

Theol

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Aufsätze

Nicholas Michael Railton: **Eine freie Kirche in einer freien Nation.
Ein Beispiel freikirchlicher Politik in Nordirland**

3

Michael Kibkalt: **Das christliche Verständnis von Religion
und Politik angesichts der islamischen Herausforderung**

24

PREDIGTWERKSTATT

Dirk Lüttgens: Der letzte Pfennig offenbart den Reichtum des Glaubens.
Predigt über Markus 12, 41-44

41

Kommentar zur Predigt von Dirk Lüttgens (Manfred Kasemann)

47

2007 • Heft I

ISSN 1431-200X

31. JAHRGANG

2A 42.01

Glaube und Politik

bilden ein Spannungsverhältnis, dessen mögliche Sprengkraft unserer westlichen Welt großenteils erst durch die Anschläge islamischer Terroristen bewußt geworden ist. Seither jedenfalls ist Religion wieder ein Faktor der Weltpolitik. Für Christen war es immer schon eine Herausforderung, ihren Glauben in ein konstruktives Verhältnis zur politischen Welt zu setzen. Sie haben dabei im Laufe der Geschichte unterschiedliche Modelle entwickelt. Der Elstaler Missionswissenschaftler Michael Kiskalt stellt einige von ihnen in diesem Heft dar und bringt sie ins Gespräch mit dem islamischen Verständnis von Religion und Politik. Eine besondere, in der aktuellen Politik besonders wirksame Weise, sich politisch zu engagieren, haben nordirische Freikirchlicher um Ian Paisley entwickelt. Nicholas Railton stellt als Beobachter dar, wie sie die Losung „Eine freie Kirche in einer freien Nation“ interpretieren.

Auf zwei wichtige Neuerungen möchte ich die regelmäßigen Leser unserer Zeitschrift hinweisen. Die erste: Wir erweitern den Umfang unserer Hefte jeweils um acht Seiten. Dies hat sich als notwendig erwiesen, um alles unterbringen zu können, was wir gerne anbieten wollen. Die zweite betrifft den Herausgeberkreis. Nachdem Dr. Stefan Stiegler im vergangenen Jahr aus dem Lehrdienst am Theologischen Seminar Elstal (FH des BEFG) in den Vorstand des Albertinen-Diakoniewerkes in Hamburg gewechselt ist, hat das Kollegium des Seminars Dr. Volker Spangenberg nicht nur zum neuen Rektor, sondern auch zum Nachfolger Stieglers im Herausgeberkreis des ThGespr berufen. Der Herausgeberkreis und die Verlage danken Dr. Stiegler herzlich für seine engagierte Mitarbeit seit 1991. Er hat wesentlich an der inhaltlichen und formalen Gestaltung unserer Zeitschrift mitgewirkt und ihr Profil geprägt. Dr. Spangenberg heißen wir herzlich willkommen und freuen uns auf die Zusammenarbeit.

Uwe Swarat

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 31. Jahrgang • 2007 • Heft 1 • ISSN 1431-200X

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

Herausgeber: Dr. Uwe Swarat und Dr. Volker Spangenberg (Theologisches Seminar Elstal – Fachhochschule des BEFG); Markus Iff und Michael Schröder (Theologisches Seminar des BFeG in Ewersbach).

Schriftleitung: Dr. Uwe Swarat, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark bei Berlin, Telefon: (03 32 34) 74-340.

Redaktionsassistentz: Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.

Erscheinungsweise: vierteljährlich.

Bezugspreis: THEOLOGISCHES GESPRÄCH im Abo € 24,- jährlich, bei Einzelzustellung zzgl. Versandkostenanteil von € 4,40. Einzelheft € 6,50, zzgl. Versandkostenanteil von € 1,10.

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 05-24,

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 93-680,

Telefax: (0 23 02) 9 30 93-649, E-Mail: info@bundes-verlag.de

Vertrieb: Oncken Verlag, Kassel, und Bundes-Verlag, Witten.

Anzeigen: Andrea Matthias, Telefon (05 61) 5 20 05-15. Es gilt Preisliste 4.

Satz: OLD-Media OHG, Schönaauer Straße 10, 69239 Neckarsteinach.

Druck: Grafische Werkstatt von 1980 GmbH, Yorckstraße 48, 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.

2A 4201



Bundes-Verlag

Eine freie Kirche in einer freien Nation

|| Ein Beispiel freikirchlicher Politik in Nordirland

„Die Zeit ist kurz“ steht ganz oben geschrieben an der Außenwand der Martyrs Memorial Free Presbyterian Church an der Ravenhill Road in Belfast (Nordirland). Es ist eine Kirchengemeinde, die bewußt in der Endzeit lebt. In die schweren Gußeisentüren des Eingangs sind rund dreißig der 95 Thesen MARTIN LUTHERS eingraviert. Im Foyer steht der Besucher vor Marmorplatten, die an den Dienst von Predigern erinnern. Man trifft auf die Namen der amerikanischen Baptisten BOB JONES JR. (geb. 1911) und BOB JONES III. (geb. 1939) sowie des Presbyterianers CARL MCINTYRE (1906-2002), mit denen der Pastor dieser Gemeinde, IAN RICHARD KYLE PAISLEY, jahrzehntelang korrespondierte und zusammenarbeitete. Auch Rev. JAMES KYLE PAISLEY, der baptistische Vater des weltweit bekannten nordirischen Predigers Ian Paisley, hielt hier Gottesdienste.

Im Innenraum des Kirchengebäudes finden fast 1 500 Menschen Platz. Die Gottesdienste des inzwischen achtzigjährigen Pastors Ian Paisley (geb. 1926) sind immer noch gut besucht. „We Preach Christ Crucified“ lautet der Bibelspruch (1. Kor 1,23) hinter der Kanzel. Der gekreuzigte Christus ist demnach der Mittelpunkt der Predigten. Davor steht der Abendmahlstisch mit eingravierten presbyterianischen Symbolen wie dem brennenden Busch und dem Motto *ardens sed virens* („Brennend und doch blühend“). Dazu kommt aber auch die Botschaft: „Christ for Ulster.“ An der Hinterwand, rechts der Kanzel, befindet sich eine Gedenktafel, die an die Menschen erinnert, die im „Verteidigungskampf um Nordirland“ gefallen sind: Opfer der unseligen Wirren in der Provinz Ulster. Für Gott und Ulster seien sie gestorben und ruhen nun im göttlichen Frieden. Eine etwas ausgebleichte britische Fahne hängt an der Wand. Die Verquickung von Religion und Nationalismus ist nicht zu verkennen. Hier wird noch für ein Vaterland gepredigt und gekämpft. Rund um diesen Innenraum sind Ian Paisleys Helden im Basrelief zu bewundern: die europäischen und britischen Reformatoren und vor allem schottische Covenanter. Beim Ein- und Ausgang muß man an CALVIN und LUTHER vorbeigehen. Ständig ausgestellt ist eine erste Edition des *Book of Martyrs*, eines Werkes, das einen über Jahrhunderte andauernden prägenden Einfluß auf das protestantische Gemüt ausübte und dessen Langzeitwirkung kaum zu überschätzen ist. Die Ikonographie des Gebäudes gibt beredtes Zeugnis von einem kämpferischen Christentum, das Ian Paisley auch selbst verkörpert.

Die Free Presbyterian Church of Ulster (so der volle Name) ist eine evangelisch-reformierte Kirche, die nach den Grundsätzen der Presbyterianverfassung organisiert ist. Das bedeutet: Der Kirchengemeinderat besteht aus Ältesten (Presbytern), zu denen auch der Pastor gehört. Für ihr Selbstverständnis grundlegend ist das Eigenschaftswort „free“. Als „Freikirche“ will sie rechtlich und organisatorisch unabhängig vom Staat bleiben. Paisley wird aus den Mitteln der Gemeindemitglieder bezahlt – ohne Zuwendungen und Hilfeleistung der britischen Regierung. Er betont außerdem die Trennung von allen katholisierenden, ökumenischen Tendenzen. Diese nordirische Kirche hat tiefe Wurzeln im Calvinismus Schottlands. Nicht zufällig ist in Schottland die erste Kirchengemeinschaft entstanden, die sich bewußt „frei“ nannte. 1843 wurde die „Free Church of Scotland“ als Protest gegen die Einschränkung der Rechte der Gemeinden bei der Wahl ihrer Pastoren gegründet. Durch einen recht ähnlichen Streit über die Rechte der Presbyter ist es dann zur Abspaltung von der *Presbyterian Church in Ireland* und zur Gründung der ersten *Free Presbyterian Church* gekommen. Heute umfaßt diese Freikirche über 100 Gemeinden in acht Ländern der Welt.

Lehrer und Vorbilder

Paisleys Christentum speist sich aus vielfältigen historischen Quellen. Äußerst eklektisch ist seine Theologie. Trotz seiner Zuneigung für die presbyterianische Ekklesiologie war er nie Mitglied einer presbyterianischen Kirche¹. Seine eigene theologische Ausbildung verdankt er der *Reformed Presbyterian Hall* in Belfast. Das ist die Ausbildungsstätte der Nachfahren der schottischen *Covenanters*. Hier hat er die Schriften von WILLIAM SYMINGTON (1795-1862) entdeckt. Dessen im Jahre 1839 erschienene Werk *Messiah the Prince* hat sicherlich zur Bildung nicht nur von Paisleys Ekklesiologie, sondern auch seiner politischen Theologie beigetragen². Während seiner Studienzeit hat er vor allem den schottischen Reformator JOHN KNOX schätzen gelernt³. Sein politisches Denken hat der radikale Covenanter SAMUEL RUTHERFORD (1660-1661) maßgeblich geprägt⁴. An seiner Ordination waren Vertreter von vier

¹ FINLAY HOLMES, *The Presbyterian Church in Ireland. A Popular History*, Dublin 2000, 131. Zu den Wurzeln der Free Presbyterian Church of Ulster siehe NICHOLAS M. RAILTON, *Zu biblisch? Der britische Fundamentalismus und die Evangelische Allianz am Anfang des 20. Jahrhunderts*, in: *Freikirchen Forschung* 14 (2004), 93-97.

² IAN R. K. PAISLEY, *The Crown Rights of Jesus Christ*, Belfast 1985, 5, 23 f., 35, 37.

³ MARTHA A. MAC IVER, *Militant Protestant Political Ideology: Ian Paisley and the Reformation Tradition*, unveröffentl. Dissertation, University of Michigan 1984, 83-97, 156-175; DIES., *Ian Paisley and the Reformed Tradition*, in: *Political Studies XXXV* (1987), 360-361, 372.

⁴ In seiner Predigt bei der Ordination von Paisley wies Rev. W. J. GRIER (Evangelical Presbyterian Church) auf den Covenanter Rutherford hin, der mit Blick auf das unfehlbare Wort

verschiedenen Freikirchen beteiligt⁵. In typisch fundamentalistischer Manier eröffnete er eine eigene Ausbildungsstätte für bibeltreue Prediger, der er den Namen eines calvinistischen Methodisten gab: das *Whitefield College of the Bible*⁶. Der Anstoß für diese Gründung kam aus den USA. Erwecklich geprägt sind seine Abendgottesdienste: Hier wirken independentistische und baptistische Einflüsse nach, die Paisley in Wales prägten. In den Gottesdiensten wird regelmäßig zur Buße und Bekehrung aufgefordert, was man eigentlich von einem Calvin-Verehrer nicht erwarten würde. In seinem evangelistischen und z. T. auch in seinem politischen Wirken läßt er sich nämlich von dem großen Baptistenprediger CHARLES H. SPURGEON leiten, der vielleicht sein größter Held ist⁷. Die Schriften der englischen Puritaner liest er sehr gerne; viele seiner eigenen Schriften wurden von der so genannten *Puritan Publishing Company* in Belfast gedruckt. Er hat sich überhaupt lange und intensiv mit der Kirchengeschichte beschäftigt. So ist Dr. Ian Paisley⁸ paradoxerweise ein Prediger, der für Anregungen aus allen konfessionellen Lagern offen war und ist – solange sie dem Wortlaut der Bibel entsprechen.

Nachdem er politisch aktiv wurde, hat er Beziehungen zu fundamentalistischen Kreisen in den USA geknüpft. So darf man den nordamerikanischen Einfluss auf Paisleys Denken auch nicht übersehen. Zum vehementen Kritiker des religiösen wie politischen Wirkens der katholischen Kirche CARL MCINTYRE gab es in den 1950er und 1960er Jahren viele Kontakte. 1963 ist die *Free Presbyterian Church of Ulster* Mitglied des 1948 von McIntyre gegründeten

Gottes betont hatte: „Give not one hair's breadth of God's Truth away, for it is not yours to give, it is God's.“ Dieser Satz hat die ganze schriftstellerische und pastorale Arbeit von Paisley zutiefst bestimmt. IAN R. K. PAISLEY M. P., *Life's Four Windows*, 7. Er hat sich mit Rutherford verglichen, nicht zuletzt weil der Covenanter einige Zeit im Gefängnis verbringen musste. RONALD COOKE, *Ian Paisley: Protestant Protagonist Par Excellence*, Hollidaysburg, PA. 1987, 30. Siehe auch: *The Revivalist*, Jan. 1982, 22-24; IAN R. K. PAISLEY, *The Fundamentalist Confession*, Belfast o. D. [1978], 16 (im Original nicht paginiert).

⁵ IAN R. K. PAISLEY M. P., *Life's Four Windows. A Sketch of My Life Story. Two Sermons Preached in the Martyrs Memorial Free Presbyterian Church on the Thirty-Seventh Anniversary of His Ministry*, o. O. o. J., 7.

⁶ *The Revivalist*, Nov. 1981, 2-8.

⁷ *Mr Protestant*, Third Way, Nov. 1996, 15. Spurgeon sei – natürlich – einer der ganz großen Helden des Fundamentalismus, so Paisley im Juni 1976. Nicht nur seine Bibeltreue, sondern auch Spurgeons politisches Engagement für die damalige liberal-unionistische Partei waren für Paisley von wegweisender Bedeutung. Nicht vergessen sollte man zum Beispiel Spurgeons Opposition nach 1886 gegen home rule für Irland. IAN R. K. PAISLEY, *The Fundamentalist and His State. Address Delivered on June 15, 1976, at the World Congress of Fundamentalists Meeting at Usher Hall, Edinburgh, Greenville, S. C. 1976*, 2.

⁸ Von der Bob Jones University in Greenville, South Carolina, erhielt Paisley seinen Ehrendokortitel. Es muss Paisley bekannt geworden sein, dass Bob Jones Sr. und Bob Jones Jr. die Rassentrennung für ein Gebot Gottes hielten und sie bis 1983 an ihrer Universität aufrechterhielten. Verschiedene amerikanische Regierungen – auch die des „Christen“ Reagan – haben die Universität trotzdem finanziell begünstigt.

anti-ökumenischen *International Council of Christian Churches* geworden⁹. Noch enger waren die Beziehungen zu BOB REYNOLDS JONES SR. (1883-1968), dem Gründer einer fundamentalistischen Dynastie in den Südstaaten der USA. Jones war bis 1939 methodistischer Evangelist, blieb aber nachher – wie seine ganze Sippe – einem stark independenten Baptismus ergeben¹⁰. Seine politische Arbeit gegen die Macht der Brauereien und Brennereien in den USA fand Paisley lobens- und nachahmenswert¹¹. Beziehungen zwischen diesen alt-fundamentalistischen Kreisen und der neu-fundamentalistischen *Moral Majority* hat es nie gegeben. Aus religiösen und politischen Gründen blieb Paisley der amerikanischen Bewegung der 1980er und 1990er Jahre fern¹².

Wenn man also die vielfältigen Lehrer Paisleys in Betracht sieht, ist es wahrlich ein schwieriges Unterfangen, seine politischen Positionen auf bestimmte theologische Standpunkte zurückzuführen. Die politischen Statements und offiziellen Dokumente der *Ulster Democratic Unionist Party* (kurz: DUP)¹³ weisen fast keine theologischen Bezüge auf, obwohl fast alle Parteiarbeiter und Vertreter konservative Evangelikale sind und rund die Hälfte aller bibeltreuen Evangelikalen in Nordirland diese Partei wählt¹⁴. Paisley hat immer betont, daß die DUP keine Kirche sei und auch nicht als Kirche fungieren könne. Sie ist und bleibt aber, wenn nicht „der politische Arm“ der *Free Presbyterian Church*, dann doch die wichtigste politische Manifestation des konservativen Evangelikalismus.

So soll in diesem Aufsatz der Versuch gemacht werden, etwas Licht in das komplizierte Verhältnis zwischen freikirchlicher Religion und demokratischer Politik in Nordirland zu bringen. Der Frage, welche Theologie hinter Paisleys politischer Tätigkeit stehe, soll nachgegangen werden. In diesem Aufsatz wird nicht behauptet, daß die biblisch-theologische Motivation die alleinige ist, auch wenn sie der alles tragende Grund der Politik der DUP ist.

⁹ ED MOLONEY, ANDY POLLAK, Paisley, Swords 1994, 251-253.

¹⁰ MAC IVER, *Militant Protestant Political Ideology*, 263 ff. Als letzter Sprössling dieser Familie hat Bob Jones IV am 15. November 1997 das von Paisley ins Leben gerufene *European Institute of Protestant Studies* eröffnet. Predigten und Aufsätze aus diesem Institut sind über die Website (www.ianpaisley.org) erhältlich.

¹¹ PAISLEY, *The Fundamentalist and His State*, 5. Ob bzw. inwiefern das politische Wirken des Bob Jones Sr. oder Bob Jones Jr. Ian Paisley geprägt hat, müßte m. E. näher untersucht werden. Paisley kann man aber – ebenso wie seinen evangelikalischen Vorgängern im 19. Jahrhundert – keine rassistischen Tendenzen unterstellen.

¹² Zum ersten gehörten zu den Mitgliedern von *Moral Majority* nicht wenige Juden und Katholiken – d. h. die Bewegung war in seinen Augen religiös inakzeptabel. Zum zweiten herrschte ein äußerst unkritisches Verständnis vom Kapitalismus vor, dem Paisley so nie huldigen konnte.

¹³ Als Downloads erhältlich: <www.dup.org.uk>. Die Ausnahmen bilden die Parteitagsreden. Die Reden des Parteivorsitzenden Paisley sind voller biblischer Bilder und Vokabeln.

¹⁴ CLAIRE MITCHELL, JAMES R. TILLEY, *The Moral Minority: Evangelical Protestants in Northern Ireland and Their Political Behaviour*, in: *Political Studies* 52 (2004), 595. Fast alle Evangelikalen in Nordirland stimmen für unionistische Parteien ab.

Bereitschaft zur politischen Verantwortung

Zuerst sei aber die Frage erlaubt: Warum ist der Prediger Ian Paisley überhaupt in die Politik gegangen? Pietistische Evangelikale in Nordirland zeigten traditionell wenig Interesse am schmutzigen Geschäft der Politik. Als Paisley zum ersten Mal bei einer Wahl kandidierte, gab es Zehntausende von Christen – er nennt hier ausdrücklich die Brüdergemeinden, aber auch die *Reformed Presbyterians* – die vor 1970 noch nie gewählt hatten¹⁵. Er vermutete, daß die absolute Mehrheit aller bibelgläubigen Christen nie zur Wahl ging. Das politische Feld wurde, wie Paisley sagte, den ökumenisch Gesinnten, den Modernisten, denjenigen, die biblische Wahrheiten verneinten, überlassen. Obwohl Christen Gottes Gerechtigkeit nachjagen sollten (Mt 6, 33), hätte man dieses Gebot irrtümlicherweise privatisiert. So kam es, daß Menschen, die der Ungerechtigkeit und der Lüge frönten, an die Macht kamen. Die Regierung wurde kompromißbereit, schwach und Gott entfremdet.

Sprüche 14, 34 wurde Paisley wichtig: Gerechtigkeit erhöht ein Volk; aber die Sünde ist der Leute Verderben¹⁶. Christen seien „Kreuzritter“ (*crusaders*) gegen alles, was ungerecht ist. Revolutionär klingt sein politisches Credo: Sein Kampf gelte „allen Verhältnissen, egal ob sozialen, politischen oder religiösen Charakters, in denen unsere Mitmenschen erniedrigt werden“¹⁷. Tatsächlich ist er aber anti-revolutionär eingestellt: „Wir sind keine Revolutionäre. Wir bekämpfen die Revolution. Die Grundsätze der britischen Verfassung verteidigen wir. Wir sind konservativ im allerbesten Sinne.“¹⁸ Die „progressiven“ Erneuerer in Staat und Kirche haben Verderben über das Land gebracht. Das Gesetz Gottes bleibt ewig gültig und muß wieder zur Geltung in der Nation kommen. Wie sein großes Vorbild SPURGEON wollte er sich einmischen und Verantwortung tragen für seinen Staat. Für Paisley ist es in dieser bösen Zeit einfach Pflicht, Flagge zu zeigen¹⁹, denn die Sünde grassiert und gedeiht auch in Nordirland. Welche Sünden führen zum Verderben der Nation? Er hat sie oft benannt: Stolz, ungezügelter sexuelles Verhalten, Alkoholismus, Unmoral, Raub, Unwahrhaftigkeit, Orgien, Egoismus, Geldgier. Diese Sünden „müssen aus dem Lande vertilgt werden“, verlangt er, wenn die Protestanten „geheiligt-

¹⁵ PAISLEY, *The Fundamentalist and His State*, 6. Auch viele Baptisten und Presbyterianer blieben politisch abstinert. Sogar Mitglieder seiner eigenen Kirchengemeinschaft wollten nicht, daß sich Paisley politisch engagiert. CLIFFORD SMYTH, „The DUP as a Politico-Religious Organisation“, *Irish Political Studies* 1 (1986), 34-35.

¹⁶ PAISLEY, *The Fundamentalist and His State*, 2.

¹⁷ A. a. O., 3.

¹⁸ IAN R. K. PAISLEY, *A Call to the Protestants of Ulster*, Belfast o. D. [1974], 2.

¹⁹ JOHN D. BREWER, GARETH I. HIGGINS, *Anti-Catholicism in Northern Ireland, 1600-1998*, Basingstoke-London 1998, 105; CLIFFORD SMYTH, Ian Paisley. *Voice of Protestant Ulster*, 31, 41.

te Kämpfer für eine heilige Sache“ sein möchten²⁰. Auch wenn er überzeugt ist, daß die Sache der Ulster-Protestanten die Sache Gottes sei, so ist er doch der Meinung, daß das protestantische Volk *als Volk* „Gottes Gericht verdient“ hätte²¹. „Die Schwerter unserer Feinde“ seien eventuell „Gottes auserkorene Instrumente, seinen grimmigen Zorn an uns zu vollstrecken“. Die Sünde wird immer bestraft.

Ian Paisley ist stolz darauf, daß er die schweigende Minderheit der Christen politisieren und für einen Kampf für Gottes Gerechtigkeit und Wahrheit mobilisieren konnte. Fundamentalisten aus allen Freikirchen hat er in den letzten dreißig Jahren zusammengebracht und politisch organisiert²². Es ist sein Gebet, daß Gott dem Land wahrhaft evangelikale Politiker schenken möge, die in der Furcht Gottes das Gesetz Gottes wahren und Gewalt ausüben²³. Gerade in dieser Endzeit, wo die Menschen zuchtlos und wild geworden sind, die Wollust mehr liebend als Gott, und das alles mit einem Schein der Frömmigkeit (2. Tim 3, 3-4), sei es wieder notwendig geworden, auf das Gesetz Gottes z. B. in Bezug auf Homosexualität, den Alkoholmißbrauch oder die Sabbataruhe immer wieder und lautstark hinzuweisen²⁴. Das können eigentlich nur gottesfürchtige Männer und Frauen²⁵ tun.

In einem Interview im November 1996 meinte Paisley, der Herr hätte ihn gedrängt, in die Politik zu gehen²⁶. Wie Jeremia habe er sich beschwert, er taue nicht für den Beruf eines Politikers, er sei zu jung, aber der Herr hätte ihm gesagt, er solle gehen und predigen. Sein politischer Beruf war also

²⁰ PAISLEY, *A Call to the Protestants of Ulster*, 4.

²¹ Sein Parteifreund Ivan Foster ist sicher: „Ulster liegt unter dem Fluch Gottes, weil die Provinz das Böse toleriert hat und den Forderungen des Antichristentums nachgekommen ist. [...] Ulster hat einmal den Segen Gottes erfahren. Unsere Landsleute wandelten im Lichte des göttlichen Segens. Wir hatten Frieden und Wohlstand. Der Ökumenismus und die moderne Theologie haben alles verändert.“ Foster redet vom „römisch-katholischen Terrorismus der IRA“ und den Forderungen des Vatikans nach „Lebensraum“ in Nordirland. IVAN FOSTER, „The Drumcree Crisis – the consequences of too much tolerance“. Artikel aus: „The Burning Bush“, erhältlich auf Fosters Website: <www.ivanfoster.org>.

²² PAISLEY, *The Fundamentalist and His State*, 6. Laut der letzten Volkszählung (2001) gab es knapp 12 000 Freie Presbyterianer in Nordirland. Sie bilden das Rückgrat der DUP, die aber viele Wählerstimmen aus allen konservativ-evangelikalischen Kreisen auf sich vereinigen kann. 2005 hat Dr. Paisley in seinem Wahlkreis (North Antrim) 17 965 Stimmen gewonnen.

²³ PAISLEY, *It's a Sex-Mad, Mad World. More Sex – We are Liberal Minded*. Predigt, Zugriff über <www.ianpaisley.org>.

²⁴ PAISLEY, *The Fundamentalist and His State*, 5.

²⁵ In der Free Presbyterian Church gelten die Worte von Paulus 1. Kor 14, 34-35 und 1. Tim 2, 12. Nur Männer dürfen Älteste und Pastoren sein; Frauen tragen auch Hüte in den Versammlungen. Im politischen Bereich aber ist es für Paisley kein Problem, daß Frauen über Männer herrschen. Seine Frau war einige Jahre lang als Stadträtin politisch tätig, bevor er selbst in die Politik ging. Seit kurzem sitzt Frau Paisley, die auch zeitweilig in der nordirischen Assembly und der Convention saß, im britischen Oberhaus.

²⁶ Mr Protestant, a. a. O., 15.

im wahrsten Sinne des Wortes eine Berufung. „Ich bin Christ, auch in der Politik“, sagt er. Der Anlaß für den Richtungswechsel war die Reformpolitik des nordirischen Premierministers TERENCE O'NEILL, der der allgegenwärtigen *Official Ulster Unionist Party* angehörte, die die Provinz seit der Teilung allein regierte. Der Gang in die Politik wurde für ihn Pflicht, nachdem die „schwache“ Regierung von O'Neill keinen Schutz mehr vor den Feinden des britischen Staates garantieren wollte.²⁷ Durch die Bereitschaft, demokratisch legitimierte Macht mit „rebellischen“ Katholiken zu teilen, hätte O'Neill einen Pakt mit „der Hure Babylons, der Kirche Roms, dem Feind der Freiheit durch alle Jahrhunderte hindurch“ geschlossen²⁸. Vierzig Jahre lang hatten Regierungen in Nordirland die Interessen vieler vernachlässigt. Was Katholiken, aber auch protestantischen Arbeitern zugemutet worden war, war in seinen Augen eine Schande²⁹. Diese soziale Komponente seiner politischen Arbeit ist von Kritikern immer wieder übersehen worden. Er mokierte sich gern über den überheblichen Big-House-Unionismus und kritisierte die „Pelzmantel-Brigade“, die die eigenen protestantischen Wähler nie richtig vertreten konnte. Er ist im wahrsten Sinne des Wortes ein Mann des Volkes, der sich unter einfachen Menschen jeder Couleur wohl fühlt. Die 1971 gegründete *Democratic Unionist Party*, die bald unter seine Kontrolle kam, befürwortet wohl auch deshalb eine interventionistische Wirtschaftspolitik, die sich radikal von den Vorstellungen amerikanischer Fundamentalisten unterscheidet.

Für die kleinen Leute – auch für diejenigen, die zwar Kulturprotestanten, aber keine Wiedergeborenen sind – ist Paisley durch seine volksnahe Politik zum Mann Gottes hochstilisiert worden, den der Allmächtige in der Stunde von Ulsters Not sandte³⁰. Als Propheten sieht er sich selbst³¹. Er vergleicht sich mit Josef, den Gott zuerst ins Gefängnis brachte, anschließend aber ins höchste Amt in Ägypten.³²

Warum hat er bis jetzt jegliche Einflußnahme der vorwiegend katholischen Republik Irland auf die inneren Angelegenheiten der Provinz Ulster radikal abgelehnt? Schon im 19. Jahrhundert begründeten Protestanten³³ ihre Ableh-

²⁷ DON ABBOT, IAN PAISLEY: Evangelism and Confrontation in Northern Ireland, in: Today's Speech 21 (1973), 49.

²⁸ A. a. O., 50.

