus Gemeinden mit Gläubigentaufe bekannt sein dürfte, gewinnen hier einen Einblick in Fragen, die sich den Methodisten, also einer Freikirche mit Säuglingstaufe, in diesem Zusammenhang stellen. Trotz ihrer Unterschiede in Taufverständnis und -praxis werden die Freikirchen auch in dieser Frage voneinander lernen können.

Die Leser unserer Quartalshefte seien an dieser Stelle darauf hingewiesen, daß in den vergangenen Monaten gleich drei neue Beihefte auf den Markt gekommen sind. Beiheft 6 ist eine Festschrift zum 125jährigen Gründungsjubiläum des Theologischen Seminars der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden (Baptisten). Beiheft 7 befaßt sich mit Kindern und Jugendlichen in der Gemeinde, darunter auch mit dem Mindestalter von Täuflingen. Beiheft 8 trägt den Titel „Der Baptistische Weltbund in ökumenischen Gesprächen" und widmet sich nicht nur der Geschichte dieser Gespräche, sondern auch ihren Inhalten (u. a. der Rechtfertigungslehre). Die Abonnenten der Quartalshefte erhalten die Beihefte zu vergünstigten Bedingungen (s. u.), allerdings nicht automatisch, sondern nach Bestellung.

Uwe Swarat

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH 2005 • Heft 4 • 29. Jahrgang • ISSN 1431-200X
Homepage mit weiteren Texten und Infos: www.theologisches-gespraech.de
Herausgeber: Dr. Uwe Swarat und Dr. Stefan Stiegler (Theologisches Seminar Elstal – Fachhochschule – des BEFG); Dr. Johannes Demandt und Michael Schröder (Theologisches Seminar des BFeG in Ewersbach).
Schriftleitung: Dr. Uwe Swarat, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark, Telefon: (03 32 34) 74-3 40.
Redaktionsassistenz: Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.
Erscheinungsweise: vierteljährlich.
Bezugspreis: THEOLOGISCHES GESPRÄCH im Abo € 20,– jährlich, bei Einzelzustellung zzgl. Versandkosten; **Einzelheft € 5,50.**
In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten. Die Beihefte zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH kosten € 9,90 (für Abonennten € 7,90).
Verlage: Oncken Verlag, Postfach 20 01 52, 34080 Kassel, Telefon: (05 61) 5 20 05-24, Telefax: (05 61) 5 20 05-50, E-Mail: onaegler@oncken.de; Internet: www.oncken.de und Bundes-Verlag, Postfach 40 65, 58426 Witten, Telefon: (0 23 02) 9 30 93-6 80, Telefax: (0 23 02) 9 30 93-6 49, 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: OLD-Media OHG, Schönauer Straße 10, 69239 Neckarsteinach.
Druck: 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.

Uwe Swarat

Abendmahl – Gabe Gottes und Danksagung der Beschenkten

Eine baptistische Ansicht

Dem Abendmahl ist in der deutschsprachigen baptistischen Theologie bisher verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit gewidmet worden. Die Themen „Gemeinde" und „Taufe" standen und stehen ganz im Vordergrund. Das ist einerseits verständlich, da die Ekklesiologie und die Tauflehre diejenigen Gebiete sind, die die Identität des Baptismus von seinen Anfängen an bestimmt haben und auf denen noch immer die größten Differenzen zu anderen kirchlichen Traditionen bestehen. Allerdings spielt das Abendmahl eine derart große Rolle in der Heiligen Schrift, in den kirchlichen Traditionen, in den ökumenischen Dialogen des 20. Jahrhunderts und in der Wirklichkeit des Gemeindelebens, daß es bedenklich erscheint, es theologisch zu vernachlässigen. Deshalb soll dieser Aufsatz zu weiterer theologischer Arbeit an diesem Thema anregen.

Wenn man unter baptistischen Gemeindegliedern und unter der Pastorenschaft die Frage stellt, was das Abendmahl sei, dann bekommt man häufig die Antwort, es sei ein Gedächtnis- und Gemeinschaftsmahl, kein Sakrament, sondern ein Symbol. Viele meinen, daß dies die eigentlich baptistische und zugleich eine typisch reformierte Lehre sei.[1] Beides stimmt jedoch in dieser Form nicht. Das rein symbolische, anti-sakramentale Verständnis des Abendmahls ist keineswegs die Lehre, die für das Reformiertentum typisch geworden ist, sondern sie ist eine speziell zwinglianische Auffassung, die schon von seinem Nachfolger aufgegeben wurde,[2] und sie ist auch nicht die einzige Auffassung, die in baptistischen Bekenntnissen und theologischen Veröffentlichungen vor-

[1] Daß der Baptismus sich in Abendmahlslehre und -praxis weitgehend an die reformierte Tradition angeschlossen habe, kann man auch gedruckt lesen, etwa bei Wiard Popkes, Abendmahl und Gemeinde, Wuppertal und Kassel 1981, 6 und bei Peter-Johannes Athmann, Die Baptisten und das Abendmahl, Una Sancta 56 (2001), (298-307) 300.

[2] Wenn man diese Differenzierung nicht kennt, kommt es zu solch unklaren Formulierungen wie in der Selbstdarstellung der baptistischen Abendmahlsauffassung, die in Christliche Kirchen feiern das Abendmahl, Eine vergleichende Darstellung, hrsg. von Norbert Beer, Kevelaer 1993, S. XXIII abgedruckt ist: „Die baptistische Tradition ist geprägt von der reformierten, speziell calvinistischen Abendmahlslehre. Eine sakramentale Bedeutung von Brot und Wein wird abgelehnt, da ihnen nur Zeichencharakter zukommt." Die calvinistische Abendmahlslehre versteht Brot und Wein, wie wir hier in diesem Aufsatz wieder zeigen, nicht so, wie hier behauptet wird, sondern als sakramentale Zeichen.

kommt.[3] Da sie aber unter Baptisten so häufig vertreten wird, möchte ich mich hier mit ihr auseinandersetzen. In der baptistischen Lehre werden gewöhnlich die Unterschiede innerhalb der reformierten Tradition zwischen Zwingli und Calvin nicht genügend berücksichtigt, mit der Folge, daß man sich – oft ohne sich dessen bewußt zu sein – tatsächlich Zwingli statt Calvin anschließt. Mit dem theologischen Anschluß an Zwingli nimmt man jedoch – und das ist meine wesentliche Kritik – dem Abendmahl seine entscheidende geistliche Funktion und Kraft. Das Abendmahl erhält und behält aber nur dann seine wahre und eigentliche Bedeutung, wenn wir es nicht unsakramental wie Zwingli, sondern sakramental wie Calvin verstehen.

I Das rein symbolische, anti-sakramentale Abendmahlsverständnis (Ulrich Zwingli)

Das rein symbolische, anti-sakramentale Abendmahlsverständnis ist in die evangelische Theologie durch Ulrich Zwingli eingeführt worden.[4] Zwingli hat zwar im Laufe der Zeit in dieser Sache nicht immer dieselben Schwerpunkte gesetzt, aber dogmen- und theologiegeschichtlich wirksam ist er vor allem dadurch geworden, daß er das Abendmahl und die Taufe nicht als „Sakramente" im Sinne von „Gnadenmittel Gottes" verstehen wollte. Die Schlüsselaussage Zwinglis lautet, daß der Heilige Geist „kein Transportmittel" brauche, um die Menschen zu erreichen. „Er (der Geist) selbst ist nämlich Kraft und Träger, durch den alles gebracht wird, er hat nicht nötig, selber gebracht zu werden."[5] Mit dieser These ist nicht nur bestritten, daß uns der Heilige Geist durch Taufe und Abendmahl vermittelt wird, sondern generell, daß er die Menschen durch leibliche Mittel erreicht. Das trifft auch die Predigt, denn die Predigt wird ja herkömmlich auch als ein leibliches „Transportmittel" des Geistes verstanden.

Jeder der geneigt ist, Zwinglis Sakramentskritik zuzustimmen, muß wissen, daß sie auf einer grundsätzlichen Verhältnisbestimmung von Wort und Geist

---

[3] Das Berliner Glaubensbekenntnis von 1843 sagt z. B.: „Diese Zeichen sind ebenfalls nicht bloß symbolischer Natur, sondern in dem treuen und gläubigen Genusse dieser Gnadenzeichen theilt Christus sich selbst wahrhaftig mit, und das, was die Zeichen bedeuten, geschieht wirklich, kraft des Wortes des Herrn" (Art. 8). Der baptistische Bundesdirektor i. R. Siegfried Kerstan schreibt in einer Auslegung des Bekenntnisses „Rechenschaft vom Glauben": Brot und Wein „sind nicht nur unverbindliche Symbole. Jeder, der bei der Abendmahlsfeier das gesegnete Brot und den Kelch empfängt, hat es mit dem Leib und Blut Jesu und seinem Heilswerk zu tun". Kerstan spricht sogar von einer „Wesensveränderung" der Elemente im Sinnzusammenhang der Mahlfeier, was dem katholischen Begriff der Transsubstantiation entsprechen würde, wenn es ernst gemeint wäre (Das Abendmahl, in: Wir aber predigen Christus als den Gekreuzigten, hrsg. von Eckhard Schaefer, Kassel 2000, 45-48, Zitate 46).

[4] Vgl. Peter Stephens, Zwingli, Einführung in sein Denken, Zürich 1997 (englisches Original 1992).

[5] Rechenschaft über den Glauben (Fidei Ratio von 1530), in: Huldrych Zwingli, Schriften, Bd. IV, Zürich 1995, 113.

beruht, die den Heiligen Geist als vom Wort Gottes unabhängig wirksam ansieht. Zwingli gesteht zwar zu, daß Gott in der Regel das Wort der Predigt gebraucht, um Menschen zum Glauben zu führen. Aber er betrachtet das als eine Anpassung Gottes an die Schwäche des Menschen, der zu stark an die Wahrnehmungen seiner Sinne gebunden sei. Dem Wesen Gottes dagegen entspreche es nicht, äußere Mittel zu gebrauchen, um innere Vorgänge auszulösen. Zwingli sagt dies, weil er die Souveränität und Freiheit Gottes betonen will, der das Heil nicht in die Verfügungsmacht von Menschen übergibt. Das ist ein durchaus berechtigtes Anliegen. Zugleich ist bei ihm aber auch deutlich eine Abwertung des Äußeren gegenüber dem Inneren, des Leiblichen gegenüber dem Seelisch-Geistigen zu spüren, die ihren Ursprung nicht in der biblischen Gotteslehre, sondern in der Philosophie des Platonismus hat.

Was Taufe und Abendmahl betrifft, ist allseits bekannt, daß Zwingli sie zwar lateinisch als *sacramenta* bezeichnen kann, daß er aber Wert darauf legt, bei der ursprünglichen sprachlichen Bedeutung dieses Wortes zu bleiben, nämlich „Eid". Taufe und Abendmahl sind also Eide oder Unterpfänder, und zwar nicht Gottes Eide, sondern unsere menschlichen Eide für den Verkehr untereinander. Das handelnde Subjekt des Sakraments ist nicht Gott, sondern der Gläubige. Darum können die Sakramente den Glauben weder wirken noch stärken, sie können auch die Menschen nicht der Gnade Gottes und der Vergebung gewiß machen. Die Vergewisserung durch die sog. Sakramente geschieht vielmehr auf der zwischenmenschlichen Ebene. Im Empfang von Taufe und Abendmahl leistet der Mensch den öffentlichen Eid, daß er ein Christ ist und sich zur Kirche bekennt. Dadurch wird die Kirche vergewissert, daß dieser Mensch an Christus glaubt. Zugleich liegt in den Sakramenten auch die Verpflichtung des einzelnen, sein Leben der Regel Christi entsprechend zu gestalten. Ein Mittel der Gnade sind die Sakramente jedoch nicht. Sie sind vielmehr Zeichen der Gnade, und zwar – und auf diese Unterscheidung kommt es an – nicht Zeichen einer Gnade, die in ihnen verliehen wird, sondern Zeichen einer Gnade, die bereits verliehen worden ist, also Zeichen nicht für ein gegenwärtiges, sondern für ein vergangenes Geschehen.

Zwinglis Abendmahlsverständnis fügt sich nahtlos in das Gesamtbild seines Sakramentsverständnisses ein. Gegen die scholastische Lehre von der Wiederholung des Kreuzesopfers Christi auf dem Altar der Kirche erklärt er, daß das Abendmahl eine Erinnerung sei an das Opfer Christi, das ein für allemal stattgefunden hat, und gegen die lutherische Lehre von der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in Brot und Wein stellt er seine Aussage, daß Leib und Blut Christi zwar gegenwärtig seien im Abendmahl, aber nicht in den Elementen, sondern „im Geist der Gläubigen", das bedeutet: in ihren Gedanken.[6]

---

[6] Freundschaftliche Auseinandersetzung (Amica Exegesis von 1527), in: Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke, Band V, 588 f.

In beider Hinsicht wird der gläubige Mensch als Subjekt des Abendmahls herausgestellt: Es ist der Mensch, der sich an das Kreuzesopfer Christi erinnert, und es ist der Mensch, in dessen Geist Christus beim Mahl gegenwärtig ist. Zwinglis Streit mit LUTHER über die Einsetzungsworte („Dies *ist* mein Leib", oder: „Dies *bedeutet* meinen Leib") ist von seiner Überzeugung bestimmt, daß die äußeren Zeichen nicht auf ein gegenwärtiges Gnadenhandeln Gottes hinweisen, sondern nur auf ein vergangenes. Wenn wir Anteil haben wollen an Christus, dann hilft uns laut Zwingli das leibliche Essen von Brot und Wein nichts, sondern allein der Glaube. Der Glaube kommt aber nicht aus den Sakramenten, sondern allein vom Geist Gottes, denn äußere Dinge können ja nie innere Wirkungen hervorrufen.

Ein symbolisches Abendmahlsverständnis im Sinne Zwinglis zu haben, bedeutet also, eine nur innerliche Gegenwart Christi im Geist der Gläubigen anzuerkennen und die Mahlfeier nur auf das vergangene Heilsgeschehen, nicht auf ein gegenwärtiges Handeln Gottes zu beziehen. Es ist der gläubige Mensch, der im Abendmahl handelt, und nicht Gott, und ein Gemeinschaftsmahl ist es in dem Sinne, daß man sich im Abendmahl gegenseitig als Christen erkennt und sich verpflichtet, in der Verbindlichkeit der Gemeinde ein christliches Leben zu führen.[7]

2 Kritik am anti-sakramentalen Abendmahlsverständnis

Dieses Verständnis von Abendmahl ist in meinen Augen in wesentlichen Punkten unzureichend. Seine Problematik liegt weniger in dem, was vom Mahl behauptet, als in dem, was vom Mahl bestritten wird. Oder anders gesagt: Die Problematik liegt in den Gegensätzen, die Zwinglis Lehre aufbaut.

a) Die Trennung des Geistes vom Wort

Zwinglis grundsätzliche Weichenstellung geschieht in der Verhältnisbestimmung von Wort und Geist. Er stellt mit Recht fest, daß die Predigt nicht auto-

---

[7] Wie stark das zwinglianische Abendmahlsverständnis im gegenwärtigen Baptismus verankert ist, zeigen PAUL BEASLEY-MURRAY und HANS GUDERIAN in ihrem Buch „Miteinander Gemeinde bauen" (Wuppertal und Kassel 1995), das als Selbstdarstellung des Baptismus für interessierte Außenstehende konzipiert ist. Daß das Abendmahl von Baptisten in erster Linie als Gedächtnismahl begriffen wird, wird ausdrücklich auf Zwingli zurückgefügt (54), und es wird auch Zwinglis Verständnis von „Sakrament" als „Treueid" des Gläubigen übernommen (60). Aufschlußreich sind des weiteren die Ausführungen dazu, daß im Abendmahl eine Begegnung mit dem auferstandenen Herrn stattfinde. Es heißt hier, daß Jesus uns in Brot und Wein nicht näher komme, sondern daß wir uns ihm in geistiger Weise nahen. Die Begegnung mit dem Auferstandenen wird im Abendmahlsgottesdienst also nicht von ihm aus ermöglicht, sondern dadurch, daß die Gläubigen sich auf den Weg machen. Sie wird deshalb auch nicht auf leibliche Weise vermittelt, sondern erfolgt auf der gedanklichen und emotionalen Ebene.

matisch und selbstwirksam Glauben schafft, sondern daß dies das Werk des Geistes ist. Aber statt nun die notwendige Zusammengehörigkeit von Wort und Geist herauszustellen, hebt er einseitig den Geist hervor und wertet die Bedeutung der Predigt ab. Er will denen widersprechen, die über dem Wort den Geist vergessen, und begeht dabei den Fehler, über dem Geist das Wort zu vernachlässigen. Aber Geist und Wort gehören zusammen, weil der Christus in uns (*in nobis*) und der Christus außerhalb von uns als der Christus für uns (*extra nos pro nobis*) zusammengehören. Die Offenbarung Gottes und sein Erlösungswerk vollziehen sich nicht unmittelbar in unserem Inneren, sondern zunächst außerhalb von uns in der Geschichte. Dafür steht das Wort, nämlich zunächst das Wort, das Jesus Christus selbst ist, dann das Wort der Heiligen Schrift, das ihn als geschichtliche Gottesoffenbarung bezeugt, und schließlich das Wort der Predigt, daß das ursprüngliche Christuszeugnis der Heiligen Schrift in jeder Generation neu als gegenwärtiges Wort ausrichtet. Weil der Glaube, der uns rettet, Glaube an das Wort Gottes ist, darum benötigt der Heilige Geist das Wort, um den Glauben in uns zu wecken.