²⁹ SARAH NELSON, Protestant 'Ideology' Considered: The Case of 'Discrimination', in: IVOR CREWE (Hg.), The Politics of Race [British Political Sociology Yearbook 2], London 1975, 170-171; Mr Protestant, a. a. O., 15.

³⁰ CLIFFORD SMYTH, Ian Paisley. Voice of Protestant Ulster, Edinburgh 1987, 47, 52, 109, 135.

³¹ Mr Protestant, a. a. O., 16.

³² PAISLEY, The Fundamentalist and His State, 4.

³³ Nicht nur Presbyterianer, sondern auch Baptisten und Methodisten stimmten in den protestantischen Refrain ein, der die Verquickung von Religion und Politik immer wieder vollzog. So hat die methodistische Zeitung *Christian Advocate* am 8. Januar 1886 ihre Ablehnung einer irischen Unabhängigkeit (Home Rule) dargelegt. Ein solcher Schritt würde Krieg nicht nur gegen die Herrschaftsrechte Englands, sondern auch gegen die Rechte Christi bedeuten.

nung eines separaten, unabhängigen und souveränen Irlands mit dem Hinweis auf die verderbliche Macht der katholischen Religion. Ein Widerstandsrecht wurde und wird von protestantischen Christen behauptet, wenn es darum geht, den religiösen Charakter ihrer Provinz zu erhalten.

Bundestheologie

Beim Widerstandsrecht trennen sich nordirische Presbyterianer wie Paisley vom Reformator JOHANNES CALVIN³⁴. Während Calvin nur den untergeordneten Behörden ein Recht zubilligte, die Tyrannei eines Königs zu behindern, steht Paisley eindeutig in der Tradition der radikalen *Covenanters*, die im Namen eines biblischen Presbyterianismus in den Krieg gegen Kirche und Krone gezogen sind³⁵. Wichtig ist in diesem Zusammenhang der Begriff „Covenant“ (dt. Bund), den viele Schotten und nordirischen Presbyterianer heute noch für theologisch von größter Bedeutung halten³⁶. Der Bund zwischen Israel und Gott ist für sie ein Modell, dem sich auch andere Nationen verschreiben können.

Nach der Reformation in Schottland haben König und Volk 1581 (in der sogenannten *Negative Confession*) und 1638 (im *National Covenant*) dem Herrn ihr Land geweiht und geschworen, die protestantische Religion gegen alle Feinde zu verteidigen³⁷. In einem solchen Bund steckte nicht wenig revolutionärer Sprengstoff³⁸. Psalm 2,8 wurde so ausgelegt, daß auch die Schotten zu den Völkern zählten, die der Herr seinem König, dem Christus, zum Erbe und Eigentum geben wollte³⁹. Daraus entstand ein gewisser Überlegen-

DAVID HEMPTON, „For God and Ulster“: Evangelical Protestantism and the Home Rule Crisis of 1886, in: KEITH ROBBINS (Hg.), *Protestant Evangelicalism: Britain, Ireland, Germany and America c. 1750-c. 1950. Essays in Honour of W.R. Ward*, Oxford 1990, 236.

³⁴ JOHANNES CALVIN, *Unterricht in der christlichen Religion*, Viertes Buch, 20. Kapitel: Vom bürgerlichen Regiment.

³⁵ JOHANNES G. VOS, *The Scottish Covenanters. Their Origins, History and Distinctive Doctrines*, Edinburgh 1998; J. D. DOUGLAS, *Light in the North. The Story of the Scottish Covenanters* [The Paternoster Church History, Vol. VI], Exeter 1964.

³⁶ Zu diesem Themenkomplex siehe CLIFFORD LONGLEY, *Chosen People, the big idea that shapes England and America*, London 2003; NEIL SOUTHERN, *The Democratic Unionist Party and the Politics of Religious Fundamentalism*, unveröffentlichte Dissertation, Queen's University Belfast 2000, 150-188; DAVID TAYLOR, *Ian Paisley and the Ideology of Ulster Protestantism*, in: CHRIS CURTIN, MARY KELLY, LIAM O'DOWD (Hg.), *Culture and Ideology in Ireland*, Galway 1984, 74-76; CLAIRE MITCHELL, *Religion, Identity and Politics in Northern Ireland*, 123-125.

³⁷ COFFEY, Samuel Rutherford, 84.

³⁸ S. A. BURRELL, *The Covenant Idea as a Revolutionary Symbol: Scotland, 1596-1637*, *Church History* 27 (1958), 338-350.

³⁹ SAMUEL RUTHERFORD, *Lex, Rex, or the Law and the Prince; a Dispute for the Just Prerogative of King and People; containing the reasons and causes of the most necessary defensive wars of the Kingdom of Scotland, and of their Expedition for the aid and help of their dear*

heitsdünkel. Das Glücksgefühl, zu den auserwählten Nationen zu gehören, wurde aber immer wieder durch die Angstvorstellung getrübt, der Papst, der Antichrist also, verschwöre sich überall gegen die wahre Religion. Schottland dürfe nie wieder in den Machtbereich des Antichristen gelangen. Diese Angst, von Feinden eingekreist zu werden, wurde nicht nur im 17. Jahrhundert durch apokalyptische Vorstellungen gesteigert⁴⁰.

Im Jahre 1643 wurde vom schottischen Parlament das *Solemn League and Covenant* verfaßt und angenommen, das die Einführung des Presbyterianismus nicht nur in ganz Schottland, sondern auch in England und Irland befürwortete. Im folgenden Jahr verscrieben sich schottische Soldaten und Siedler in der Provinz Ulster diesem Bund⁴¹. Feierlich haben sie öffentlich vor Gott einen Eid geschworen, alles für die Aufrechterhaltung der wahren Religion in Irland zu unternehmen. Der bekannte presbyterianische Historiker REID meinte, die Zweite Reformation in Irland könne man auf die Zeit zurückführen, als ein Großteil der protestantischen Bevölkerung einen heiligen Bund vor Gott schlossen.

1912 hat Captain JAMES CRAIG eine ähnliche Kampagne in Ulster gestartet. Fast alle protestantischen Erwachsenen haben den *Ulster Solemn League and Covenant* unterschrieben – manche haben das eigene Blut dafür benutzt, wie das auch 1638 in Schottland der Fall war⁴². Gegen die „Verschwörung“, die darauf abzielte, ein unabhängiges irisches Parlament einzurichten, verbanden sich die Protestanten eidlich miteinander, die Autorität eines solchen Parlaments nicht anzuerkennen. Sie wollten „alle Mittel“ einsetzen, um sich und ihre Kinder zu verteidigen. Eine illegale Bewaffnung der Protestanten – die SS Clydevalley brachte die Waffen aus Deutschland – begann. Unter den Unterzeichnern des Bundes und den Mitgliedern der bewaffneten Milizen befand sich auch JAMES KYLE PAISLEY. Er war seit 1908 Baptistenprediger. Von ihm hat der Sohn Ian alles gelernt, was er später predigte⁴³. James Paisley, Mitglied des *Orange Orders* und der paramilitärischen *Ulster Volunteer Force* (deren Motto lautete: *For God and Ulster*), war durchaus bereit, für ein protestantisch-britisches Ulster und gegen die Unabhängigkeit eines vorwiegend

brethren of England; in which their innocency is asserted, and a full answer is given to a seditious pamphlet, entitled, SACRO-SANCTA REGUM MAJESTAS, or The Sacred and Royal Prerogative of Christian Kings; under the name of J. A., but penned by John Maxwell, the excommunicate Popish Prelate; with a scriptural confutation of the ruinous grounds of W. Barclay, H. Grotius, H. More, London 1644 [Neudruck, Harrisonburg, VA 1982], 160-161; COFFEY, Samuel Rutherford, 83.

⁴⁰ S. A. BURRELL, The Apocalyptic Vision of the Early Covenanters, in: The Scottish Historical Review, Vol. XLIII, No. 135, April 1964, 1-24.

⁴¹ JAMES SEATON REID, History of the Presbyterian Church in Ireland, Bd. 1, Belfast 1867, 410-456.

⁴² DONALD HARMAN AKENSON, God's Peoples. Covenant and Land in South Africa, Israel, and Ulster, Ithaca-London 1992, 186.

⁴³ PAISLEY, My Father and Mother. Loving Tributes by their youngest son, Belfast 1973, 12.

katholischen Irlands mit der Waffe in der Hand zu kämpfen. Ian Paisley steht in dieser schottischen Tradition. Seine Mutter war Schottin und stammte aus einer Covenanter-Familie in Kilsyth⁴⁴. Er selbst hat in einer Schrift die fortwährende Bedeutung dieser Bundestheologie unterstrichen⁴⁵.

Widerstandsrecht

Alle Macht – so Paisley – gehe letztendlich vom Volke aus. Das Volk hat erstens das Recht „Nein!“ zu sagen⁴⁶. Das Volk befiehlt; die Regierenden müssen folgen. Nach GEORGE BUCHANAN⁴⁷ hat Paulus die Obrigkeit beschrieben, wie sie sein sollte – nicht wie sie damals war. Paulus hätte niemals einen gottlosen König als rechtmäßige Obrigkeit anerkannt. Zweitens: Auch die Obrigkeit muß sich dem Gesetz Gottes beugen. So müßte selbst ein König, der Ehebruch begeht, hingerichtet werden. Drittens ist es für Paisley axiomatisch wahr, daß eine freie Kirche, die Gott treu bleibt, allen totalitären und absolutistischen Mächten erfolgreich entgegentreten kann. „Eine freie Kirche führt zu einer freien Nation“, schreibt er. Er ist überzeugt, daß jene *Covenants* immer noch Gültigkeit für die Nationen im Vereinigten Königreich haben⁴⁸. Für ihn heißt das, daß christliche Bürger unentwegt dafür kämpfen sollen, daß alles, was Christus in der Nation entehrt, alle Maßnahmen der Regierungen, die dem Wort Gottes nicht entsprechen, abgeschafft werden müssen⁴⁹. Einer Regierung, die nicht bereit ist, Reformen im Sinne der Bibel durchzuführen, entzieht er seine Unterstützung.

⁴⁴ A. a. O., 24.

⁴⁵ IAN R. K. PAISLEY, *The National Covenant of Scotland 1638-1988. Its Making – Its Message – Its Meaning for Today*, o. O. o. D.

⁴⁶ Paisleys Spitzname ist Dr. No. Vgl. RALF SOTSCHKEK, *Dr. No und der Frieden*, die tageszeitung, 26. November 2004.

⁴⁷ GEORGE BUCHANAN, *De Jure Regni apud Scotos; A Dialogue concerning the Rights of the Crown in Scotland*, Edinburgh 1579. Zu der Widerstandslehre von Buchanan: LUDWIG CADAUNS, *Die Lehre vom Widerstandsrecht des Volks gegen die rechtmäßige Obrigkeit im Luthertum und im Calvinismus des 16. Jahrhunderts* [Neudruck], Darmstadt 1973, 112-115; HANS GEORG SCHMIDT-LILIENBERG, *Die Lehre vom Tyrannenmord. Ein Kapitel aus der Rechtsphilosophie* [Neudruck], Aalen 1964, 81-86; KURT WOLZENDORFF, *Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen rechtswidrige Ausübung der Staatsgewalt. Zugleich ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des modernen Staatsgedankens* [Neudruck], Aalen 1961, 108-110.

⁴⁸ PAISLEY, *The National Covenant of Scotland*, 6-8. Diesen Standpunkt vertreten ebenfalls bestimmte anglikanische und freikirchliche Kreise in Großbritannien, die den „katholischen Super-Staat“ mit größter Skepsis betrachten: Britain at the Federalism Crossroads, *Prophecy Today* 13 (1997), No. 1, 17-18; The Coronation Oath: A Key to Understanding God's Word for Europe, *Prophecy Today* 13 (1997), No. 3, 21-23; Quo Vadis Britannia?, *Prophecy Today* 16 (2000), No. 1, 6-7; A Constitution for Britain?, *Prophecy Today* 16 (2000), No. 5, 4-5.

⁴⁹ PAISLEY, *The National Covenant of Scotland*, 8.

Kämpfen und Sterben für seinen Glauben – das ist sein Leitspruch. Aufgestanden gegen kirchliche und politische Autoritäten ist er oft im Laufe seiner Karriere. In einfachen Verhältnissen aufgewachsen opponierte er frühzeitig gegen das protestantische Establishment. Seit den 1950er Jahren organisierte er eine außerparlamentarische Oppositionsbewegung. Sechsmal stand er schon vor Gericht, zweimal mußte er wegen öffentlichen Aufruhrs – oder wie er selbst sagt: wegen seines Kampfes für Wahrheit und Gerechtigkeit – hinter Gittern sitzen⁵⁰. Dafür hat er immer wieder – auch in Deutschland – Schlagzeilen gemacht. „Leute anpöbeln“ – das ist inzwischen zum Markenzeichen von Ian Paisley geworden. In einer Rede 1976 vor dem Weltkongress von Fundamentalisten, wo er seine politische Arbeit rechtfertigte, benutzte er die Sprache der *Covenants*⁵¹. Auch im Wahlprogramm taucht der Begriff „Covenant“ auf. Was er vor einer Wahl verspricht, ist für ihn ein „Bund“ mit Gott und dem „Volk“ (womit er nicht nur seine eigenen Wähler meint)⁵².

Die zweite revolutionäre Neuerung, die die *Covenanters* der britischen Christenheit hinterließen, war eine bestimmte Exegese von Römer 13,1-7⁵³. Eine göttliche Obrigkeit diene demnach dem Willen Gottes. Sie vollziehe das Strafgericht an denen, die Böses tun – nicht an denen, die Gutes tun. Nach Vers 4, argumentiert Paisley, können bestimmte Menschen keine „Diener Gottes“ sein: Schwache, Unwissende, Trunkenbolde, Ehebrecher, Gotteslästerer, Abtrünnige, Heiden, Menschen, die den Sabbattag nicht halten, Ungläubige⁵⁴. Außer den natürlichen Fähigkeiten sollten Politiker Integrität haben und – im biblischen Sinne – fromm sein. Politiker, die die Gemeinde Gottes verfolgen, erhalten keinen Lob von Gott und sollen auch nicht von Christen unterstützt

⁵⁰ IAN R. K. PAISLEY, *The Fundamentalist Confession*, Belfast o.D. [1978], 14-16 (im Original nicht paginiert). Hierzu: STEVE BRUCE, *God Save Ulster. The Religion and Politics of Paisleyism*, Oxford-New York 1989, 71-75. Ein Beispiel: Den methodistischen Laienprediger Donald Soper, der wie nicht wenige „moderne“ Methodisten die historische Tatsache der Jungfrauengeburt Jesu als ein Märchen ablehnte, hat er auf einer Veranstaltung in Ballymena verbal angegriffen und dessen Rede ununterbrochen gestört. Dafür gab es eine Geldstrafe, die Paisley (natürlich) nicht bezahlte.

⁵¹ „I believe that Fundamentalists across the world are a force to be reckoned with – that is, if we band ourselves together and start to emphasise the fact of our responsibility as Christians in the nation.“ PAISLEY, *The Fundamentalist and His State*, 6. „Banding together“ hieß der alte schottische Brauch, um Leben und Eigentum zu beschützen. Diesen Brauch haben die *Covenanters* übernommen und in ihrem religiös-politischen Kampf instrumentalisiert. S. A. BURRELL, *The Covenant Idea as a Revolutionary Symbol: Scotland, 1596-1637*, 339-341.

⁵² *The Unionist Team You can Trust*, Belfast 1996. In diesem Wahlprospekt für die Wahl am 30. Mai 1996 stehen auf S. 2 sieben politische Ziele, die die DUP einzuhalten verspricht, unter der Überschrift: „Our Covenant with the Ulster People.“

⁵³ IAN MICHAEL SMART, *The Political Ideas of the Scottish Covenanters*, 170, 175, 184, 188-192.

⁵⁴ IAN R. K. PAISLEY, *The Crown Rights of Jesus Christ. An Address delivered by request before the General Synod of the Bible Presbyterian Church of America*, Belfast 1985, 33. Diese Voraussetzungen müssen von DUP-Politikern erfüllt werden, wenn sie ein Regierungsamt anstreben wollen.

werden. Im Gegenteil: Ihnen muß um des Gewissens willen widerstanden werden⁵⁵. Das Amt der Obrigkeit sei zwar von Gott, der Amtsinhaber aber nicht unbedingt. Nicht nur untergeordnete Offiziere hätten das Recht, zum Wohle des Volkes einzugreifen, sondern das ganze Volk bzw. seine Vertreter. Paisley, der sich der radikaleren Strömung innerhalb der Covenanter-Bewegung (RICHARD CAMERON, SAMUEL RUTHERFORD) verpflichtet weiß, hat diese Exegese übernommen.⁵⁶ „Wir bestehen darauf, daß unsere Regierung den Herrn anerkennt, die Wahrheit in Ehren hält und das [göttliche] Gesetz zur alles beherrschenden Norm erhebt“, schrieb er 1974⁵⁷.

So rechtfertigt Paisley seine Straßenproteste, seine Auftritte im britischen wie im Europa-Parlament und seine verbalen Attacken auf britische Minister. Indem er solche öffentlichkeitswirksamen Aktionen plant, veranstaltet und eventuell ankündigt, verweist er auf Lukas 13, 32, wo Jesus den Herodes einen Fuchs nennt – eben weil Herodes in seinem Amt versagt und seine Pflichten nicht getan hätte⁵⁸. Seine Sprache sei „absolut biblisch“, sagt er. Jesus hätte ganz harte Worte für die Schriftgelehrten und Pharisäer gefunden, die das Volk Gottes in die Irre führten⁵⁹. So hat er im Gottesdienst am 17. Dezember 1985 die britische Premierministerin THATCHER förmlich dem Teufel übergeben (1. Kor 5, 3-5), weil sie am 5. November 1985 zusammen mit dem irischen Premierminister GARRETT FITZGERALD das erste anglo-irische Abkommen seit der Teilung der Insel im Jahre 1921 unterschrieben hatte und dadurch der Dubliner Regierung ein begrenztes Mitspracherecht in nordirischen Angelegenheiten einräumte⁶⁰. Ihr Verhalten sei Verrat an der protestantischen Sache im Norden Irlands. Wie bei den schottischen *Covenanters* im 17. Jahrhundert tauchen die Begriffe „Verrat“ und „Verschwörung“ regelmäßig in den Reden von Paisley auf.

⁵⁵ NEIL SOUTHERN, *The Democratic Unionist Party and the Politics of Religious Fundamentalism*, 125-149.

⁵⁶ IAN R. K. PAISLEY, *An Exposition of the Epistle to the Romans*, prepared in a prison cell. Foreward by Bob Jones Jr., London 1968, 173; IAN R. K. PAISLEY, *The Crown Rights of Jesus Christ*, 34.

⁵⁷ IAN R. K. PAISLEY, *A Call to the Protestants of Ulster*, Belfast o. D. [1974], 2. Auch im Wortlaut dieses Traktats hört man Rutherford sprechen. Das Gesetz Gottes müsse herrschen ([be]supreme). Der Traktat sollte alle Protestanten in einem Kampf gegen das anglo-irische Abkommen, das im Dezember 1973 unterzeichnet wurde, mobilisieren. Das Abkommen – „Ulsters München“, so Paisley – sollte zur Errichtung eines gesamtirischen Rates auf Ministerebene führen.

⁵⁸ IAN R. K. PAISLEY, *The Decision of the Day*, *The Revivalist*, Januar 1982, 6-7. In diesem Artikel legt Paisley Römer 13 im Zusammenhang mit dem Kampf der Covenanter gegen das englische Parlament aber auch mit seinem eigenen Kampf gegen Margaret Thatcher aus.

⁵⁹ Mr Protestant, a. a. O., 16.

⁶⁰ DENNIS COOKE, *Persecuting Zeal. A Portrait of Ian Paisley*, Dingle 1996, 1, 197f.

Anti-Katholizismus

Im Bund zwischen Krone, Volk und Gott spielt die Abwehr aller Kontakte mit der katholischen Hierarchie eine zentrale Rolle. Paisley akzeptiert nicht, daß die Römisch-Katholische Kirche als christliche Kirche anerkannt wird⁶¹. Die Bekenntnisse der Presbyterianer, der Baptisten und der Kongregationalisten oder die *Thirty-Nine Articles* der Kirche von England betrachten die Katholische Kirche als abtrünnig und im Irrtum, meint er⁶². Der Anti-Katholizismus ist bei Paisley ein nicht aufgebbarer Glaubensartikel, der seine gesamte Politik beeinflusst⁶³. Der politische Konflikt ist für ihn zum großen Teil ein religiöser, geistlicher Kampf⁶⁴. Als z. B. der Bildungsminister für Nordirland Dr. BRIAN MAWHINNEY – ein Christ, der in einer Brüdergemeinde religiös sozialisiert wurde – Schulreformen durchsetzen wollte, um das gegenseitige Verstehen von Katholiken und Protestanten (die so genannte *education for mutual understanding*) zu fördern, hat Paisleys enger Vertrauter und Erz-Fundamentalist Rev. IAN FOSTER den Minister „einen Pharao der letzten Tage“ genannt, der auf diese Weise dem Vatikan – dem Antichristen also – ein Mitspracherecht in nordirischen Schulen garantieren wolle⁶⁵. Die DUP war dagegen, daß die katholische Kirche sich selbst darstellen durfte. So sollten protestantische Kinder den Katholizismus nicht kennenlernen. „Absonderung“ (*separation*) ist der Schlüsselbegriff. Von Irrlehren und Irrlehrern müsse man sich trennen und fernhalten (2. Kor 6, 17). Es war für Paisley ein unmöglicher Zustand, daß die Kinder von Christen unter dem Einfluß von Lehrern lernen sollten, die die Bibel nicht als unfehlbares Wort Gottes betrachten, den Herrn Jesus nicht lieb haben und eventuell die Evolutionstheorie als Wahrheit lehrten⁶⁶. Außer bei der Evolutionstheorie gab es auch Kritik am Sexualkundeunterricht und an der mangelnden Disziplin in staatlichen Schulen. Es kam 1979 zur Gründung der ersten privaten christlichen Schule in Kilserry.⁶⁷ Weitere sechs Schulen folgten.

⁶¹ Mr Protestant, a. a. O., 15-16.

⁶² So z. B. Artikel XIX der 39 Artikel der Kirche von England: „Wie die jerusalemische, alexandrinische und antiochenische Kirche geirrt haben, so hat auch die römische Kirche geirrt, und zwar nicht nur im Handeln und in den zeremoniellen Riten, sondern auch in Glaubenssachen.“

⁶³ MAC IVER, *Militant Protestant Political Ideology*, 79-122; JOHN D. BREWER, GARETH I. HIGGINS, *Anti-Catholicism in Northern Ireland, 1600-1998*, Basingstoke-London 1998, 105-115

⁶⁴ DON ABBOT, Ian Paisley: Evangelism and Confrontation in Northern Ireland, 51. Zu diesem Thema schreibt sehr aufschlußreich L. PHILIP BARNES, *Was the Northern Ireland Conflict Religious?*, in: *Journal of Contemporary Religion* 20 (2005), No. 1, 55-69.

⁶⁵ FEARGAL COCHRANE, *Unionist Politics and the Politics of Unionism since the Anglo-Irish Agreement*, Cork 1997, 52-53.

⁶⁶ PAISLEY, *The Fundamentalist and His State*, 6.

⁶⁷ SOUTHERN, *The Democratic Unionist Party and the Politics of Religious Fundamentalism*, 229.

Obwohl man gewillt ist, die eigenen Kinder vor schlechten Vorbildern zu schützen, wollen viele Evangelikale in Nordirland die Macht in die Hand nehmen, um die gesamte Schulpolitik zu bestimmen. Inzwischen weiß man aber, daß die Europäische Union die Richtung angibt. Hier müssen wir das Feld der Eschatologie betreten. Da es für Freie Presbyterianer und die Mehrheit der nordirischen Evangelikalen lange schon klar ist, daß die Römisch-Katholische Kirche die Hure Babylons der Offenbarung ist (Offb 17, 1 bis 19, 10)⁶⁸, wie das Exegeten wie LUTHER, WESLEY und auch Paisley dargelegt haben⁶⁹, stand man dem „Common Market“ äußerst kritisch gegenüber. Paisley hat mehrmals über dieses Thema gepredigt. Nicht zufällig wurde der EWG-Gründungsvertrag in Rom unterzeichnet. Rom war die Quelle „aller Greuel auf Erden“ (Offb 17, 5) – einschließlich der IRA⁷⁰, der Bürgerrechtsbewegung in Nordirland, der Unruhen seit 1968 und aller anglo-irischen Abkommen bis zum heutigen Tage. Das große Ziel des Vatikans in der Endzeit sei „ein vereinigt römischkatholisches Europa“. Dagegen könnte eigentlich nur Ulster als „das letzte Bollwerk des biblischen Protestantismus in Europa“ etwas unternehmen⁷¹. In einer Predigt am 10. Juni 1984 – kurz vor den Europaparlamentswahlen – kritisierte er, daß der Papst die EWG der Muttergottes geweiht hatte. In dieser Predigt hat er noch mal versucht zu erklären, warum er, der Separatist *par excellence*, um einen Sitz in dem Parlament jener Hure kandidierte. Schon 1979 gab es innerhalb seiner Kirche große Irritationen, daß ihr Moderator diesen Schritt wagen wollte⁷². Wie der Prophet Daniel am babylonischen Hof oder die Heiligen, die ihren Dienst im Hause des Kaisers taten (Phil 4, 22), wollte er „ein Banner für Gott aufrichten“ (Jer 50, 2; 51, 27)⁷³. Was damit gemeint war, zeigte sich einige Jahre später. Berühmt-berüchtigt ist sein Auftritt 1988 in Straßburg, als er eine Rede des Papstes JOHANNES PAUL II. vor dem Europa-Parlament störte und an die Toten der Inquisition erinnerte. Dabei hob er ein Schild hoch, das den Papst anklagte: „Pope John Paul II – Antichrist“⁷⁴.

⁶⁸ SOUTHERN, A. a. O., 101-119; BREWER/HIGGINS, Anti-Catholicism in Northern Ireland, 108.

⁶⁹ Zu diesem Themenkomplex siehe: RONALD COOKE, Paisley and Mystery Babylon the Great, o. O. o. D.

⁷⁰ Siehe das Traktat, das PAISLEY herausgegeben hat: The Story of One of De Valera's Men, Belfast o. D.

⁷¹ PAISLEY, A Call to the Protestants of Ulster, 3.

⁷² SMYTH, Ian Paisley, 160-167; ED MOLONEY, ANDY POLLAK, Paisley, 402-416. Aus eschatologischen Gründen ist man innerhalb der Free Presbyterian Church weiterhin der Meinung, daß es Nordirland geistlich besser gehen würde, wenn es – vielleicht als unabhängiges Land – nicht Teil der EU wäre. GLADYS GANIEL, Conserving or Changing? The Theology and Politics of Northern Irish Fundamentalist and Evangelical Protestants after the Good Friday Agreement [Working Papers in British-Irish Studies No. 20], Dublin 2002, 12.

⁷³ IAN R. K. PAISLEY, M. P., The Woman Rides the Beast. A Remarkable Prophetic Fulfilment. The E. E. C. Prophetically Considered, o. O. o. D., 7.

⁷⁴ Süddeutsche Zeitung, 12. Oktober 1988; Bild, 12. Oktober 1988.

In einer Szene voller Symbolik riß OTTO VON HABSBURG das Schild aus den Händen seines Kollegen und ließ den Nordiren aus dem Saal entfernen⁷⁵.

Im postchristlichen Deutschland reagiert man verdutzt bis erschrocken, daß Paisley sein Glaubensbekenntnis (die *Westminster Confession of Faith*, 1643) immer noch ernst nimmt und das auch öffentlich macht⁷⁶. Der evangelikale DUP-Politiker hat keine Zweifel, daß die EU in der Endzeit einen antichristlichen Kurs fahren wird, wo die Verkündigung des Evangeliums immer mehr behindert und biblische Werte unterminiert werden. Außerdem erwartet er, daß dies alles unter einem religiösen Deckmantel einhergehen wird.

Bis zu seinem Rückzug aus der europäischen Politik 2004 blieb er der populärste Europa-Abgeordnete in Nordirland. Ganz pragmatisch sieht er die Vorteile einer Mitgliedschaft der EU. Während er weiterhin die Gefahr wittert, daß der Nationalstaat an Macht und Einfluß einbüßen wird und immer wieder hervorhebt, daß die Bürger des Vereinigten Königreichs mehr Geld beitragen als sie erhalten – während Bürger der Republik Irland von der EU nur profitieren⁷⁷ –, hat auch er eingesehen, daß für industrieschwache Regionen wie Nordirland in der EU Geld vorhanden ist. Sogar die katholischen Bürger in Paisleys Wahlkreis sagen, daß er in diesem Punkt gute Dienste geleistet hat. „Ich werde so viel holen, wie es nur möglich ist. Jeden Zuschuß, der da ist, wollen wir kriegen. Sobald wir die Kuh schön gemolken haben, werden wir sie erschießen.“⁷⁸ So hat sich CECIL CALVERT, DUP-Stadtrat in Lisburn und Mitglied der *Free Presbyterian Church*, über die £ 15 Mio. gefreut, mit denen man öffentliche Einrichtungen bauen bzw. reparieren konnte, nicht aber über die Bedingungen, die daran geknüpft wurden: Das Schwimmbad und das Kino müssen auch sonntags geöffnet sein⁷⁹. Das entsprach nicht der DUP-Politik in Lisburn – oder in anderen DUP-Hochburgen.

⁷⁵ RICHARD MULLEN, The dynasty that took on Hitler (and Ian Paisley), *The Catholic Herald*, 28. November 2003. Der konservative Politiker Adrian Hilton, der in einem Buch Verständnis für Paisley und Kritik am Einfluß der katholischen Kirche auf die Politik in der EU übte, mußte als Folge 2005 seine Kandidatur um einen Parlamentssitz zurücknehmen. ADRIAN HILTON, *The Principality and Power of Europe. Britain and the emerging Holy European Empire*, Rickmansworth 1997; *The Spectator* 25. März 2005; *The Guardian* 4. März 2005. In seinem Buch vertritt Hilton, wie er schrieb, „ein protestantisches Verständnis“ der europäischen Geschichte.

⁷⁶ Artikel 25: „Es gibt kein anderes Haupt der Kirche als den Herrn Jesus Christus. Der Papst von Rom kann nicht in irgendeinem Sinne deren Haupt sein, sondern ist der Antichrist, der Mensch der Sünde und Sohn des Verderbens, der sich selbst in der Kirche gegen Christus und alles, was Gott genannt wird, erhebt.“ Alle ordinierten Geistlichen der presbyterianischen Kirchen müßten eigentlich diesem Artikel Glauben schenken.

⁷⁷ IAN R. K. PAISLEY M. P., *The EEC Puts Your Money in Dublin's Pocket*, Belfast 1984. Die DUP hat 1984 folgende Flugblätter vertrieben: *The EEC Attacks Northern Ireland's Constitutional Position*; *The EEC Undermines Our British Constitution*; *The EEC and Northern Ireland's Economy*; *The EEC and IRA Terrorism*; *The EEC and the Vatican*.

⁷⁸ DAVID TAYLOR, *Ian Paisley and the Ideology of Ulster Protestantism*, 64.

⁷⁹ SOUTHERN, *The Democratic Unionist Party and the Politics of Religious Fundamentalism*, 305.

Sonntagsheiligung

So kommen wir zum umstrittenen und in den Reihen der DUP heiß debatierten Thema der Sonntagsheiligung⁸⁰. Freie Presbyterianer neigen dazu, die Sonntagsruhe strikt einzuhalten (1. Mose 2, 2; 2. Mose 20, 8-11). Wo sie die Mehrheit in Stadträten errungen haben, konnten sie es durchsetzen, daß öffentliche Einrichtungen wie Kinos, Schwimmbäder oder auch Spielplätze sonntags geschlossen blieben⁸¹. Es gibt aber nicht nur Freie Presbyterianer in der DUP. Unter den gegenwärtigen (Stand 2006) DUP-Abgeordneten in der nordirischen *Assembly* gehören 17 der *Free Presbyterian Church*, drei der Elim-Gemeinde, zwei Baptistengemeinden, einer der *Free Methodist Church*, acht der *Presbyterian Church*, einer der Heilsarmee und einer der anglikanischen *Church of Ireland* an⁸². Auch wenn diese Politiker durchgehend konservativ-evangelikal sind, gibt es ein breites Meinungsspektrum in nicht-konstitutionellen Fragen. FEARGAL COCHRANE meint, zwei Hauptlager ausfindig gemacht zu haben⁸³. Er unterscheidet zwischen einem „weltlichen“ und einem „fundamentalistischen“ Flügel der Partei. Anders ausgedrückt: Es gibt Mitglieder, für die der rechtliche Status von Ulster am wichtigsten ist, und Mitglieder, für die Gott und der religiöse Charakter der Provinz bei ihren Entscheidungen ausschlaggebend sind. „Weltliche“ Politiker wie SAMMY WILSON (Elim) oder IRIS ROBINSON (Elim) wollen vor allem Wahlen gewinnen, und das macht man, indem man möglichst viele Wählerschichten anspricht. Sie wollen dem Modernisierungsprozeß Rechnung tragen. Sie handeln in ihren Stadträten pragmatisch. Theologisch ist es dieser Gruppe auch problematisch, Nicht-Christen eine Sabbatruhe per Gesetz aufzuzwingen. Für die Fundis ist das kein Problem: Der Fremdling, der unter den Juden lebte, durfte am Sabbat auch nicht arbeiten (2. Mose 20, 10). Argumente genug kann NELSON McCAUSELAND (DUP, North Antrim), zeitweilig Sekretär der *Northern Ireland Lord's Day Observance Society*, liefern⁸⁴.

Für IVAN FOSTER üben Politiker wie Wilson und Robinson Verrat am Wort Gottes. Da WILSON einer lehrmäßig schwammigen Pfingstgemeinde angehört, könne man nicht erwarten, sagt der Freie Presbyterianer FOSTER, daß

⁸⁰ SOUTHERN, *The Democratic Unionist Party and the Politics of Religious Fundamentalism*, 189-227; DERS. Ian Paisley and Evangelical Democratic Unionists: An Analysis of the Role of Evangelical Protestantism within the Democratic Unionist Party, *Irish Political Studies*, 20 (2005), No. 2 (Juni), 127-145.

⁸¹ STEVE BRUCE, *God Save Ulster! The Religion and Politics of Paisleyism*, 137, 138, 145, 148 f., 251 f., 263.

⁸² NEIL SOUTHERN, Ian Paisley and Evangelical Democratic Unionists, 129; CLAIRE MITCHELL, *Religion, Identity and Politics in Northern Ireland*, 51.

⁸³ FEARGAL COCHRANE, *Unionist Politics and the Politics of Unionism since the Anglo-Irish Agreement*, 55.

⁸⁴ MITCHELL, *Religion, Identity and Politics in Northern Ireland*, 49.

er klare biblische Lehren vertreten würde⁸⁵. Dagegen spricht die Tatsache, daß Ian Paisley und sein Sohn, IAN PAISLEY JR. – beide Freie Presbyterianer – für die *local option* plädieren. D.h. vor Ort soll entschieden werden, ob sonntags geschwommen und gespielt wird⁸⁶. Ian Paisley ist pragmatischer, als normalerweise kolportiert wird. Von der Parteispitze gibt es seit einigen Jahren keinen Fraktionszwang mehr in Sachen Sabbatruhe. Tatsache ist, daß der DUP-Standpunkt auch vom protestantischen Wahlvolk als ein Anachronismus gesehen wird. Es war der Parteiführung klar, daß man mit solcher Politik keinen Blumentopf mehr gewinnen könnte. Der Politikwechsel hat der Partei gut getan: Seit einigen Jahren ist sie führende Kraft im Lande.

Homosexualität

Schon vor seinem Einzug ins Europa-Parlament hatte Paisley kritisiert, daß die Sünde Sodoms in Großbritannien legalisiert worden war⁸⁷. Damals, in den 1960ern, hatte er sich gefragt: Wo waren die christlichen Leiter? Wo waren die Stimmen, die man hätte vernehmen müssen?⁸⁸ Sie schwiegen aus Angst, lautete seine Antwort. Sie haben sich dagegen entschieden, Verantwortung für ihr Land zu tragen. Kirchenführer waren verwirrt, unklar und unwillig, Gottes Wort sprechen zu lassen. Weder im britischen Oberhaus noch im Unterhaus hätte man während der ersten Debatten etwas von der Gerechtigkeit Gottes gehört. Fundamentalisten hätten aber die Verantwortung, gegen den Strom zu schwimmen. Sie müßten eigentlich wissen, daß „die Sodomie den Fluch Gottes auf unser Land bringen“ werde. 1977 hatte Paisley in Nordirland eine Kampagne gegen die langsam um sich greifende Sünde der Homosexualität gestartet. Sie lief unter dem Slogan: „Save Ulster from Sodomy.“⁸⁹ Die Kampagne war ein Versuch, die Einführung des liberalisierten britischen Sexualstrafrechts (1967) in Nordirland zu verhindern. Bis Februar 1978 konnte Paisley 70 000 Unterschriften sammeln. 1980 zwang der europäische Gerichtshof die britische Regierung, die rechtliche Situation in Ulster „auf Kurs zu bringen“. Der Konflikt hat Christen – und nicht nur Christen – in Nordirland noch mehr Propagandamaterial geliefert und sie in ihrer Überzeugung gefestigt, die EU sei eine antichristliche Macht. Der überwiegenden Mehrheit der Bevölkerung in Nordirland sei homosexuelles Verhalten „ekelhaft und abscheulich“, sagt IAN PAISLEY JR., der in der DUP für Rechtsfragen zuständig ist⁹⁰. Auch er findet

⁸⁵ SOUTHERN, The Democratic Unionist Party and the Politics of Religious Fundamentalism, 202-204.

⁸⁶ A. a. O., 206, 215-216.

⁸⁷ PAISLEY, It's a Sex-Mad, Mad World. More Sex – We are Liberal Minded, <www.ianpaisley.org>.

⁸⁸ PAISLEY, The Fundamentalist and His State, 5.

⁸⁹ SMITH, Ian Paisley, 156; STEVE BRUCE, God Save Ulster! The Religion and Politics of Paisleyism, 150.

⁹⁰ DUP hits at Trimble adviser's gay marriage, The Guardian 1. Februar 2005.

es unerträglich, daß Nordirland sich dem Druck einer unmoralischen Mehrheit in Straßburg und Brüssel beugen muß. Diese von ihrer Lektüre der Bibel begründete Sicht der Homosexualität teilen alle seine Kollegen in der DUP⁹¹.

Bekannt geworden ist Paisleys Kritik an einer EU-Direktive, die jegliche Diskriminierung von praktizierenden Homosexuellen verhindern möchte⁹². Auch Kirchen und kirchlichen Schulen sollte es unmöglich gemacht werden, Menschen, die sich z. B. um eine Anstellung bewerben, wegen ihrer offenen Homosexualität zu diskriminieren. Als Paisley in seiner Rede in Straßburg über den heiligen Bund der Ehe sprach und jenen „verabscheuungswürdigen“ Entwurf der Direktive ablehnte, wurden seine Ausführungen von den allermeisten Abgeordneten abgelehnt⁹³. Es hagelte Kritik. Paisley hatte sich aber nur auf das Neue Testament berufen: Lustknaben und Knabenschänder werden das Reich Gottes nicht ererben (1. Kor 6, 9-10), und er unterstrich die bekannte Stelle im Römerbrief (Röm 1, 26-27). Die Direktive setzte Homosexualität mit dem Ehebund gleich: Das sei eine Diskriminierung unzähliger Christen, meinte Paisley. Das Parlament handle auf eine unheilvolle und diktatorische Weise gegen das religiöse Erbe Europas⁹⁴. Für Paisley ist es schon lange klar: Europa ist der Lüge hingegeben. Jesaja 28, 15 hat er in dieser Beziehung zitiert: Die Abgeordneten hätten mit dem Tod einen Bund geschlossen und hätten Lüge zu ihrer Zuflucht und Trug zu ihrem Schutz gemacht⁹⁵.

2004 wurden im Vereinigten Königreich gleichgeschlechtliche Partnerschaften durch das *Civil Partnerships Act* legalisiert. Ian Paisley und JEFFREY DONALDSON hatten im Parlament vergeblich versucht, den Gesetzentwurf zu ändern. Alle DUP-Abgeordneten in London stimmten gegen das neue Gesetz, das in ihren Augen geistliche Konsequenzen nach sich ziehen wird. Als im Dezember 2005 die ersten Partnerschaften feierlich gesegnet wurden, kam es in Belfast zu einem Protest der Prediger der *Free Presbyterian Church*, die sich in ihren religiösen Gefühlen verletzt fühlten⁹⁶. Rev. DAVID MCILVEEN, der bei

⁹¹ SOUTHERN, Ian Paisley and Evangelical Democratic Unionists, 139-140.

⁹² Dr. Paisley denounces European directive on homosexuals, Conference Telegraph, November 2000, 7.

⁹³ An die 30 Abgeordnete von insgesamt 687 Abgeordneten stimmten wie Paisley gegen die Direktive ab.

⁹⁴ Inzwischen ist es klar, daß ein Mann, der den Wortlaut der Bibel und die kirchliche Tradition ernst nimmt, für die höchsten Ämter in der EU für untauglich erachtet wird. Wegen seiner Bezeichnung der Homosexualität als „Sünde“ sorgte im Oktober 2004 der designierte EU-Justizkommissar ROCCO BUTTIGLIONE aus Italien für Aufruhr. Für die Mehrheit der EU-Abgeordneten war der gläubige Katholik wegen dieser Äußerung nicht tragbar. Buttiglione, ein ehemaliger Professor für Philosophie, wurde als Folge seiner biblisch begründeten Überzeugungen von der Ernennungsliste gestrichen.

⁹⁵ PAISLEY, It's a Sex-Mad, Mad World. Diese Predigt – wie viele andere – sind auf der Website von Ian Paisley erhältlich: <www.ianpaisley.org>.

⁹⁶ CLAIRE MITCHELL, JAMES R. TILLEY, The Moral Minority: Evangelical Protestants in Northern Ireland and Their Political Behaviour, 598-599; Champagne, pedicures, and a place in

dieser Gelegenheit gegen das „Greuel“ (3. Mose 18, 22; 20, 13) der homosexuellen Praxis protestierte, hatte schon vorher Straßenproteste gegen Lap-Dancing-Clubs und Sex-Shops in Belfast organisiert⁹⁷. Es geht ihm generell um die sexuelle Ausschweifung in der modernen Gesellschaft – nicht nur um die Sünden einer kleinen Minderheit. Diese Minderheit hat aber einen Sieg gefeiert und Stadträte, auch da, wo die DUP die absolute Mehrheit hat, können fast nichts dagegen machen: Die rechtlichen bzw. finanziellen Konsequenzen sind eventuell katastrophal. Die DUP ist pragmatisch genug, zu wissen, daß *gesture politics* höchstens von machtlosen Lobbygruppen wie *Greenpeace* praktiziert werden können⁹⁸. Es ist dieses Gefühl der Ohnmacht im gesamtbritischen Staat, das die DUP eventuell dazu bringen könnte, eine interne Lösung des nordirischen Konflikts anzustreben, indem eine Regierung unter Beteiligung beider katholischen Parteien gebildet wird⁹⁹. Denn viele Katholiken stehen in moralischen Fragen dem DUP-Standpunkt nicht fern.

Schluß

Im postchristlichen Deutschland gibt es Verständnis weder für Paisleys politisierte Theologie noch für seine fundamentalistische Politik. Paisley sei „ein höchst gefährlicher Mann, der schlechten Einfluß ausübt“, meinte schon 1968 seine politische Gegnerin, BERNADETTE DEVLIN¹⁰⁰. Sie meinte vor allem die ihres Erachtens „extrem militanten Antipapistenpredigten“. Sein Hass auf Katholiken sei in Wahrheit ein Haß auf Linke und Sozialisten. So fühlte sie sich dazu berechtigt, Paisley in die rechtsextreme bzw. halbfaschistische Ecke zu stellen. Diese Sicht der Dinge vertreten auch andere Kommentatoren¹⁰¹. Solche Urteile, die gerne von Journalisten kolportiert werden, sind unseres Erachtens

history for the Belfast brides, The Guardian 19. Dezember 2005. Es gab kaum Befürworter des neuen Gesetzes in Nordirland. Siehe Civil Partnerships: A Legal Status for Committed Same-Sex Couples in Northern Ireland. Analysis of Responses. Office of Law Reform, o.D [2004], 14-15. Laut Volkszählung (2001) gab es in ganz Nordirland nur 288 gleichgeschlechtliche Partnerschaften (same-sex couple households).

⁹⁷ Lap dancers ready to scandalise Ulster. Paisley's men find new cause after failing to „stop sodomy“, The Observer, 24. Februar 2002.

⁹⁸ Brief von JOANNE BUNTING (DUP, Belfast) an den Vf., 7. Februar 2006.

⁹⁹ Immerhin stimmten 1998 ein Drittel aller DUP-Wähler für das Belfast Friedensabkommen. MITCHELL/TILLEY, The Moral Minority, 599. Auf der anderen Seite betrachten viele Evangelikale das Friedensabkommen als „ein Zeichen der Endzeit“. CLAIRE MITCHELL, Pluralist, Purified or Private: Protestant Identification and Political Change in Northern Ireland [Working Papers in British-Irish Studies No. 17], Dublin 2002, 13; DIES., Is Religion in Northern Ireland Politically Significant? [Working Papers in British-Irish Studies No. 28], Dublin 2003, 15.

¹⁰⁰ BERNADETTE DEVLIN, Irland: Religionskrieg oder Klassenkampf, Reinbek 1972, 77.

¹⁰¹ DIETRICH SCHULZE-MARMELING, RALF SOTSCHHECK, Der lange Krieg. Macht und Menschen in Nordirland, Göttingen 1989, 201-206, 277.

absurd. Es stimmt allerdings, daß Konfrontation Paisleys Spezialität war und ist¹⁰². Das hat aber mit einer rechtsradikalen Weltanschauung wenig zu tun. Milder urteilte DIETER SCHRÖDER. Paisley sei zwar ein „Scharfmacher“, aber widersprüchlich und rätselhaft¹⁰³. Seine an die antirömischen Leidenschaften der reformatorischen Frühzeit erinnernde Sprachgewalt hätte ihn aus obskuren Anfängen zu einer der wichtigsten öffentlichen Gestalten Nordirlands aufsteigen lassen. Tatsächlich hat der an Kirchengeschichte hoch interessierte Prediger etwas Vormodernes an sich. Er lebt zum Teil in der Gedankenwelt des 17. Jahrhunderts. Kenntnisreich und viel ausgeglichener schreibt in letzter Zeit BERNHARD MOLTMANN von dem „Multi-Talent“ Paisley und seinen Anhängern, die er „säkular gewendete Fundamentalisten“ nennt, die ein ungebrochenes hartnäckiges Bekenntnis zur Union mit einem protestantischen Vereinigten Königreich mit vergleichsweise progressiven sozialpolitischen Zielen zu verbinden wissen¹⁰⁴. Trotz der zum Teil radikalen Sprüche sei kaum eine Neigung festzustellen, daß Paisley Gewalthandlungen befürworte¹⁰⁵.

Bei aller kritischen Berichterstattung fehlte bis jetzt eine theologische Auseinandersetzung mit dem „Big Man“, wie Freund und Feind ihn nennen.

Wir haben hier versucht, einige Grundlinien seiner Politik aufzuzeigen. Auf die Frage, warum er als freikirchlicher Prediger in die Politik gegangen ist, antwortete er: „Weil ich diesem Buch [der Bibel] Glauben schenke, weil Gott mich berufen hat, diesem Buch zu gehorchen und weil ich von Gott berufen wurde, dem Gesetz Gottes öffentlich Ausdruck zu verleihen in diesem Land der Gesetzlosigkeit, und Gott wird die gerechte Sache beschützen und es wird wohl gehen denen, die ihren Gott kennen, denn die vom Volk, die ihren Gott kennen, werden sich ermannen und danach handeln“ (Dan 11, 32)¹⁰⁶. Seine Arbeit als Politiker ist Teil seines Gottesdienstes, die auf eine eindeutige Berufung zurückzuführen ist. Stimme Gottes in einer von Gott entfremdeten Welt will er sein. Sein liebes Protestantenvolk in Ulster will er an ihren Auftrag erinnern, inmitten einer ablehnenden bis feindseligen Welt Zeuge der

¹⁰² DON ABBOT, Ian Paisley: Evangelism and Confrontation in Northern Ireland, in: Today's Speech 21 (1973), 49-55.

¹⁰³ DIETER SCHRÖDER, Irland. Gottes geteilte Insel, München 1972, 77.

¹⁰⁴ BERNHARD MOLTMANN, Dem Frieden verschrieben – dem Konflikt verhaftet. Zur Rolle der Kirchen im nordirischen Friedensprozess [Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung] Report 5/2005, 19-21.

¹⁰⁵ Zu diesem Thema: STEVE BRUCE, Fundamentalism and Political Violence: The Case of Paisley and Ulster Evangelicals, in: Religion 31 (2001), 387-405. Paisley hat immer wieder betont, daß die Verbrechen der „protestantischen“ paramilitärischen Einheiten genau so „abscheulich und höllisch“ seien wie die der IRA. DENNIS COOKE, Persecuting Zeal, 183. Er ist ein Politiker, der öffentlich diese Mörder auch warnt: Es komme gewiß der Tag, wo sie sich vor dem heiligen Gott verantworten müssen. In aller Ewigkeit würden sie dann in der Hölle ihre gerechte Strafe bezahlen müssen. Coleraine Chronicle, 18. Juli 1998. Im Gegensatz zu manch einem „modernen“ Freikirchler glaubt Paisley an die Tatsächlichkeit der Hölle.

¹⁰⁶ The Decision on the Way, The Revivalist, Januar 1982, 8.

Wahrheit zu sein. Denn nicht nur einzelne Individuen werden Rechenschaft für ihr Verhalten ablegen; auch Regierungen und Nationen werden für ihre Sünden belangt und bestraft. Von dem Einzelnen wie von der gesamten Nation verlangt Gott Gerechtigkeit – seine Gerechtigkeit, keine selbst erdichtete Gerechtigkeit. Das Gesetz Gottes bleibt in alle Ewigkeit, und es ist leichter, daß Himmel und Erde vergehen, als daß der kleinste Buchstabe oder ein Tüpfelchen vom Gesetz vergeht. Paisley weist darauf hin, daß der Monarch, das Parlament und das britische Volk einen Bund mit Gott geschlossen haben, die wahre Religion d. h. evangelikales Christentum, zu beschützen. Seine Ausdeutung der schottischen Bundestheologie entpuppt sich als eine Theologie der Politik. Auch wenn er seinem Lehrer CALVIN widerspricht, der politische bzw. politisierende Pastoren ablehnte¹⁰⁷, verkörpert Ian Paisley doch einen Calvinismus, der durch den schottischen Reformator KNOX und den Covenanter RUTHERFORD vermittelt worden ist.

Der Grund von Paisleys andauerndem Optimismus angesichts des „Verrats“ sämtlicher britischer Regierungen in der Neuzeit, des „EU-Komplots“ und der weltweiten katholischen „Verschwörung“ ist seine auf dem unfehlbaren Wort Gottes basierende Gewißheit, daß Gott der Herr aller Herren, der Premierminister aller Premierminister, der Kanzler aller Kanzler(Innen) ist. Die Allmacht Gottes ist der Urgrund seiner politischen Wirksamkeit. Der Christus ist schon als König eingesetzt (Ps 2, 6). So kann er frohen Mutes in jeden Wahlkampf ziehen. Auch seine Wahl 1979 zum Abgeordneten des Europa-Parlaments sah er als einen Sieg Gottes über die Lügen seiner Gegner¹⁰⁸. Nach jedem Wahlsieg singt er die Doxologie des Bischofs THOMAS KEN¹⁰⁹. Damit will er seinem Glauben an die absolute Souveränität Gottes Ausdruck geben. Gott ist nicht nur Vater, sondern auch Gesetzgeber. Der erhöhte Herr ist nicht nur Heiland, sondern auch König, vor dem sich alle Könige, Kanzler und Premierminister beugen müssen und beugen werden.

*Dr. Nicholas Michael Railton (Ballymoney Christian Fellowship)
Faculty of Arts, University of Ulster
Cromore Road, Coleraine, County Londonderry BT52 1SA, Nordirland
E-Mail: nm.railton@ulster.ac.uk*

¹⁰⁷ CALVIN, Unterricht in der christlichen Religion, IV. Buch, 11. Kap., Abschnitt 8 und 9.

¹⁰⁸ DAVID TAYLOR, Ian Paisley and the Ideology of Ulster Protestantism, in: CHRIS CURTIN, MARY KELLY, LIAM O'DOWD (Hg.), Culture and Ideology in Ireland, Galway 1984, 65.

¹⁰⁹ Folgende Strophe singt er normalerweise:

Praise God, from whom all blessings flow; / Praise Him, all creatures here below;
Praise Him above, ye heavenly host. / Praise Father, Son and Holy Ghost.

Gewöhnlicherweise danken ganz öffentlich in der üblichen Dankesrede alle neu gewählten DUP-Abgeordneten dem Herrn für ihren Wahlsieg. Paisley ist aber der einzige, der als allererstes ein Loblied singt. MITCHELL, Religion, Identity and Politics in Northern Ireland, 49. SMITH, Ian Paisley, 166; MOLONEY/POLLAK, Paisley, 204.

Das christliche Verständnis von Religion und Politik angesichts der islamischen Herausforderung

I Religion und Staat in Islam und Christentum

In den letzten Jahrzehnten ist der Anteil islamischer Religionsangehöriger nicht nur in den islamischen Stammgebieten, sondern auch in den westlichen Nationen sprunghaft angestiegen.¹ Im Vergleich zu den anderen Religionen wächst der Islam am schnellsten. So fordern Moslems nicht nur auf der internationalen Bühne, sondern auch im nationalen Bereich zunehmende Aufmerksamkeit. Durch die terroristischen Aktivitäten islamistischer Gruppen, besonders seit dem 11. September 2001, wird die islamische Welt leider meist in konfrontativer Weise wahrgenommen. Dahinter verbirgt sich eine große Unkenntnis und Hilflosigkeit angesichts der Lage und der Interessen islamischer Staaten und Gruppen. Auf unterschiedlichen Wegen, sei es aus Idealismus, sei es aus machtpolitischen Interessen, versucht die westliche Welt, den islamischen Gesellschaften das freiheitlich-demokratische System nahe zu bringen. Obwohl einige islamisch geprägte Staaten und Regionen (Algerien, Ägypten, Palästina, Iran) demokratische Strukturen (Parteiensystem, Wahlfreiheit, Gewaltenteilung) vorweisen können, nimmt man als „Westler“ überrascht zur Kenntnis, dass eben dieses demokratische System immer wieder radikal-islamischen Kräften an die Macht verhilft.

I.1 Wie politisch ist der islamische Glaube?

In den westlichen Demokratien gibt es eine Trennung, wenn auch in unterschiedlicher Deutlichkeit, zwischen dem säkular geprägten Staat und den in ihm wirkenden Religionen. Diese Trennung wird in den meisten islamisch geprägten Ländern nicht nachvollzogen, sondern in, mit und unter der säkularen Gesetzgebung mischen sich, je nach Stärke der islamischen Kräfte, Weisungen der Scharia in das Rechtswesen hinein.² So kann sich z. B. der afghanische Staat zu den allgemeinen Menschenrechten bekennen, aber nur insofern, als diese nicht der Scharia widersprechen. Darum wird ein zum Chris-

¹ Nach DAVID BARRETT, <http://worldchristiandatabase.org/wcd>.

² Darum enden auch respektvolle und sensible Darstellungen des Islams wie die von A. TH. KOURY, P. HEINE, *Im Garten Allahs – Der Islam*, 1996, mit eher skeptischen Überlegungen zur Demokratie- und Toleranzfähigkeit des Islams aufgrund der totalitären Tendenzen der Tau'id-Theologie (180-185).

tentum bekehrter Moslem nach seiner Denunzierung gefangen genommen und vom Todesurteil bedroht, dann aber doch nach internationalen Protesten aufgrund von „Unzurechnungsfähigkeit“ wieder freigelassen.

Nur zögernd erkennt man in der „christlich“ westlichen Welt, dass der islamische Glaube mit seinen Rechtsweisungen für einen Moslem nicht nur im privat-persönlichen Bereich, sondern auch im öffentlichen Leben eine entscheidende Rolle spielt. Das kann nicht anders sein, da der Gott des Islams als Schöpfer der Welt, als Richter der Menschen und als Herr über das ganze Leben geglaubt wird. Gott der Ewige und Einzige, ist alleiniger Herr über die ganze Welt (Tau'id-Theologie). Er ist nicht nur der Herr der ihm zugewandten Herzen, sondern der Lebens- und Gesetzgeber, der Anspruch erhebt auf alle Menschen, auf seine ganze Schöpfung. Und dieses göttliche Gesetz bezieht sich eben nicht nur auf den einzelnen Menschen, sondern auf das ganze Leben in Religion, Wirtschaft, Politik, Sozialwesen, Familie usw. Wer diesen Anspruch verleugnet oder eingrenzt, beleidigt Gott in seinem Gottsein. Aus diesem Grund ist es gläubigen Moslems im Grunde genommen unmöglich, einen Bereich des Lebens (den säkularen) abzutrennen und ihn dem göttlichen Willen zu entziehen. Ein politisches System außerhalb der Herrschaft Allahs darf es eigentlich nicht geben. Eine wirtschaftliche Struktur außerhalb der Weisungen Allahs widerspricht dem Islam. Demgegenüber betonen modern gesinnte Moslems, wie z. B. Bassam Tibi als führender Vertreter des „Euro-Islams“, dass eine Trennung von Staat und Religion gut mit dem Islam vereinbar sei.³ Man müsse die theologische These der Tau'id Gottes nicht mit konservativen Kategorien füllen, sondern könne demokratische, freiheitliche Gesetzgebung durchaus im Einklang mit dem islamischen Glauben verstehen. In diesem Sinne fordert er einen Islam, der sich am Koran und nicht an der Scharia orientiert.⁴ Doch müssen diese „säkularen“ Moslems massive Infragestellungen durch ihre Glaubensgenossen in Kauf nehmen. Die Frage ist, wie groß ihr Einfluss auf ihre Glaubensgenossen wirklich ist und wie ernst ihre Gedanken in islamisch geprägten Kreisen genommen werden.