Das Wort ist also tatsächlich Träger des Heiligen Geistes. Es trägt uns den Heiligen Geist von außerhalb zu, indem es uns Christus bezeugt, und der Heilige Geist trägt dann umgekehrt das Wort in uns hinein, indem er es durch den Glauben in unser Herz pflanzt. Zwingli hat Sorge, daß die Souveränität Gottes gefährdet ist, wenn der Geist ans Wort gebunden wird, aber er übersieht dabei, daß Gott souverän genug ist, sich selbst an das Wort als ein äußeres Mittel zu binden. Im Wort macht sich Gott identifizierbar, und das dürfen wir nicht gering schätzen. Darum können und sollen wir eine auf die Heilige Schrift gegründete Predigt nicht nur als menschliches Bekenntnis ansehen – was sie zweifellos auch ist –, sondern als Gotteswort im Menschenwort. Wir brauchen nicht um die Freiheit Gottes zu fürchten, wenn wir erwarten, daß Gott selbst durch die Predigt uns anspricht. Sobald wir aber die Predigt als ein äußeres Mittel anerkennen, durch das Gott uns den Heiligen Geist und Glauben schenken will, haben wir schon die Theologie Zwinglis verlassen. Wir können und müssen dann ernsthaft fragen, ob nicht auch Taufe und Abendmahl ebenso wie die Predigt Gestalten des Wortes Gottes und deshalb Mittel seiner Gnade sind.

b) Nur der Mensch, nicht auch Gott das Subjekt des Abendmahls

Der entscheidende Punkt beim Verständnis von Taufe und Abendmahl liegt dort, wo nach ihrem Subjekt gefragt wird. Wer handelt in der Taufe und im Abendmahl? Zwingli antwortet: Hier handelt der gläubige Mensch. Der gläubige Mensch bekennt sich zu Christus und zur Kirche. Diese Antwort ist selbstverständlich richtig, denn in der Tat sind Taufe und Abendmahl gemeinsames Handeln der gläubigen Gemeinde und des gläubigen einzelnen, durch das sie sich zueinander und zu Christus bekennen. Die Frage aber muß gestellt werden, ob damit schon alles gesagt ist, ob Zwingli also recht hat, wenn er die Sakramen-

te *nur* als Handeln der Menschen und *nicht* als Handeln Gottes ansieht. Diese Frage wurde und wird auch in der baptistischen Theologie diskutiert, und zwar gewöhnlich im Zusammenhang mit der Taufe. Sie wird dort von verschiedenen Theologen gegensätzlich beantwortet. Die Frage stellt sich aber genauso auch beim Abendmahl. Handelt Gott beim Abendmahl gegenwärtig an den versammelten Gläubigen, oder blicken die Gläubigen nur auf ein früheres Handeln Gottes zurück? Empfangen die Gläubigen etwas von Christus oder danken sie nur für bereits Empfangenes? Begegnen sie im Abendmahl dem Christus *für* uns oder nur dem Christus *in* uns? Vergewissert Gott die Gläubigen durch das Mahl seiner Gnade und stärkt ihren Glauben, oder vergewissern sich die Gläubigen gegenseitig, daß sie in der Gnade stehen? Für das Verhältnis zum Abendmahl hat es weitreichende Folgen, je nachdem, wie man auf diese Fragen antwortet.

c) Bedenkliche Folgen für die Abendmahlsfrömmigkeit

Mir scheint, daß das anti-sakramentale zwinglianische Verständnis den Zugang zum Abendmahl erschwert und die Freude daran nimmt. Ein Hinweis darauf liegt schon darin, daß Zwingli vorschlug, das Abendmahl nur viermal im Jahr zu feiern. Wenn der Sinn des Abendmahls allein darin besteht, daß die Teilnehmer sich gegenseitig ihre Treue zu Christus und zueinander bestätigen, dann reicht es in der Tat aus, daß dies nur zu einigen wenigen festlichen Anlässen geschieht. Der Glaube erfährt ja laut Zwingli durch das Mahl keine Stärkung, und darum besteht auch kein ständiges geistliches Bedürfnis nach dem Mahl.

Im Gegenteil: Weil sich die Gemeindeglieder im Mahl gegenseitig bestätigen, daß sie in der Gnade stehen, muß beim Teilnehmer die Frage auftauchen, ob er zu einem solchen Bekenntnis zur Zeit überhaupt in der Lage ist. Die beim Abendmahl stets gelesenen Worte des Apostels Paulus, daß man das Mahl nicht unwürdig feiern soll (1.Kor 11,27), wurden und werden vor diesem Hintergrund sofort mißverstanden. Man meint dann zu spüren, daß man mit Christus und den Glaubensgeschwistern noch nicht vollständig im reinen ist, und scheut sich, am Abendmahl teilzunehmen. Aber wenn man nur mit einem gefestigten Glauben und ganz reinem Gewissen am Mahl teilnehmen darf, dann wird das Mahl zu einer schweren Last. Es steht vor uns als Gesetz, das Werke fordert, damit wir Gott nahen können, und nicht als Evangelium, durch das Gott die von Sünde und Zweifel Angefochtenen zu sich ruft, um ihnen ihre Last zu nehmen. Man muß wissen, was man tut, wenn man mit Zwingli sagt: Das Abendmahl schenkt keine Vergebung und stärkt nicht den Glauben, sondern bezeugt nur, daß wir das alles bereits erfahren haben. Zu einem solchen Mahl sind dann nicht diejenigen geladen, die „arm sind im Geiste" (vgl. Mt 5,3), die wissen, daß sie Gottes bedürftig sind, sondern dort treffen sich diejenigen, die sich „reich" fühlen im Geist und „stark" im Glauben, um sich gegenseitig darin zu bestätigen (vgl. 1.Kor 4,8-10). So kann das Mahl viele Angefochtene abschrecken, andere aber zur Selbstgerechtigkeit verführen.

Eine ähnliche Wirkung hat auch das zwinglianische Verständnis von Gedächtnismahl. Es besagt ja, daß Christus beim Mahl nicht als der Gegenwärtige handelt, sondern als der Vergangene erinnert wird, daß der Feiernde sich in seinen Gedanken zur Kreuzigung Christi zurückversetzen soll. Wieder wird das Mahl zu einer Leistungsforderung an den Gläubigen, denn er muß sich Christus durch seine Gedanken vergegenwärtigen. Wie nahe mir Christus in der Mahlfeier kommt, hängt dann davon ab, wie intensiv ich mir das Kreuzesgeschehen vor dem inneren Auge ausmalen kann. Dieses Erinnern fordert Kraft und Konzentration, und darum ist es auch häufig erwünscht, daß während der Mahlfeier besondere Stille herrscht. Obwohl in Brot und Kelch sichtbare Zeichen der Güte Gottes vor den Teilnehmern stehen und ihnen sogar leibhaft gereicht werden, sollen und wollen sie sich auf sich selbst und ihre Vorstellungskraft zurückziehen. Wem es gelingt, sich Christus innig genug vor das innere Auge zu rufen, der meint, die Gegenwart Christi zu spüren. Wem es nicht gelingt, der zweifelt bald an sich und fürchtet sich vor der nächsten Anstrengung in dieser Richtung. Dies ist die Erfahrung nicht weniger Menschen in Gemeinden, in denen man das Mahl in erster Linie als erinnerndes Handeln der Menschen versteht. Es wird zum Gesetz, das die einen zur Verzweiflung treibt, die anderen zum Vertrauen auf ihre eigene Leistung.

3 Die Bedeutung des Abendmahls nach den Einsetzungsberichten

Diese bedenklichen geistlichen Konsequenzen der zwinglianischen Lehre machen schon erkennbar, daß das Evangelium von Jesus Christus eine andere Art des Abendmahlsverständnisses erfordert. Tatsächlich bietet nach meiner Überzeugung das Neue Testament ein anderes Abendmahlsverständnis, nämlich eines, daß das Mahl nicht nur als menschliches Bekenntnishandeln, sondern auch als göttliche Gabe begreift. Da hier kein Raum für eine ausführlichere exegetische Erörterung ist, will ich mich auf diejenigen Texte beschränken, die meines Erachtens die entscheidenden sind, nämlich die Einsetzungsberichte. Die Einsetzungsberichte sind für das richtige Verständnis des Mahls zentral, denn das Abendmahl wird in der Christenheit nicht als eine Zeremonie kirchlichen Ursprungs gefeiert, sondern als ein Ritus, den Jesus Christus selbst eingesetzt hat. Die Christenheit ist darum in ihrem Mahlverständnis an den Willen des Stifters gebunden; der Inhalt, den Jesus Christus mit dieser Zeremonie verbunden hat, bleibt für alle Zeiten maßgebend. Indem wir jetzt nach der ursprünglichen Bedeutung des Abendmahls bei seiner Stiftung fragen, übergehen wir die vielerlei historischen Probleme, die die Einsetzungsberichte stellen, und konzentrieren uns auf die Grundzüge, die in allen Versionen deutlich werden. Was können wir aus der Einsetzung des Abendmahls über seine Bedeutung und seinen Sinn erkennen?

a) Der Herr gibt, die Jünger empfangen

Die erste, ganz einfache und doch bereits über alles weitere entscheidende Beobachtung besteht darin, daß bei der Einsetzung des Mahles Jesus Christus der hauptsächlich Handelnde ist. *Er* ist es, der seine Jünger zum Mahl einlädt, *er* handelt als der Gastgeber an diesem Tisch, *er* nimmt Brot und Kelch, *er* betet, und *er* teilt Brot und Kelch an die Anwesenden aus. Wenn die christliche Gemeinde das Mahl feiert, dann soll es demnach so geschehen, daß es der Tisch *des Herrn* ist, um den sie sich versammelt. Jesus ist immer noch Gastgeber und die Gaben Austeilender, auch wenn er nicht mehr leiblich anwesend ist, sondern als in den Himmel Erhöhter zugleich durch sein Wort und seinen Geist unter seinen Jüngern anwesend ist. In der Mahlfeier handelt Jesus Christus in der Vollmacht Gottes an seinen Jüngern; die Gemeinde empfängt aus seiner Hand die Gaben.

Freilich handeln auch die Jünger bei diesem Mahl, aber ihr Handeln ist der Initiative des Gottessohnes nachgeordnet. Die Jünger lassen sich einladen an den Tisch, und sie lassen sich das Brot und den Kelch geben. Das ist nicht einfach nur Passivität, denn sie gehen ja mit ihrem Willen und mit ihrer Tat auf die Initiative Jesu Christi ein. Es wird über sie nicht einfach verfügt, sondern sie nehmen die Einladung an. Sie werden auch nicht zwangsernährt, sondern sie lassen sich Brot und Kelch freiwillig geben. Die Jünger sind beim Mahl also in der Weise *aktiv*, daß sie willentlich *passiv* sind, daß sie sich beschenken lassen. Wenn man bezeichnen will, welche Art von Handlung es ist, die die Jünger beim Mahl vollziehen, kann man am besten den Begriff Empfangshandlung verwenden. Die Handlung der Jünger beim Mahl besteht darin, daß sie Gaben von ihrem Herrn empfangen. Es handeln beim Mahl sowohl der Herr als auch die Jünger, und zwar so, daß der Herr die Initiative hat und seine Gabe gibt, die Jünger aber die Gabe annehmen.

b) Der Herr führt eine Handlung aus und deutet sie

Die zweite Beobachtung an der Einsetzung des Mahls besteht darin, daß der Herr sowohl handelt als auch redet. Die Austeilung von Brot und Kelch an die Tischgenossen ist eine Handlung, diese Handlung ist aber von Worten begleitet, die sie deuten. Die Zusammengehörigkeit von Handlung und Wort ist wesentlich.

Wäre das Mahl eine wortlose Handlung, dann müßten sich die Jünger die Bedeutung des Vorgangs selbst sagen und dabei über den Willen des Stifters im unklaren bleiben, oder sie würden die Handlung als dinglich-magischen Vorgang verstehen, der seine Wirksamkeit auch ohne Worte und ohne Verstehen entfaltet. Beides wird dadurch ausgeschlossen, daß Jesus seine Handlung selbst deutet. Das Mahl ist also kein magisch wirkender Vorgang, sondern eine Handlung, deren Wirksamkeit an das Wort gebunden ist, das der Stifter

spricht und das die Teilnehmer hören und annehmen sollen. Das Mahl ist auch keine Handlung, der die Jünger je nach ihren eigenen Einsichten eine Bedeutung geben sollen, sondern eine Handlung, die der Stifter selbst deutet.

Auf der anderen Seite muß beachtet werden, daß Jesus in jener Nacht vor seinem Tod mit seinen Jüngern nicht nur redet, sondern daß er mit ihnen diese Handlung vollzieht. Das, was er ihnen mitteilen will, drückt er nicht nur in Worten aus, sondern in einer Handlung. Er *sagt* nicht nur, daß er ihnen etwas geben will, sondern er *gibt* tatsächlich. Hier wird nicht nur eine Lehre übermittelt, sondern eine Handlung vollzogen. Dadurch wird einesteils sichtbar, daß das Wort Jesu nicht nur erklärendes, beschreibendes, deutendes Wort ist, sondern vollmächtig vollziehendes Wort, nämlich das Wort des Schöpfers, das tut, was es spricht. Anderenteils wird deutlich, daß Jesus seine Jünger nicht nur auf der intellektuellen Ebene erreichen will, indem er ihnen eine geistige Erkenntnis vermittelt, sondern daß er zusätzlich zu ihrem Denken auch ihr Wollen und ihr Tun beanspruchen will, daß er also am Jünger als ganzen Menschen handelt und darum sein Wort in eine Handlung kleidet. Das Abendmahl ist also eine Handlung, die durch das Wort Jesu gedeutet wird.

c) In der Mahlhandlung eignet Jesus seinen Jüngern die Frucht seines Sterbens zu

Unsere dritte Beobachtung schließlich richtet sich auf die Deuteworte Jesu. Welches ihr ursprünglicher Wortlaut ist, darüber gibt es unterschiedliche Meinungen. Wir brauchen hier darüber nicht zu diskutieren, sondern nehmen schlicht ihre allereinfachste Form: „Das ist mein Leib"; „das ist mein Blut". Man muß diese Worte im Zusammenhang der ursprünglichen Handlung am Abend vor dem Kreuzestod Jesu verstehen. Daß Jesus mit diesen Worten keine substantielle Verwandlung des Brotes und des Weines vollziehen wollte, und daß seine Jünger die Worte auch nicht so verstehen konnten, liegt auf der Hand, denn Jesus saß ja noch leibhaftig unter den Jüngern. Sein Leib und sein Blut konnten also nicht substantiell im Brot und Wein sein. Das „ist" der Einsetzungsworte ist deshalb zunächst als ein „bedeutet" zu verstehen, denn es handelt sich um eine symbolische Handlung. Mit seinen Worten identifizierte Jesus nun aber das Brot mit seinem Leib und den Wein mit seinem Blut, und in dieser Identifikation reicht er Brot und Kelch seinen Jüngern. Die Jünger empfangen also Brot und Wein *als* Jesu Leib und Blut. Was die Handlung bedeutet, geschieht in diesem Augenblick wirklich. In symbolischer Identifikation „ist" jetzt das Brot das, was es „bedeutet", und ebenso auch der Wein. Der alte Streit zwischen „ist" und „bedeutet" bei den Einsetzungsworten wird dem Stiftungsgeschehen nicht gerecht, denn darin gehören beide Aspekte zusammen. Es ist irreführend zu fragen, ob es sich im Abendmahl um eine Realität *oder* um ein Symbol handelt, denn was dort geschieht, ist ein Realsymbol: In der symbolischen Handlung ist die gemeinte geistliche Realität gegenwärtig.

Was aber meinte Jesus, wenn er das Brot mit seinem Leib identifizierte? Der Begriff „Leib" steht für sein leibliches Leben. Dieses sein Leben will er seinen Jüngern als Lebensmittel geben. Er spricht davon bei der Abschiedsmahlzeit im Vorschatten des kommenden Todes, er spricht davon angesichts des *gebrochenen* Brotes, und er spricht davon im Zusammenhang mit seinem *vergossenen* Blut, von dem gleich im Anschluß die Rede ist. Sein Leben, das Jesus hier zeichenhaft seinen Jüngern schenkt, ist also das todgeweihte Leben, es ist das Leben, das er preiszugeben im Begriffe ist. Damit zeigt er den Jüngern, daß nicht nur sein bis dahin gelebtes Leben, sondern jetzt auch sein Sterben für sie, die Jünger, Leben bedeutet. Die Hingabe seines Lebens in den Tod geschieht den Jüngern zugute. So wird es im 1. Korintherbrief des Apostels Paulus und im Lukasevangelium auch direkt ausgesprochen: „Dies ist mein Leib *für euch*", er wird euch zugute geopfert. Im Johannesevangelium, das vom Abendmahl direkt nichts berichtet, ist dennoch dieser Sinn des Brotwortes sehr treffend in der Rede Jesu Joh 6, 48.51 wiedergegeben. Dort spricht Jesus: „Ich bin das Brot des Lebens. Dieses Brot ist mein Fleisch, das ich geben werde für das Leben der Welt." In der Stiftung des Abendmahls bleibt dies nicht nur *Rede* Jesu, sondern wird zur *Handlung*. Indem Jesus den Jüngern das Brot reicht, das sein für sie in den Tod gegebenes Leben bedeutet, eignet er ihnen im voraus das Heil und das Leben zu, das aus seinem Tod entspringen wird.

Das Wort zum Kelch, das neben das Brotwort tritt, sagt noch einmal das gleiche wie schon das Brotwort – nur daß hier durch die Deutung auf das Blut der Bezug zu Jesu gewaltsamem Tod noch deutlicher wird. Der Tod Jesu soll für seine Jünger zu einer Macht der Heils werden, zur Stiftung eines neuen Bundes zwischen Gott und den Menschen durch die Vergebung der Sünden (vgl. Ex 24, 8). Auch hier wieder *erklärt* Jesus nicht nur mit Worten die Bedeutung seines Todes, sondern *gibt* den Jüngern den Kelch mit dem Wein und eignet ihnen damit dasjenige wirklich zu, was der Wein bedeutet. So bereitet er die Jünger auf seinen Tod vor und trägt dafür Sorge, daß sie zumindest im nachhinein begreifen, daß sein blutiges Sterben ein Heilsgeschehen ist, dessen Frucht und Folge ihnen geschenkt wird. Wenn Jesus hier von seinem Leib und Blut spricht, dann meint er damit nicht zwei Stoffe, die er weitergeben will, sondern er meint mit beiden Begriffen nichts anderes als sich selbst, sein Leben, das er in den Tod gibt – zum Heil derer, die diese Tat als Erlösung annehmen. Indem er in der Gestalt von Brot und Wein und mit diesen irdischen Elementen sich selbst den Jüngern schenkt, gibt er ihnen die Erlösung, die er am Kreuz erwirkt hat, zu eigen. Was er am Kreuz tut, das gehört ihnen.

Es werden im Abendmahl also nicht zwei verschiedenen Gaben ausgeteilt, sondern eine einzige Gabe in zweierlei Gestalt. Diese eine Gabe besteht nicht in einer dinglichen Substanz, sondern in dem Heilswerk, das Jesus für uns Sünder vollbracht hat. Die Gabe, die im Abendmahl ausgeteilt wird, ist der Ertrag des Sterbens Jesu, die Versöhnung mit Gott, der neue Bund.

4 Die schriftgemäße Feier des Abendmahls als Gnaden- und Glaubensakt in einem

Überschauen wir diese drei Beobachtungen an der Einsetzung des Mahles, dann wird deutlich, daß das Abendmahl eine sichtbare Gestalt oder ein ritueller Vollzug des Evangeliums ist. Das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders besagt, daß Gott durch die Hingabe seines eigenen Sohnes in den Tod uns Menschen das ewige Leben geben will, daß uns die Versöhnung mit Gott und die Aufnahme in den Bund mit ihm geschenkt werden, wenn wir im Glauben dankbar annehmen, was Jesus am Kreuz für uns getan hat. Weil sich Jesus Christus uns zugute hingegeben hat, werden wir vor dem Verdammungsurteil Gottes gerettet, und zwar ganz aus Gnaden, d. h. aus Gottes freier Zuwendung zu uns, ohne jedes Verdienst auf unserer Seite, und zugleich allein durch Glauben, allein dadurch, daß wir uns von Gott das Heil schenken lassen. Im Evangelium von der Rechtfertigung gehören also Gnade und Glaube zusammen, das schenkende Handeln Gottes und das dankbar annehmende Handeln des Menschen.

Ebenso handeln auch im Abendmahl beide, Gott und der Mensch, nämlich Gott in seiner Gnade, durch die er dem glaubenden Menschen den Ertrag des Kreuzesopfers Christi schenkt, und der Mensch im Glauben, durch den er sich mit der Aufnahme in den Bund beschenken läßt. Man wird dem Abendmahl nicht gerecht, wenn man es wie ZWINGLI nur als Glaubens- und Bekenntnisakt des Menschen versteht, und ebenso wenig, wenn man es als Gnadenmittel versteht, dessen Wirksamkeit oder „Gültigkeit" vom Glauben und Bekennen der Menschen unabhängig ist. Wir haben im Abendmahl die gleiche Zusammengehörigkeit des göttlichen und des menschlichen Handelns wie in der Taufe – was auch nicht verwunderlich ist, weil beide, Taufe und Abendmahl, unser Heil im Kreuzestod Jesu Christi verankern und somit beide sichtbare Gestalten des Rechtfertigungsevangeliums sind. Von der Taufe hat GEORGE BEASLEY-MURRAY das schöne Wort geprägt, sie sei „das von Gott bestimmte Rendezvous der Gnade mit dem Glauben"[8]. Das trifft genauso auch auf das Abendmahl zu. Abendmahl und Taufe sind also ein Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch, eine Begegnung, in der Gott sich dem Menschen und der Mensch sich Gott zuwendet.

Dieser Begegnungscharakter entspricht nicht allein dem Vorgang der Rechtfertigung, sondern der Offenbarungs- und Heilsgeschichte Gottes mit dem Menschen insgesamt. EMIL BRUNNER hat sehr zu Recht betont, daß alles, was zwischen Gott und Mensch geschieht, die Struktur einer personalen Korrespondenz hat, d. h. eine Begegnung auf der Ebene von Ich und Du vollzieht,

[8] Die christliche Taufe, Kassel 1968, Nachdruck Wuppertal 1998, 359.

wo Gott sich dem Menschen öffnet und der Mensch sich für Gott öffnet.[9] Die von Gott gewollte Beziehung zwischen dem Menschen und ihm (wie auch der Menschen untereinander) ist also dialogischer Art in dem Sinne, daß Gott den Menschen anredet und der Mensch dann antwortet. Deshalb wird auch der christliche Gottesdienst nicht angemessen verstanden, wenn man ihn nicht als dialogischen Vorgang begreift, nämlich als die Versammlung, in der Gott zum Menschen spricht und der Mensch Gott antwortet. Im Gottesdienst kommt es zur Begegnung von Gott und Mensch, weil Gott sich zu den Menschen herunterneigt (katabatischer, herabsteigender Aspekt des Gottesdienstes) und weil die Menschen ihre Gebete und Lobgesänge zu Gott emporsenden (anabatischer, aufsteigender Aspekt des Gottesdienstes). Das deutsche Wort Gottesdienst schließt beide Richtungen dieser Begegnungen mit ein. Gottesdienst ist der Ort, an dem Gott uns Menschen dient – dies ist das Grundlegende – und Gottesdienst ist auch der Ort, an dem wir Menschen Gott dienen. So führt uns auch der Ort von Taufe und Abendmahl, nämlich der Gottesdienst der versammelten Gemeinde, zu der Erkenntnis, daß Taufe und Abendmahl Sakramente sind in dem Sinne, daß Gott uns in ihnen durch seine Gabe dient und wir Gott durch unser Bekenntnis und durch unsere Danksagung dienen.

5 Das Abendmahl als Gedächtnis- und als Gemeinschaftsmahl

Wenn man vom Abendmahl sagt, es sei ein Gedächtnis- und Gemeinschaftsmahl, ist das vollkommen richtig. Aber man darf dann diese beiden Begriffe „Gedächtnis" und „Gemeinschaft" nicht nur als menschliche Handlungen interpretieren, sondern muß auch auf das Handeln Gottes darin achten. Gedächtnis und Gemeinschaft sind nicht nur etwas, das wir *vollbringen*, sondern zunächst etwas, das wir *empfangen*.

Die Einsetzung des Mahls hat der Herr Jesus nach Paulus und Lukas mit den Worten verbunden: „Dies *tut* zu meinem Gedächtnis." Das Gedenken an Jesu Lebenshingabe für uns soll sich also durch eine Handlung vollziehen, nämlich durch die Handlung, die uns vom Herrn gegeben ist und die nachvollzieht, daß der Herr sich uns schenkt. Die Teilnehmer am Mahl werden nicht zu einer Anstrengung ihres *Bewußtseins* aufgerufen, durch die sie sich mit ihren Gedanken in das vergangene Geschehen zurückversetzen, sondern zu einer *Handlung*. Die Abendmahlshandlung selbst ist also die Erinnerung an Jesus. Indem die Gläubigen wiederholen, was Jesus mit seinen Jüngern am Vorabend seines Todes tat, wird jene geschichtliche Mahlfeier und das in ihr symbolisierte Heilsgeschehen immer wieder neu gegenwärtig. Es ist Jesus

---

[9] Wahrheit als Begegnung, Zürich (1938) ^{3}1984.

selbst, der sich den Gläubigen durch die Mahlfeier in Erinnerung bringt und auch uns Heutigen – wie schon damals den ersten Jüngern – die Frucht seines Sterbens zueignet. Dadurch, daß wir das Mahl feiern, wird uns der Opfertod Jesu gegenwärtig gemacht, so daß er auch uns zugute kommt. Es geht im Abendmahl zunächst nicht darum, daß wir uns erinnern (aktiv), sondern daß wir erinnert *werden* (passiv); es geht nicht um unsere menschliche Fähigkeit, uns gedanklich in die Vergangenheit zu versetzen, sondern es geht um den Willen Gottes, uns das vergangene Geschehen gegenwärtig zu machen. Das Gedächtnis, das sich im Mahl vollzieht, ist somit zunächst eine Gabe Jesu. Unser Gedenken an seinen Tod geschieht dadurch, daß wir uns das Abendmahl geben lassen.

Das Abendmahl ist auch ein Gemeinschaftsmahl. Aber die Gemeinschaft, die sich bei der Mahlfeier ereignet, ist nicht nur ein Zusammenschluß von Menschen, sondern zunächst ein Teilhaben an Christus. Wenn Paulus in 1. Kor 10, 16-21 von der „Gemeinschaft des Blutes" und des „Leibes Christi" spricht, dann versteht er „Gemeinschaft" als „Anteilhabe". Durch Kelch und Brot bekommen die Gläubigen Anteil an Blut und Leib Christi, d. h. sie bekommen Anteil – nicht an den Substanzen von Blut und Leib Christi, aber – an dem, was Christus durch sein Sterben für sie getan hat. Ein Gemeinschaftsmahl ist der Tisch des Herrn zunächst in dem Sinne, daß er uns mit Jesus Christus als dem Urheber unseres Heils verbindet. Jesus Christus schenkt uns die Gemeinschaft mit sich. Diese sozusagen „vertikale" Dimension der Gemeinschaft, die Verbindung zwischen Christus und den Gläubigen, ist das Primäre am Abendmahl, denn das Mahl ist und bleibt ja der Tisch *des Herrn*, zu dem wir geladen sind. Allerdings liegt in dieser Verbindung mit Christus zugleich auch die Grundlage für die Verbindung der Gläubigen untereinander, d. h. für die „horizontale" Dimension der Gemeinschaft. Indem nämlich die einzelnen Gläubigen mit Christus verbunden werden, werden sie zugleich in eine menschliche Gemeinschaft eingegliedert; die Verbindung zu Christus ist nicht nur einzelnen gewährt, sondern allen, die glauben. So hat die Gemeinschaft der Gläubigen ihre Grundlage in Jesus Christus. Indem Christus sich allen als Erlöser schenkt, schließt er die Beschenkten zu einer Gemeinschaft zusammen. Die gemeinsame Anteilhabe an Christus schafft die Gemeinde, und darum erinnert jede Mahlfeier auch an diese Grundlage der Gemeinschaft unter den Gläubigen. Die Mahlfeier ist gewissermaßen der Kreuzungspunkt der vertikalen und der horizontalen Dimension der christlichen Gemeinschaft. Als Gemeinschaftsmahl ist der Tisch des Herrn zunächst eine Gabe des Herrn an die Gläubigen. Der Herr selbst ist es, der Anteil an seinem Heilswerk gewährt und dadurch die Gäste an seinem Tisch zur Gemeinschaft verbindet. Was die Teilnehmer als Gemeinschaftsgeschehen untereinander gestalten, kann immer nur die Folge der göttlichen Gabe sein, um die es im Mahl in erster Linie geht.