³ In seinem Buch: *Der wahre Imam. Der Islam von Mohammed bis zur Gegenwart*, Darmstadt 1996, verweist BASSAM TIBI auf Konzepte im Islam des Frühmittelalters, die, unter dem Einfluss der hellenistischen Philosophie stehend (Mutaziliten), der politischen Erstarrung unter der Scharia entgegenwirken und einen politisch offenen Islam entwickeln (116 ff.). Er plädiert für eine Aufgabe der scharia-orientierten „Imam-Suche“ und die Entwicklung eines offenen Islam, wie er z. B. in Südostasien zu finden sei (384).

⁴ „Ich bin der Auffassung, dass die Schari'a ... als Rechtssystem mit Demokratie und Menschenrechten nicht vereinbar ist. ... Die Schari'a ... [ist] als ein Rechtssystem erst nach der Vollendung der islamischen Offenbarung entstanden. Kurz: Die Schari'a mag auf Teile der Offenbarung zurückgreifen, ist als Rechtssystem aber vor allem eine post-koranische Interpretation. Die Zulassung des Islam als institutionalisierte Religionsgemeinschaft in einer säkularen Gesellschaft muss also von einer Abkopplung von der Schari'a als Rechtsnorm abhängig gemacht werden“ (BASSAM TIBI, *Der Islam und Deutschland. Muslime in Deutschland*, Stuttgart/München 2000, 281).

Einen integrierenden Mittelweg versuchen anerkannte öffentliche islamische Organisationen zu gehen wie z. B. der „Zentralrat der Muslime in Deutschland e. V.“, der 2002 eine „Islamische Charta“⁵ herausgegeben hat, eine „Grundsatzerklärung ... zur Beziehung der Muslime zum Staat und zur Gesellschaft“, die von Toleranz und Offenheit zeugt: Unter der Voraussetzung der Wahrung der islamischen Identität (§ 10; § 19) bekennt man sich zum deutschen Grundgesetz (§ 11) und verneint das Ziel eines klerikalen Gottesstaates (§ 12). Doch bleibt die Frage, inwieweit diese Toleranz lediglich in der gegebenen Bedingung einer Minderheitensituation ihre Begründung hat, und eben nicht in einer grundsätzlichen Neubestimmung von Religion und Staat.

Andererseits ist zu fragen, inwiefern eine konsequent durchgeführte Tau'id-Theologie von den „normalen“ Moslems nachvollzogen oder wirklich mitgetragen wird. Oder geht es den meisten moslemischen Mitbürgern in Deutschland eher darum, die fünf Säulen ihres Glaubens zu erfüllen und sich in der Gemeinschaft der Moscheegemeinde geborgen zu fühlen? So ist es durchaus vorstellbar, dass die Mehrheit der hier lebenden Moslems sich in ihrer Glaubensausübung in der freiheitlichen Demokratie sehr wohl fühlen und kein Interesse an einer gesellschaftlichen Durchsetzung der konservativ verstandenen „Tau'id“ haben. Jedoch können diese jetzt noch politisch gleichgültig und liberal gesinnten Moslems aufgrund der in ihrem Glauben angelegten totalitären Grundstrukturen jederzeit unter entsprechender Beeinflussung zu Vorkämpfern der Durchsetzung der Scharia werden.

Wie können und müssen sich christliche Kirchen in der deutschen Gesellschaft angesichts dieser Fragen und Herausforderungen positionieren und verhalten?

1.2 Praktizierte politische Ethik in den Kirchen der Gegenwart

Während in weiten Teilen der islamischen Welt Religion und Politik in eins gesehen werden, findet man in den geschichtlichen und zeitgenössischen Ausprägungen des Christentums verschiedene Zuordnungen von Politik und Religion. Die einen verorten den Glauben allein im Innenleben des Individuums und trennen das gemeindlich-christliche Leben strikt von Staat und Gesellschaft, andere streben die christliche Prägung der staatlichen Gesetzgebung und der gesellschaftlichen Ordnung an. In den baptistisch und brüderlich geprägten Kreisen in Deutschland, anders als in den angelsächsisch geprägten Freikirchen, herrscht die Tendenz vor, das Glaubensleben in kritischer Distanz zu der von der Sünde geprägten Gesellschaft zu verstehen. Das hängt sicherlich mit dem anti-staatskirchlichen Ursprungsimpuls der baptistischen Gemeinden in Deutschland zusammen, deren Identität sich im 19. bis ins 20. Jahrhundert hinein auf diese abgrenzende Weise geformt hat. Wäh-

⁵ Nachzulesen im Internet z. B. unter www.islam.de.

rend im baptistisch-freikirchlichen Raum gesellschafts- oder weltpolitische Themen nur von vereinzelt Kreisen aufgegriffen wurden, bewegen die Gemeinden und Gruppen z. B. der evangelischen Landeskirchen politische Themen und Interessen in sehr viel stärkerem Maße. Kirchliche Aktionsgruppen, aus Gottesdiensten entspringende Protestmärsche gegen Aufrüstung, gegen Atomenergie, gegen die Ausbeutung der Umwelt, gegen diktatoriale politische Systeme, gegen die ausbeuterischen Tendenzen der Globalisierung, für die Bewahrung der Schöpfung und für Gerechtigkeit sind in den Volkskirchen an der Tagesordnung.

Nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelten viele Gemeinden im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden ihre Identität weniger in Abgrenzung zu den Volkskirchen weiter, sondern in einem neuen Ringen um die biblisch angemessene Haltung der Gemeinde angesichts der aktuellen gesellschaftlichen und politischen Herausforderungen.⁶ Hilfreich sind auf diesem Weg die Erfahrungen und Erkenntnisse der weltweiten baptistischen Bewegung, die sich in ihrem Verhältnis zu ihrer Umwelt nicht nur negativ, in Abgrenzung, sondern auch positiv, fördernd und gestaltend situiert hat. Im Hinblick auf die religiösen und politischen Interessen der islamischen Gemeinschaft in Deutschland und weltweit müssen sich auch freikirchliche Christen der Frage stellen, wie wir es als Christen mit der Politik halten, wie sich die Ortsgemeinde oder auch der Gemeindebund zum Staat stellen.

1.3 Ringen um Religionsfreiheit in Europa

Als Christen müssen wir uns diesen Problemen umso mehr stellen, als wir wahrnehmen, dass viele aktuelle Krisen mit der Religiosität des Menschen zu tun haben. Es geht darum, das Verhältnis von Staat und Kirche nicht nur negativ, trennend oder unterscheidend, zu formulieren, sondern auch in einer positiven, den Staat und die Gesellschaft bejahenden Weise. Die Freiheit und Würde eines jeden Menschen auch in seiner Religiosität ist zu wahren, selbst wenn seine Religion einen Gewalt fördernden Einfluss hat. Die christliche Ethik mit ihrer Unterscheidung zwischen den Ideen und dem Tun des Menschen einerseits und seiner Person andererseits eröffnet Wege zur Gewährung dieser Freiheit unter gleichzeitiger Begrenzung des unrechten Tuns.

Anders in islamischen Gesellschaften: Für die breite islamische Theologie mit ihrer Akzentuierung der Einzigkeit und Universalität Gottes, der Tau'îd Allahs, ist es selbstverständlich, den Glauben nicht nur auf das Individuum zu beschränken, sondern alle öffentlichen und gesellschaftlichen Bereiche des Lebens unter der Herrschaft ihres Gottes zu verstehen und damit als Praxisfeld

⁶ Siehe dazu meinen Aufsatz „Mission im freikirchlichen Protestantismus“ (in: CHRISTOPH DAHLING-SANDER u. a. (Hg.), Leitfaden ökumenische Missionstheologie, 2003, 163 ff.), besonders darin das Kapitel 3.6 „Mission ohne Staat“, 172.

ihres Glaubens anzusehen.⁷ Politische und wirtschaftliche Strukturen und Entscheidungen müssen von daher der religiösen Prüfung durch die islamischen Gelehrten standhalten. Den Anhängern der großen „Buchreligionen“ (vor allem Juden- und Christentum) wird in islamisch geprägten Gesellschaften nur insoweit Freiheit gewährt, als sie die islamische Prägung der Gesellschaft und Politik anerkennen. Ihren nichtislamischen Glauben dürfen sie in ihrem Privatbereich ausüben. Doch dürfen sie dafür nicht werbend in die von Allahs Gesetz geprägte Öffentlichkeit gehen.

Wie wir später sehen werden, kommt dieses Denken auch in der Geschichte des Christentums zum Tragen. Unter dem Einfluss aufklärerischer Gedanken im 18. und 19. Jahrhundert wurde diese totalitäre Auffassung von Christentum zunehmend verdrängt, bzw. in einen christlich-europäischen Zivilisationsgedanken überführt. Heute will von christlicher Seite her wohl keiner in die alte Situation des 19. Jahrhunderts zurückfallen, als die staatliche Anerkennung bestimmter Kirchen oder Religionen die Ausgrenzung und Verfolgung der nicht staatlich anerkannten Kirchen und Religionsgemeinschaften mit sich brachte.

1.4 Glaube wird öffentlich

Nichtsdestoweniger muss man die Frage nach dem Zusammenhang von Politik und Religion stellen, weil zu jedem Menschen eine bestimmte Religion, Weltanschauung oder Überzeugung gehört, die seine Werte und damit auch seine Lebenspraxis prägen. Während man vor 50 Jahren noch das Totenlied über Religion angestimmt und die religiöse Dimension allenfalls in die Privatsphäre des Menschen gedrängt hat, nimmt man heute allorts wahr, dass die Religiosität zwar eine zutiefst persönliche Angelegenheit ist, aber enorme gesellschaftliche Auswirkungen hat. Bei aller erforderlichen Toleranz und wechselseitigen Grundachtung der Religionen und Weltanschauungen kann und darf man nicht verhindern, dass religiöse Überzeugungen im öffentlichen Leben zum Ausdruck kommen. Sicherlich muss eine gesellschaftliche Ordnung diesem „Öffentlichwerden“ von Überzeugungen auch Grenzen setzen: Die Achtung vor Würde und Leben von Menschen ist als Grenzpflock hier an erster Stelle zu nennen. Dennoch muss man sich dessen bewusst sein, dass die meisten Religionen Auswirkungen in die Gesellschaft hinein haben wollen. Religion will gelebt werden, und Leben ist sozial und öffentlich, wenn es nicht krankhaft ist. Wirkliche Kommunikation zwischen Menschen verschiedenster kultureller Herkunft und ihr gemeinsames Leben in einer Gesellschaft

⁷ Vgl. die Vorbemerkung von CHRISTINE SCHIRRMACHER (Der Islam. Geschichte, Lehre, Unterschiede zum Christentum. Band 1, 1994, S. 276) zur „Lektion 10: Das islamische Recht und seine Rechtsquellen“: „Der islamische Staat wird auch heute dadurch legitimiert, dass er der Durchsetzung des Gesetzes Gottes Gültigkeit verschafft. Die Religion ist die tragende Säule des Staates, und damit wird der Staat selbst zu einer religiösen Einrichtung ... Alle Lebensbereiche werden von der Religion bestimmt und von ihr aus beurteilt.“

gelingt nur, wenn der religiöse Kontext erkannt und respektiert wird. Die Lösung der Probleme der Menschheit ist nur im Lichte der jeweiligen Kulturen und ihrer Weltanschauungen möglich. Lange hat es gedauert, bis Politik und Wirtschaft die gesellschaftliche und existenzielle Bedeutung der Religion des Menschen ernst genommen haben.

1.5 Pluralismus oder „Clash“ der Kulturen?

Die Stimme der „postmodernen“ Philosophie und Soziologie mit ihrer Botschaft des „anything goes“, die keine absolute, sondern nur individuell persönliche Wahrheit kennen will, ist zwar in der westlichen Welt noch zu hören; im großen „Rest“ der Welt allerdings blüht Religion und prägt Gesellschaften. Und es erscheint reichlich naiv anzunehmen, dass man die großen missionarischen Religionen von der Relativität ihres Wahrheitsanspruches überzeugen kann. Wohin soll der Weg der Religionen und Kulturen also führen? Zu dem großen „Clash“, auf dass der Stärkere gewinne?⁸ Oder gibt es noch einen dritten Weg zwischen weltanschaulichem Relativismus und Zusammenprall?

Besonders im Hinblick auf den Islam, der in Europa allein aufgrund der Bevölkerungsentwicklung an Einfluss gewinnen wird, ist es notwendig, dass wir Christen unser Verständnis von Politik und Gesellschaft formulieren und praktizieren. Dabei sollte der Weg der christlichen Kirche nicht von machtpolitischen Erwägungen geprägt sein, sondern von einem Denken und einer Praxis, die in der biblisch bezeugten Menschenfreundlichkeit Gottes ihren Grund haben. Um dahin zu kommen, halten wir uns zuerst die geschichtlichen Ausprägungen der politischen Ethik im Christentum vor Augen und entwickeln dann aus dem biblischen Zeugnis heraus Grundpfeiler einer christlichen politischen Ethik, aus denen sich Folgerungen für das politische Engagement des Christen und schließlich kritische Fragen an die islamische Zuordnung von Staat und Religion ergeben.

2 Geschichtliche Ausprägungen der politischen Ethik im Christentum

2.1 Das mittelalterlich-katholische Verhältnis von Religion und Politik

Das katholisch-mittelalterliche Beziehungsmodell von Religion und Staat war geprägt von der antiken Reichsidee, die eine starke Interdependenz oder gar Identität von (christlicher) Religion und Staat zum Inhalt hatte.

Während die alte Kirche in den ersten drei Jahrhunderten darunter litt, unter dem Vorzeichen der römischen Staatsreligion als gefährliche Sekte eingestuft

⁸ Vgl. SAMUEL P. HUNTINGTON, Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München/Wien 1996.

zu werden, entwickelte sich im 4. Jahrhundert nach der Bekehrung des Kaisers Konstantin die Lage in entgegen gesetzter Weise. Indem der christliche Kaiser das christliche römische Reich ausrief, wurde die Kirche zur Trägerin der alten „Pax Romana“. Dabei ging es ihr nicht nur um politische und territoriale Ansprüche. Vielmehr verwirklichte sich in der zunehmenden Verquickung von Staat und Kirche die antike Sehnsucht nach Einheit und Größe, nach Macht und Frieden im umfassenden Sinne. Die antike Reichsidee in ihren totalitären Formen wurde einfach christianisiert: Die formelle Reichsidee (Einheit von Religion und Staat, Einheit von Gott und Herrscher) wurde beibehalten, nur inhaltlich wurde korrigiert, z. B., indem die herrschaftlichen Repräsentanten und Gott auseinander gehalten wurden. Das neue Römische Reich wurde zum christlichen Reich, zum Reich Gottes auf Erden. Der Kaiser wurde zwar nicht als Gott verehrt, aber als sichtbarer Repräsentant des unsichtbaren Gottes. So blieb die Loyalität gegenüber dem Kaiser eine religiöse Verpflichtung. Jedes Aufbegehren gegen die Einheit der Kirche wurde zum Aufruhr gegen den Staatsfrieden. Wen wundert es dann, dass sich der römische Kaiser (Konstantin) in die dogmatischen Streitigkeiten („Arianischer Streit“) der Kirche einmischte und dem Konzil in Nicäa (325) vorstand.⁹ Durch die massive Intervention des Kaisers wurden die innerkirchlichen Streitigkeiten zu einem öffentlichen und gesellschaftlichen Anliegen. Die Anhänger der letztlich unterlegenen arianischen Partei wurden dadurch nicht nur innerkirchlich, sondern auch gesellschaftlich diffamiert. Aufgabe der Kirche wurde es zunehmend, Abtrünnige in ihren eigenen Reihen und erst recht Andersgläubige (vor allem das römische „Heidentum“) mit allen Mitteln zu Christen und treuen Staatsbürgern zu machen.

Als Motto galt: Ein Reich, ein Glaube, eine Religion, eine Kirche, ein Kaiser! Diese Reichsidee prägte die mittelalterliche Welt, das Verhältnis von Religion und Staat, bis zur Reformationszeit. Ein Christ ist auch gehorsamer römischer Bürger und andersherum.

Jesu Äußerungen vom Reich Gottes, das sich von Gott herkommend kritisch in dieser Welt durchsetzt, und nur durch Umkehr und Gehorsam erfahren werden kann, werden theologisch ins Jenseits verlagert, und für Normalchristen als undurchführbar erklärt. Das vollkommene Reich Gottes sei allenfalls etwas für Mönche als Elitechristen.

2.2 Die zwei Regimente Gottes in Lehre und Praxis der lutherischen Reformation¹⁰

Martin Luther wollte der Kirche wieder ihren Platz unter dem Evangelium zuweisen und die ethische Unterscheidung zwischen den Christen aufheben. Die Dynamik und Vielschichtigkeit dieses politisch-ethischen Entwurfs wird wohl eher

⁹ Vgl. dazu WOLF-DIETER HAUSSCHILD, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte I. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh 1995, 27 ff, 139 ff.

¹⁰ Vgl. PAUL ALTHAUS, Die Ethik Martin Luthers, Gütersloh 1965, 49 ff.

durch den Begriff der „Lehre von den zwei Regimenten“ ausgedrückt, als durch den statisch anmutenden Begriff „Zwei-Reiche-Lehre“. Durch zwei Regierungsweisen, durch das weltliche und durch das geistliche Regiment, erweist sich Gott als Herr über die Geschichte und Gesellschaft und als Herr über seine Gemeinde. Das weltliche/leibliche Regiment Gottes umfasst den Staat, die Gesellschaft, die Wirtschaft, das Rechtswesen, auch Ehe und Familie; es wird vom linken Arm Gottes regiert, durch den er den staatlichen und gesellschaftlichen Autoritäten den Auftrag und die Vollmacht gibt, das Böse einzudämmen und zu bestrafen.

Das geistliche Regiment, durch Gottes rechten Arm, vollzieht sich in der christlichen Kirche, durch die Predigt des Evangeliums. Hier erfahren Menschen das liebende Erbarmen Gottes und die Vergebung ihrer Sünden. Hier üben sich Menschen in dem neuen Leben ein, das sich in den Weisungen der Bergpredigt widerspiegelt. Nach der lutherischen Tradition muss ein Christ seinen Platz also unter dem weltlichen *und* dem geistlichen Regiment Gottes finden, die klar unterschieden, aber nie getrennt wurden. Der Christenmensch führt sein Leben nicht nur in abgehobener Weise unter dem geistlichen Regiment, sondern auch als Mensch und Bürger unter dem weltlichen Regiment Gottes. Darum hat auch er sich den weltlichen Autoritäten zu unterwerfen, ja er muss, um der Eindämmung der Sünde willen, sich ihr sogar zur Verfügung stellen, wenn sich z. B. kein anderer findet, um das Todesurteil an Übeltätern zu vollstrecken. Die durch das weltliche Regiment bevollmächtigten Staatsautoritäten sind im Gebet zu begleiten und mit zu tragen, denn sie bewahren den Lebensraum der Menschen und erhalten die Welt und die Menschheit auf das Gericht und die Vollendung Gottes zu.

Nach Martin Luther sind die Bereiche der Religion und des Staates also zu unterscheiden, aber nicht zu trennen. Beide stehen unter Gott, der ihnen unterschiedliche Aufgaben zugewiesen hat. Und als Christenmensch hat man in beiden Bereichen seine Stellung und Verantwortung. Doch kann man z. B. die Bergpredigt, als Magna Charta des Reiches Gottes, nicht zur Grundlage einer staatlichen Gesetzgebung erheben. Andererseits ist der Christ zur Staats- und Gesellschaftskritik aufgerufen, nämlich dort, wo das Handeln des Staates seinen göttlichen Zuweisungen widerspricht.

So weist die lutherische Staatsethik ein „gerütteltes Maß“ an spannungsvollen Unterscheidungen auf, die der Wirklichkeit einerseits und dem biblischen Zeugnis andererseits Rechnung tragen wollen. Mit dieser differenzierenden Theorie weist Luthers politische Ethik weit in die Moderne hinein, mehr als die politisch-ethischen Ansätze aus dem linken Flügel der Reformation.

2.3 Politisch-ethische Ansätze auf dem linken Flügel der Reformation

Die Täuferbewegungen während der Reformationszeit haben die beiden Bereiche Welt und Gemeinde fast in dualistischer Weise getrennt und dem

Christen seinen Platz nur in der Gemeinde unter der Herrschaft Christi zugewiesen. Die einen führte dieser Weg ins Leiden (Schleitheimer Artikel, 1527), die anderen kämpften gewaltsam um die Unterwerfung der weltlichen Macht unter das Reich Gottes (Täuferreich Münster, 1535).

2.3.1 Die politische Ethik der süddeutschen Täufer nach den Schleitheimer Artikeln¹¹

Die politische Ethik der süddeutschen und schweizerischen Täufer¹² wird in ihrer obrigkeitskritischen Tendenz¹³ an den Schleitheimer Artikeln deutlich, die 1527 unter der Federführung von Michael Sattler verfasst wurden und den Christen ausschließlich unter die Herrschaft Christi stellen. Gott regiert die Welt durch das Schwert der Obrigkeit, die die Guten zu schützen und die Bösen zu bestrafen hat. Aufgabe der Christen ist es allerdings, verbindlich unter dem Wort Gottes als der Regel Gottes (Bergpredigt) zu leben. Ihnen ist es nicht erlaubt, zum Schwert zu greifen, denn diese Gottesordnung befindet sich „außerhalb der Vollkommenheit Christi“. Die Christen sind aufgerufen, sich vom Bösen abzusondern, auch vom Staat, und nur das Evangelium zu predigen. In diesem Modell sind die Bereiche der Politik und des Staates strikt vom Bereich von Kirche und Religion getrennt. Denn die Christen leben nur unter der Gnade Gottes im Glauben, während der Staat in der Ausübung des Schwertes gegen das Böse zugleich von der Macht des Bösen berührt und geprägt wird. Diese einseitige Situierung des Christen im antiweltlichen Reich Gottes, wie es sich in der christlichen Gemeinde verwirklicht, mag den Christenmenschen in das Leiden hineinführen, in dem er sich als rechter Christusnachfolger erweist. Dieser pazifistischen Tendenz entspricht ganz und gar nicht der Weg der Münsteraner Täufer, die von der dualistischen Gegenüberstellung der Reiche her auf eine kämpferische Aufgabe der Christen drangen, nämlich das Reich des Evangeliums gegen das weltliche Reich durchzusetzen.

2.3.2 Die politische Ethik des Täuferreichs zu Münster (Jan van Leiden, 1535)¹⁴

In Erwartung der unmittelbaren Wiederkunft Christi predigte Jan van Leiden angesichts der bevorstehenden apokalyptischen Auseinandersetzungen Buße

¹¹ Vgl. HEIKO A. OBERMAN, Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen III: Die Kirche im Zeitalter der Reformation, ³1988, 140-144.

¹² Vgl. HANS-JÜRGEN GOERTZ, Die Täufer. Geschichte und Deutung, ²1988, 108 ff.

¹³ ANDREA STRÜBIND (Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz, Berlin 2003, 562 ff) sieht in den Schleitheimer Artikeln, auch in ihrem antiobrigkeitlichen Dualismus, eine Festschreibung der sich *vorher schon entwickelnden* Selbstisolierung der Täufer.

¹⁴ Die Ereignisse und die dahinter stehende Haltung beschreibt detailliert RALF KLÖTZER, Die Täuferherrschaft von Münster. Stadtreformation und Welterneuerung, RST 131, Münster 1992: „Das politische System hat kein Eigenrecht mehr, sondern ist der Kirche verpflich-

und Umkehr auf den Straßen Münsters. Die wahren Christen als Bundesgenossen Gottes sind aufgerufen, die Wiederkunft Christi vorzubereiten, indem sie die Welt von den Gottlosen säubern und ein vom Evangelium geprägtes Friedensreich aufrichten. In der Taufe treten die Christen in den Bund mit Gott und erhalten die Vollmacht, Gottes Rache an seinen Feinden auszuüben. Das Gottesreich erobert quasi das Menschenreich. Dieses Modell ähnelt in mancher Hinsicht dem römischen, indem Politik und Staat von der christlichen Religion vereinnahmt werden, doch wird dem weltlichen Reich jegliche Göttlichkeit abgesprochen, und in dualistischer Weise dem göttlichen Reich gegenüber gestellt.

Im Blick auf die geschichtlichen Ausprägungen einer politischen Ethik im Raum des Christentums sollte man gegenüber den islamischen Tendenzen der Vereinnahmung der Gesellschaft in den „wahren“ Gottesglauben nicht zu überheblich reagieren. Auch im radikalen Christentum, wie es sich z. B. im Täuferreich zu Münster verwirklichte, gab es diesen Wunsch, ganze Gesellschaften gemäß dem eigenen Gottesglauben zu prägen. Andererseits findet sich die Schleithheimer Verweigerungshaltung gegenüber Staat und Gesellschaft auch in den mystischen Bewegungen des Islams wieder, die sich keineswegs mit dem Ineinander von Gesellschaft und reinem Glauben abfinden wollten.

Letztlich hat sich im aktuellen Christentum aber doch die Auffassung Luthers durchgesetzt, dass Gottes Herrschaft sich über Kirche und Gesellschaft erstreckt, aber eben in unterschiedlicher Weise. Als Christ hat man in beiden Räumen seine Verantwortung, als Bürger und als Glaubender unter dem Evangelium. Kann man im Islam diese differenzierende Theologie finden, die Gottes All-Herrschaft glaubt und doch Freiheit zur Lebensgestaltung und gesellschaftlichen Prägung im Nicht-Glauben lässt?

Auf der Grundlage des biblischen Zeugnisses werden nun im Folgenden einige Aspekte einer politischen Ethik herausgearbeitet, die die Differenziertheit des Lebens und der offenen Gesellschaft vor Augen haben, und den Christen ihre Verantwortung in Politik und Gesellschaft zuweisen.

3 Eckpfeiler einer christlichen politischen Ethik – Religion und Staat im Christentum

3.1 In der Geschichte von Welt und Gesellschaft ist der schöpferische Gott weiterhin erhaltend aktiv

Als Christ kann man schon allein deswegen nicht die Welt sich selbst überlassen und sich auf die „traute“ Gemeinde zurückziehen, weil die Welt Gottes Welt ist, Gottes Schöpfung, die er weiterhin schaffend und richtend begleitet.

tet. Die Veränderung ist auf die Theokratie hin orientiert, weil keine Norm mehr anerkannt wird, die außerhalb der Religion steht“ (45).

Nach der Schöpfung hat sich Gott nicht in die fernen Himmel zurückgezogen, sondern schafft immer neues Leben, trägt und begrenzt das menschliche Tun und Lassen. Gott hat das Universum geschaffen, und ist weiterhin schöpferisch in der Welt am Werk und erhält so diese Welt bis zum Tag des Gerichtes und der Erlösung. Die Urgeschichte der Bibel (1. Mose 1-11) erzählt nicht nur von der Schöpfung der Welt und des Menschen, sondern bringt auch das Werden der Völker und der Berufsstände in eine Beziehung zum Schöpfergott. Als Christen bekennen wir Gott als den Schöpfer und als den Herrn der Geschichte. Die Erwählung Israels in Abraham bedeutete nicht einen Rückzug Gottes aus der Weltgeschichte, sondern den Beginn einer neuen Geschichte in der alten Geschichte, die weiterhin Gottes Geschichte war und ist. Nicht umsonst erinnern die alttestamentlichen Propheten die religiös abhebenden Frommen in ihrem Land an das Handeln Gottes in der Geschichte anderer Völker. Gott wohnt in seinem Volk auf besondere Weise, aber nicht um die Menschen außerhalb des Gottesvolkes fallen zu lassen, sondern um sie in seine Erlösungsgeschichte mit dem Gottesvolk hinein zu ziehen. Gott hat sein Auge auf das gesellschaftliche Leben. Darum ermahnt Paulus die Christen in Korinth, ihren Lebensstand von Gott her zu verstehen, sich darin zu bewähren. Darum ermahnt Paulus die Christen in Rom, die römische Obrigkeit (trotz ihrer Fehlerhaftigkeit) von Gott her zu achten und sie als Autorität anzuerkennen (Röm 13, 1).

Eine besondere Rolle in seiner Geschichte mit der Schöpfung hat Gott dem Menschen zugedacht. Er hat den Menschen, als Mann und als Frau, zu seinem Ebenbild geschaffen. Im Blick auf Welt und Geschichte ist der Mensch zum Stellvertreter Gottes auf Erden eingesetzt. Gott vertraut ihm seine Schöpfung an, damit er sie nutze und bewahre.¹⁵ Kein Christ kann sich dieser Verantwortung für Welt und Geschichte entziehen. Die Geschichte vom Sündenfall hebt die Setzung des Menschen mit seiner Verantwortung für Schöpfung und Geschichte nicht auf. Andererseits ist nicht nur der christliche Mensch Ebenbild Gottes. Jeder Mensch hat diese Würde und Berufung für sich und seine Umwelt. Die Achtung und Wahrung dieser Würde, nicht nur in Bezug auf die Gleichglaubenden, sondern auch auf die Andersglaubenden ist darum ein entscheidender Maßstab für eine christliche politische Ethik.

In den Worten Jesu zum rabbinischen Scheidungsgebot (Mt 19) wird deutlich, dass die göttliche Setzung der Ehe durch die Sündhaftigkeit des Menschen angefochten ist. Darum hat die rabbinische Jurisdiktion den Ausweg des Scheidebriefes vorgesehen, den Jesus „um der Härte eurer Herzen willen“ akzeptiert, aber deutlich von der Ehesetzung Gottes unterscheidet. Dieser Wortwechsel macht exemplarisch deutlich, dass Schöpfung und Geschichte nicht nur von Gottes erhaltendem Wirken gezeichnet sind, sondern auch von der Sünde des Menschen.

¹⁵ Und vielleicht kann man diese Setzung auch umdrehen, indem man sagt, dass der Mensch auch Vertreter der Schöpfung gegenüber Gott ist.

3.2 Das gesellschaftliche und politische Geschehen wird nicht nur von der tragenden Schöpferkraft Gottes, sondern auch von der menschlichen Sündhaftigkeit bestimmt

Dass auf die Schöpfungsgeschichte in Gen 1-2 in Kap. 3 die Erzählung vom Sündenfall folgt, bedeutet nicht, dass die Schöpfung ihre Güte verloren hat und der Schöpfer sich von seiner Schöpfung zurückzieht. Vielmehr machen diese urgeschichtlichen Erzählungen, die in der Königszeit Israels wohl zum ersten Mal zusammen gestellt wurden, deutlich, dass Geschichte und Leben des Menschen von Gottes schaffender und erhaltender Güte und von der lebenszerstörenden Macht der Sünde geprägt sind. Die Geschichte der Menschen wird weiterhin getragen von dem gütigen Gott, der den Anfang dieser Geschichte gesetzt hat, doch gleichzeitig mischt sich in diese Geschichte die Macht des Bösen hinein, das im weiteren biblischen Zusammenhang als Tat des Menschen und als sein Leiden umschrieben wird. Auch alles gesellschaftliche und staatliche Sein und Tun steht unter diesem Fluch. Anders als im Islam wird Sünde nicht als Irrtum oder als Vergesslichkeit des Menschen (angesichts seiner islamischen Bestimmung) verstanden, sondern als Tat und Verhängnis des Menschen und der ganzen Schöpfung. Wie der Mensch sind auch die menschlichen Gebilde Staat und Gesellschaft, auch die Kirche als menschliche Institution, der Sünde verfallen. Der Mensch mag sich mühen, wie er will, doch er kann sich aus dem Verhängnis des Bösen nicht selbst befreien und erlösen. In den biblischen Büchern begegnen wir dem ambivalenten Menschenbild, dass der Mensch zwar Ebenbild Gottes ist, bevollmächtigter Stellvertreter Gottes auf Erden, und gleichzeitig egoistisch, habgierig und rücksichtslos, und er kann nicht anders (Röm 1-3).

So kann man die staatlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeiten einerseits als gnädige Setzungen Gottes verstehen, andererseits sind auch sie von der Macht der Sünde geprägt. Selbst in seinen besten Absichten kommt der Mensch in seinem gesellschaftlichen Sein und Engagement nicht daran vorbei, anderen Menschen Unrecht zu tun und seine Möglichkeiten für sich gegen andere zu nutzen. Alles menschliche Tun in der Gesellschaft und Öffentlichkeit kann nicht das vollkommene Leben und Umfeld schaffen, frei von Übel und Leid. Von daher besteht in christlicher Sicht der Auftrag des Staates darin, Strukturen zu entwickeln, die die Macht des Bösen eindämmen, damit sich die Menschen nicht gegenseitig zerstören. Bei allen Mängeln erscheint die Staatsform der Demokratie mit ihren Mitteln der Gewaltenteilung und der Einsetzung von Kontrollinstanzen (z. B. Opposition, Pressefreiheit) als die angemessene Struktur, um den menschlichen Tendenzen zur Korruption entgegenzuwirken. Im Blick auf die wirtschaftlichen Strukturen kann man zwischen freier Marktwirtschaft und Sozialismus über „besser oder schlechter“ diskutieren. Doch gelten auch hier die biblisch-christlichen Grundprämissen der Achtung der Menschenwürde und der Einsicht in die egoistischen Tendenzen des Menschen.

Der erste Vorbehalt in der christlichen politischen Ethik gegenüber allen wirtschaftlichen oder politischen Ideologisierungen liegt in der bodenlosen Schuldverfallenheit des Menschen. Alles Engagement für Befreiung und Gerechtigkeit kann immer nur vorläufige Bedeutung haben, weil wir Menschen das Sündhafte nicht endgültig abstreifen können. Dort wo sich die Unterdrückten aus ihrer Unterdrückung befreien konnten und ihnen nun die Möglichkeit in die Hände fiel, Macht auszuüben, wurden sie selbst zu Unterdrückern und entwickelten Machthierarchien. Nur Gott selbst kann den Menschen befreien und von sich selbst erlösen. Alle menschliche Vergebung und Befreiung ist demgegenüber bruchstückhaft und vorläufig.

3.3 Gott erhält seine Schöpfung und begleitet die Geschichte der Welt, bis er sie durch das Gericht hindurch der Vollendung zuführt

Die letzten Seiten der Bibel (Offb 21) erzählen von der Vollendung der Welt, wie Gott Gericht übt und das Böse vernichtet, wie er eine neue Stadt schafft (das Neue Jerusalem) und eine neue Natur, eine neue Gemeinschaft von Völkern. Die Vollendung von Schöpfung und Geschichte in Schönheit und Gerechtigkeit stehen vor dem Glaubenden als Vision, als Bild der Sehnsucht, auf die er zu lebt. Die verfolgten Christen im römischen Reich, die das Buch der Offenbarung als Trostbuch gelesen haben, feierten diese neue Welt in ihren Gottesdiensten, aber in der römischen Gesellschaft galt der Kampf ums Überleben. Christen wissen um die Macht der Sünde, aber sie wissen auch um das Vergehen dieser Macht. Darum sind sie Hoffnungsträger in menschlich aussichtslosen politischen und gesellschaftlichen Situationen, weil Gottes eschatologische Macht größer ist als unsere menschlichen Versuche. Diese Vision von der kommenden Gerechtigkeit Gottes, von der Wahrheit Gottes, die alles Halbwahre und alles Pseudogerechte entlarven wird, spornt Christen in ihrem politischen Engagement an. Sie können nicht stille halten angesichts von Ungerechtigkeit und Armut, denn die Vollendung von Schöpfung und Geschichte hat im Kommen Jesu Christi begonnen.

3.4 Die Vollendung von Schöpfung und Geschichte hat im Kommen Jesu Christi begonnen

Diese christliche theologische Wahrheit ist für Nichtchristen oft schwer nachzuvollziehen. Wir warten auf das kommende Friedensreich Gottes, aber gleichzeitig hat es in Jesus Christus angefangen. Nach dem Markusevangelium beginnt Jesus seine Wirksamkeit mit dem Ruf: „Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen. Tut Buße und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1, 16). Doch bleibt die Erfahrung des Reiches Gottes gebunden an die Person Jesu Christi. In seinen Heilungen und Exorzismen überwindet

Jesus die Macht des Bösen, das Krankmachende. Jesu Gleichnisse (Mk 4) erzählen vom Reich Gottes, wie es wächst (von Gott her) und wie es geschieht in der Vergebung und in der Liebe (Mt 18, 25 ff.). Gott sucht das Verlorene und schenkt ihm seine heilsame Gemeinschaft (Lk 15; 19, 1-9). Wer sich seine Gemeinschaft schenken lässt, der hat Anteil an dem Reich Gottes! Darum wird im Lichte des Reiches Gottes alles andere zweitrangig (Lk 14).

Als Jesus vor dem römischen Statthalter steht und den Vorwurf vernimmt, einen Staatsumsturz zu planen, weist er darauf hin, dass sein Reich nicht von dieser Welt ist. Aber er macht auch deutlich, dass diese neue Welt Gottes jetzt anbricht. Diese von der Liebe geprägte Welt des Reiches Gottes scheint für die Augen des Glaubens in, über und durch die sichtbare, von Machtspielen geprägte Welt hindurch. Das Reich, von dem Jesus spricht, ist also mit keiner menschlichen Herrschaft aufzurechnen.

Das spannungsvolle Ineinander und Gegeneinander von der Welt Gottes und der menschlichen Reiche findet sich in den neutestamentlichen Schriften in diversen Zusammenhängen (Joh 17: Jünger in der Welt, aber nicht von der Welt) wieder. Aus der Liebesgemeinschaft mit Jesus heraus können Christen anders handeln, in der Welt, an der Welt, hoffnungsvoll gegen die Hoffnungslosigkeit, barmherzig im Überlebenskampf. Wenn Jesus seine Jünger auffordert, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist (Mk 12), dann stellt er sie in eine große Freiheit hinein. Sie sollen ihre Loyalität nicht aufteilen, sondern sie können loyal gegenüber der römischen Herrschaft sein, weil die wirkliche Macht hinter dem römischen Kaiser Gott selbst ist. Die kaiserliche Macht ist nur ein Abglanz der göttlichen Macht über ihm.

Die Vollendung der Geschichte hat also durch das Kommen des Reiches Gottes in Jesus Christus begonnen, wird durch ihn in der Existenz der Christen in Staat und Gesellschaft weiter getragen, bis die Gerechtigkeit des Reiches Gottes am Ende der Zeit für alle Menschen offenbar wird.

3.5 Christen sind von der Schöpfung und von der Erlösung her gerufen zur solidarischen Mitarbeit in Gesellschaft und Politik, aber auch zur kritischen Leidensbereitschaft

Wie kann der Christ nun die Verheißung des Reiches Gottes leben und verwirklichen in seinem öffentlichen Leben? Wie kann er seinen Glauben, die radikale Liebe verwirklichen in Politik und Gesellschaft?

a) *Indem er sich dem Staat als Setzung Gottes unterordnet:*

Weil Gott, der Schöpfer der Welt, die Geschichte seiner Schöpfung begleitet und Jesus Christus als Herrn über den Kosmos (Kol 1; Eph 1) eingesetzt hat, darum können Christen die sie umgebende Welt nicht nur unter dem Vorzeichen der Sünde verstehen, sondern als Umwelt, in die sie ihr Schöpfer und Erlöser gestellt hat. Christus ist der große Herr über all die kleinen Herren, die von IHM die Autorität erhalten haben, Macht in der Welt aus-

zuüben um den verschiedenen Völkern dieser Welt durch Regelungen der Strukturen und Gesetze ein geordnetes Leben zu ermöglichen. Christen ordnen sich den staatlichen Autoritäten unter, nicht um ihrer selbst willen, sondern – um des Herrn willen – weil Gott seine Hand über diese Autoritäten hält, damit sie den ihnen anvertrauten Lebensraum gestalten und das Böse begrenzen (Röm 12). In Frage gestellt wird diese positive Einstellung der Christen zu Staat und Gesellschaft, wenn die Autoritäten die gewährte Macht nicht zur Begrenzung der Ungerechtigkeit einsetzen, sondern selbst zur Ausübung von Ungerechtigkeit missbrauchen.

b) *Indem er Situationen der Ungerechtigkeit vor Gott erduldet:*

In dieser Situation des Missbrauchs von politischer Macht findet man im Neuen Testament zwei ethische Leitlinien. So widerspricht z. B. die Praxis der Sklaverei im römischen Reich der Grundintention des Evangeliums der Freiheit (Gal 5), das die sozialen Festlegungen der Menschen und die Ausbeutung der einen durch die anderen radikal in Frage stellt. Erstaunlicherweise lautet die Mahnung des Paulus in dieser Situation nicht, sich vom Joch der Sklavenschaft zu befreien. Die Sklaven in Korinth, die wohl aufgrund der befreienden Erfahrung dieses Evangeliums aus ihrem Sklavenstand ausbrechen wollen, ermahnt Paulus (1. Kor 10; vgl. 1. Petr 2, 18-19¹⁶), Jesus vor Augen zu haben und gute Zeugen der Liebe Jesu zu bleiben, indem sie ihre gesellschaftliche Situation annehmen. Wenn man an dieser Stelle dem Paulus den Aufruf zum politischen Quietismus vorwerfen könnte, so greift dieser Vorwurf doch zu kurz. Die neutestamentlichen Texte rufen die Christen nicht zum resignativen Stillehalten und Erleiden auf, sondern zeigen die verändernde Kraft des aktiven Leidens auf. Das ist die zweite ethische Leitlinie im Neuen Testament.

c) *Indem er im Gehorsam gegenüber dem Evangelium zum aktiven Leiden bereit ist:*

Die Bergpredigt lehrt den Christen, die andere Backe hinzuhalten, wenn er geschlagen wird, nicht zu zürnen, zu vergeben statt zu bestrafen und sich dem Bösen nicht zu widersetzen. Dies ist kein politisches Programm, das in der sündenverfallenen Welt in großem Stil umgesetzt werden kann, aber eine vom Reich Gottes herkommende Handlungsmöglichkeit des Christen in konkreten Lebenssituationen. Diese Weisungen spiegeln die aktive Kraft des Leidens wider, die Jesus Christus, als Gesandter des Reiches Gottes, auf seinem Weg in den Kreuzestod in Vollkommenheit zum Ausdruck gebracht hat. Auf diesem Hintergrund ermahnt der Seher Johannes die Glaubenden, gegen die staatlichen Zwänge durch die römischen Autoritäten ihrem Glauben treu zu bleiben. Das unprätentiöse Festhalten der

¹⁶ „Ihr Sklaven, ordnet euch in aller Furcht den Herren unter, nicht allein den gütigen und freundlichen, sondern auch den wunderlichen, denn das ist Gnade, wenn jemand vor Gott um des Gewissens willen das Übel erträgt und leidet das Unrecht.“

Christen an ihren evangelischen Prinzipien wurde nicht zu Unrecht als Widerstand gegen die römische Staatsmacht und als dessen Unterwanderung verstanden. Einem solchen Staat kann der Christ nicht dienen, sondern er kann ihn, im klaren Blick auf die staatliche Selbstüberhebung (Offb 13), im Warten auf Gottes Gericht nur erdulden (1. Petr 2, 20). Schließlich muss man Gott mehr gehorchen als den Menschen (Apg 4, 21).

Auffälligerweise findet man weder in den neutestamentlichen Schriften noch bei den apostolischen Vätern einen Hinweis darauf, dass Christen sich aktiv in der Gestaltung von Politik einsetzen sollen. Auch fehlt jeder Aufruf, sich gegen gesellschaftlich wirksames Unrecht zu engagieren, wie man es akzentuiert in den alttestamentlichen Schriften der israelitischen Propheten findet. Im Hinblick darauf, dass die politischen Strukturen in Israel stark mit der vorherrschenden Religion verwoben waren, ist die politische Gestaltung und Kritik durch die israelitische Religion möglich, ja fast selbstverständlich. Die gesellschaftlichen Gegebenheiten zur Zeit der alten Kirche waren ganz andere: Die ersten Christen befanden sich in einer ohnmächtigen Minderheitensituation in der römischen Gesellschaft, wurden als Atheisten und Sektierer beschimpft, und erwarteten, zumindest anfangs, voller Hoffnung die schnelle Wiederkunft Jesu.

Ein Christ lebt und engagiert sich in Solidarität mit dem Staat als geschichtlicher Setzung Gottes, aber in Bindung seines Gewissens an das Evangelium hat er auch die Freiheit, zu diesem Staat auf innere Distanz zu gehen, wenn dieser durch Untätigkeit oder aktiv die Würde der Menschen verletzt und Ungerechtigkeit erduldet oder selbst ausübt. Der christliche Bürger ist dem Staat als geschichtlicher Setzung Gottes verpflichtet, sofern er das geschichtliche Leben auf die Erlösung hin erhält. Er kämpft nicht um den Idealstaat, pocht nicht auf den Rechtsstaat, sondern dient aufmerksam in dem von Gott geschichtlich gesetzten Staat, der von Sünde gezeichnet ist. Doch um des Staates willen kann er sich auch gegen ihn für benachteiligte und unterdrückte Menschen einsetzen. Letztlich steht jegliche politische und gesellschaftliche Struktur unter der Verheißung und dem Gericht des kommenden Gottes. Aufgaben und Grenzen dieses Engagements erkennt ein Christ, indem er gemeinsam mit seinen Glaubensfreunden das Wort Gottes liest, von daher sein politisches Umfeld wahr nimmt und sich in seiner Gewissensbindung vor Gott und den Menschen für sein politisches Verhalten entscheidet.

4 Kritische Fragen an die islamische Zuordnung von Religion und Politik

Von dieser biblisch-theologischen Betrachtung her wird schnell deutlich, dass die christliche politische Ethik bei aller schöpfungstheologischen Bejahung von Welt und Gesellschaft vom eschatologischen und vom hamartiologischen

Vorbehalt geprägt ist. Gottes Reich ist in Christus angebrochen, doch in dieser Welt noch verborgen und unvollendet. Noch herrscht die Macht der Sünde über den Menschen und über seinen Versuch, sich gesellschaftlich und staatlich zu organisieren. Und diesen Zustand kann kein Mensch, z. B. durch das Erzwingen religiöser Haltungen, verändern, sondern nur der kommende Christus am Ende der Zeit. Gerade diese Vorbehalte finden in der islamischen Theologie keinen Raum. Wie es in der Scharia zum Ausdruck kommt, werden im Rahmen der Tau'id-Theologie im islamischen Kontext Religion und Politik, Weltreich und Gottesreich nahezu identifiziert. Die Identifizierung von Weltreich und Gottesreich wiederum ist nur denkbar auf dem Hintergrund des islamischen Menschenbildes, demzufolge sich der Mensch erfolgreich um den Gehorsam gegenüber den Gesetzen Gottes bemühen kann. Der Mensch braucht keinen Erlöser, weil er nicht so sündhaft ist, als dass er sich nicht selbst durch seinen Willen zum Gehorsam gegenüber Gottes Gebot erlösen könnte. Eine Folge dieser fehlenden theologischen Vorbehalte ist unter anderem der Religionszwang, wie er in den meisten islamischen Ländern ausgeübt wird und selbst in den islamischen Menschenrechtserklärungen nicht deutlich hinterfragt wird¹⁷.

In diesen Zeiten ist die Hoffnung nicht zu groß, dass die historisch überkommenen religiös-politischen Formen, wie sie sich in Koran, Sunna und Scharia widerspiegeln, offen sind für neue Auslegungen und Weiterinterpretationen, sodass ein zukünftig vielleicht mehrheitlicher Islam in Europa freiheitliche und demokratische Werte vertritt. Christen treten aus ihrem Glauben heraus entschieden für diese Werte ein, und versuchen gleichzeitig, Menschen moslemischen Glaubens als Mitmenschen und Geschöpfe Gottes zu achten und ihnen die befreiende Liebe Gottes zu bezeugen. Dieser Glaube befreit von menschenverachtenden revolutionären Gedanken und Taten zur Verwirklichung eines Gesellschaftsideals; er befreit zur Geduld und zum kritisch-konstruktiven Engagement inmitten der religiösen und gesellschaftlichen Unvollkommenheiten.

Michael Kißkalt (BEFG)
Theologisches Seminar Elstal (FH)
Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7
14641 Wustermark bei Berlin
E-Mail: mkisskalt@baptisten.org

¹⁷ Vgl. zum Beispiel „Die allgemeine islamische Menschenrechtserklärung“ von 1981, die in den Abschnitten XII und XIII von Glaubens- und Religionsfreiheit redet, aber alles „vom göttlichen Gesetz herrührend“ (Präambel) und „innerhalb der vom Gesetz vorgeschriebenen Grenzen“ (XII); Text und Kommentare in: Concilium 30 (1994), 242 ff.

Dirk Lüttgens

Der letzte Pfennig offenbart den Reichtum des Glaubens

|| Predigt am Sonntag Oculi, 27. Februar 2005,
über Markus 12,41-44

Liebe Gemeinde,

in der heutigen Verkündigung geht es um die Geschichte einer armen Witwe. Sie ist erst bekannt geworden, weil Jesus sie gesehen hat und die Aufmerksamkeit seiner Jünger auf die Szene lenkt. Damit wir alle diese Witwe entdecken, lese ich die Geschichte vor. Sie steht im Markusevangelium Kapitel 12, 41-44:

Und Jesus setzte sich dem Gotteskasten gegenüber und sah zu, wie das Volk Geld in den Gotteskasten einlegte. Und viele Reiche legten viel ein. Und es kam eine Witwe und legte zwei Scherflein ein; das macht zusammen einen Pfennig.

Und er rief seine Jünger zusammen und sprach zu ihnen: Wahrlich, ich sage euch: Diese arme Witwe hat mehr in den Gotteskasten gelegt als alle, die etwas eingelegt haben. Denn sie haben alle etwas von ihrem Überfluss eingelegt; diese aber hat von ihrer Armut ihre ganze Habe eingelegt, alles, was sie zum Leben hatte.

Das Volk spendet! Das haben auch wir erlebt nach der Katastrophe des Tsunami, die in Südostasien passiert ist. Es wurde viel Geld zusammengelegt, weil für die Menschen klar war: Da ist Not! Und wir können helfen, mit dem, was wir haben. Und so haben viele „von ihrem Überfluss“ eingelegt. Das Volk spendet!

Auch ohne Katastrophe spendet das Volk, damals im Tempel in Jerusalem. Es gehörte immer schon zusammen: Tempelbesuch und Opfergabe. Das ist bis auf den heutigen Tag so. Der Gotteskasten ist eine Institution, und das nicht nur in alten Tempeln. In den Gottesdiensten der Kirchen wird Geld gesammelt – Ausnahmen bestätigen die Regel. Der Tempelbetrieb kostet Geld, und so ist der Gotteskasten eine Institution geblieben. In den Landeskirchen wird er noch durch die Institution Kirchensteuer ergänzt, einer Zwangsabgabe in prozentualer Abhängigkeit von der Höhe des Bruttogehalts.

Im Jerusalemer Tempel soll es zur Zeit Jesu dreizehn Opferstöcke gegeben haben. Einer davon soll speziell für die freiwilligen Spenden bestimmt gewesen sein. Freiwillige Opfer waren also immer schon erbeten und ermöglicht. Die Geschichte verrät nicht, welchen der Opferstöcke Jesus beobachtet hat. Aber es war wohl so, dass er sehen und hören konnte, was eingelegt wird. Denn es gab damals noch keinen bargeldlosen Zahlungsverkehr. Daher war

klar: Wer da am Gotteskasten steht, der hat auch eine Gabe. Und was er einlegte, wurde auch gesagt, so wie eine Quittung. Der Priester nahm das Geld entgegen, legte es dann in den Opferstock und sagte: Das war so und so viel. So jedenfalls berichten Forscher, dass es gewesen sei.

Auch wenn nach Jesu Wort die linke Hand beim Opfern nicht wissen soll, was die rechte tut – in dieser Geschichte bekommt er mit, was man gibt, und was die Frau gibt. Jesus schaut sich das an, und er hält fest: „Viele Reiche legen viel ein.“ Das ist das erste was auffällt: große Summen! Ich kann mir gut vorstellen, dass es so seine Zeit braucht, bis die großen Spenden in dem Kasten verschwunden sind. Sie fallen auf, und die großen Summen sind gerne gesehen. Vielleicht bildete sich sogar eine Schlange vor dem Opferkasten? Immerhin ist von vielen Reichen die Rede. Der Gotteskasten, das war ihr Ort. Da offenbarte sich, was sie hatten, und was sie gaben.

Es ist festzuhalten, dass Jesus hier nicht kritisiert, was die Reichen geben. Es klingt geradezu selbstverständlich: „Viele Reiche legten viel ein.“ Sie gaben reichlich. Schön, wenn der Tempelbetrieb gut läuft, weil viele reichlich geben. Und kaum vorstellbar, was wäre, wenn alle nur zwei Scherflein eingelegt hätten!?

Aber Jesus lenkt die Aufmerksamkeit weg von den vielen Reichen hin zu einer armen Frau, einer Witwe, mitten im Opferbetrieb. Und vielleicht haben manche gedacht: Nun, auf die muss man nicht gerade schauen. Bei deren Finanzkraft kann man doch nur müde lächeln. Was hat sie schon? Für sie ist der Opferstock nicht der richtige Platz. Doch gerade da, wo sie mit dem kommt, was sie gar nicht groß auszeichnet, was eigentlich nichts ist, an diesem Ort lenkt Jesus die Aufmerksamkeit auf sie und sagt: „Schaut, was sie eingelegt hat.“ Denn sie hat nicht von ihrem Überfluss gegeben, sondern von ihrer Armut. Ja, wovon denn sonst!? Ihre Armut ist ihre ganze Habe, und die gibt sie ganz!

Ich habe darüber nachgedacht, wo uns diese Geschichte trifft. Sind wir unter den Reichen? Würden wir uns da freiwillig einsortieren, bei den Reichen, die viel geben? Im Gebet vorhin klang es an: Auch unter uns gibt es Armut, auch versteckte Armut und die bange Frage, wie man sein Leben mit wenig Geld bewältigen kann. Solche Ängste sind ernst zu nehmen. Man diskutiert in unserer Gesellschaft über Armutsfaktoren. Das größte Armutsrisiko übrigens sollen Kinder sein. Ein bitterer Gedanke, dass es eventuell aus Angst vor Armut weniger Kinderreichtum gibt! Und wer will schon arm werden?

Doch wenn man in die Statistik schaut: Da liegt Deutschland auf Platz fünf in der Welt, was den Reichtum angeht. Können wir da noch sagen: Wir gehören zu den Armen? Das Volk spendet! Ja, weil sie spenden können. Und die meisten geben von ihrem Überfluss. So wie damals könnte Jesus sagen: „Sie haben alle etwas von ihrem Überfluss eingelegt.“

Aber wir leben nicht in dem Bewusstsein, dass wir Überfluss haben. Ich habe den Eindruck, viele leben in dem Bewusstsein, dass man jetzt alles zusammenhalten muss in diesen schweren Zeiten, damit wir nicht noch mehr verlieren. Und viele Menschen lähmt die Angst, dass sie eventuell nichts mehr

oder zuwenig übrig haben. Wie viel wäre in unserem Land an Aufbruch möglich, wenn wir in dem Bewusstsein leben würden: Wir sind die Reichen – auf Platz fünf in der Welt!? Und wenn klar wäre: Wenn ich hier etwas opfere, dann wird da etwas draus. Das dient zu etwas, das bringt weiter. Ich denke: Leider wird es uns oft nicht gut vermittelt, was es bringt, wenn wir hier oder da unseren Beitrag und unser Opfer bringen.

Und so sind wir Weltmeister im Abwägen, in der Prozentrechnung geworden. Wie viel von dem, was wir haben, ist übrig? Welchen Teil teilen wir, von dem, was wir haben?

Die Bibel gibt uns ein Maß für die Prozentrechnung: den Zehnten. Es bleiben uns also 90 % zur freien Verfügung. Da bleibt in vielen Fällen noch großer Überfluss übrig! Aber mit dem Zehnten will Gott etwas machen. Wer Gott den Zehnten anvertraut, tut nichts Besonderes, sondern orientiert sich und seinen Reichtum an dem Maß, das die Bibel vorgibt.

Aber ich glaube, es geht Jesus hier nicht um den Zehnten oder darum, dass wir uns finanziell mehr engagieren. Ich glaube es geht um etwas ganz anderes. Denn Jesus ist auf dem Weg nach Jerusalem, in sein Leiden und Sterben. Und weshalb begegnet uns sein Hinweis auf diese Szene in der Passionszeit? Ich halte es für möglich, dass Jesus an dieser Frau etwas entdeckt hat, das auch ihm auf seinem Leidensweg wichtig war und was er seinen Jüngern – und uns heute – unbedingt zeigen wollte: Weil wir alle mit Geld zu tun haben, wählt er ein Beispiel, in dem Geld vorkommt. Er sagt: Diese Frau hat alles gegeben, ihre ganze Habe. Und das sollte auch uns vor Augen sein. Jesus geht nach Jerusalem und gibt alles. Jesus geht nicht, um seinen Zehnten abzuliefern. Er weiß: Wenn ich nach Jerusalem gehe und den Willen des Vaters tue, muss ich alles geben.