6 Die zweifache Bedeutung des Abendmahls in der evangelisch-reformierten Tradition

a) Ulrich Zwingli

Das hier gemäß der Heiligen Schrift skizzierte Verständnis des Abendmahls als Gnaden- und Glaubensakt in einem ist innerhalb der Theologiegeschichte häufig verfehlt worden, indem nämlich zumeist die menschliche Seite, der Glaubensakt, unterschätzt wurde. Zwingli wollte diesen Mangel ausgleichen, ist dabei jedoch dem Gnadencharakter des Mahls nicht gerecht geworden. Ein ähnliches Urteil muß man über manche Äußerungen auf baptistischer Seite und von verwandten kirchlichen Bewegungen fällen. Zwingli selbst scheint sich der Unzulänglichkeit seiner Theologie in dieser Sache gelegentlich bewußt geworden zu sein. Wenn er die Sakramente „Bundeszeichen" nannte, dann meinte er damit zunächst in der für ihn typischen Weise, daß die Sakramente sich auf den zwischenmenschlichen Bund der Gemeindeglieder beziehen; sie sind Zeichen, durch die andere Gläubige gewiß werden, daß die so Bezeichneten zu ihnen gehören. Gegen Ende seines Wirkens nahm er jedoch auch den Gedanken auf, daß die Sakramente Zeichen des göttlichen Bundes sind, durch die Gott unseren Glauben stärkt. Hier deutete sich schon bei Zwingli eine Verbindung der vertikalen, zwischenmenschlichen Dimension der Sakramente mit ihrer horizontalen, Gott und Mensch verbindenden Dimension an, wie sie dann später vor allem Johannes Calvin vertreten hat.

b) Johannes Calvin

Calvins Abendmahlslehre wird man heute sicher nicht mehr in allen ihren Zügen nachvollziehen können. Die Kontroversen der Reformationszeit kreisten vor allem um den himmlischen Leib Christi und von daher um die Zwei-Naturen-Lehre und das Verständnis der Himmelfahrt Christi. Hier endeten die damaligen Konzeptionen bei allen Beteiligten in Aporien, die man heute nicht einfach wiederholen kann. Dennoch vermag Calvins Abendmahlslehre heute noch insofern Orientierung zu bieten, als sie das Wirken des Heiligen Geistes ins Zentrum rückt und dadurch sowohl das Handeln Gottes als auch das Handeln des Menschen zur Geltung bringen kann.

Nach Calvin ist es der Heilige Geist, der den Leib und das Blut Christi in der Mahlfeier gegenwärtig macht. Gegen die katholische und gegen die lutherische Lehre betont er, daß Leib und Blut Christi nicht dinglich-räumlich in den Elementen gegenwärtig sein können. Die Elemente schließen Christus nicht in sich, sondern sie machen uns anschaulich, was Christus für uns sein will. Leib und Blut Christi sind dennoch gegenwärtig, aber eben vermittelt durch den Heiligen Geist, jenen Geist, der die Worte der Einsetzung und die äußeren Elemente gebraucht, um uns Anteil am Sterben und Leben Christi zu geben. Das

Abendmahl hat nicht nur einen kognitiven Sinn, indem es uns versinnbildlicht, was das Evangelium uns sagt, sondern es hat auch exhibitiven Sinn, indem es uns als Werkzeug des Heiligen Geistes dasjenige wirklich anbietet und austeilt, was es bezeichnet. Brot und Wein sind gewiß bloß Zeichen und nicht die Sache selbst. Aber sie sind doch keine leeren Zeichen, denn Christus hat sie uns gegeben, um uns seine Verheißungen zu vergewissern. „Wenn uns darum", so Calvin in Institutio IV,17,20, „der Herr wirklich unter dem Brotbrechen die Teilhabe an seinem Leib darstellt, so besteht kein Zweifel, daß er uns seinen Leib nicht auch jedesmal übergibt. [...] Wenn es wahr ist, daß uns das sichtbare Zeichen dargeboten wird, um uns die Gabe der unsichtbaren Sache zu versiegeln, dann sollen wir auch die feste Zuversicht haben, daß wir mit dem Empfang des Zeichens des Leibes in gleicher Weise den Leib selbst nehmen." Wir empfangen im Abendmahl laut Calvin wirklich Jesus Christus in seinem für uns gegebenen Leib und Blut, aber wir empfangen ihn nicht in den Elementen räumlich eingeschlossen, sondern dadurch, daß der Heilige Geist unsere Seele mit Christus speist, während unser leiblicher Mund Brot und Wein empfängt.

Ein wirksames Abendmahl ist für Calvin also Gnadenakt Gottes und Glaubensakt des Menschen in einem. Zunächst will uns Gott im Mahl seiner Freundlichkeit vergewissern und stärkt damit unseren Glauben. Sodann ist das Mahl der uns gegebene Ort, Gott zu loben und ihn mit unserem Bekenntnis zu verherrlichen, die Einheit der Gläubigen mit Christus und untereinander zu veranschaulichen und dadurch zugleich die Verpflichtung zum Ausdruck zu bringen, diese Einheit zu bewahren. Diese Aussagen vom Sinn des Mahls, in denen Calvin Zwinglis Anliegen integriert, aber auch über Zwingli hinausgeht, entsprechen dem, was Calvin als Definition eines Sakramentes überhaupt gibt, indem er nämlich sowohl auf das Handeln Gottes als auch auf das Handeln des Menschen achtet: „Ein Sakrament ist ein äußeres Merkzeichen, mit dem der Herr unserem Gewissen die Verheißungen seiner Freundlichkeit uns gegenüber versiegelt, um der Schwachheit unseres Glaubens eine Stütze zu bieten, und mit dem wiederum wir unsere Frömmigkeit gegen ihn sowohl vor seinem und der Engel Angesicht als auch vor den Menschen bezeugen" (Institutio IV,14,1).

c) Der Consensus Tigurinus 1549

Der Doppelcharakter der Sakramente Taufe und Abendmahl, daß Gott in ihnen uns seine Gnade bezeugt und wir unseren Glauben gegenüber Gott und Menschen, wurde unter Zwinglis Nachfolger Heinrich Bullinger auch von der Kirche in Zürich angenommen. In der 1549 erzielten „Gegenseitigen Übereinstimmung in der Sakramentsfrage" (Consensus Tigurinus)[10] erklärten Bul-

[10] Jean Calvin, Calvin-Studienausgabe, hrsg. von Eberhard Busch, Bd. 4, Neukirchen-Vluyn 2002, 1ff.

linger und Calvin gemeinsam: „Die Sakramente sind aber dazu da, Zeichen und Wahrzeichen des christlichen Bekenntnisses und der christlichen Gesellschaft oder Bruderschaft zu sein. [...] Doch ist unter allen anderen Zweckbestimmungen die eine vor allem wichtig: durch die Sakramente bezeugt, vergegenwärtigt und besiegelt (*testetur, repraesentet atque obsignet*) uns Gott seine Gnade" (Ziffer 7). „Da die uns vom Herrn gegebenen Zeugnisse und Siegel seiner Gnade wahr sind, gewährt er uns selbst tatsächlich ohne Zweifel innerlich durch seinen Geist das, was die Sakramente den Augen und übrigen Sinnen darstellen. [...] Und zugleich sagen wir Dank für alle die Wohltaten, die einst am Kreuz erwiesen worden sind und die wir täglich durch den Glauben empfangen" (Ziffer 8).

Seit Calvin ist also eine ausgewogene Lehre von Taufe und Abendmahl möglich, die diese beiden Zeichenhandlungen sowohl als Gabe für den Glauben wie auch als Ausdruck des Glaubens versteht. Da diese Lehre, wie gezeigt wurde, schriftgemäß ist, ist es meines Erachtens erforderlich, daß unsere baptistische Theologie und die Gemeinden auf dieser Grundlage zu einer Einmütigkeit finden.

7 Die ökumenische Bedeutung eines Gnade und Glaube verbindenden Sakramentsverständnisses

Wenn sich baptistische Gemeinden zunehmend am Abendmahlsverständnis Calvins orientieren würden, wäre überdies ein wichtiger Beitrag zu einer ökumenischen Theologie und einer zwischenkirchlichen Annäherung in der Abendmahlslehre geleistet. Wir können nämlich – zumindest im deutschen Sprachraum – in den letzten Jahrzehnten feststellen, daß auch in der Theologie außerhalb der reformierten Tradition die Akzeptanz eines solchen dialogischen, Gott und Mensch vermittelnden Ansatzes in der Sakramentslehre zugenommen hat.

Der Leipziger Lutheraner Ulrich Kühn definiert Sakramente als „realsymbolische Glaubenshandlungen der Gemeinde Jesu Christi"[11]. Seine Sakramentslehre beginnt mit der Erkenntnis, daß Sakramente Riten sind, „in denen die Gemeinde ihre Zugehörigkeit zu Christus verbindlich zum Ausdruck bringt und sich dem dreieinigen Gott hingibt". Der menschliche Antwort- und Bekenntnisaspekt der Sakramente, der Zwingli wesentlich war und der zu Recht auch von Baptisten immer festgehalten wird, steht also hier auch bei einem Lutheraner, der im Kontext der DDR gearbeitet hat, im Vordergrund. Er betont, daß der geistgewirkte Glaube für das Sakrament „konstitutive Bedeu-

[11] Sakramente (Handbuch Systematischer Theologie, Bd. 11), Gütersloh 1985, Zitate 306.308. 312.

tung" hat. Es erfolgt im Sakrament nach Kühn aber auch eine Vermittlung von Heil, weil Christus als Haupt der Gemeinde durch seinen Geist in ihrem Gottesdienst gegenwärtig und wirksam ist. Durch die Verheißung Christi werden die Sakramente zu Mitteln, in denen die glaubende Gemeinde „in besonders intensiver Weise die Gegenwart und Zuwendung ihres Herrn erfährt". Es würde sich wohl lohnen, wenn baptistische Theologie mit dieser Art lutherischer Theologie den Dialog aufnähme.

Auch in der neueren katholischen Theologie findet man wertvolle Zeugnisse darüber, daß die Sakramente Gnaden- und Glaubensakte in einem sind. Der Niederländer Edward Schillebeeckx etwa erklärt die Sakramente zu Momenten der personalen „Begegnung" zwischen Gott bzw. Christus und dem einzelnen Glaubenden.[12] Die Sakramente sind sichtbare Ausdrucksformen der göttlichen Liebe, die frei gegeben wird und auch frei angenommen werden muß. Ohne die Gegenliebe zu Gott auf Seiten des Empfängers wäre das Sakrament ein „lügnerisches Zeichen". Der in Budapest geborene deutsch-französische Dogmatiker Alexandre Ganoczy interpretiert Sakramente als „Systeme verbaler und nonverbaler Kommunikation" innerhalb der Kirche, als „interaktive Begegnungsereignisse zwischen der Gnade und dem Glauben ganz bestimmter [...] Mitglieder einer konkreten Gemeinde"[13]. Die Schweizer Dogmatikerin Eva-Maria Faber schließlich behandelt Sakramente als Weisen der „Vermittlung von Gott und Mensch", in der das Gottsein Gottes dem Menschen erschlossen und das Menschsein des Menschen auf Gott hin in Bewegung gebracht wird.[14] Auch bei ihr taucht der Begriff der „personalen Begegnung" von Gott und Mensch auf, mit der Folge, daß für sie „die gläubige Antwort" „zur objektiven Gestalt des Sakraments mit hinzu" gehört. Sicher ist es nicht bloß zufällig, daß sowohl Ganoczy als auch Faber über Calvin geforscht haben.[15] Man kann in ihren Sakramentslehren also Wirkungen der evangelisch-reformierten Lehre in die katholische Theologie hinein erkennen.

8 Dankbares Empfangen der Gaben Christi: evangeliumsgemäße Abendmahlsfrömmigkeit

Für die Abendmahlsfrömmigkeit ist es von nicht zu unterschätzender Bedeutung, wenn diese Feier nicht einseitig nur als Gnadenmittel oder Bekenntnisakt verstanden wird, sondern als Vermittlung einer personalen Begegnung von

---

[12] Christus, Sakrament der Gottesbegegnung, Mainz 1960, Zitate 135.

[13] Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt (1984) ^{3}1991, 116.

[14] Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt 2002, Zitate 24.64f.

[15] Alexandre Ganoczy, Ecclesia ministrans, Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin, Freiburg i. Br. 1968; Eva-Maria Faber, Symphonie von Gott und Mensch, Die responsorische Struktur von Vermittlung in der Theologie Johannes Calvins, Neukirchen-Vluyn 1999.

Gott und Mensch. Als die versammelten Gläubigen können wir im Mahl das rettende Evangelium verkörpert sehen, das der Ursprung allen geistlichen Lebens ist. Indem der im Geist gegenwärtige Herr uns als seine Jünger an seinen Tisch lädt, besiegelt er jeweils neu den Bund zwischen Gott und uns und zwischen uns Jüngern. Er bestätigt und vergewissert uns der Gemeinschaft zwischen Gott und uns und damit auch der Grundlage der Gemeinschaft der Gläubigen untereinander. Durch diese Bekräftigung dessen, was Gott uns schenkt, stärkt er unseren Glauben, unsere Liebe und unsere Hoffnung. Das Abendmahl stärkt uns im Glauben, weil es uns vergewissert, daß Jesus Christus für uns gestorben ist, damit wir Vergebung der Sünden und ewiges Leben haben. Es stärkt uns in der Liebe, und zwar in der Liebe zu Gott und zu unseren Brüdern und Schwestern. Unsere Liebe zu Gott wird bestärkt, indem wir ihm durch das Mahl danksagen für seine wunderbare Gabe in Christus und ihm unser Lobopfer bringen. Die Liebe zur Gemeinde wird bestärkt dadurch, daß wir gemeinsam und nicht einsam Anteil bekommen am Heilswerk Christi und daß wir gemeinsam Gott danken für seine Wohltaten. Schließlich wird auch unsere Hoffnung bestärkt, weil der Glaube und die Liebe, die durch die Gabe Gottes in uns belebt und gestärkt werden, ein Angeld und Unterpfand der kommenden Herrlichkeit sind, in der wir in uneingeschränkter Gemeinschaft mit dem Herrn das Freudenfest des ewigen Reiches feiern werden. So entsteht auch schon hier und jetzt eine Freude am Abendmahl, die es nicht als Last, sondern als Wohltat erfährt und darum gerne feiert. Eine solche Feier dient der Ehre Gottes, weil es ihn als Geber guter Gaben verherrlicht. Dann sind – wie immer, wenn es recht zugeht – die Ehre Gottes und die Freude der Menschen miteinander verbunden.

Dr. Uwe Swarat (BEFG)
Theologisches Seminar Elstal (FH)
Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7
14641 Wustermark bei Berlin

Holger Eschmann

Zur gegenwärtigen Diskussion über Taufe und Kirchengliedschaft in der Evangelisch-methodistischen Kirche

In den letzten Jahren gab es eine engagiert geführte Diskussion um Fragen zu Taufe und Kirchengliedschaft in der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland (EmK).[1] Die Brisanz dieser Debatte zeigte sich unter anderem darin, dass in ihrem Verlauf nicht wenige Glieder der EmK für einen Austritt aus dem weltweiten Verbund der United Methodist Church plädiert haben. Da die Auseinandersetzung nur auf dem Hintergrund der besonderen Verfasstheit dieser Freikirche verstanden werden kann, sollen zu Beginn einige Erläuterungen zum Verbundsystem der EmK stehen.