Man stelle sich vor, Jesus hätte uns nur zu zehn Prozent erlöst. Und dann hätte er gesagt: Für die restlichen 90 % Erlösung sorgt mal schön selber. Das ist völlig unmöglich, weil Errettung nicht teilbar ist: Entweder ich werde gerettet oder ich bin verloren! Niemand kann ein bisschen errettet und zugleich ein wenig verloren sein. Ja, Jesus errettet zu hundert Prozent! Er gibt alles dran. Und diese Situation, die wird ihm bewusst, als er diese Frau sieht, die auch hundert Prozent gibt, die nichts zurückhält.

Zwei Münzen hatte sie, zwei Scherflein, die zusammen gerade mal einen Pfennig wert waren. Die kleinste Münze, die im Umlauf war. Aber zwei Stück davon! Eine hätte sie doch noch zurückhalten können, oder? Es mag sein, dass ein Bäcker mit viel Mitleid den Rest eines alten Brötchens gegen die Münze getauscht hätte. – Nein, sie gibt alles weg. Sie behält nichts mehr übrig. Und damit legt sie alles, was sie hat, in den Opferkasten und alles, was sie ausmacht, ganz in die Hand Gottes.

Und hier liegt für mich der entscheidende Punkt: Haben wir den Mut, uns ganz in die Hand Gottes zu legen? Oder sagen wir: Das sind wir, aber nur

diesen Teil geben wir gerne ab, nur zur Hälfte vertrauen wir uns Gott an und lassen uns halb erlösen. Mit dem Rest wollen wir lieber selbst sehen, wie wir damit zurecht kommen? Oder noch eine Spur schärfer: Eigentlich geht es uns um uns! Aber Religion und ein wenig Christsein kann ich noch in mein Leben integrieren. Da finde ich noch ein Plätzchen für Gottesdienste oder andere Gemeindebesuche und einzelnes soziales Engagement.

Merken wir, was uns Jesus mit dem Hinweis auf die Witwe nahe legt und wofür er seine Jünger und Zuhörer begeistern möchte? Verausgabt euch ganz, indem ihr euer Leben in Gottes Hand legt, so wie diese Witwe und wie ich auch. Und mit dem, was dann kommt, werdet ihr leben können. Ja, ihr werdet reich dadurch!

Ist das eine leere Versprechung? Nein! Es wäre nur eine leere Versprechung, wenn Jesus nicht auferstanden wäre, wenn an ihm nicht die ganze Macht und Liebe Gottes erkennbar wäre, wenn Jesus nicht der lebendige Herr wäre, wenn er nicht alle anderen beauftragt hätte: Kümmert euch um die Witwen und Waisen und seht zu, dass sie versorgt sind und zu essen haben. Denn was ihr einer von ihnen tut, das habt ihr mir getan. Das war in der Jerusalemer Urgemeinde ein Hauptthema! Sie nahmen ihre Verantwortung für die Witwen und Waisen wahr, für alle, die nichts mehr hatten. So ist es gut möglich, dass die Witwe, auf die Jesus hier die Blicke lenkt, einige Monate später in der Christengemeinde zu Jerusalem so manches Scherflein bekommen hat, um Christi willen! Jesus weiß, dass Gott keine leeren Versprechungen macht, sondern dass er seine Verheißungen erfüllt.

Und was kann uns motivieren, alles zu geben? Alleinig das Vorbild Jesu! Er hat zu hundert Prozent sein Leben in die Hände Gottes gelegt. Und mehr will er von seinen Jüngern auch nicht, als dass wir zu hundert Prozent unser Leben Gott anvertrauen und sagen: Herr, mache du etwas daraus. Du siehst, wie viel ich habe, du siehst, wie viel ich brauche. Ich bin gespannt wie es weitergeht.

Wer so lebt, erlebt eventuell ein Wunder: Der Topf mit Mehl und der Krug mit Öl werden nicht leer. (Anm.: 1. Könige 17,8-16 waren in dem Gottesdienst die Schriftlesung.) Jedenfalls macht er die Erfahrung, dass Gott sich um uns kümmert.

Doch Achtung: Immer, wenn einhundert Prozent gefordert werden, drohen Schwarz-Weiß-Bilder, die gefährlich sind. Ich musste an die „Schwarzen Witwen“ denken, die sehr radikal für ihre religiöse Überzeugung eintreten und ihr Leben in Selbstmordattentaten opfern. Doch ihre Motive, alles zu geben, orientieren sich nicht an dem Vorbild Jesu, sondern an ihrer Lebenserfahrung: Man hat mir alles weggenommen, und deswegen kann ich den Rest meines Lebens auch noch weggeben und werde zu einem Killerinstrument, werde zu einer Waffe und reiße andere mit in den Tod. An diesem Beispiel kann man sehen, dass es um etwas völlig anderes geht. Denn die Schwarzen Witwen haben erlebt, dass ihnen alles weggenommen wurde und deswegen

haben sie das Empfinden: Wir sind nichts mehr wert. Und dann braucht man nur noch eine fixe, fanatische Idee, und sie werden bereit, alles zu geben, um sich und andere zu vernichten.

Das ist etwas völlig anderes als zu sagen: Ich gebe mein Leben für eine Sache, die mir wertvoll ist, hin. Und zwar auch an einen, von dem ich weiß, dass es Sinn hat, ihm mein Leben anzuvertrauen. Das hat Jesus uns vorgemacht. Dass er gesagt hat: Es hat Sinn, den Willen des Vaters zu tun und dadurch die Menschen zu retten. Und so geht er ans Kreuz und stirbt dort für die Menschen der Welt. Und er stellt ihnen allen damit die Frage, ob sie auch bereit sind, diesem Vater im Himmel so zu vertrauen wie er. Und zu sagen: Das was ich geben kann, das was mich ausmacht, was ich habe, möchte ich Gott zur Verfügung stellen.

Wie sieht das aus: Sollen wir jetzt alle Priester werden oder Nonnen? Nein, sicherlich nicht. Wir sollen in unserem Alltag unseren Platz ausfüllen. Aber wir sollen uns mit den richtigen Themen beschäftigen. Nicht mit dem Thema: Wie kann ich alles zusammenhalten, wie kann ich mein Leben sichern. Sondern wir sollten immer in dem Bewusstsein leben, dass irgendwann, am Ende, und keiner weiß den Moment, unser Leben sowieso in der Hand Gottes liegt. Irgendwann geben wir unser Leben sowieso ab. Und dann haben wir keine Taschen mehr, um etwas mitzunehmen. Und unter diesem Horizont denke ich, sollten wir, müssen wir, immer wieder neu über die Fragen unseres Lebens nachdenken. Es kommt der Moment, in dem Armut und Reichtum gleich(-gültig) sind. Wir können nichts mitnehmen, und eines Tages enden wir sowieso in der Hand Gottes.

Es gibt ja Menschen, die das ansatzweise erleben, wenn eine schwere Krankheit ins Leben hineinbricht. So wie bei unserem Gemeindemitglied, für das wir eben gebetet haben. Nicht einmal 40 Jahre alt, und von einem Tag auf den anderen ist man nicht mehr Herr über das, was man entscheidet, macht und tut. Dann lernt man es, wie es ist, wenn das Leben in der Hand eines anderen oder anderer Menschen liegt. Daran kann man verzweifeln, oder man kann daraus lernen. So ist es auch mit der Geschichte dieser armen Witwe: Man kann sich über diese Geschichte aufregen, oder man kann daraus lernen. Jesus erkennt im Handeln dieser Frau sein eigenes Schicksal, seinen Weg mit Gott, seine Berufung. Ich möchte alles geben und mein Leben in Gottes Hand legen, weil sich mein Leben sowieso Gott verdankt, jede Stunde neu.

Noch ein Gedanke an die Adresse derer, die vielleicht sagen: „Ich habe mein Leben noch selber in der Hand, und das ist auch gut so. Ich weiß gar nicht, wie das aussehen und ausgehen könnte, wenn man sein Leben in die Hand Gottes gibt.“ Ich möchte daran erinnern, dass Jesus ganze Sache gemacht hat, einhundert Prozent, dass er bis zum Ende Gott treu gewesen ist. Und nur deshalb ist etwas Neues und Größeres entstanden, das neue Leben, die Rettung für alle. Und so muss man auch denken, wenn man sein Leben noch nicht an Jesus übergeben hat. Wenn man noch zurückhält. Dann muss man sagen:

Ich möchte, wenn du Jesus, einhundert Prozent gegeben hast, dahinter nicht zurückstehen. Ich möchte nichts zurückhalten, sondern ich lasse mich darauf ein, dass du dich um mein Leben sorgst, weil meine Kräfte, darum zu sorgen, immer nur begrenzt sind.

Der Bibeltext ist ein Hinweis auf das, was Jesus tut, er ist eine Geschichte gegen die Existenzsicherungsängste, und er ist eine Einladung zum Glauben. Nehmen wir doch diese Frage: Wie viel Prozent geben wir? Alles oder nichts? Oder irgendetwas dazwischen? Bitte, lassen wir uns nicht zu schnell auf einen unverbindlichen Idealismus ein, nach der Devise: „Wir sollten alle etwas mehr geben.“ Nein, wir sollten ganz und gar dem Herrn vertrauen und wissen, dass er für unser Leben und auch für das Leben unserer Gemeinde einen guten Weg hat. Auch wenn das ein Weg durch manche Schwierigkeiten hindurch ist. Aber es ist ein Weg in Gottes Gegenwart und in seine Ewigkeit hinein. Ein Weg, der viel größer und besser ist als das, was wir uns selbst überlegen könnten. Vielleicht war dies ein Motiv der Witwe: Das was Gott mit mir macht, wenn ich mich ihm anvertraue, das kann nur besser sein, als das, was ich aus mir gemacht habe.

Lasst euch einladen zu ganzer Sache mit Gott: Das Beispiel der Witwe und das Beispiel Jesu ermutigen und lehren alles zu geben an Vertrauen, an Hingabe, um reich beschenkt zu sein, nicht mit Geld, aber mit dem, was man nicht zahlen kann und was man nicht machen kann, mit dem, was man nicht selber in der Hand hat. Das hat Gott denen geschenkt, die ihm vertrauen. Und dazu sind wir alle eingeladen.

Amen.

Pastor Dirk Lüttgens (BEFG)

Schönwalder Allee 62

13587 Berlin

E-Mail: d.luettgens@baptisten-spandau.de

Kommentar zur Predigt von Dirk Lüttgens

Wer eine Predigt kommentiert, muss einen Standpunkt haben. Und er muss seinen Standpunkt deutlich machen, wenn er zum „Ereignis“ einer Predigt hinzutritt. Die Predigt ist bereits geschehen. Sie hatte bereits vielfältige Wirkung. Neuerdings gebraucht man dafür den Begriff „Atmosphären“: psychologisch deutbares zwischenmenschliches Geschehen, unterbewußte Strömungen, durch Gottes Geist bewirkte und wirkende Wirklichkeitserweiterungen.

Die Wirklichkeitserweiterung setzt bereits da an, wo der Prediger im Namen Christi ein Bibelwort zur Geltung und zur Wirkung bringen möchte. (Anm.: Ich vermeide in diesem Zusammenhang den Begriff „Bibeltext“. „Wort“ will Anrede, will wirken, will Beziehung. „Text“ ist Untersuchungsgegenstand.) Wenn Prediger und Hörer, dann auch Kommentatoren den Namen Christi ernst nehmen, betreten sie einen Raum, in dem auch die unbewussten Seiten des Menschen angesprochen sind. Bereiche, in denen das göttliche Geheimnis schon lebendig ist. Man kann nicht nicht kommunizieren, sagt PAUL WATZLAWICK. Positiv gewendet: Sobald das Bibelwort im Namen Christi zu Gehör gebracht wurde, kommuniziert es.

Hier tritt der Kommentator nun ins Predigtgeschehen ein, mit der Überzeugung, dass eindeutige Kommunikation die Wirkung einer Predigt steigern kann, besser noch: der Wirkung des Geistes durch die Predigt weniger Hindernisse in den Weg stellt. Keine Predigt ohne atmosphärische Turbulenzen! Aber man kann eine gewaltige Turbulenz vermeiden, indem der Prediger so eindeutig wie ihm möglich sich selber zuvor Rechenschaft gab: Was habe ich auf dem Herzen? Was will ich den anderen mitgeben?

Man kann in einer Predigt zu viel oder zu wenig wollen. Wer zu viel will, hat sich nicht entscheiden können. Wer zu wenig will, nimmt weder sich selber noch den Hörer ernst. (Zu diesem Thema sehr zu empfehlen: RUDOLF ZERFASS, Grundkurs Predigt, 1. Spruchpredigt; und 2. Textpredigt; Düsseldorf 1987, 1992.) Der Prediger versucht, bevor er seine Gedanken im Einzelnen festhält, sich seines Predigtkerns in einem Zielsatz bewusst zu werden. Dieser Zielsatz ist dann Leitfaden und Orientierung. Er hilft dem Kommunikationsgeschehen und belastet es nicht mit unnötigen Turbulenzen. Was hat der Prediger eigentlich sagen wollen? Untersuchungen mittels Predigtenachgesprächen zeigen: Je präziser der Kernsatz um so treffsicherer hören ihn auch die Zuhörer und geben ihn im Nachgespräch sinngemäß wieder!

Hier greift nun mein Kommentar ein und versucht, mit unterschiedlichen Kernaussagen zu fassen, was der Zuhörer als Predigtziel vernommen haben könnte, und verifiziert diese Vermutungen dann an der Predigt.

„Spenden allein reicht nicht aus, gebt alles!“ Mich hätte das Geldthema vom Anfang der Predigt beschäftigt. Vor der Lesung des Bibelwortes wird die arme Witwe besonders „angekündigt“. Sie muss aber gleich danach zurücktreten, denn „das Volk spendet!“ Das Damals und das Heute finden schnell zusammen. Das ist eindrücklich und aktuell. Ich bin in der Welt des Zahlungsverkehrs: Geld muss fließen. Wie gut, dass es die Spendenfreudigen gibt! Kurz wird auf die arme Witwe eingegangen, aber nur um das Thema „arm oder reich heute“ mit einigen Assoziationen (Kinder, Angst, Wahrnehmungsstörung: der Überfluss ist nicht bewusst) einzuführen. Wie potent sind wir als Zuhörer in der Welt des nötigen Zahlungsverkehrs? Und wie kann man den Zahlungsverkehr fördern? Es bleibt sehr aktuell. Das Volk spendet, die „Bibel“ befürwortet es mit selbstverständlicher 10 %-Regel. Wir und das liebe Geld, von dem wir uns auch trennen können sollten. Mehr als ein Drittel der Predigt sind geschehen. Ich höre das Fordernde und bin durch den Prediger ins Abwägen geführt worden, wie es mit meinem Zahlungsverkehr bestellt ist.

Jesus gibt nicht nur 10%! Wie wird man das im Raum des Zahlungsverkehrs hören? Denn ich bin in dieser Hör-Erwartung geblieben. Was dann kommt, höre ich darum als die Aufforderung: Gib mehr! Alles! Die Witwe „kommt dazwischen“ als Vorbild. Dann die „Schwarzen Witwen“: Sie irritieren zwar für einen Moment in der Hör-Erwartung, aber im letzten Abschnitt der Predigt höre ich dann wieder, dass gegen meine Existenzängste in der Welt des Zahlungsverkehrs etwas durch Jesus getan worden ist, bevor ich gemahnt werde, es mir nicht idealistisch zu leicht zu machen mit der gut gemeinten Selbstaufforderung: „Wir sollten alle etwas mehr geben“. Im Zuhörer hat sich sein Bild der Predigt geformt. Er drückt es im obigen Kern- oder Zielsatz aus. Der ganzen Predigt angemessen? Sicher nicht! Aber hätte man es so im Kommunikationsprozess hören können, weil auch in der Predigt angelegt? Sicher ja!

Ein weiterer Versuch zur Formulierung eines Kernsatzes: „Wenn ihr wüsstet, wie reich ihr in Christus seid, könntet ihr mehr geben, um mehr zu empfangen!“ Der Hörer bliebe damit in der Welt des Zahlungsverkehrs und der Existenzsicherungsängste. Er würde aber weniger das Fordernde hören. Der Satz: „Und was kann uns motivieren, alles zu geben?“, erreicht ihn. Der Hörer bemerkt wohlthuend, wie der Prediger innehält, über seine eigene Radikalität erschrickt und einlädt, weiter zuzuhören: „Merken wir, wofür er seine Zuhörer (warum nicht gleich direkt: euch!?) begeistern möchte?“ Der Zuspruch: „Ja, ihr werdet reich dadurch!“ Die Furcht vor leeren Versprechungen des Evangeliums wird durch den Hinweis auf die Sozialfürsorge der Jerusalemer Gemeinde nach Gottes Gebot gemildert (wobei wir um die Vorläufigkeit dieser Wohlfahrt wissen!).

Zum Vorbild der Witwe kommt nun das Vorbild Jesu! Vorbilder fordern heraus. Im Vorbild Jesu stoßen wir zugleich auf Förderung. In noch so deutlicher Forderung immer noch größerer Förderung. Er verwirklicht in uns und mit uns, wozu er uns auffordert. Wir tun es nicht zu unserem Schaden, son-

dern „um reich beschenkt zu sein, nicht mit Geld ...“ Der Hörer ist vom ersten guten Drittel der Predigt mitgenommen. Seine Hör-Erwartung ist dieselbe, wie ich sie beim ersten Zielsatz skizzierte. Nur im Gegensatz zum ersten Fall hört er die Witwe-Jesus-Parallele des zweiten und dritten Teiles als Vertrauenszuspruch, der Wirkung zeigen wird.

Ein letzter Versuch: „Alles ganz in die Hand Gottes, freiwillig nach dem Beispiel Jesu, um reich zuwerden!“ Der Hörer hätte sich hier weniger auf die Welt des Zahlungsverkehrs eingelassen und wird darin nach einem guten Drittel bestärkt: „Aber ich glaube, es geht Jesus hier nicht um den Zehnten oder darum, dass wir uns finanziell mehr engagieren“. Harter Schnitt! „Ich glaube, es geht um etwas ganz anderes!“ Und das ganz Andere ergreift den Hörer nun. Die Welt der Frau tut sich auf, in der sich sogar Jesus wiederfindet. Die Predigt führt Witwe, Jesus und uns zusammen. Das liebe Geld und seine Macht rückt ins zweite Glied. Jesus findet so etwas wie Trost im Anschauen der Witwe und ihrer Ganzhingabe. Dieser Jesus tröstende Trost (obwohl das Wort nicht benutzt wird, sich aber atmosphärisch einstellt) ermutigt ihn, sich ganz in die Hand Gottes zu geben, wie wir es ebenso in seinem (Auferstehungs-)Kraftfeld tun dürfen und auch können. Es tröstet bereits. Darum kann der Prediger jetzt auch übermütig werden und an „alles“ denken. Zugleich erschrickt er über seine Radikalität und wird nun – nicht nur in der Welt des Zahlungsverkehrs – hoch aktuell. Hervorragend diese Konfrontation! Die „Schwarzen Witwen“ sind ein negatives Beispiel, wie Radikalität, die sich nicht an Jesus bindet, zerstört. So wirkt dieser Trost, der Jesus tröstet, dass er bereichert und aufbaut!

Ich betrete die Welt meiner Existenzängste nicht unbegleitet. Ich will mich nicht mehr nur beschäftigen mit: Wie kann ich alles zusammenhalten, wie kann ich mein Leben sichern? Hier spricht der Prediger mit dem Atem meiner Seele. Den Imperativ: „Wir sollen uns mit den richtigen Themen beschäftigen!“, höre ich darum nicht als fremde Aufforderung! Ganz logisch betreten wir nun den Raum des Todes, wo ich mein Leben – gezwungen zunächst – in die Hand eines anderen legen muss. Ich will es aber lernen freiwillig zu tun. Ich werde dazu an die Hand genommen und staune mit dem Prediger vor dem Satz: Das was Gott mit mir macht, wenn ich mich ihm anvertraue, das kann nur besser sein, als das, was ich aus mir gemacht habe – eine großartige Aussicht und Evangelium in Reinkultur. Interessant: Am Ende der Predigt steht anstelle des Begriffs „Vorbild“: „Beispiel“! Beispiel der Witwe und Beispiel Jesu, die mir etwas zuspiesen und im Hörgeschehen zugespielt haben. Der Zielsatz der Predigt angemessen? Sicher ja, obwohl dabei das erste Drittel der Predigt überflüssig wirkt. Der Prediger selbst hat es dort angedeutet: Ich glaube, es geht um etwas ganz anderes.

Drei Varianten nur, in denen die Predigt gehört werden kann. Der Zielsatz mit dem Predigtkern soll die Kongruenz im Kommunikationsprozess gewährleisten und von unnötigen Turbulenzen freihalten. Die möglichen Vari-

anten zeigen eine Zweiteilung der Predigt, die der Prediger auch bewusst oder unbewusst markiert. Die Predigt nimmt in die Welt des Zahlungsverkehrs und/oder in die Welt der Witwe und des Loslassen-Könnens bis in den Tod hinein. Je nach Hörerdisposition wird das eine dem anderen untergeordnet.

In die Welt der Witwe hineingenommen wird es emotional dichter, tröstender, angehender. Ich vermute, dies wird die Atmosphäre bestimmt haben. Die Zielsatz-Kollision zeigt, dass der Prediger zuviel wollte. Wenn die Vermutung stimmt, dass die Welt der Witwe die Atmosphäre bestimmt, was soll dann der erste Teil? Er ist auf den ersten Eindruck aktuell, verbindet Damals und Heute: das Volk spendet! Aber er ist im Blick auf das Folgende zweitrangig. Die Welt des Zahlungsverkehrs hätte als dritter, nicht erster Teil vielleicht eine Berechtigung gehabt. Doch gleich zur Sache, wie in den einleitenden Worten vor dem Bibelwort angedeutet!

Einige Gedanken, warum der Prediger zu viel wollen könnte. In der Predigt selbst gibt es einen Hinweis. Er legt zunächst das Bibelwort gleichsam allegorisch aus. „Ich habe darüber nachgedacht, wo uns diese Geschichte trifft“ – also: Sind wir die Reichen, die Armen, die Zuschauer oder wer? Der Vielfalt der auftretenden Personen entspricht die Vielfalt der Blickwinkel im Heute. Gerade da muss der Prediger achtsam sein, dass er sich nicht in der Vielfalt verliert. Ganz anders die exegetische Beobachtung, dass diese Szene in die Passionszeit Jesu fällt. Jesus findet sein Schicksal im Handeln der Witwe wieder und stellt sie darum heraus, um wiederum seine Jünger und uns mit hinein zu nehmen. Eine Linie, eine Perspektive vom Bibelwort zum Hörer!

Eine zweite Vermutung: Das Zusammenwirken von Damals und Heute, die Aktualität und das Spiel mit ihr können verführen! So erfrischend die aktuellen Bezüge sind, wenn sie die „Oberhand“ gewinnen und die Perspektiven vorgeben, kann es zu der Irritation der Vielfalt kommen. Eindrucksvoll dagegen der aktuelle Bezug auf die „Schwarzen Witwen“, die auf der Linie Hingabe-Witwe-Jesus als notwendiges Gegenbeispiel eingebracht werden.

Eine Predigt zu kommentieren steht in derselben Gefahr, der auch eine Predigt ausgesetzt ist: zu viel der Vielfalt einer Predigt kommentieren zu wollen. Darum sollen der Kommentar und die kommentierte Predigt nun dort zusammenfinden, wo Gott in unseren Existenzängsten schon längst alles getan hat, so dass wir uns nur auf diesen Boden zu stellen brauchen: „Das was Gott mit mir macht, wenn ich mich ihm anvertraue, das kann nur besser sein, als das, was ich aus mir gemacht habe.“ Amen.

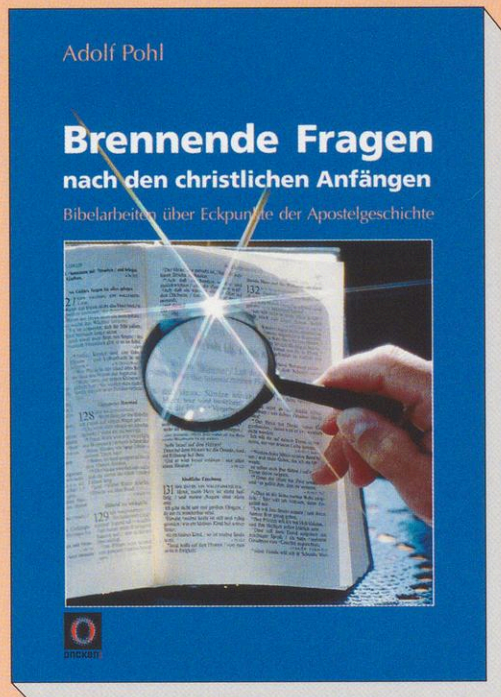
Pastor Manfred Kasemann (BEFG)

Wientapperweg 16c

22589 Hamburg

E-Mail: kasemann@christuskirche.de

Adolf Pohl



Brennende Fragen nach den christlichen Anfängen

Bibelarbeiten
über Eckpunkte der
Apostelgeschichte

152 Seiten, PB
ISBN 978-3-87939-072-4
12,95 EUR

Warum gerade die Apostelgeschichte?

Anfang und Ende der Apostelgeschichte stehen sich wie zwei mächtige Brückenköpfe gegenüber, zwischen denen wie eine Hängebrücke 28 Kapitel ausgespannt sind.

Der baptistische Theologe Adolf Pohl untersucht in drei Bibelarbeiten diese Eckpunkte des biblischen Textes.

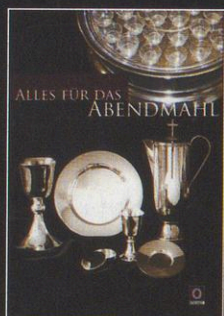
Eine Neubegrenzung mit einem bekannten Bibeltext wird möglich.

Aber nicht nur das: Viele Querverweise auf andere Bücher der Bibel runden das Thema ab.

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



ALLES FÜR DAS ABENDMAHL



Gerne senden
wir Ihnen unseren
Prospekt zu!

Tel.: 05 61/5 20 05-34
Frau Kornelia Diehl



oncken:

Versandbuchhandlung
Postfach 20 01 52, 34080 Kassel
Tel.: 05 61/5 20 05-0, Fax: -54
E-Mail: kdiehl@oncken.de

Zum Beispiel: Acrylglastablett



mit 12 Zinnkelchen
stapelbar
Gewicht ca. 1 kg
Best.-Nr. M2000
€ 125,00
Tablett ohne Kelche
Best.-Nr. M2002
€ 80,00

Zum Beispiel: Edelstahl



weinrot eloxiert
Best.-Nr. M2021
Edelstahl
silber mattiert
Best.-Nr. M2020
jeweils mit
21 Kelchen
€ 289,00

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Dem Andenken an Wiard Popkes (1936-2007) gewidmet

Aufsätze

Carsten Claußen: **Die Verkündigung der frühen Zeugen.
Von mündlicher Überlieferung zur Entstehung der
neutestamentlichen Evangelien** 55

Mark A. Seifrid: **Die „Neue Perspektive auf Paulus“ im Licht
der neuen Perspektive des Paulus** 75

Leseempfehlungen

Michael Rohde/Stefan Stiegler: **Neuere Literatur im Bereich
„Altes Testament“** 89

PREDIGTWERKSTATT

Volker Spangenberg: Der letzte Feind ist der Tod.
Predigt über 1. Korinther 15, 20-28 93

Kommentar zur Predigt von Volker Spangenberg (Uwe Dammann) 100

2007 • Heft 2

ISSN 1431-200X

31. JAHRGANG

✓ 2:1

Jesus und Paulus

sind beide in den zurückliegenden Jahren von der neutestamentlichen Wissenschaft jeweils in neuem Licht betrachtet worden. Die von E.P. Sanders so genannte „New Perspective on Paul“ erklärt die Paulus-Interpretation der Reformatoren zu einer Mißdeutung und betont statt dessen die Zugehörigkeit von Nichtjuden zum Gottesvolk, die Zentralität der christlichen Gemeinschaft und das ethische Engagement der Christen. Mark A. Seifrid vom Southern Baptist Theological Seminary Louisville (Kentucky, USA) konfrontiert diese Paulusdeutung mit der neuen Sichtweise auf sein jüdisches Erbe, die Paulus selbst durch die Begegnung mit dem auferstandenen Christus empfangt. Mit einer neuen Sichtweise auf die Entstehung der Evangelientradition, die Kenneth E. Bailey entwickelt hat, befaßt sich Carsten Clausen von der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität München. Er kommt zu dem Schluß, daß die synoptischen Evangelien im wesentlichen historisch verläßlich sind, da es eine Überlieferungskontinuität zwischen dem historischen Jesus und der nachösterlichen Gemeinde gegeben habe, die sowohl von den Wandercharismatikern als auch in den Ortsgemeinden des Frühchristentums gepflegt wurde.

Die regelmäßigen Leser unserer Zeitschrift möchte ich gerne auf zwei Neuerungen hinweisen. Die Hauptartikel werden jetzt jeweils mit kurzen Zusammenfassungen auf Englisch abgeschlossen. Das gibt fremdsprachigen Interessenten eine Möglichkeit, sich schnell über den wesentlichen Inhalt des Aufsatzes zu orientieren und fördert so den internationalen Gedankenaustausch. Außerdem haben wir die neue Rubrik „Leseempfehlungen neuerer theologische Literatur“ eingerichtet, die in jedem zweiten oder dritten Heft erscheinen soll. Sie wendet sich vor allem an diejenigen Leser, die Neuerscheinungen nicht oder zumindest nicht in jedem theologischen Fach verfolgen können, und dient damit der Ergänzung unserer Rezensionenabteilung. Mit den „Leseempfehlungen“ wie auch mit der „Predigtwerkstatt“ möchten wir speziell den Gemeindepastoren und theologisch interessierten Mitarbeitern dienen, die wissen, daß ihre praktische Gemeindearbeit an Substanz verliert, wenn sie sich nicht regelmäßig theologisch weiterbilden.

Am 2. Januar 2007 ist Prof. Dr. Wiard Popkes verstorben, langjähriger Lehrer für Neues Testament am Theologischen Seminar Elstal (früher Hamburg) und an der Universität Hamburg. Vom ersten Jahrgang unserer Zeitschrift 1977 bis zum Jahre 1991 war er ihr Schriftleiter. Das aktuelle Heft, dessen Aufsätze im Feld der von ihm geliebten und beträchtlich geförderten neutestamentlichen Wissenschaft liegen und von zwei baptistischen Exegeten verfaßt wurden, soll in Dankbarkeit seinem Andenken gewidmet sein.

Uwe Swarat

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 31. Jahrgang • 2007 • Heft 2 • ISSN 1431-200X

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

Herausgeber: Dr. Uwe Swarat und Dr. Volker Spangenberg (Theologisches Seminar Elstal – Fachhochschule des BEFG); Markus Iff und Michael Schröder (Theologisches Seminar des BFeG in Ewersbach).

Schriftleitung: Dr. Uwe Swarat, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark bei Berlin, Telefon: (03 32 34) 74-340.

Redaktionsassistent: Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.

Erscheinungsweise: vierteljährlich.

Bezugspreis: THEOLOGISCHES GESPRÄCH im Abo € 24,- jährlich, bei Einzelzustellung zzgl. Versandkostenanteil von € 4,40. **Einzelheft € 6,50**, zzgl. Versandkostenanteil von € 1,10.

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 05-24, Telefax: (05 61) 5 20 05-50, E-Mail: onaegler@oncken.de; Internet: www.oncken.de, Bundes-Verlag, Postfach 40 65, 58426 Witten, Telefon: (0 23 02) 9 30 93-680, Telefax: (0 23 02) 9 30 93-649, E-Mail: info@bundes-verlag.de

Vertrieb: Oncken Verlag, Kassel, und Bundes-Verlag, Witten.

Anzeigen: Andrea Matthias, Telefon (05 61) 5 20 05-15. Es gilt Preisliste 4.

Satz: OLD-Media OHG, Schönauer Straße 10, 69239 Neckarsteinach.

Druck: Grafische Werkstatt von 1980 GmbH, Yorckstraße 48, 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.



Bundes-Verlag

Die Verkündigung der frühen Zeugen

|| Von mündlicher Überlieferung zur Entstehung der neutestamentlichen Evangelien

I Einleitung

Fast vierzig Jahre liegen zwischen dem gewaltsamen Tod Jesu auf Golgatha und den frühesten schriftlichen Berichten über sein Leben. Die meisten Exegeten gehen heute davon aus, dass das Markusevangelium kurz vor oder kurz nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n. Chr. abgefasst wurde. Zunächst das Lukas- und dann das Matthäusevangelium entstanden um das Jahr 80 und das Johannesevangelium frühestens um 90 n. Chr. Damit haben wir es zwischen der Verkündigung Jesu und der Verschriftung seiner Worte mit mehreren Jahrzehnten mündlicher Überlieferung zu tun. Dies wirft automatisch die Frage nach der Verlässlichkeit der Jesusüberlieferung auf. Das Attribut „mündlich“ weckt dabei für viele kritische Betrachter der Texte zunächst einmal den Verdacht einer gewissen Unzuverlässigkeit. Während der Volksmund urteilt: „Was man schwarz auf weiß hat, das kann man getrost nach Hause tragen“, so fallen uns in der heutigen Zeit bei Mündlichkeit eher die Gerüchte und Anekdoten ein, die schon nach wenigen Stationen ihren Inhalt massiv verändert haben und nicht selten aus einer Maus einen Elefanten machen. Doch selbst wenn damit Schriftlichkeit meist mehr Vertrauen genießt als Mündlichkeit, so ist doch kaum zu bestreiten, dass jedenfalls heutzutage schriftliche Texte in den allermeisten Fällen eher früher als später im Altpapier landen, während Geschichten, die Vorfahren ihren Nachkommen oder Zeitzeugen den Nachgeborenen erzählen, oft über viele Generationen erhalten bleiben können. Schon damit lässt sich erahnen, dass manche Vorurteile in Bezug auf die größere oder geringere Zuverlässigkeit von schriftlichem und mündlichem Erzählgut einer kritischen Überprüfung bedürfen, zumal wenn es sich um Geschichten aus einer sehr fernen Zeit handelt. Und bei dem Traditionsprozess der Worte und Geschichten Jesu haben wir es eben nicht einfach mit Überlieferungsmechanismen unter den Bedingungen der Neuzeit zu tun, sondern müssen uns dabei mit den kulturellen Bedingungen des 1. Jahrhunderts n. Chr. ausführlich vertraut machen.

Dazu werden wir uns im folgenden vor allem auf drei Aspekte konzentrieren. Zunächst einmal wird ein kurzer forschungsgeschichtlicher Abriss mit den drei Modellen bekannt machen, die in der neueren Forschung Verwendung finden, um die mündliche Überlieferung der Jesustradition zu rekonstruieren. Zweitens werden wir uns mit den Trägergruppen dieser Überlieferung beschäftigen. Ein

dritter Teil fragt nach Konsequenzen für die Bewertung von Mündlichkeit und Schriftlichkeit und schließlich für den heutigen Umgang mit den „Geschichten, die unter uns geschehen sind“ (Lk 1, 1).

2 Mündliche Überlieferung zur Zeit Jesu und seiner Jünger

Die drei Rekonstruktionsversuche der mündlichen Jesusüberlieferung sind in der Forschungsgeschichte des 20. Jahrhunderts aufs engste mit den grundlegenden Ausführungen der Exegeten RUDOLF BULTMANN, BIRGER GERHARDSSON und KENNETH BAILEY verbunden. Am Anfang der modernen Beschäftigung mit diesem Thema steht die sogenannte Formgeschichte. Deren forschungsgeschichtlicher Ausgangspunkt bildet die Einsicht, dass die Frage nach den schriftlichen Quellen hinter den neutestamentlichen Evangelientexten den Entstehungsprozess dieser Texte nicht hinreichend erklären konnte. Die unübersehbaren Übereinstimmungen zwischen den drei ersten Evangelien, die man eben darum Synoptiker nennt, hatten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zum dauerhaften Erfolg der Zwei-Quellen-Theorie geführt.¹ Dementsprechend geht man in der neutestamentlichen Wissenschaft bis heute weitgehend davon aus, dass Matthäus und Lukas auf das ihnen vorliegende Material des Markusevangeliums und einer als schriftlich oder mündlich zu postulierenden Spruchsammlung von Jesusworten, der Logienquelle Q, zurückgreifen konnten. Diese Quellen bearbeiteten Matthäus und Lukas gemäß ihrer eigenen theologischen Sicht der Dinge und ergänzten sie durch weiteres Material (vgl. Lk 1, 1-4). Auch wenn die Zwei-Quellen-Theorie nicht dazu geeignet ist, jene Übereinstimmungen zwischen Mt und Lk zu erklären, die sich in eigentlich markinischen Texten finden, jedoch bei Mt und Lk übereinstimmend von unserem heutigen Markusevangelium abweichen (*minor agreements*), so bietet sie doch ein im wesentlichen plausibles Modell, mit dem es nun möglich erschien, die Entstehung der synoptischen Evangelien jedenfalls bis zu Mk und Q zurückzuverfolgen. Jenseits dieser Texte klaffte jedoch jene anfänglich beschriebene Lücke der mündlichen Überlieferung, zu der vielleicht auch die Sprüche der Logienquelle noch gehörten. Bereits der synoptische Vergleich der neutestamentlichen Evangelien lenkte den Blick auf den fragmentarischen Charakter der Texte, der zu einer Untersuchung ihrer einzelnen Formen und Gattungen nötigte. Damit stehen wir am Anfang der formgeschichtlichen Analyse der Evangelien.

2.1 Die Sicht der klassischen Formgeschichte

Hatte man bis dahin die einzelnen Evangelien vorwiegend als zusammenhängende Biographien Jesu gelesen, so brach sich jetzt die Überzeugung Bahn, dass

¹ Vgl. das maßgebliche Werk von H. J. HOLTZMANN, *Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter*, Leipzig 1863.

hinter diesen Gesamttexten eine ganze Reihe von Einzeltexten stände. Solche Einzeltexte, die in unserer heutigen gottesdienstlichen Praxis als Perikopen die Abgrenzungen von Lesungen und Predigttexten abgeben, wurden als kleine Einheiten ausgemacht, die zunächst einmal der Evangelist Markus gesammelt habe. Markus sei damit vorwiegend als Sammler von vorgefundenen Einzeltexten anzusehen. Diese habe er in eine bestimmte Reihenfolge gebracht und erst so den chronologischen und geographischen Rahmen der Geschichte Jesu geschaffen. Diese Einsicht führte zur Unterscheidung von Tradition und Redaktion.² Während etwa die Gleichnisse und Wundertaten Jesu bereits vor Markus mündlich überliefert wurden (= Tradition), so ordnete der Evangelist diese und versah sie in Rahmungen mit genaueren Angaben zu Ort und Zeit (= Redaktion).³ Diese Einordnungen seien jedoch nicht Teil der ursprünglichen Überlieferung gewesen, sondern schriftstellerische Erfindung des Evangelisten. Dass die Leser des Markusevangeliums den Eindruck gewinnen, einen historischen Erzählablauf vor sich zu haben, sei die Leistung des Evangelisten Markus. Diese von KARL LUDWIG SCHMIDT⁴ erstmals formulierte Sicht der Dinge wurde grundlegend für die von RUDOLF BULTMANN entwickelte Formgeschichte. Bereits hier jedoch wurde aus den beiden Prämissen einer Trennung von Tradition und Redaktion einerseits und dem Verständnis der Evangelien als Sammlung kleiner Einheiten andererseits eine für die weitere Erforschung der Jesusüberlieferung prägende Konsequenz gezogen: Den Evangelisten wurde unterstellt, kein historisches (sondern allenfalls ein theologisches)⁵ Interesse an der Jesustradition gehabt zu haben. Hatte sich die ältere neutestamentliche Wissenschaft damit zufrieden gegeben, mit Mk und Q die beiden ältesten Quellen entdeckt zu haben, so galt das Interesse jetzt der Überlieferung hinter diesen Texten. Wenn aber schon eine Analyse der Texte jenen Eindruck erweckte, als seien die dortigen geographischen und chronologischen Verortungen bloßes schriftstellerisches Beiwerk, dann mochte es auch um die Möglichkeit, in den Evangelien historisch zuverlässige Wiedergaben der Worte und Taten Jesu zu finden, schlecht bestellt sein. Wenn der Rückgriff über die Evangelien auf den historischen Jesus damit wenig aussichtsreich erschien, wie ist dann die Entstehung der Stoffe im vormarkinischen Kontext zu denken? BULTMANN verweist dazu auf die frühchristlichen Gemeinden als Träger der Überlieferung. Aufgabe der Formgeschichte sei es

„[...] Entstehung und Geschichte dieser Einzelstücke zu rekonstruieren, somit die Geschichte der vorliterarischen Überlieferung aufzuhellen.“⁶ Die Erfassung dieser Aufga-

² Diese geht auf J. WELLHAUSEN, Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlin 1905, zurück.

³ Vgl. etwa die Rahmenbemerkungen in Mk 5, 1; 7, 31; 10, 1; 11, 1.

⁴ K. L. SCHMIDT, Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung, Berlin 1919.

⁵ Nach W. WREDE, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums, Göttingen 1901, ist das Markusevangelium Ausdruck von Gemeindegemotik.

⁶ R. BULTMANN, Geschichte der synoptischen Tradition. Mit einem Nachwort von Gerd Theißen, FRLANT.NF 12, Göttingen 1995, 4, zitiert hier einen anderen Begründer der klassischen

be beruht auf der Einsicht, daß die Literatur, in der sich das Leben einer Gemeinschaft, also auch der urchristlichen Gemeinde, niederschlägt, aus ganz bestimmten Lebensäußerungen und Bedürfnissen dieser Gemeinschaft entspringt, die einen bestimmten Stil, bestimmte Formen und Gattungen hervortreiben.⁷

Damit richtet sich die historische Frage nach der Entstehung der Texte nun nicht mehr auf das Leben Jesu von Nazareth, sondern auf den Kontext der Gemeinden. Hatte bereits ALBERT SCHWEITZER jeglichen Optimismus in Richtung einer Rekonstruktion des Lebens Jesu hinter den Evangelien zurückgewiesen,⁸ wie sie in zahlreichen Leben-Jesu-Büchern des 19. Jahrhunderts versucht worden war,⁹ so verschob sich das Forschungsinteresse nunmehr in Richtung des Frühchristentums. Aus der jeweiligen Form beziehungsweise Gattung eines Textes sollten Rückschlüsse auf dessen Entstehungssituation gezogen werden. BULTMANN fährt fort:

„Jede literarische Gattung hat also ihren ‚Sitz im Leben‘ (Gunkel), sei es der Kultus in seinen verschiedenen Ausprägungen, sei es die Arbeit, die Jagd oder der Krieg. Wie der ‚Sitz im Leben‘ nicht ein einzelnes historisches Ereignis, sondern eine typische Situation oder Verhaltensweise im Leben einer Gemeinschaft ist, so ist auch die literarische ‚Gattung‘, bzw. die ‚Form‘, durch die ein Einzelstück einer Gattung zugeordnet wird, ein soziologischer Begriff, nicht ein ästhetischer [...]“¹⁰

Damit beschränkt sich die Formgeschichte keinesfalls nur auf die differenzierte Benennung und Beschreibung von literarischen und damit ästhetischen Phänomenen, sondern will mit einer Zuordnung der jeweiligen Textgattung zu einer typischen Situation (= „Sitz im Leben“)¹¹ zur Erhellung der historischen Entstehung der in den Evangelien versammelten Einzeltexte gelangen. Dabei sind die Grenzen der historischen Rückfrage klar abgesteckt: Hält man die mündliche Überlieferung hinter den Evangelientexten für ganz wesentlich von den Bedürfnissen der frühchristlichen Gemeinden geprägt, dann führt kein Weg zum historischen Jesus zurück. Konsequenter formuliert BULTMANN denn auch in seinem Jesus-Buch:

„Denn freilich bin ich der Meinung, daß wir vom Leben und von der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen können, da die christlichen Quellen sich dafür nicht interessiert haben, außerdem sehr fragmentarisch und von der Legende überwuchert sind, und da andere Quellen über Jesus nicht existieren. Was seit etwa anderthalb Jahrhunderten über das Leben Jesu, seine Persönlichkeit, seine innere Entwicklung und dergleichen geschrieben ist, ist – soweit es nicht kritische Untersuchungen sind – phantastisch und romanhaft.“¹²

Formgeschichte, M. DIBELIUS, mit dem er sich am Ansatz ganz einig weiß. Vgl. M. DIBELIUS, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1971.

⁷ BULTMANN, Geschichte, 4.

⁸ A. SCHWEITZER, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1984.

⁹ Vgl. etwa E. RENAN, Vie de Jésus, Paris 1863 (dt. Das Leben Jesu, Leipzig 1863, Zürich 2003).

¹⁰ BULTMANN, Geschichte, 4.

¹¹ Einen forschungsgeschichtlichen Überblick dazu bietet S. BYRSKOG, A Century with the *Sitz im Leben*. From Form-Critical Setting to Gospel Community and Beyond, ZNW 98 (2007), 1-27.

¹² R. BULTMANN, Jesus, Tübingen 1926 (Nachdruck 1964), 11.

Damit führt die Grundeinschätzung einer historisch unzuverlässigen mündlichen Überlieferungsphase in der frühchristlichen Gemeinde die klassische Formgeschichte auf direktem Wege in die Unmöglichkeit, über den historischen Jesus noch irgend etwas aussagen zu können oder zu wollen.

In der gegenwärtigen neutestamentlichen Exegese ist der Optimismus der klassischen Formgeschichtler, über die formgeschichtliche Suche einen „Sitz im Leben“ der Texte in der Geschichte des Frühchristentums zu rekonstruieren, stark in den Hintergrund getreten.¹³ An Stelle eines solch diachronen Verfahrens, das hinter die Texte zurückgreifen will, ist unter dem Einfluss literaturwissenschaftlicher Methoden vielfach eine synchrone Beschreibung getreten, die etwa die einzelne Geschichte in ihrer Funktion innerhalb des Gesamt-evangeliums untersucht. Kann man darum einerseits vom Scheitern der klassischen Formgeschichte sprechen, so mutet es doch verwunderlich an, dass deren oben skizziertes Gesamtbild und die daraus resultierende Negativeinschätzung der mündlichen Überlieferungsprozesse auf dem Weg zu den Evangelientexten sich immer noch großer Beliebtheit erfreuen.

Doch trägt der formgeschichtliche Rekonstruktionsversuch den historischen Gegebenheiten der vorschriftlichen Evangelientradition wirklich Rechnung? Die klassische Formgeschichte zeichnet ein Bild, in dem weder eine bereits auf Jesus selbst zurückgehende formale Gestaltung noch irgendwelche Kontrollmechanismen einen Platz haben, die die Überlieferung Jesu hätten sichern können. Ergänzungen und pragmatische Anpassungen des Überlieferungsgutes seien jederzeit möglich gewesen. Weder wird ein konkretes Lehrer-Schüler-Verhältnis postuliert, das dem Übergang der Überlieferung von einer Person zur nächsten die formelle Einbettung geboten hätte, noch wird das Bedürfnis der Gemeinde angenommen, sich kontrollierend um die zuverlässige und möglichst unveränderte Weitergabe der Jesustradition zu bemühen.¹⁴

So sehr sich dieses Modell auf der einen Seite darum bemüht, die angeblichen Bedürfnisse der frühchristlichen Gemeinden für den mündlichen Traditionsprozess zu berücksichtigen, so sehr bleibt doch auf der anderen Seite die Frage unberücksichtigt, ob diese Sicht der Dinge denn überhaupt mit dem in Einklang steht, was über Traditionsprozesse zur Zeit Jesu bekannt ist. Wenn BULTMANN etwa in der volkstümlichen Märchenüberlieferung Analogien sehen will,¹⁵ so

¹³ Für eine sehr kritische Würdigung der klassischen Formgeschichte in der Sicht einer ganzen Reihe jüngerer Neutestamentler vgl. den „Kongreßbericht AG-ASS. Thema: Formgeschichte“ der Arbeitsgemeinschaft neutestamentlicher Assistenten und Assistentinnen an evangelisch-theologischen Fakultäten in: ZNT 4 (1999), 65.

¹⁴ Entsprechend lässt sich dieses Rekonstruktionsmodell als „informelle, unkontrollierte“ mündliche Überlieferung charakterisieren. Vgl. Einteilung von K.E. BAILEY, *Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels*, AJT 5 (1991), 34-35, hier: 36. BAILEY unterscheidet zwischen „informal uncontrolled“, „formal controlled“ und „informal controlled“. Die Ausführungen BAILEYS werden im folgenden noch ausführlicher dargestellt.

¹⁵ BULTMANN, *Geschichte*, 8.

scheinen die Bedingungen mündlicher Überlieferung zur Zeit der ersten Christen doch durchaus andere zu sein. Eine solche antik-historische Einordnung haben, in scharfer Abgrenzung von BULTMANNs Sicht der Dinge, zunächst die schwedischen Neutestamentler HARALD RIESENFELD und BIRGER GERHARDSSON¹⁶ versucht.

2.2 Die Jesustradition zwischen Erinnerung und Manuskript

Am Anfang des Versuches, möglichst nahe liegende antike Analogien zur mündlichen Überlieferung der Jesustradition zu finden, stand für RIESENFELD und seinen Schüler GERHARDSSON die Untersuchung einiger „Fachausdrücke“ für Traditionsweitergabe, die sich in den synoptischen Evangelien selbst finden. Besonders wird dabei auf die Perikope in Mk 7 par. Mt 15 verwiesen. Dort wird im Kontext von Speisevorschriften der Pharisäer auf die „Überlieferung der Ältesten“ (Mk 7,3.5 par. Mt 15,2: *paradosis tôn presbyterôn*) verwiesen. Andere Fachtermini für den Umgang mit Tradition und Satzungen sind „überliefern“ (Mk 7,13: *paradidonai*), „annehmen“ (Mk 7,4: *paralambanein*), „sich an etwas halten“ (Mk 7,9: *têrein*, Mk 7,3.8: *kratein* oder Mk 7,5: *peripatein kata*), „aufrichten“ (Mk 7,9: *histêmi*) oder „übertreten“ (Mt 15,2: *parabainein*).¹⁷ In diesen Formulierungen spiegelt sich das Bewusstsein der Evangelien, dass Juden über eine Tradition verfügen, die sie weiter überliefern und deren strenge Beachtung ihnen wichtig ist. RIESENFELD und GERHARDSSON nehmen dies als Anhalt dafür, dass sich der frühchristliche Traditionsprozess analog vollzogen habe. So seien die Worte und Taten Jesu als heilige Worte auswendig gelernt worden. Dies sei nicht etwa im Kontext der frühchristlichen Gemeinde geschehen, sondern bereits Jesus selbst habe seinen Jüngern gleichsam als Lehrer Worte und Geschichten eingeprägt. GERHARDSSON versucht, das konkrete didaktische Verfahren durch eine differenzierte Untersuchung rabbinischer Traditionsweitergabe zu rekonstruieren, die er als nächste historische Parallele zur palästinischen Jesusbewegung ansieht. Dadurch kommt er zu einer sehr viel präziseren Rekonstruktion von Mechanismen mündlicher Überlieferung als dies die klassische Formgeschichte hatte wahrnehmen wollen. Zum Kernbegriff wird das Memorieren, das Auswendiglernen, das durch ständiges Wiederholen zu erreichen sei. GERHARDSSON stellt fest, dass es die Pflicht eines Rabbinenschülers gewesen sei, die exakten Worte des Lehrers zu bewahren und darauf aufbauend

¹⁶ Eine eigenständige Fortentwicklung der Position GERHARDSSONS findet sich bei seinem Schüler S. BYRSKOG, *Story as History – History as Story. The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, WUNT 123, Tübingen 2000.

¹⁷ B. GERHARDSSON, *The Origins of the Gospel Tradition*, London 1979, 25f. Vgl. H. RIESENFELD, *The Gospel Tradition and Its Beginnings. A Study in the Limits of „Formgeschichte“*. An Address Delivered at the Opening Session of the Congress on „The Four Gospels in 1957“ in the Examination Schools, Oxford, on 16 Sept., 1957, London 1957.

eine eigene Kommentierung vorzunehmen.¹⁸ Dass Jesus in den Evangelien vielfach als lehrend dargestellt sowie Lehrer genannt¹⁹ werde und seine Jünger im Griechischen mit *mathêtês* (= Schüler)²⁰ bezeichnet werden, wird als Nachweis eines Lehrbetriebs angesehen. GERHARDSSON folgert: „[Jesus] muss seine Schüler dazu angehalten haben, bestimmte Worte auswendig zu lernen; wenn er gelehrt hat, dann muss er von seinen Schülern Auswendiglernen verlangt haben.“²¹ Dabei sei es zusätzlich denkbar, dass die Schüler privat auch schriftliche Notizen anfertigten.²² Wenn Jesus später in deutlich herausgehobener Weise als Lehrer bezeichnet wird (vgl. etwa Mt 23, 8: „Aber ihr sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn einer ist euer Lehrer (*didaskalos*), ihr aber seid alle Brüder“), so komme auch darin die herausgehobene Autorität Jesu innerhalb des Lern- und Traditionsprozesses zum Ausdruck.²³ Insgesamt wird diese Art von Überlieferungsprozess formell durch ein klares Lehrer-Schüler Verhältnis bestimmt. Die Traditionsweitergabe wird durch den Kontrollmechanismus des Auswendiglernens bis hinein in den Wortlaut gesichert.

GERHARDSSONS differenzierter Rekonstruktion des Überlieferungsprozesses von erinnerter zu verschrifteter Jesusüberlieferung nach rabbinischen Analogien blieb die verdiente wissenschaftliche Anerkennung lange Zeit versagt.²⁴ Sein Rückgriff auf rabbinische Überlieferungsmechanismen fiel in eine Zeit, als die neutestamentliche Wissenschaft sich zunehmend genötigt sah, nicht länger einfach die oft um mehrere Jahrhunderte späteren rabbinischen Texte für eine Rekonstruktion des antiken Judentums zur Zeit Jesu heranzuziehen.²⁵ Auch

¹⁸ B. GERHARDSSON, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, ASNU 22, Lund 1961, 133; vgl. DERS., *Tradition and Transmission in Early Christianity*, *Coniectanea Neotestamentica* 20, Lund / Kopenhagen, 1964; beide Werke wurden gemeinsam nachgedruckt: DERS., *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity with Tradition and Transmission in Early Christianity*, foreword by JACOB NEUSNER, Grand Rapids, Mich. / Livonia, Mich., 1998.

¹⁹ Nach Mk 10, 1; Mt 4, 23; 9, 35; Lk 4, 15 ist der lehrende Jesus feststehende Anschauung der Evangelien. In Bezug auf Jesus wird das Verb *didaskein* in den Evangelien etwa 50mal und das Substantiv *didaskalos* etwa 40mal gebraucht.

²⁰ Das Substantiv *mathêtês* (= Schüler) und das Verb *mathêteuein* (= zum Schüler machen; pass. Jünger werden) finden sich im NT nur in den Evangelien und in der Apg. Das Gegenüber von Lehrer und Schüler kommt besonders in Mt 10, 24 f. par zum Ausdruck.

²¹ GERHARDSSON, *Memory*, 328, vgl. 332. 335 (Übersetzung C. C.).

²² GERHARDSSON, *Memory*, 335.

²³ GERHARDSSON, *Origins*, 47-49.

²⁴ Vgl. jedoch die positive Aufnahme und Weiterführung bei R. RIESNER, *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*, WUNT 2/7, Tübingen 1988.

²⁵ So insistierte J. NEUSNER, *Early Rabbinic Judaism. Historical Studies in Religion, Literature and Art*, Leiden 1975, 85, darauf, dass bei der Weitergabe rabbinischer Überlieferungen erst ab 100-150 n. Chr. ein Bemühen um Wörtlichkeit festzustellen sei. Vgl. DERS., *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70 A. D. The Problem of Oral Tradition*, *Kairos* 14 (1972), 57-70; A. J. SALLADARINI, „Form Criticism“ of Rabbinic Literature, *JBL* 96 (1977), 257-274, hier: 264. 273 sieht dies erst für die Zeit nach Abschluss der Mischna, d. h. um 200 n. Chr., als nachweisbar an.

wenn sich diese Fronten inzwischen etwas abgeschwächt haben,²⁶ bleiben doch auch in der Gegenwart gewichtige Anfragen gegenüber einer solchen Sicht Jesu als rabbinischer Lehrer. So finden sich in den Evangelien keine Spuren, die ein Auswendiglernen der Geschichten Jesu durch die Jünger belegen könnten. Auch lassen sich die Unterschiede zwischen den einzelnen Wiedergaben ein und derselben Tradition bei den Evangelisten auf diesem Wege kaum einleuchtend erklären. Ein Modell, dass ein formelles Schüler-Lehrer-Verhältnis und eine strenge Kontrolle der Weitergabe von mündlicher Tradition voraussetzt, erscheint vielen Exegeten als zu starr.²⁷

Bei aller teils berechtigten Kritik darf jedoch nicht übersehen werden, dass es RIESENFELD und GERHARDSSON in einem differenzierten Gegenentwurf zur klassischen Formgeschichte gelungen ist, ein gepflegtes Traditionskontinuum von Jesus über gut informierte frühe Jesusanhänger bis hin zur Abfassung der Evangelien denkbar erscheinen zu lassen. Damit sind zwar die Evangelien als Sammlungen Produkte gemeindlicher Autoren, nicht jedoch die darin aufgehobenen Jesustraditionen. Jene können durchaus auf den historischen Jesus zurückgehen. Diese Denkmöglichkeit hatte die klassische Formgeschichte bekanntlich ausgeschlossen. Neben die bereits von GERHARDSSON und noch umfassender von RAINER RIESNER²⁸ dargestellten Lehr- und Lernmechanismen im Kontext des antiken Judentums tritt in neuerer Zeit der Versuch, zwar nicht zeitlich, aber jedenfalls geographisch nahe liegende Analogien für das mündliche Überlieferungsstadium fruchtbar zu machen. Dieser Versuch ist mit dem Namen KENNETH E. BAILEY verknüpft.