I Die konnexionale Struktur der EmK

Die EmK in Deutschland ist Teil der weltweiten United Methodist Church (UMC). In Deutschland und mit den Schwestern und Brüdern in anderen Ländern sind die Glieder der EmK durch ein konnexionales System von so genannten Konferenzen verbunden. Kleinste Einheit ist die zweimal im Jahr tagende Bezirkskonferenz, in der die Aufgaben auf Ortsebene beraten und beschlossen werden. Die nächstgrößere Einheit, die Jährliche Konferenz, ist ein Regionalverbund, in dem alle Bezirkskonferenzen einer Region durch die Pastoren und Pastorinnen und Laiendelegierten zusammengeschlossen sind. Sie tagt, wie der Name sagt, einmal im Jahr und ist die grundlegende Körperschaft der EmK. Die drei Jährlichen Konferenzen in Deutschland sind in einer Zentralkonferenz vereint, die alle vier Jahre zusammenkommt und überregionale Aufgaben wie zum Beispiel die Bischofswahl und Veränderungen im Bereich der Kirchenordnung wahrnimmt. Schließlich sind alle Zentralkonferenzen der UMC in der alle vier Jahre tagenden Generalkonferenz vertreten. Die Generalkonferenz regelt die weltweiten Anliegen der Kirche und ist beispielsweise für die Veränderungen im Bereich der kirchlichen Verfassung zuständig. Das konnexionale System hat – wie alle anderen Kirchenstrukturen auch – seine Vor- und Nach-

[1] Vgl. Durch Wasser und Geist. Die Taufstudie der Generalkonferenz der Evangelisch-methodistischen Kirche und die Beiträge des Nürnberger Symposiums zum Thema „Taufe und Kirchengliedschaft", hrsg. im Auftrag des Ständigen Ausschusses für Theologie und Predigtamt der Zentralkonferenz in Deutschland von H. Eschmann, Stuttgart 2004 [EmK Forum, Heft 26].

teile. In einer durch Globalisierung geprägten Zeit ist es eine große Chance und auch eine Aufgabe der EmK, das Zusammenleben unterschiedlicher Kulturen mit Hilfe dieses Verbundsystems in guter Weise zu gestalten. Durch die Verzahnung der Konferenzen miteinander kann es allerdings geschehen, dass Entscheidungen, die in der durch die USA und so genannte Drittweltländer dominierten Generalkonferenz getroffen worden sind, Auswirkungen auf das Leben der Kirche in den Gemeinden vor Ort haben und dort mitgetragen werden müssen. Ein solcher Fall führte auch zu der gegenwärtigen Diskussion um Taufe und Kirchengliedschaft in den Gemeinden der EmK in Deutschland. Bevor dies näher erläutert wird, sollen einige grundlegende Informationen zu Taufe und Kirchengliedschaft in der EmK gegeben werden, die aus Platzgründen allerdings nur sehr holzschnittartig ausfallen können.

2 Zum Verständnis von Taufe und Kirchengliedschaft in der EmK

Der Begründer der methodistischen Bewegung, John Wesley, hat sich nicht häufig und ausführlich zum Thema Taufe geäußert. Die Tauffrage stand bei ihm – wie im Methodismus überhaupt – nicht im Mittelpunkt der Argumentation. Als anglikanischer Pfarrer befürwortete er die damals in seinem Umfeld selbstverständlich geübte Taufe von Kindern. Von dem anglikanischen Erbe und dessen Wertschätzung der Sakramente her kann man in den Schriften Wesleys Äußerungen finden, in denen er eine „sehr milde Form von ‚Taufwiedergeburt'" vertritt, obgleich er die Taufe nicht als heilsnotwendig betrachtete.[2] Diese Aussagen zur sakramentalen Wirksamkeit der Taufe stehen in Spannung zu den Einsichten, die Wesley als Erweckungsprediger gewann. Auf diesem Hintergrund konnte er sich sehr pointiert gegen ein Ausruhen auf der Taufgnade, das der Bekehrung des Menschen im Wege steht, wenden: „Stützt euch nicht mehr auf jenen zerbrochenen Rohrstab, dass ihr in der Taufe wiedergeboren *wurdet*. Wer leugnet denn, dass ihr damals zu Kindern Gottes und zu Erben des Himmelreiches gemacht wurdet? Doch dessen ungeachtet seid ihr jetzt Kinder des Teufels. Darum müsst ihr wiedergeboren werden."[3] Diese Spannung zwischen sakramentalem und evangelistischem Taufverständnis wurde von Wesley zeitlebens durchgehalten.

Wenn auch im heutigen Methodismus kaum mehr von Taufwiedergeburt gesprochen wird, finden sich doch sowohl das sakramentale als auch das evangelistische Erbe Wesleys in den offiziellen Dokumenten der Kirche wieder. So wird beispielsweise in dem europäischen Katechismus „Unterwegs mit Chris-

---

[2] C. W. Williams, Die Theologie John Wesleys, Frankfurt a. M. 1867, 102.104.

[3] J. Wesley, Die 53 Lehrpredigten. Predigt 18: Die Kennzeichen der Wiedergeburt, hrsg. im Auftrag des Europäischen Rats der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart 1988, 343.

tus" zum Thema Taufe zusammenfassend formuliert: „Die Taufe ist das wirksame Zeichen unserer Aufnahme in Gottes Bund und der Zueignung des Heils. Nicht, daß der bloße Vollzug der Taufe das Heil bewirken würde: Taufe als Zueignung und Glaube als persönliche Annahme des ohne unser Zutun in Christus geschehenen Heils sind aufeinander bezogen."[4] Die Taufe ist demnach nicht nur und auch nicht vornehmlich als Bekenntnis des Menschen zu verstehen, sondern sie hat heilszueignenden Charakter. Dieser kommt allerdings nur im Zusammenspiel mit der gläubigen Antwort des Getauften zu seinem Ziel. Da nach evangelisch-methodistischem Verständnis nicht der Zeitraum zwischen Taufe und Glaube, sondern das prinzipielle Aufeinanderbezogensein beider Elemente wichtig ist, tauft die EmK sowohl Kinder als auch Erwachsene. Kinder werden allerdings nur dann getauft, „wenn die christliche Unterweisung des Täuflings zu erwarten ist und die Eltern die feste Absicht bekunden, ihr Kind im christlichen Glauben zu erziehen. Andernfalls muß die Taufe verweigert werden, bis eine Klärung auf seelsorgerlichem Weg erfolgt ist"[5]. Getaufte Kinder werden in der EmK Kirchenangehörige genannt, da sie durch die Taufe in die Gemeinschaft der christlichen Kirche aufgenommen worden sind.[6] Da Taufe und Glaube zusammengehören, müssen die als Kind getauften Kirchenangehörigen später für den Eintritt in die volle Mitgliedschaft in der EmK ihren Glauben an Jesus Christus in einem Gottesdienst öffentlich bekennen.[7] Bei der Taufe von Erwachsenen fallen Taufe und Aufnahme in die volle Gliedschaft in einem Gottesdienst zusammen. Die EmK übt also eine doppelte Praxis: Sie tauft Kinder, die durch die Taufe zu Kirchenangehörigen werden, und nimmt sie später, wenn sie ihren Glauben als junge (oder ältere) Menschen bekennen können, in einem gottesdienstlichen Akt in die volle Kirchengliedschaft auf. Diese doppelte Praxis, in der die Spannung zwischen Gottes

---

[4] Unterwegs mit Christus. Glaubensbuch der Evangelisch-methodistischen Kirche, hrsg. von der Theologischen Kommission des Europäischen Rates der Evangelisch-methodistischen Kirche, Zürich/Stuttgart 1991, 73.

[5] Agende, hrsg. von der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland, Stuttgart 2003, 59.

[6] Etwas verwirrend und begrifflich unscharf war die Praxis der EmK, dass auch Kinder ohne Taufe auf eigenen Antrag oder auf Antrag ihrer Eltern in die Rubrik der Kirchenangehörigen aufgenommen werden konnten.

[7] Die Fragen, die in dem Gottesdienst zur Aufnahme in die Gliedschaft der EmK unter Bezugnahme auf die bereits erfolgte Taufe beantwortet werden müssen, lauten: „Bekennst du dich zu Jesus Christus als deinem Herrn und Erlöser, und nimmst du das Heil an, das dir im Evangelium zugesagt ist? So antworte: Ja. Willst du dem Bösen entsagen und allein auf die Gnade Gottes vertrauen? So antworte: Ja. Willst du Jesus Christus nachfolgen und dein Leben unter der Leitung des Heiligen Geistes verantwortlich gestalten? So antworte: Ja. Erkennst du die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments als die uns von Gott gegebene Grundlage deines Glaubens und Lebens an? So antworte: Ja. Willst du dich zur Evangelisch-methodistischen Kirche halten? Willst du mit der Gemeinde regelmäßig zusammenkommen? Willst du dich deiner Berufung gemäß am Dienst der Gemeinde beteiligen durch deine Fürbitte, deine Mitarbeit und deine regelmäßigen Gaben? So antworte: Ich will es tun."

vorlaufender Gnade und der menschlichen Antwort oder zwischen der Heilszueignung in der Taufe und der Heilsaneignung im Glauben einen nach Auffassung der EmK sowohl biblisch als auch im Leben der Kirche vertretbaren Ausdruck gefunden hat, wurde nun durch eine Entscheidung der Generalkonferenz berührt.

3 Die Verfassungsänderung zu Taufe und Kirchengliedschaft und ihre Auswirkungen

Im Jahr 2000 hat die in den USA tagende Generalkonferenz der United Methodist Church eine Verfassungsänderung beschlossen. In der Neufassung des Artikels 4, der von der Universalität der Kirche handelt, wurden die Begriffe *baptized members* (= getaufte Glieder) und *professing members* (= bekennende Glieder) geprägt und damit schon die getauften Kinder als „Glieder" der Kirche bezeichnet. Die Verfassungsänderung wurde im Jahr 2001 allen Jährlichen Konferenzen weltweit vorgestellt und zur Ratifizierung vorgelegt. Es gab insgesamt 700 Ja- und 170 Nein-Stimmen.

Nachdem die neue Verfassung der UMC in Kraft gesetzt worden war, ergab sich die Notwendigkeit, die neue Begrifflichkeit in die deutschsprachige Verfassung einzuarbeiten. Da die Verfassung der EmK bzw. UMC, die die Grundstruktur der Gesamtkirche beschreibt, weltweit dieselbe ist, lässt sie keine größeren Adaptionen, also Veränderungen oder Anpassungen an den lokalen Kontext zu. Sie konnte nur ohne inhaltliche Änderungen ins Deutsche übersetzt werden. Eine Frage war allerdings, wie die neue Begrifflichkeit der Verfassung in die Paragraphen der Kirchenordnung, die für die praktische Arbeit der Kirche maßgebend sind, umzusetzen ist. Anders als bei der Verfassung sind bei der Kirchenordnung Adaptionen in den unterschiedlichen Ländern und Kontexten der UMC möglich und immer wieder auch sinnvoll gewesen. Hier stellte sich also die Frage, ob die Unterscheidung zwischen (getauften) Kirchen*angehörigen* und (bekennenden) Kirchen*gliedern*, die die Kirche in Deutschland aus den beschriebenen theologischen Gründen bisher gemacht hatte, nicht auch unter der neuen Verfassung aufrecht erhalten werden konnte.

3.1 Die theologischen Hintergründe

Um die Vorgeschichte der Verfassungsänderung besser verstehen zu können, muss noch einmal etwas weiter ausgeholt werden. Seit längerem gab es in der weltweiten United Methodist Church ein verstärktes Nachdenken über Fragen der Sakramentstheologie und der Ekklesiologie. Bereits in den sechziger Jahren (und später ganz ähnlich in den achtziger Jahren) stellte die Kommission für Gottesdienst in den USA fest, dass vor allem im nordamerikanischen Metho-

dismus die Fragen um Taufe und Kirchengliedschaft lange Zeit vernachlässigt worden seien. Durch den eher pragmatischen Zugang zu theologischen Fragen im nordamerikanischen Raum und durch verschiedene geistesgeschichtliche Strömungen seien theologische Anliegen des frühen Methodismus entwertet und vergessen worden. Der amerikanische Methodismus habe – so die Selbstkritik – sowohl die bei John Wesley noch deutlich formulierte sakramentale Dimension in der Tauftheologie als auch das missionarisch-erweckliche Erbe unserer Kirche nahezu ganz vergessen. Die Taufe von Kindern wurde häufig nur noch als Segnungszeremonie oder als Fest der Familie und der Namensgebung verstanden. Bei der Taufe von Erwachsenen rückte immer stärker das menschliche Bekenntnis gegenüber dem Verständnis der Taufe als Gottes Gnadengeschenk in den Vordergrund.

Diese liturgisch-theologischen Einsichten waren bestimmend, als die Generalkonferenz 1988 eine Studienkommission zur Tauffrage einsetze und 1992 nach ersten Ergebnissen deren Weiterarbeit bestätigte. Ziel sollte es sein sowohl das sakramentale als auch das erwecklich-missionarische Erbe im Verständnis der Taufe wieder zu stärken und in einer Synthese zusammen zu führen. Ergebnis dieses Prozesses war schließlich das Dokument „By Water and the Spirit: A United Methodist Understanding of Baptism", das 1996 durch die Generalkonferenz angenommen und in das Book of Resolutions als Dokument der weltweiten Kirche aufgenommen wurde.[8] Bereits während der Erarbeitung der Taufstudie gab es eine hohe Sensibilität der europäischen – und hier wiederum besonders der deutschsprachigen – Teile der EmK. Rückmeldungen bezüglich einer zu ausgeprägten sakramentalen Gewichtung der Taufe bei den ersten Entwürfen der Studie führten zu einer etwas ausgeglicheneren Endfassung.

In der Taufstudie wird betont, dass der Mensch durch die Taufe sowohl in den Leib Christi als der universalen Kirche als auch gleichzeitig in eine bestimmte Denomination und Ortsgemeinde eingegliedert wird, da sich die universale Kirche nur jeweils in konkreten Kirchen und Kirchengemeinden verwirklicht. Diese Betonung des Zusammenhangs zwischen Taufe und Kirchengliedschaft führte 1996 zu einer Neuformulierung der Kirchenordnung der United Methodist Church. Alle Getauften, auch die Kinder, wurden jetzt als *members* sowohl der universalen Kirche als auch der konkreten Denomination und Ortsgemeinde bezeichnet. Unterschieden wurde freilich auch weiterhin, nämlich zwischen den „nur" Getauften und denen, die getauft sind *und* ihren Glauben bekennen.

Wegen dieser Neuformulierungen, die vor allem in Europa und in den evangelikalen Kreisen der UMC in Nordamerika für beträchtlichen Wirbel sorgten, wurde der Rechtsrat der Kirche angerufen. Nach dem eingangs bereits erwähn-

---

[8] The Book of Resolutions of the United Methodist Church, Nashville 1996. Eine deutsche Übersetzung dieses Dokuments findet sich in dem Heft „Durch Wasser und Geist", vgl. Anm. 1.

ten Artikel 4 der damaligen Verfassung wurde man nämlich nur durch das Ablegen eines Bekenntnisses Glied einer Gemeinde der Evangelisch-methodistischen Kirche, so dass alle, die noch kein Bekenntnis abgelegt haben, formal auch nicht als Glieder bezeichnet werden können. Der Rechtsrat gab dem Einspruch statt und die neuen Bestimmungen wurden wieder außer Kraft gesetzt.

Um der wiedererwachten Wertschätzung der Taufe mit ihrer sowohl sakramentalen als auch evangelikalen Akzentsetzung, die inzwischen auch in den Gesangbüchern und Liturgien der Kirche ihren Niederschlag gefunden hatte, nun doch in der Kirchenordnung Ausdruck verleihen zu können, wurde zur Generalkonferenz im Jahr 2000 die Verfassungsänderung in Artikel 4, die jetzt von *baptized members* und *professing members* spricht, beschlossen und in den Jährlichen Konferenzen ratifiziert. Dadurch wurde für die Generalkonferenz 2004 der Weg frei, Änderungen auch im Bereich der Kirchenordnung vorzunehmen. Diese vorgesehenen Änderungen entsprechen – abgesehen von einigen präzisierenden Formulierungen – im Großen und Ganzen den vom Rechtsrat zurückgewiesenen von 1996.

3.2 Die Auswirkungen auf die EmK im deutschsprachigen Raum

Die Verfassungsänderung musste möglichst genau ins Deutsche übersetzt werden. Ob die dabei von der deutschen Redaktion gewählte Begrifflichkeit – „Getaufte Glieder" und „Bekennende Glieder" – glücklich gewählt ist, sei einmal dahingestellt. Im Bereich der Kirchenordnung gab es dagegen mehr Adaptionsfreiheit. Theologisch und begrifflich ging es letztlich um die Kunst der rechten Unterscheidung. Es musste eine zumindest zweifache Differenzierung bezüglich Taufe und Kirchengliedschaft vorgenommen werden. Wenn die Bedeutung der Taufe wie auch die Bedeutung des erwecklichen Erbes der EmK ernst genommen werden sollten, dann musste unterschieden werden zwischen getauften und nicht getauften Personen im Bereich der Kirche. Es musste aber ebenso unterschieden werden zwischen getauften Personen und denen, die bewusst ein öffentliches Ja zu dem ihnen in Jesus Christus zugesagten Heil gefunden haben. Bisher hatte die EmK in Deutschland – wie es oben beschrieben wurde – an dieser Stelle begrifflich zwischen „Kirchenangehörigen" und „Kirchengliedern" unterschieden. Kirchenangehörige waren Personen, die entweder als Kind getauft wurden und noch kein öffentliches Bekenntnis zu Jesus Christus in einem Gemeindegottesdienst abgelegt hatten, oder Personen, die ohne Taufe auf eigenen Antrag oder den Antrag ihrer Eltern in diesen Status aufgenommen wurden. Als Kirchenglieder wurden nur die Personen bezeichnet, die als Kind oder Erwachsene getauft wurden und ein Bekenntnis in einem Gliederaufnahmegottesdienst abgelegt hatten. Während früher die Zahl der ungetauften Kirchenangehörigen eher klein war, wuchs sie in den letzten Jahrzehnten durch die Zunahme der Kindersegnungen im Bereich der EmK an. Durch die stärkere Betonung der Taufe in der neuen Begrifflichkeit der Verfas-

sung der EmK („Getaufte Glieder" und „Bekennende Glieder") entstand einerseits die Frage, ob der Begriff „Kirchenangehörige" weiterhin für die in der EmK getauften Kinder verwendet werden kann oder ob er theologisch zu schwach ist. Zum anderen wurde schärfer als bisher das Problem gesehen, dass dieser Begriff sowohl für getaufte als auch ungetaufte Kinder gebraucht wurde. Was auf den ersten Blick als reine Begriffsklauberei wirken kann, erwies sich in der Folge als brisante Fragestellung, wie in der EmK die Kindertaufe theologisch verstanden wird und welchen Ort die getauften und ungetauften Kinder in der Gemeinde haben. Sollen zum Beispiel die ungetauften Kinder weiterhin auf Antrag der Eltern ins Kirchenbuch eingetragen werden und damit einen offiziellen Status bekommen – und wenn ja, unter welcher Kategorie? Wird eine Feier zur Gliederaufnahme nicht überflüssig, wenn die getauften Kinder bereits als Glieder der Kirche bezeichnet werden? Aufgrund dieser und anderer Fragen entschloss sich der Ständige Ausschuss für Theologie und Predigtamt der EmK in Deutschland dazu, im Frühjahr 2004 ein Symposium zum Thema „Taufe und Kirchengliedschaft" in Nürnberg durchzuführen.[9] Dieses Symposium erfreute sich reger Teilnahme und bot Raum für kontroverse Diskussionen. Die Fragen der Kirchenordnung konnten in diesem Rahmen aber natürlich nicht geregelt werden.

4 Die „Lösung" auf der Zentralkonferenz 2005 in Deutschland

Im Februar 2005 tagte die Zentralkonferenz der EmK in Wuppertal. Eine der wichtigsten Fragen war, wie die neue Begrifflichkeit im Bereich von Taufe und Kirchengliedschaft einer befriedigenden Antwort zugeführt werden kann. In den Diskussionen auf der Tagung zeigte sich schnell, dass die beiden oben beschriebenen Differenzierungen im Mittelpunkt standen. Nach Vorarbeiten in Fachgremien und einer langen Debatte im Plenum fand schließlich folgende Lösung die breiteste Zustimmung der Delegierten: Für die getauften Kinder wurde der Begriff „Kirchenangehörige" beibehalten. Wenn sie ihren Glauben an Jesus Christus in einem Bekenntnisgottesdienst öffentlich bekennen, werden sie – ebenfalls wie bisher – zu „Kirchengliedern" der EmK. Zusätzlich wurde für die bisherigen Kirchenangehörigen ohne Taufe die Kategorie der „Kirchen*zu*gehörigen" geschaffen. Das lässt diesen Personenkreis einerseits in der Kirche beheimatet sein, andererseits wird doch ein, wenn auch sprachlich geringer, Unterschied zu den getauften Kirchenangehörigen gemacht. Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass diese Kirchen*zu*gehörigen nicht lebenslang in diesem Status bleiben können, sondern sich spätestens im Alter von 27 Jahren entscheiden müssen, ob sie Kirchenglied werden wollen oder nicht. Ne-

[9] Vgl. Anm. 1.

ben den Kategorien des Kirchenglieds, des Kirchenangehörigen und Kirchenzugehörigen gibt es in den Gemeinden der EmK noch eine Freundesliste, in der Personen stehen, die – ohne konfessionelle Bindung oder aus anderen Kirchen kommend – Interesse an der evangelisch-methodistischen Arbeit haben und die Gemeindeveranstaltungen mehr oder weniger regelmäßig besuchen. Personen, deren Kirchenzugehörigkeit beendet wird, können – aber müssen nicht – in diese Freundesliste aufgenommen werden.

Seit dieser Entscheidung ist es erstaunlich ruhig geworden um die Diskussion um Taufe und Gliedschaft in der EmK in Deutschland, was zeigt, dass offensichtlich ein für viele der Beteiligten tragbarer Kompromiss gefunden wurde. Die theologischen Fragen, die im Hintergrund dieser Begrifflichkeiten stehen, werden freilich weiter diskutiert – was ja auch nur zu wünschen ist.

Dr. Holger Eschmann
Professor für Praktische Theologie und Direktor am Theologischen Seminar Reutlingen – staatlich anerkannte Fachhochschule der Evangelisch-methodistischen Kirche
Friedrich-Ebert-Straße 31
72762 Reutlingen

Andreas Malessa

Chorprobe bei den himmlischen Heerscharen

Eine Weihnachtspredigt über Lukas 2, 8-14

„Ruhe bitte! Ruhe!"

Erzengel Gabriel, Dirigent und Arrangeur der himmlischen Engelchöre, musste mit dem Taktstock mehrmals aufs Notenpult klopfen. Die Heerscharen in Weiß und Gold raschelten mit den Flügeln, kicherten nervös und waren ungewöhnlich aufgeregt. Verständlicherweise. In wenigen Minuten würde etwas passieren, was seit Jahrtausenden sehnsüchtig erwartet wurde. Das unbegreifliche Wunder: Gott selbst kommt als Mensch in die Welt! Der „Messias" Jesus, der Erlöser vom Bösen, der Versöhner und Heilsbringer, wird heute Nacht als normales menschliches Baby von einer jungen Frau geboren werden! Gleich wird die hauchdünne Trennwand zwischen Raum und Zeit der Menschenwelt und der Unendlichkeit und Ewigkeit des Himmels für einen Moment aufreißen. Und sie, die Engel, werden für normale Menschenaugen und -ohren zu sehen und zu hören sein!

So was verursacht selbst im „höheren Chor" Lampenfieber und so schnattern Sänger und Instrumentalisten lebhaft durcheinander.

„Ruhe, Menschenskinder noch mal!", rief Gabriel entnervt, aber da lachten alle noch lauter. Denn das waren sie ja nicht. Das sollte Gott erst werden. Ein Menschenkind.

„Also, ich habe aus den vielen prophetischen Ankündigungen des Retters Jesus, aus Psalmen und Jesaja-Texten, folgenden kurzen Zweizeiler formuliert", sagte der Dirigent und errötete etwas. Wie alle, die ein eigenes Gedicht vorlesen sollen. „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden den Menschen seines Wohlgefallens."

Es folgte eine bewundernde Stille.

„Das wird ein Hit", dachte ein kirchengeschichtlich weitsichtiger Engel in der dritten Reihe begeistert. „Die ersten Nachfolger Jesu und viele Passanten auf der Straße werden es jubelnd rufen, wenn Jesus auf einem Esel nach Jerusalem einzieht." Gabriel räusperte sich laut. „Hm. Hm. Diesen Chartbreaker, äh, ich meine Lobgesang, müsst ihr allerdings ohne Dirigent aufführen, weil ich erstmal alleine mit einem Solo-Programm den Hirten auf dem Feld erscheine und ihr dann nachkommt."

„Klar", schmunzelte ein Bassist hinten rechts, „wenn wir mit der geballten himmlischen Herrlichkeitspower über die Hirten herfallen, ist ihr Schrecken größer als ihre Freude." Und laut sagte er. „Gabriel! Selbst wenn du alleine zu

ihnen gehst: Sag erstmal ‚Fürchtet euch nicht! Siehe, ich verkündige euch große Freude.' Sonst geraten die bloß in Panik oder in Hektik wie 2000 Jahre später die Konsumsklaven in der Vorweihnachtszeit. „Betone die Freude, hörst du?!"

„Moment mal", rief eine Harfespielerin aus dem Orchester dazwischen, „ich hör' immer *Hirten*! *Das* soll unsere Zielgruppe sein? Humbtata-Mitklatscher vom Musikantenstadl? Warum schmettern wir diesen herrlichen Gesang von der majestätischen Ehre Gottes und von seiner gnädigen Versöhnung nicht im Jerusalemer Königspalast? Oder gestalten eine erhabene Mitternachtsmesse im Tempel?!"

„Genau!", kreischte eine Sopranstimme ganz unengelhaft dazwischen, „ich soll die kostbare Botschaft vom Frieden Gottes in die lärmende Wuseligkeit überfüllter Basarstraßen und rauchiger Gasthäuser hinein singen, in den Kommerzrummel der Märkte und den Gestank von Schaf- und Ziegenherden?! Also nee ..." und dabei rümpfte sie ihre eigentlich sehr hübsche Nase.

„Hirten!", empörte sich die Harfespielerin wieder. „Die ziehen Tieren *und* Menschen das Fell über die Ohren. Die haben zurzeit ein so niedriges Sozialprestige, dass sie vor Gericht gar nicht als Zeugen zugelassen werden. Ausgerechnet die Unglaubwürdigsten einer Gesellschaft sollen dann unsere gute Nachricht weitersagen? Na toll!" „Und außerdem", ergänzte die vornehme Sopranistin noch, „werden sie intellektuell gar nicht mit dem Wunder der Menschwerdung Gottes fertig!"

Chorleiter Gabriels sprichwörtliche Engelsgeduld wurde so kurz vor dem Fest noch mal kräftig strapaziert. „Ehre sei Gott in der Höhe", sagte er mit fester Stimme – und sofort ebbte der Geräuschpegel ab – „bedeutet keinen Glamour im irdischen Sinne. Gottes Majestät dürft ihr auch bitteschön nicht mit menschlichem Imponiergehabe, mit Angeberei und Gegockel verwechseln. Der ‚Ruhm des Höchsten' hat nichts mit Publizität und Popularität zu tun. Sondern mit ‚Ehre, Herrlichkeit, Majestät' usw. ist Gottes *Wesen* gemeint. Und da Gott wesensmäßig *Liebe* ist, da seine *Gnade* so weit reicht wie unser unendlicher Himmel hier, deshalb will er ja gerade zu den kleinen Unbekannten, den schlicht Gestrickten und denen, die ihr Geld im Freien verdienen! Gott demonstriert heute Nacht doch die Aufwertung der Verachteten! Wir singen heute Gottes Wertschätzung für die Armen! Große Freude in kleinkarierten Verhältnissen! Gottes Macht ..." – und bei diesem gewaltigen Begriff wurde es noch einmal mucksmäuschenstill im Chor – „Gottes Macht zwingt ja niemanden zu Boden, sondern richtet ihn auf, macht hängende Köpfe zuversichtlich und gebeugte Rücken gerade. Überlegt doch mal: Gott kommt heute als Baby auf die Welt. Ein Neugeborenes ist klein, zerbrechlich, wehrlos, ohnmächtig. Es ist den Erwachsenen völlig ausgeliefert. Aber gerade *das* ist die Macht des Kindes: Es appelliert an unsere Menschlichkeit, eben *weil* es so ohnmächtig ist. Es mobilisiert unser Mitgefühl und unsere aktive Fürsorge, eben weil es so ausgeliefert ist. Wer ein Herz im Leibe hat, empfindet Liebe für ein Baby. Das wird auch klobigen Klötzen wie den Hirten so gehen. Außerdem hat Gott nicht nur unendliche Liebe

und Gnade für uns, er hat auch Humor. Ausgerechnet die wenig angesehenen Hirten sollen seine Botschaft weitertragen, jawoll!"

„Das wird ein Prinzip werden", schmunzelte der kirchengeschichtlich weitsichtige Engel in der dritten Reihe wieder. „Die Nachricht von der Auferstehung z. B. wird Gott ausgerechnet von zwei Frauen weitertragen lassen, die ja in ihrer Zeit auch nicht vor Gericht als Zeugen zugelassen sind, hihi. Und die Ausbreitung der frühen Christengemeinden wird unter Sklaven in Antiochien und Hafenarbeitern in Korinth am stärksten sein. Und ein körperlich kranker Missionar namens Paulus wird aus dem Knast einen Brief an die Gemeinde in Phillipi schreiben und im zweiten Kapitel ein wunderschönes Lied von diesem ‚Abstieg Gottes aus Liebe', von diesem ‚gnädigen Herunterkommen' dichten."

Gabriel räusperte sich wieder. „Und was das intellektuelle Bildungsniveau unserer Zuhörer angeht, verehrte Sopranistin: Die Menschen werden mit dem Geheimnis der Menschwerdung Gottes *nie* fertig werden. Auch die Schlausten nicht. Aber wenn sie im Glauben anfangen, wenn sie sich auf die Socken machen und Jesus suchen – dann werden sie ihn tatsächlich finden. Bei einer himmlisch schönen Musik. Bei einem Gespräch an der Arbeit. Nachts über einem Buch. Bei einem Gottesdienst, bei einem Gespräch mit Freunden. Die Menschen können ab jetzt Jesus überall begegnen – im unscheinbaren Stall, in miefigen vier Wänden. Die Symbole der Majestät und Herrlichkeit Gottes sind nicht Krone und Zepter, sondern Windeln und Krippe. *Da* könnt ihr ihn finden, werde ich gleich den Hirten sagen. Die Erhabenheit unseres himmlischen Lichts, der Glanz, die Schönheit und die Harmonie unseres Engelgesangs erlischt ja schnell. Bald bedeckt sie wieder der ganz normale Nachthimmel, die Kälte des Winters und die soziale Kälte ihrer Arbeitskollegen. Deshalb schicke ich sie zu Jesus. Zum Licht. Zur Wärme. Zur begreifbaren und anschaulichen Liebe Gottes und …"

„Und doch", unterbrach ihn der kirchengeschichtlich weitsichtige Engel in der dritten Reihe, „und doch werden die Menschen jahrtausendelang immer um diese Jahreszeit alles zusammentragen, was sie an unseren Auftritt erinnert. Kerzen und Sterne, Baumschmuck und Lichterketten, Engelattrappen und Rauschgoldlametta. Und je heller sie ihre Schaufenster und Strassen erleuchten, umso finsterer schauen dabei manche aus den Augen. Dabei könnten sie 365 Tage im Jahr an der Krippe stehen und ihre geistigen und geistlichen, ihre emotionalen und sozialen Dunkelheiten ans Licht bringen. Ganz ohne Angst vor Bloßstellung. Vorwürfe, Verletztheiten, Lügen, Gleichgültigkeit, Untreue, Hass, Traumata – *alles* würde Gottes vergebende, gnädige Liebe ihnen abnehmen. Wenn sie Vertrauen hätten, dass Jesus tatsächlich ihretwegen auf die Welt gekommen ist."

„So, ich hoffe, der Gesangstext ist klar, die Umstände des Konzertes auch?", fragte Gabriel in die strahlend helle Runde der himmlischen Heerscharen hinein und sein Taktstock zitterte ein wenig vor Erregung.

„Na ja …", – zögernd meldete sich ein Tenor, „und was ist mit der zweiten Zeile: Friede auf Erden den Menschen seines Wohlgefallens? Heißt das, *nur* die

Menschen, an denen Gott Gefallen hat, weil sie Jesus annehmen, *nur die* werden Frieden bekommen in ihr Leben? Ich meine, wenn das so ist, dann sollten wir wirklich lieber gleich im Tempel auftreten oder nur den strengen frommen Mönchen im Wüstenkloster Qumran erscheinen."

„Oh nein, danke für den Hinweis", seufzte Erzengel Gabriel und raufte sich das volle Engelhaar, „der Friede Gottes – also dieser umfassende Zustand von Schalom, von geheilten Beziehungen überallhin – dieser Friede Gottes ist für alle Menschen gedacht und gewollt. Wir könnten auch singen: Friede allen Menschen, denen Gottes Wohlwollen gilt. Leider werden sich aber nicht alle davon beschenken lassen. Und lieber weiterwurschteln in Gleichgültigkeit gegen Gott, Streit und Hass und Gewalt gegeneinander und im Widerstreit mit sich selbst. Bis zum Zerbruch von Familien, bis zu Gewalt in der Sexualität, bis zu Kapitalverbrechen und Bürgerkrieg kann das führen, dass Menschen dieses Geschenk des Friedens rigoros ablehnen."

„Obwohl sie sich sonst alljährlich um diese Zeit jeden nur erdenklichen Scheiß schenken lassen", brummte der kirchengeschichtlich prophetische Chorist in der dritten Reihe, was ihm einen strengen Blick von Gabriel einbrachte.

„Nur weil das leider so ist", fuhr der fort, „ereignet sich der Friede Gottes oft nur im kleinen Kreis der Frommen. Ursprünglich gedacht aber ist er für alle. Und heute Nacht, ab jetzt und für immer, bekommt jeder Mensch die Gelegenheit, diesen Frieden Gottes und sein Wohlgefallen anzunehmen. Was positiverseits dazu führen wird, dass sehr unterschiedliche Glaubende gemeinsam vor Jesus stehen werden und …"

„Hehehe", gluckste der Vorausschauer dazwischen, „ich stell' mir grad die drei reichen, superschlauen Astrophysiker aus Babylonien vor, edel gekleidet wie Könige, wie sie direkt neben den lumpigen, verschwitzten Hirten an der Krippe knien."

„Ja, ja, ist ja gut", Gabriel wurde ungehalten, „also sehr unterschiedlich geprägte Menschen werden gemeinsam im Frieden miteinander leben können, weil …" Der Ärmste wurde schon wieder unterbrochen:

„Und wieso dann „Ehre *sei* Gott in der Höhe und Friede auf Erden den Menschen seines Wohlgefallens? Was soll der Konjunktiv? Frommer Wunsch oder was?"

Die Harfenspielerin war erstaunlich frech für einen Engel.

„Unsinn!", Gabriels Stimme wurde scharf, „ich meine damit: So soll es sein. Und zwar genau in der Reihenfolge. Als logische Folgerung. Wer Gott Ehre machen will, wer Gott danken und loben will, tut das am besten damit, dass er den Menschen Frieden vorlebt, dass er Frieden stiftet. Erst die Anerkennung Gottes, dann die Versöhnung und Vergebung, der Friedensschluss untereinander und dann das gemeinsame Schaffen für das Wohl aller Menschen. Ich hoffe, jetzt ist alles klar und wir können …"

Aber da wurde die Chorprobe, zu der es ja noch gar nicht gekommen war, jäh unterbrochen. Der Himmel riss auf. Dem ganzen Ensemble wurde der Bo-

den unter den Füssen weggezogen. Die pechschwarze Kälte einer palästinensischen Winternacht schlug Sängerinnen und Sängern entgegen. Gabriel stand tief unten zwischen dem zusammengeflochtenen Dornengestrüpp und den notdürftig gezimmerten Weidezäunen und rief dauernd: „Fürchtet euch nicht! Fürchtet euch nicht. Ich verkündige euch große Freude, *Freude*, kapiert?!"

Aber unter den irdischen Verhältnissen klang sein wundervoller Bariton wie ein rollender Donner von einem Horizont zum andern. Die Harfenspielerin freute sich unbändig, eben nicht in einer weihevollen Krönungsmesse im Tempel zu spielen, sondern vor verdutzten Hirten auf einem nächtlichen Open Air Festival umsonst und draußen. Der Tenor memorierte noch schnell die Reihenfolge, „Ehre Gottes, Friede auf Erden, allen Menschen gilt Gottes Wohlgefallen", die kiebige Sopranistin jubilierte im Sturzflug so himmlische Tonkaskaden, dass alle Nachtigallen des Nahen Ostens schlagartig verstummten und der kirchengeschichtlich weitsichtige Chorist aus der dritten Reihe – der kritzelte den wunderbar kurzen Liedtext auf einen Zettel. „Ehre sei Gott in der Höhe, Friede auf Erden. Euch ist heut der Heiland geboren, Christus der Herr. In Windeln, in einer Krippe im Stall!"

„Falls mal irgendein Arzt oder Evangelist das Ganze aufschreiben will", dachte er beim Landeanflug, „sicher ist sicher".

Und dann wurde alles so aufgeführt, wie wir es seit 2000 Jahren in der Weihnachtsgeschichte des Lukas lesen. Millionen Menschen sind Jesus seither begegnet. In dem Moment, wo sie Gottes Geschenk bewusst und willentlich annahmen: Liebe, Begnadigung, Versöhnung.

Dasselbe wünscht Ihnen
Andreas Malessa.
Gesegnete Weihnacht!

Pastor Andreas Malessa (BEFG)
Alte Zimmerei 1
73269 Hochdorf

Michael Kißkalt

Kommentar zur Predigt von Andreas Malessa

Biblische Geschichten wollen erzählt werden. Im Erzählen kommt zur Sprache, wie Gott in die Geschichte der Menschen eingreift. Besonders in der Advents- und Weihnachtszeit sind wir offen und bereit, uns Wahrheiten durch Erzählungen vermitteln zu lassen. Warum nicht auch eine Weihnachtspredigt in narrativer Form? Was für eine Gelegenheit, die biblischen Geschichten vom Menschwerden Gottes unter das Volk zu bringen! Das Geheimnis der Inkarnation Gottes ist so groß und unfassbar, dass die Evangelien dies nicht in Lehrsätzen, sondern im Erzählen von Geschichten zur Sprache brachten. Dementsprechend sind wir als Prediger herausgefordert, den narrativen Stil der Weihnachtsgeschichten in unseren Predigten aufleuchten zu lassen; am besten, indem wir sie selbst nacherzählen. Beim Erzählen leuchten die Wahrheiten des Evangeliums in unsere Wirklichkeit hinein, ohne dass wir uns in sachlichen Beschreibungen oder in dogmatischen Wahrheiten verlieren, die für viele Menschen schwer zu verstehen sind. Und wenn man schon beim Erzählen ist, sind die mythischen Engelsgestalten auch kein Problem mehr. In unserer religionsdurstigen Zeit lassen sich die Menschen gerne auf die Welt der Engel ein. Noch vor zehn, zwanzig Jahren hätte man als rational-moderner Mensch darüber nur müde gelächelt. Für einen Rhetoriker, Prediger und Radiomoderator wie Andreas Malessa also eine schöne Herausforderung, die Weihnachtsgeschichte einmal anders zu Ohren zu bringen.

So erzählt Andreas Malessa in seiner Predigt davon, wie der Erzengel Gabriel mit den himmlischen Heerscharen die Weihnachtsbotschaft vorbereitet. Dabei lassen die lieben Engelein, einem menschlichen Chore gleich, alle möglichen Anmerkungen zu den zu singenden Liedern und zu den Umständen ihres Chorauftrittes über den Feldern Bethlehems los. In den Engel-Diskussionen verhandelt Malessa manche theologischen und exegetischen Fragen, in deren Mittelpunkt die Engelsbotschaft steht: „Ehre sei Gott in der Höhe und Frieden auf Erden den Menschen seines Wohlgefallens." Themen sind das Wunder der Menschwerdung Gottes, das Miteinander der Macht Gottes einerseits und der Ohnmacht des Kindes im Stall andererseits. Sogar den alttestamentlichen Hintergrund der Heilsbotschaft lässt Malessa im kurzen Engelsdirigentenwort aufblitzen. Wenn er im Gespräch der Engel die sozial schwache Stellung der Hirten in der damaligen Gesellschaft beschreibt, zeichnet er darin die Schatten der weihnachtlichen Konsumgesellschaft von heute ein. Ja, der Mensch in den Wir-

ren seiner umkämpften Existenz ist der Adressat des Friedens Gottes; gerade der im Unfrieden lebende Mensch ist herausgefordert, den Frieden Gottes anzunehmen. Hier stehen die „unterschiedlich Glaubenden" gemeinsam vor Jesus, hier verschwinden die Unterschiede zwischen arm und reich. Und als sich am Ende die Engelswelt der Menschenwelt öffnet und das Weihnachtsspektakel tatsächlich stattfindet, betont Malessa noch einmal die Notwendigkeit, dass die Menschen dieses Weihnachtswunder für sich „bewusst und willentlich" annehmen können.

Eine gute narrative Predigt, die das Evangelium laut werden lässt aus dem Mund von Engeln und die zuhörenden Menschen zum persönlichen Glauben einlädt. Was soll man an dieser Predigt kritisieren?

Man könnte fragen, ob die Predigt, die ihre Gedanken in der Diskussion der Engel entfaltet, nicht überladen ist. Alle möglichen Themen und Konflikte der Menschen werden hier im Vorbeigehen gestreift: von der Ökumene bis zur Bürgerkriegssituation, von Jesaja bis zur Herausforderung, Frieden zu stiften. Wie man die Fülle der Informationen bewertet, hängt wohl von der Situation ab, in der man diese Predigt hält: Wird die Predigt am Radio gehört oder von einer Kanzel im Advents- oder Weihnachtsgottesdienst? Wenn man sich die Predigt auf der Kanzel einer konkreten Gemeinde vorstellt, dann könnten sich die Zuhörer von der Fülle der Themen tatsächlich wie erschlagen fühlen. Jedoch, in einer Radioansprache zur Weihnachtszeit kann man die Fülle der biblisch-theologischen und existenzialen Informationen nachvollziehen: Hier gilt es, den Samen des Evangeliums weit auszustreuen, damit die verschiedensten Menschen mit ihren Themen sich angesprochen fühlen. So findet jeder Zuhörende einen Ansatzpunkt für seine Fragen, für sein Vorwissen. Anhand der vielen Beispiele wird den Menschen die Relevanz des christlichen Glaubens neu deutlich. Eine peppige, vielleicht auch zwischen viele Themen „herumzappende" Predigt kann manche Vorurteile gegen langweilig träge Kirchen widerlegen.

Doch der tatsächliche Kontext der vorliegenden Predigt ist ein anderer gewesen: ein evangelistischer Jugendgottesdienst vor Tausenden von Jugendlichen in der Liederhalle in Stuttgart, im Herzen des fromm-heidnischen Schwabenlandes. Auf der einen Seite die Teenies aus pietistisch geprägten Familien, die wohl nur dazu bereit sind, die Weihnachtsgeschichte neu zu hören, wenn sie einmal ganz anders, als „coole" Engelsgeschichte, erzählt wird. Auf der anderen Seite die kirchensatten und kirchenfernen jungen Leute, die sich auf einen spritzigen Jugendgottesdienst-Event einlassen, aber ansonsten das fromme Geschwätz nicht hören wollen. In der lockeren Form der Engelsgeschichte und durch die inhaltlich gefüllten Diskussionen der Engel gelingt es Andreas Malessa, die Lebensnähe das Evangeliums und seine tiefe Bedeutung zu aller Ohren zu bringen.

Natürlich schießt Andreas Malessa mit seinen Theologisierungen an einzelnen Stellen über das Ziel hinaus. Das Ganze muss für die säkularen Hörer verdaulich bleiben, selbst wenn es aus dem Munde von Engeln kommt. So er-

scheinen die Anmerkungen des „kirchengeschichtlich weitsichtigen Engels", der das Geheimnis der Herabkunft Gottes zum Prinzip werden lässt, das sich auch in der Mission der Apostel widerspiegeln wird, etwas überflüssig und sperrig. Vielleicht doch ein Schuss zuviel Theologie. Die so gewonnenen Minuten könnte man dafür nützen, blitzlichtartig darzustellen, was passiert, wenn ein Mensch im Unfrieden den Weihnachtsfrieden Gottes annimmt.

Positiv wurde schon erwähnt, dass in dieser Predigt der zugesagten Weihnachtsgnade Gottes die Notwendigkeit der menschlichen Annahme dieser Gnade wiederholt an die Seite gestellt wird. Mir fehlt dazu die Konkretisierung: Wie kann man das Evangelium konkret annehmen? Andreas Malessa lässt den Engel Gabriel dazu einige Andeutungen machen, als er davon spricht, dass selbst die klügsten Menschen das Geheimnis der Menschwerdung Gottes nicht mit dem Verstand begreifen können, sondern nur im Glauben, wenn sie sich auf den Weg machen, Jesus zu suchen. Aber ist es nicht zu kurz gegriffen, wenn man das Finden Gottes in allen möglichen alltäglichen Gegebenheiten (Gespräch an Arbeit, nachts über einem Buch ...) verankert. Kann man die Menschwerdung Gottes zum Prinzip reduzieren, nämlich dass Gott in unserem Alltag zu finden ist? Meint der Christus in Windeln nicht vielmehr die Gegenwart Gottes in Armut und Not, in den Tiefen unserer menschlichen Existenz, wo wir Gott auf keinen Fall vermuten? Und wird die Gegenwart Gottes in den Tiefen und Höhen unseres Lebens nicht erst dann relevant, wenn wir in eine Glaubensbeziehung zu Jesus treten? Ja, das sind steile Aussagen besonders für eine Predigt in einer Großveranstaltung. Aber wenn die Hörer nur dazu aufgefordert werden, Gott in ihrem Alltag zu suchen, dann werden sie manche religiöse Schatten, Schemen und Gefühle wahrnehmen, aber nicht die Klarheit des lebendigen Gottes, der in Jesus Christus zu finden ist.

Als hier schreibender Predigtkritiker muss ich zugeben, dass ich in meinen kritischen Rückfragen auch von meinen Erfahrungen in meinen Missionsjahren in Kamerun und durch meine Tätigkeit unter den Migrantengemeinden in Deutschland geprägt bin. Vielen Christen aus nichteuropäischen Kulturen sind die Predigten in deutschen Gemeinden zu wenig herausfordernd. Sie bleiben nach solchen Gottesdiensten oft mit einem Gefühl der Leere zurück, weil sie sich fragen, was sie jetzt, nachdem sie die oft theologisch und rhetorisch ausgefeilte Predigt des Evangeliums gehört hatten, tun sollen: „So what!?" Die Predigt von Andreas Malessa gibt als Antwort: Nimm das Evangelium von der Menschwerdung Gottes für dein Leben an! Entdecke Gott in deinem menschlichen Leben! Die Frage für den säkularen Hörer bleibt: Wie kann ich das annehmen? Wie kann ich Gott entdecken? Vielleicht kann man den Hörer doch dezent dazu einladen, das Neue Testament einmal in die Hand zu nehmen, seine Gedanken zu stotternden Worten des Gebets zu machen, einen Gottesdienst zu besuchen, mit Christen ins Gespräch zu kommen ... Vielleicht hat die weitere Moderation des Jugendgottesdienstes dieses persönliche Konkretwerden der Evangeliumsverkündigung thematisiert und Räume der Entschei-

dung eröffnet (mit Symbolhandlungen, Gesprächsangeboten etc.), aber ohne diese Zuspitzung hat der Entscheidungsaufruf (zumindest auf Dauer) eine eher abstumpfende Wirkung.

„Was hat Weihnachten mit meinem Leben zu tun?" Dieser Frage wurde in der narrativen Predigt als weihnachtlicher Engelserzählung von Andreas Malessa in spannender und ansprechender Weise nachgegangen. Am Ende der Predigt klingen in den Ohren der Hörer manche Antworten auf die Frage nach, warum das Weihnachtsevangelium wirklich bedeutend ist für sein Leben. Es bleibt die Aufgabe für Predigt und Gottesdienstgestaltung, konkret Wege der Glaubensentscheidung zu eröffnen, den Hörern Gelegenheit zu geben, auf die Botschaft zu reagieren, dem Evangelium gemäß, einladend und ohne Zwang.

Dozent Michael Kißkalt (BEFG)
Theologisches Seminar Elstal (FH)
Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7
14641 Wustermark bei Berlin

Rezensionen

Holger Eschmann, Theologie der Seelsorge. Grundlagen – Konkretionen – Perspektiven, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn (2000) ²2002, ISBN 3-7887-1799-8, 284 Seiten, € 34,–.

Holger Eschmann, Dozent und Rektor des Theologischen Seminars der Evangelisch-methodistischen Kirche in Reutlingen, legt mit diesem Buch seine an der Universität Heidelberg geschriebene Dissertation der Öffentlichkeit vor. Ausgangspunkt seiner Arbeit ist die sich in der Poimenik zunehmend einstellende Erkenntnis, dass die „verschiedenen Konzeptionen der Seelsorgelehre und -praxis" nicht notwendig als einander ausschließende Gegensätze verstanden werden müssen. Eschmann deutet sie stattdessen als unterschiedliche Schwerpunktbildungen, die auf eine jeweils andere anthropologische Grunddimension zurückzuführen sind. Ziel seiner Arbeit ist es, die integrale Zusammengehörigkeit der verschiedenen Dimensionen mit Hilfe trinitätstheologischen Denkens sowohl theoretisch als auch für den praktischen Vollzug zu entfalten.

Im ersten Teil (S. 5ff.) erschließt er mit Hilfe eines informativen Durchgangs durch die Seelsorgelehre des 20. Jahrhunderts fünf Dimensionen der Seelsorge: das Anliegen einer begleitenden, therapeutischen Seelsorge, die Dimension des Zuspruchs und Anspruchs des Wortes Gottes, die Einbindung der Seelsorge in die christliche Gemeinschaft sowie die eng damit verbundenen Dimensionen von Heiligung und Spiritualität.

Der zweite Teil (S. 26ff.) zeichnet zunächst in aller Kürze die Wiederentdeckung der Trinitätslehre im 20. Jahrhundert und ihre besonderen Akzentsetzungen nach. Danach stellt Eschmann skizzenartig die Trinitätslehre als theologische Rahmentheorie für die praktische Theologie insgesamt und die Seelsorge im Besonderen dar. Ergebnis dieser Überlegungen ist folgende Definition von Seelsorge: „Seelsorge ist die personal-kommunikativ geprägte, fördernde Begegnung mit Menschen in ihrer konkreten Lebenswirklichkeit. Sie gründet sich in der liebevollen Geschichte des dreieinigen Gottes und vollzieht sich in ihrem Horizont auf differenzierte Weise" (S. 50).

Dass seine „Seelsorgelehre in trinitätstheologischer Perspektive" kein völlig neuer Ansatz ist, sondern dass es auch vorher schon „Hinweise und Andeutungen" gegeben hat, die verschiedenen Handlungsfelder der Seelsorge mit Hilfe der Trinitätslehre zu integrieren, wird im nächsten Kapitel entfaltet: „C. ‚Vestigia trinitatis' in der gegenwärtigen Literatur zur Poimenik" (S. 51ff.). Es sind im Wesentlichen zwei Intentionen, die zur Übernahme der trinitätstheologischen Perspektive führen: Sie dient als „Unterscheidungs-, Ordnungs- und In-

tegrationshilfe für die verschiedenen Schwerpunktsetzungen" (S. 63) in der Seelsorgelehre (Gebauer, Peters, Stollberg) oder sie wird als Denkmodell im Gespräch mit der postmodernen Gesellschaft aufgegriffen (Grözinger, Goodliff). Damit sind die Überlegungen zu einer „Rahmentheorie für die Praxis der Seelsorge" abgeschlossen. In den Kapiteln D bis F wird das theoretisch Dargelegte dann in einem nächsten Schritt für die aufgezeigten Handlungsfelder (Seelsorge im Horizont von Schöpfung und Erhaltung, von Offenbarung und Versöhnung sowie von Nachfolge und Heiligung) in Hinsicht auf die Praxis entfaltet. Allein der Umfang der Kapitel D bis F (sie umfassen etwa 70% der Arbeit) macht deutlich, dass hier Eschmanns Anliegen zu finden ist: die *Ausführung* einer Seelsorgelehre in trinitarischer Perspektive.

Kapitel D (S. 69ff.) stellt dar, wie sich die therapeutisch orientierte Seelsorge mit ihren aus den Humanwissenschaften gewonnenen Einsichten und Vorgehensweisen im Horizont des Schöpfungswirkens Gottes theologisch verstehen lässt und wie therapeutische Vorgehensweisen in die Seelsorge integriert werden können. Nachdem Eschmann zunächst mit fünf Merkmalen (kirchlicher Kontext, Glaube des Seelsorgers an Gott als Schöpfer, – an Gott als Erlöser, Offenheit für das Wirken Gottes in der Seelsorge, eschatologische Dimension) das Proprium *seelsorglich*-therapeutischen Vorgehens umschrieben hat, entfaltet er an den zwei gut zu integrierenden und einander ergänzenden psychotherapeutischen Konzeptionen der Klientenzentrierten Gesprächspsychotherapie nach Rogers sowie der Logotherapie Viktor Frankls, welchen Beitrag sie für die Seelsorge leisten können. Als Nebeneffekt bietet die Untersuchung eine kompetente und lesenwerte Einführung in die Therapieansätze von Rogers und Frankl.

Die zweite Dimension poimensichen Handelns, „die Vermittlung der liebevollen Geschichte Gottes mit den Menschen in Jesus Christus" wird in Kapitel E (S. 117ff.) entfaltet. Unter den Überschriften „Trost in der Seelsorge" und „der Umgang mit Schuld und Vergebung" greift Eschmann zwei Themenbereiche auf, in denen die Glaubensdimension der Seelsorge besonders hervortritt. In beiden geht es um menschliche Grunderfahrungen, bei denen psychologisch-immanente Antworten allein zu kurz greifen, weil in den Fragen von Leid und Schuld immer auch die Gottesfrage mitschwingt. Der Behandlung der Themenbereiche vorgeschaltet sind grundsätzliche Überlegungen zur bleibenden Berechtigung der umstrittenen Kategorie des „Bruchs" im Seelsorgegespräch. Sie besteht darin, dass die Zuwendung Gottes menschlich nicht ohne weiteres vermittelbar ist, sondern auf das Offenbarungshandeln Gottes selbst angewiesen bleibt. Danach werden zu beiden Unterthemen in sorgfältiger Weise exegetische, historische und systematisch-theologische Einsichten zusammengetragen, die sehr erhellend sind und zu einem theologisch wie auch psychologisch angemessenen Umgang mit Trost und Schuld anleiten.

Im Horizont des dritten Glaubensartikels schließlich geht es um „Hilfe zu Gemeinschaft und Spiritualität" (S. 191ff.), zwei Dimensionen des Lebens, die in einer sehr stark von der Defizit-Perspektive geprägten kerygmatischen wie

therapeutischen Seelsorge häufig aus dem Blick verloren wurden. Gegenüber einem immer mehr zur Spezialisierung drängenden Verständnis von Seelsorge werden zunächst gegenwärtige poimenische Ansätze benannt, die „dem Trend der Isolierung, Ausdifferenzierung und Spezialisierung der Seelsorge entgegenzuwirken versuchen" (S. 197). Der dann – nach einer Verhältnisbestimmung von genereller und spezieller Seelsorge – folgende Versuch, Bedingungen und Strukturen einer kommunikativen Gemeindepraxis zu beschreiben, muss naturgemäß summarisch bleiben. Positiv zu vermerken ist allerdings, dass dieser in der Regel vernachlässigte poimenische Aspekt so deutlich in den Blick kommt. Das Gleiche gilt für das Thema *Spiritualität*. Nach einer Begriffsbestimmung und einer kurzen Skizzierung von drei aktuellen Ansätzen „zur Aufnahme der spirituellen Dimension in die Seelsorge" (Seitz, Nouwen, Josuttis) folgen hilfreiche Erwägungen zur Praxis des Betens und zum Umgang mit der Bibel in der Seelsorge.

Zieht man die Summe, dann zeigt der Ansatz einer Poimenik in trinitätstheologischer Perspektive Stärken aber auch Schwächen. Seine Stärke liegt sicher darin, dass theologisch überzeugend die Mehrdimensionalität seelsorglichen Handelns dargelegt werden kann. Darüber hinaus ermöglicht es das trinitätstheologische Denken, innerhalb der einzelnen anthropologischen Dimensionen das spezifisch Seelsorgliche zu entdecken und zu profilieren. Die Aufgabe jedoch, die verschiedenen Dimensionen so zu integrieren, dass eine theologische Gesamtschau entsteht, die Relevanz für die pastorale Identität hat (S. 2), scheint mir nur teilweise erreicht zu sein. Eschmanns vorliegende Schau von Seelsorge hat durchaus klare Konturen. Diese Konturen sind jedoch abgeleitet zum einen aus den historisch gewordenen Schwerpunktsetzungen und zum anderen durch eine Auswahl an Konkretionen, die nicht notwendig aus trinitarischen Überlegungen folgt. Eschmann selbst bezeichnet sie als exemplarisch (S. 69.72) oder als nützlich (S. 73.92f.). Mir scheint, es handelt sich dabei um eine Schwäche, die dem Ansatz bei der Trinitätslehre notwendig anhaftet. Nicht da liegt ihre Stärke, wo es darum geht, eine in sich konsistente Lehre von der Seelsorge zu entfalten, sondern da, wo es gilt, Einseitigkeiten aufzuspüren und zu verhindern. Das allerdings ist Eschmann in beeindruckender Weise gelungen!

Trotz dieser kleinen Einschränkung bietet Eschmanns Seelsorgelehre gerade für den, der theologisch verantwortete Seelsorge treiben will, eine Fülle weiterführender Gedanken; besonders im Bezug auf die in den letzten Jahrzehnten oft vernachlässigten Aspekte der Seelsorge, die dem zweiten und dritten Artikel der Trinität zuzuordnen sind.

Dozent Ernst Kirchhof (BFeG)
Theologisches Seminar Ewersbach
Jahnstraße 49
35716 Dietzhölztal

Johann Christoph Arnold: Wer vergibt, heilt auch sich selbst. Geschichten und Erfahrungen (Herder Spektrum Bd. 4964). Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder 3. Aufl. 2000, 156 Seiten, kt., ISBN 3-451-04964-3, € 8,90.

Der deutsche Bundespräsident Johannes Rau schreibt im Vorwort zu diesem Buch: „‚Vergeben' ist etwas anderes als ‚Vergessen'. Vergebung durchdringt auch Gefängnismauern und Gerichtssäle mit der Botschaft, die uns verheißt: ‚Der Tod soll nicht mehr sein!'" Aus dieser biblischen Perspektive ergibt sich für den Eheberater und Seelsorger J. Chr. Arnold ein leidenschaftliches Plädoyer für die Abschaffung der Todesstrafe. Aber nicht nur diese thematisiert er, sondern mehr noch den alltäglichen Umgang mit erlittenem Unrecht.

Der Autor, Leiter der internationalen Bruderhofbewegung, die sein Großvater Eberhard Arnold 1920 in Sannerz/Rhön ins Leben rief, will „keine Anleitung zum Verzeihen" geben, sondern veranschaulichen, warum Verzeihen nötig ist. Dies geschieht anhand einer Vielzahl von Berichten, in denen Menschen mit unterschiedlichsten Erfahrungen zu Wort kommen. Von sexuellem Missbrauch durch Eltern ist ebenso die Rede wie vom Verrat eines DDR-Pfarrers (Th. Lehmann) durch seinen engsten Freund, von Vergebung in der Ehe ebenso wie von persönlich erlebter Aussöhnung zwischen Deutschland und Polen.

Dass Eltern und Öffentlichkeit beispielsweise auf den Mord an einem siebenjährigen Mädchen mit Wut reagieren, ist für Arnold nur allzu verständlich. Auch bei anderen Beispielen wird Wut als völlig legitime Emotion beschrieben. Sie wird aber von Hass- und Rachegefühlen klar unterschieden. Wie ein roter Faden zieht sich durch das Buch die Erkenntnis: Die ständige Vergegenwärtigung erlittenen Unrechts führt zu Verbitterung; diese wiederum zerfrisst uns und macht uns anfällig für Rachegedanken, Hass und manchmal sogar Mord. Dagegen tun wir in der Gewährung von Vergebung nicht nur dem Täter des Unrechts, sondern vor allem auch uns selbst etwas Gutes. Nach der Erfahrung des Autors bleiben die, die nicht vergeben können, noch lange Opfer der Täter. Wer hingegen den Kreislauf des Hasses durchbricht, eröffnet sich selbst und anderen einen neuen Lebensraum. Ein wenig verwirrend klingt die Kapitelüberschrift „Wie wir Gott vergeben können" (S. 142). Dahinter verbirgt sich jedoch nicht der Versuch, Gott kurzerhand zum Urheber alles Bösen zu machen oder gar der Anspruch, die Theodizee-Frage lösen zu können. Vielmehr soll der Leser ermutigt werden, an die Stelle seiner Wut auf Gott die Kraft der Vergebung treten zu lassen.

Fragt der Leser nach der Quelle der Kraft zur Vergebung, so bekommt er keine Rezepte präsentiert. An einer Stelle (S. 124 ff.) kann er vielleicht den problematischen Eindruck gewinnen, man könne sich von einer konkreten Schuld befreien, indem man Menschen Liebe erweist. Der Autor macht hier nicht ganz deutlich, dass die Notwendigkeit, auch sich selbst vergeben zu können, nicht zwangsläufig bedeutet, sich selbst als höchste Instanz zwischen Himmel und Erde zu verstehen. An mehreren Stellen deutet er jedoch das Geheimnis

der Vergebung in hinreichender Klarheit an, ohne es zu zerreden: „Letzen Endes zogen [sie] die Stärke zum Vergeben nicht nur aus ihrer eigenen Suche nach Frieden, sondern auch aus ihrem Vertrauen zu Gott – aus einem Vorschuss an Vertrauen, das einen tieferen Grund hat" (S. 35). Und: „Die stärkste Motivation, jemandem zu vergeben, ist die Erfahrung, dass uns selbst schon einmal vergeben wurde, und wie sehr wir davon abhängen, dass uns das Unrecht, das wir anderen Menschen zugefügt haben, vergeben wird " (S. 42).

Dass die Gewährung von Vergebung auch einen Heilungsprozess beim Vergebenden auslöst, wird durch das gemeinschaftliche Leben auf den Bruderhöfen eindrucksvoll beglaubigt; davon hat sich der Rezensent bei verschiedenen Besuchen selbst überzeugen können. Das im amerikanischen Kontext entstandene Buch kann auch europäischen Lesern zu einer heilsamen Provokation werden. Nach dem Urteil von Nelson Mandela enthält es „eine Botschaft, die dringend gebraucht wird".

Dr. Johannes Demandt
Bendemannstraße 16
40210 Düsseldorf