2.3 Nicht formell eingebundene und doch kontrollierte mündliche Überlieferung

Für mehr als drei Jahrzehnte hat der amerikanische Professor KENNETH E. BAILEY in verschiedenen Ländern des Nahen Ostens Neues Testament unterrichtet. Bereits 1991 erschien von ihm ein wichtiger Artikel,²⁹ in dem er seine Beobachtungen mündlicher Überlieferungsmechanismen größtenteils anekdotisch präsentiert und diese mit den Modellen der klassischen Formgeschichte und ihrer

²⁶ Vgl. Jacob Neusners positive Würdigung der Sicht Gerhardssons im Vorwort von GERHARDSSON, *Memory*, Nachdruck 1998.

²⁷ Vgl. für eine kritische Würdigung etwa J. D. G. DUNN, *Jesus Remembered*, Grand Rapids, Mich. / Cambridge, U. K. 2003, 198. Dabei muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass auch GERHARDSSON eine gewisse, je nach Gattung jedoch durchaus unterschiedliche Variationsbreite in der Überlieferung zugesteht. So sei die Flexibilität etwa bei Erzählungen durchaus größer als in der Spruchüberlieferung. Siehe B. GERHARDSSON, *The Secret of the Transmission of the Unwritten Jesus Tradition*, NTS 51 (2005), 1-18, hier: 11 f.

²⁸ RIESNER, *Jesus*, 97-245 *et passim*.

²⁹ BAILEY, *Oral Tradition*; vgl. auch DERS., *Middle Eastern Oral Tradition and the Synoptic Gospels*, ExpTim 106 (1995), 563-567.

skandinavischen Kritiker ins Gespräch bringt. Er unterscheidet konkret drei verschiedene Arten von mündlicher Überlieferung, die er nach der Gestaltung der konkreten Traditionsweitergabe und möglichen Kontrollmechanismen zur Sicherung des ursprünglichen Inhaltes unterschiedlich einordnet.

2.3.1 Informelle, unkontrollierte mündliche Überlieferung

Wie wir bereits gesehen hatten, entwirft die klassische Formgeschichte das Bild eines Überlieferungsprozesses, bei dem es keinen klar definierten Lehr- und Lernkontext der Weitergabe mündlicher Jesustradition gegeben haben soll. Auch wenn nicht grundsätzlich bestritten wird, dass es ursprüngliche Jesustradition gegeben habe, so seien jedoch weder die Jünger noch die frühchristlichen Gemeinden an einer zuverlässigen Weitergabe interessiert gewesen. Entsprechend habe es keine Kontrollmechanismen gegeben, die der Bewahrung der Worte Jesu hätten dienen können. BAILEY bezeichnet diese Art von Traditionsweitergabe entsprechend als „informell“ und „unkontrolliert“. Eine solche Tradition sei für jedwede Veränderung und Anpassung an die Bedürfnisse der Tradenten und Rezipienten offen gewesen. Und tatsächlich gebe es auch im heutigen Nahen Osten eine „informelle“ und „unkontrollierte“ Art der mündlichen Überlieferung, die BAILEY als Weitergabe von Gerüchten charakterisiert.³⁰ So könne etwa die Anzahl einer bei einem Attentat getöteten Personen schon nach wenigen Weitergaben erheblich anwachsen und die Dramatik der Geschichte von Mund zu Mund zunehmen.

2.3.2 Formelle, kontrollierte mündliche Überlieferung

Auch eine mündliche Überlieferung, die analog zur Rekonstruktion GERHARDS-SONS als „formell“ im Sinne eines geordneten Lehrer-Schüler-Verhältnisses und „kontrolliert“ durch das den Wortlaut bewahrende Auswendiglernen bezeichnet werden kann, kennt BAILEY aus seiner persönlichen Erfahrung. Als Beispiel zieht er moslemische Scheichs heran, die den gesamten Koran auswendig gelernt hätten und verweist auf orthodoxe Christen mit deren wortwörtlicher Kenntnis umfangreicher Liturgien. Zusätzlich verweist BAILEY auf Belege bei Platon, Plutarch oder Ephrem dem Syrer, die auch in der Antike das Memorieren großer Textcorpora belegen.³¹

2.3.3 Informelle, kontrollierte mündliche Überlieferung

Zu diesen beiden Arten mündlicher Traditionsweitergabe fügt Bailey eine weitere hinzu, die erst kürzlich Beachtung in der neutestamentlichen Exegese gefunden hat.³² Er nennt diese „informell“ und „kontrolliert“. Zur Illustration beschreibt er eine Art arabischer Dorfversammlung:

³⁰ BAILEY, Oral Tradition, 38.

³¹ BAILEY, Oral Tradition, 38 f.

³² BAILEYS Modell einer „informal controlled oral tradition“ hat in der neueren Exegese v. a. bei N. T. WRIGHT, *Jesus and the Victory of God*, Minneapolis, Minn., 1996, 133-137 und bei J. D. G.

„Der Rahmen ist die abendliche Versammlung der Dorfbewohner, um Geschichten zu erzählen und Gedichte vorzutragen. Solche Versammlungen haben einen Namen. Sie werden *haflat samar* genannt. *Samar* im Arabischen ist verwandt mit dem Hebräischen *shamar*, das ‚bewahren‘ bedeutet. Die Gemeinschaft bewahrt ihren Traditionsschatz. Mit informell meinen wir, dass es keinen bestimmten Lehrer und keinen klar identifizierbaren Schüler gibt. Während den Abend über Geschichten, Gedichte und anderes Traditionsgut erzählt und rezitiert werden, kann sich theoretisch jeder daran beteiligen. Tatsächlich aber rezitieren vor allem die älteren, die begabteren und die sozial herausgehobeneren Männer. Je nachdem wer diesem Kreis gerade angehört, so wechseln die Vortragenden. [...] Ich habe oft in einem solchen Kreis gesessen, wenn ein bestimmtes Stück der traditionellen mündlichen Literatur zitiert wird. Vielleicht kenne ich die Geschichte dann nicht und frage, worum es sich handelt. Dann sagt jemand: ‚der Älteste Soundso kennt die Geschichte.‘ Die sozial oder intellektuell ranghöchste Person wird dann fortfahren, die Geschichte stolz zu erzählen. Im Gegensatz dazu gibt es beim Vortragen von formeller und kontrollierter mündlicher Tradition einen klar identifizierbaren Lehrer mit einem anerkannten Titel und einen klar identifizierbaren Studenten.“³³

Eine solche Art arabischer Dorfversammlung hat damit zwar keinen offiziellen und immer wieder tätigen Erzähler. Aber es ist auch nicht beliebig, wer von einem Mitglied der Gruppe autorisiert und als Erzähler einer bestimmten mündlich tradierten Geschichte berufen und anerkannt wird. So erscheint selbst eine solche Gruppe mit ihrer jeweils wechselnden Zusammensetzung gewissen formalen Regeln zu folgen. Die Kontrollfunktion wird dagegen von den übrigen Teilnehmern der Versammlung wahrgenommen, die den Vortrag überwachen und falls nötig korrigierend eingreifen.

Hatte BAILEY bei den beiden zuvor genannten Arten mündlicher Überlieferung darauf hingewiesen, dass jene jeweils mit konkreten „Materialtypen“ (Gerüchten bzw. vor allem heiligen Texten) korrespondieren, so geht er auch hier der Frage nach, welche Traditionsgüter „informell“ jedoch „kontrolliert“ übermittelt werden. Er nennt Sprichwörter, Rätselgeschichten, Gedichte, Gleichnis oder Erzählung oder historische Berichte (etwa von bedeutenden Personen der Dorfgeschichte). Dabei ist der Grad an Flexibilität, den die in der Gemeinschaft akzeptable Wiedergabe einer mündlichen Tradition bei den einzelnen Gattungen durchaus unterschiedlich. Für Sprichwörter und Gedichte etwa sei die wortgetreue Wiedergabe unabdingbar. Jeder etwaige Fehler würde von den Zuhörern korrigiert. Gleichnisse und historische Berichte seien dagegen in ihrer Wiedergabe durchaus flexibler. BAILEY gibt folgendes Beispiel anhand einer Geschichte, die über drei Hauptszenen und eine Pointe am Ende verfügt:

DUNN, *Jesus Remembered*, 205-210 positive Aufnahme erfahren. Eine kritische Auseinandersetzung mit BAILEY, WRIGHT und DUNN findet sich dagegen bei R. BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids, Mich. / Cambridge, U.K. 2006, 252-263.

³³ BAILEY, *Oral Tradition*, 40 (Übersetzung C. C.).

„Das Sprichwort, das innerhalb der Geschichte vorkommt, musste wortwörtlich wiedergegeben werden. Die drei Hauptszenen konnten nicht verändert werden, aber die Reihenfolge konnte umgedreht werden, ohne dabei den Widerspruch der Gemeinschaft hervorzurufen. Der grundlegende Ablauf der Geschichte und deren Schluss mussten derselbe bleiben. Die Namen konnten nicht verändert werden. Die zusammenfassende Pointe war unantastbar. Aber der Erzähler konnte die Tonlage der emotionalen Reaktion [...] [einer der in der Geschichte vorkommenden Personen gegenüber einer anderen] variieren, und der Dialog innerhalb des Ablaufs der Geschichte konnte an jedem Punkt den Stil und die Interessen des jeweiligen Erzählers widerspiegeln. Das heißt, der Geschichtenerzähler hatte eine gewisse Freiheit, die Geschichte in der ihm eigenen Weise zu erzählen, solange der zentrale Tenor der Geschichte nicht verändert wurde. So gab es Kontinuität und Flexibilität. Nicht Kontinuität und Veränderung.“³⁴

Von besonderer Bedeutung unter den von BAILEY beschriebenen Mechanismen ist die Beobachtung, dass eine vorgegebene mündliche Überlieferung in einigen Teilen absolut unveränderbar ist, während für andere Teile eine gewisse Flexibilität toleriert wird. Ähnliche Beobachtungen lassen sich auch bei den Evangelien machen. Wenn etwa Mk den Ernteertrag im Gleichnis vom Sämann (Mk 4, 1-9) als „dreißigfach“, „sechzigfach“ und „hundertfach“ beschreibt, Mt in derselben Geschichte die Reihenfolge verändert und „hundertfach“, „sechzigfach“ und „dreißigfach“ (Mt 13, 8) und Lk schließlich nur „hundertfach“ (Lk 8, 8), so ist damit bei aller Flexibilität die Pointe des Gleichnisses gewahrt.

Sicher wird man auch bei Baileys Modell einer „informellen“ und doch „kontrollierten“ Traditionsweitergabe fragen müssen, inwieweit sich die Erzählkultur einer modernen arabischen Dorfversammlung mit den Verhältnissen im antiken palästinischen Judentum zur Zeit Jesu und seiner Jünger und den Traditionsmechanismen der frühchristlichen Gemeinden vor fast zwei Jahrtausenden vergleichen lassen. Wichtiger erscheint jedoch der Perspektivwechsel, den BAILEYS Modell der neutestamentlichen Exegese nahelegt. So hat etwa der britische Neutestamentler JAMES D. G. DUNN in einer Reihe neuerer Veröffentlichungen darauf hingewiesen,³⁵ dass die klassische Formgeschichte mit einem am Entstehungs- und Überarbeitungsprozess schriftlicher Texte orientierten Modell der mündlichen Überlieferung arbeite. Dies sei jedoch dem mündlichen Vortrag solcher Geschichten keinesfalls angemessen. Dunn schreibt:

„Es bestätigt sich, dass das Modell literarischer Überarbeitung vollkommen ungenügend ist: in mündlicher Überlieferung ist das Erzählen einer Geschichte in keiner Weise die Überarbeitung eines früheren Erzählvorgangs; vielmehr beginnt jeder Erzählvorgang mit demselben Gegenstand und Thema, aber Nacherzählungen sind

³⁴ BAILEY, Oral Tradition, 44 (Übersetzung C. C.).

³⁵ J. D. G. DUNN, *Altering the Default Setting: Re-envisioning the Early Transmission of the Jesus Tradition*, NTS 49 (2003), 139-175; DERS., *Jesus Remembered*, 192-254; DERS., *A New Perspective on Jesus. What the Quest for the Historical Jesus Missed*, Grand Rapids, Mich., 2005, 37-56.

unterschiedlich: jeder Erzählvorgang ist eine Performanz der Tradition selbst, nicht etwa der ersten oder der dritten oder der 21. Überarbeitung der Tradition. Dementsprechend sollten wir die mündliche Weitergabe der Jesustradition als eine Folge von Nacherzählungen ansehen, bei denen jede bei demselben Vorrat gemeinschaftlich erinnelter Ereignisse und Lehre einsetzt und jede den gemeinsamen Bestand in verschiedenen Mustern für verschiedene Kontexte zusammenwebt.³⁶

DUNN fordert damit zu Recht einen grundlegenden Perspektivwechsel. Die wohlbekannten Mechanismen neuzeitlicher Textproduktion mit ihren Korrekturen und Überarbeitungen lassen nur allzu leicht vergessen, dass die mündliche Wiedergabe einer Tradition nicht einfach das Verlesen eines Dokumentes, sondern ein jeweils neuer und nicht beliebig reproduzierbarer Akt ist.³⁷ Bei diesen ursprünglichen Überlieferungsmechanismen der Evangelientradition können die Träger dieser Traditionsübermittlung nicht außer Acht bleiben.

3 Verschiedene Kontexte der Traditionspflege und -weitergabe

Auf der Suche nach Analogien zur mündlichen Tradition im frühen Christentum sind wir auf die Gesetzmäßigkeiten der Weitergabe von volkstümlichen Erzählungen und Märchen (BULTMANN), die rabbinische Traditionspflege (GERHARDSSON) und auf arabische Dorfversammlungen (BAILEY) gestoßen. Diese Kontexte sind der neutestamentlichen Zeit jedoch jeweils fern und bergen daher die Gefahr von Anachronismen. Auch wenn einzelne Aspekte vor allem rabbinischer und heutiger arabischer Traditionspflege durchaus plausible Analogien zum Frühchristentum abgeben mögen, so bleibt doch die Frage nach der historischen Einordnung. Diese führt unmittelbar zu neutestamentlichen Evangelientexten zurück. Dabei finden sich, wie wir bei GERHARDSSON und RIESENFELDS Rekonstruktion gesehen haben, nur geringfügige Hinweise auf die Techniken der Traditionsweitergabe an sich. Hilfreicher ist dagegen der Blick auf die Träger(-gruppen) der mündlichen Jesusüberlieferung. Hier stoßen wir vor allem auf lokal verwurzelte und auf wandernde Traditionsträger.

Die Jesusbewegung bestand von Anfang an aus durchaus unterschiedlichen Typen von Nachfolgern. Als engeren Kreis können wir uns die zwölf Jünger vorstellen. Sie verließen ihre angestammten Wohnorte und ließen sich zu einem Lebensstil herausrufen, der in Lk 9, 58 (vgl. Mt 8, 20) exemplarisch gut zum Ausdruck kommt: „Und Jesus sprach [...]: Die Füchse haben Gruben, und die Vögel unter dem Himmel haben Nester; aber der Menschensohn hat nichts, wo er sein Haupt hinlege.“³⁸ In Abstufung dazu gab es Jesuanhänger, die zwar nicht Haus und Hof verließen, aber Jesus und seine Jünger durch Beherbergung und Verköstigung unterstützten. Zu ihnen gehörten die Schwiegerfamilie des Petrus in

³⁶ DUNN, *Jesus Remembered*, 209 (Übersetzung C. C.).

³⁷ Vgl. DUNN, *Default Setting*, 139-175.

³⁸ Vgl. auch Mt 6, 25 ff. par. Lk 12, 22 ff.

Kapernaum (Mk 1, 29-33), wo Jesus und sein Jünger oft zu Gast waren (Mt 4, 13; 9, 1) oder etwa Maria und Martha (Lk 10, 38-42),³⁹ die Jesus bei sich aufnehmen, sich von ihm lehren lassen (Maria) und ihn verköstigen (Martha). Damit zeigt sich schon vor Ostern eine Unterscheidung in sesshafte und wandernde Jesusanhänger, die sich von den breiten Volksmassen abhoben, also von jenen, die Jesus zwar hörten, aber doch nicht zu Nachfolgern und Nachfolgerinnen wurden. Auch für mündliche Überlieferung der Evangelientradition nach Ostern wirkt sich die Unterscheidung und das Nebeneinander von ortsfesten und umherziehenden Jesusanhängern in unterschiedlicher Weise aus. Neben Ortstraditionen, die an den Orten der Lehrtätigkeit Jesu bewahrt wurden, machten Wandermissionare⁴⁰ die Worte und Taten Jesu im ganzen antiken Erdkreis bekannt.

3.1 Ortstraditionen

Waren die geographischen Verortungen in den Rahmenstücken der einzelnen Evangelienperikopen durch die frühen formgeschichtlichen Überlegungen K. L. SCHMIDTS in Misskredit geraten, so hat sich in der neueren Forschung das Bild entscheidend gewandelt. Von Jesus selbst wissen wir, dass er an vielen Orten in Versammlungen lehrte. Wenn moderne Bibelübersetzungen das griechische *synagogos* allzu direkt mit „Synagoge“ wiedergeben, so ist eine solche Übersetzung zumeist anachronistisch.⁴¹ Im 1. Jahrhundert n. Chr. bezeichnete der Begriff *synagogos* zunächst einmal ganz allgemein eine Versammlung. Zwar ist archäologisch nachgewiesen, dass es auch in der Zeit vor 70 n. Chr., also als der Tempel in Jerusalem noch stand, bereits Synagogegebäude in Jerusalem und anderen Orten Palästinas und der Diaspora gab.⁴² So belegt eine Stifterinschrift aus Jerusalem ein ganzes synagogales Gemeindezentrum mit Wasch- und Unterkunftsmöglichkeiten für die Pilger aus der Diaspora.⁴³ In den allermeisten Fällen waren die in den Evangelien genann-

³⁹ Vgl. für andere Frauen, deren Häuser der Jesusbewegung und den frühen Ortsgemeinden offen standen: Mk 1, 29-31; Apg 12, 12; Joh 4, 4-42.

⁴⁰ Die Unterscheidung zwischen ortsfesten und wandernden Nachfolgern Jesu ist historisch gewiss nicht immer streng zu denken. Immerhin war auch Jesus zumindest zeitweise in Nazareth und später in Kapernaum (Mt 4, 13; 9, 1), vermutlich gemeinsam mit Andreas und Petrus im Haus von dessen Schwiegermutter ansässig.

⁴¹ Siehe dazu im einzelnen C. CLAUSSEN, *Versammlung, Gemeinde, Synagoge*. Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinde, StUNT 27, Göttingen 2002, 120-127. Eindeutig um ein Synagogegebäude handelt es sich lediglich in Lk 7, 5 und in Apg 18, 7. Bei allen anderen Vorkommen im NT steht die Übersetzung mit „Gemeinde“ oder „Versammlung“ im Vordergrund.

⁴² Vgl. CLAUSSEN, *Versammlung*, 166-208; DERS., *Synagogen Palästinas in neutestamentlicher Zeit*, in: S. ALKIER / J. ZANGENBERG (Hg., unter Mitarbeit von K. DRONSK / M. SCHNEIDER), *Zeichen aus Text und Stein. Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testament*, TANZ 42, Tübingen / Basel 2003, 351-380.

⁴³ S. CLAUSSEN, *Versammlung*, 186; DERS., *Frühes Christentum zwischen Familie und Hausgemeinde*, in: E. KLINGER / S. BÖHM / T. FRANZ (Hg.), *Haushalt, Hauskult, Hauskirche. Zur Arbeitsteilung der Geschlechter in Wirtschaft und Religion*, Würzburg 2004, 61-77, hier: 76.

ten Orte jedoch viel zu klein, um ein eigenes Synagogengebäude zu unterhalten. So ist es historisch viel plausibler, davon auszugehen, dass Jesus zumeist bei „Versammlungen“ in Privathäusern oder auch bei Dorfversammlungen unter freiem Himmel seine Jünger und sonstigen Zuhörer und Zuhörerinnen lehrte. Wenn wir uns dieses Bild vor Augen halten, so ist es durchaus wahrscheinlich, dass Einwohner Jerusalems, der am See Genezareth gelegenen Ortschaften Kapernaum, Magdala, Chorazim, Betsaida oder in der unmittelbaren Nachbarschaft Galiläas in Tyros, Sidon, Caesarea Philippi und der Dekapolis ebenso wie in Nazareth und Kana in Untergaliläa oder Nain in der Jesreel-Ebene noch Jahre und Jahrzehnte nach dem Auftreten Jesu von Nazareth weitererzählen konnten, was er sie gelehrt hatte und welche Wundertaten sich unter ihnen ereignet hatten. So mag die Heilung jeweils eines Blinden den Bewohnern Betsaidas (Mk 8, 22-26) oder Jerichos (Mk 10, 46-52) noch lange im Gedächtnis geblieben sein. Auch ortsfeste Nachfolger wie etwa die bereits erwähnten Schwestern Maria und Martha (Lk 10, 38.42) und Simon, der Aussätzige (Mk 14, 3 par. Mt 26, 6), bei denen Jesus in Bethanien jeweils gastliche Aufnahme fand, können in besonderer Weise zur Bewahrung der Jesusüberlieferung beigetragen haben.⁴⁴ Da zum antiken Lernen ganz allgemein das Auswendiglernen gehörte,⁴⁵ so ist eine wörtliche Überlieferung auch über längere Zeiträume in diesen lokalen Kontexten durchaus denkbar. Als Kontrollinstanz für die Überlieferungsqualität wirkte ganz zwanglos das Miteinander der Dorfgemeinschaft. Hier sind die Beobachtungen BAILEYS aus modernen arabischen Dorfgemeinschaften sehr hilfreich. So wusste man auch nach Jahrzehnten noch, wer bei den Lehrversammlungen Jesu persönlich zugegen war und wer seine Wundertaten mit eigenen Augen miterlebt hatte. Zeit- und Augenzeugen konnten sich gegenseitig korrigieren und berichtend einspringen, wo Jesu Worte und Taten dem Wildwuchs übertreibender oder verfälschender Entstellung anheim zu fallen drohten. Nicht zufällig nehmen legendenhafte Ausschmückungen, Erfindungen und Übertreibungen erst in einer Zeit überhand, als die Augen- und Ohrenzeugen ausgestorben sind. Die zahlreichen apokryphen Evangelien⁴⁶ bilden damit einen Überlieferungsprozess ab, der nicht mehr in der Lage und oftmals wohl auch nicht mehr daran interessiert ist, historisch zuverlässiges Material beizusteuern. So kommt es zu ausführlichen Ergänzungen der kanonischen Evangelientradition, die zum Beispiel in den sogenannten Kindheitsevangelien⁴⁷ das Bedürfnis mancher Gemeinden ab dem 2. Jahrhundert n. Chr. widerspiegeln, genauer über jene frühen Jahre des Knaben Jesus informiert zu werden, als die neutestamentlichen Evangelien dies bieten wol-

⁴⁴ Zur Bedeutung der gastlichen Aufnahme Jesu und seiner Jünger vgl. auch Lk 10, 5-9. Lk 8, 2 erwähnt eine Reihe von Frauen namentlich, „die ihnen (d.h. Jesus und seinen Jüngern) dienten mit ihrer Habe.“ Ohne solche Gewährung von Unterkunft und Verpflegung durch Lokalsympathisanten ist die Existenz der Wandercharismatiker kaum denkbar.

⁴⁵ RIESNER, Jesus, 440-453 *et passim*.

⁴⁶ Eine hervorragende Einführung zu den apokryphen Evangelien bietet H.-J. KLAUCK, *Apokryphe Evangelien. Eine Einführung*, Stuttgart 2002.

⁴⁷ S. KLAUCK, *Evangelien*, 88-109.

len. Eine von den Vertretern der klassischen Formgeschichte bereits für die Zeit vor Abfassung des Markusevangeliums angenommene Fülle an Gemeindebildungen ist tatsächlich erst für die gnostischen und sonstigen apokryphen Evangelien in größerem Maße nachweisbar. An den Orten des Wirkens Jesu und seiner Jünger konnte dagegen ein Traditionskontinuum erhalten bleiben. Nicht zufällig fällt die Verschriftung der Evangelientradition mit dem Markusevangelium um das Jahr 70 n. Chr. in eben jene Zeit, als die unmittelbaren Zeugen des Wirkens Jesu nach und nach starben. Doch wie gelangten jene mündlichen Berichte und Wiedergaben der Worte und Taten Jesu aus den Orten Palästinas zu Autoren der Evangelien und sogar in die Metropolen des römischen Reiches?

3.2 Wandercharismatiker

Berichten die Evangelien, dass Jesus einen Kreis von 12 oder sogar 70 beziehungsweise 72 Schülern um sich gesammelt habe, zu denen auch Frauen gehörten (Lk 8, 1-3), so werden eben zwölf dieser engsten Vertrauten Jesu nach Ostern als Apostel bezeichnet: Aus Jüngern werden Apostel. So wie sie bereits vor Ostern von Jesus ausgesandt worden waren (Mk 6, 7-13 par; Lk 10, 1-12), so setzt sich dies später fort.⁴⁸ Der Predigt- und Lebensstil Jesu wird von seinen Anhängern fortgeführt, die in der modernen Exegese, unter dem Einfluss sozialgeschichtlicher Fragestellungen als Wandercharismatiker bezeichnet werden.⁴⁹ In ihnen wird die Kontinuität zwischen dem vorösterlichen Jesuskreis und dem nachösterlichen Frühchristentum sichtbar.⁵⁰ Das Griechische *apostolos* heißt dabei einfach „Gesandter“. Eine exakte

⁴⁸ Da solche Aussendungen von Nachfolgern Jesu bereits in Jesu Jüngerberufung und -aussendung überliefert sind, bedarf es keiner zusätzlichen Analogien aus rabbinischen oder hellenistisch-römischen Kontexten reisender Wanderphilosophen.

⁴⁹ Vgl. im einzelnen: A. v. HARNACK, *Lehre der Zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts*, TU 2, 1-2, Leipzig 1884, besonders 88 ff.; M. HENGEL, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8, 21 f. und Jesu Ruf in die Nachfolge*, BZNW 34, Berlin 1968; G. THEISSEN, *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, München 1977; ⁵1988, besonders 14-21; DERS., *Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten im Urchristentum*, in: DERS., *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, WUNT 19, Tübingen ³1989, 79-105; DERS., „Wir haben alles verlassen“ (Mc. X. 28). *Nachfolge und soziale Entwurzelung in der jüdisch-palästinischen Gesellschaft des 1. Jahrhunderts n. Chr.*, ebd., 106-141. Eine ausführliche Darstellung und Diskussion des Phänomens der Wandercharismatiker würde den Umfang dieses Aufsatzes sprengen. Vgl. jedoch J. A. DRAPER, Weber, Theissen, and „Wandering Charismatics“ in the *Didache*, J ECS 6 (1998), 541-576. Auch für Frauen ist ein reges Wanderleben im Kontext der frühchristlichen Mission belegt. So wird Junia mit dem Missionarstitel „Apostel“ bezeichnet (Röm 16, 7), Phoebe reist als Überbringerin des Römerbriefes von Kenchreä in der Nähe von Korinth nach Rom (Röm 16, 1 f.), Priska befindet sich gemeinsam mit ihrem Ehemann Aquila an verschiedenen Orten des frühen Christentums (Apg 18, 2.18.26; Röm 16, 3; 1. Kor 16, 19; 2. Tim 4, 19) und auch die Frau des Petrus begleitet diesen auf seinen Missionsreisen (1. Kor 9, 5). Im Kreis der Jünger und Jüngerinnen Jesu (vgl. Lk, 8, 1-3) gibt es jedoch keine direkten Hinweise auf Wandercharismatikerinnen.

⁵⁰ Auf diese Kontinuität hat in der neueren Exegese zuerst H. SCHÜRMANN hingewiesen: *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition*, in: H. RISTOW / K. MATTHIAS (Hg.), *Der historische*

Definition des ursprünglichen frühchristlichen Apostelbegriffes findet sich in Apg 1, 21 f. Demnach kommt als Kandidat für die Nachwahl des zwölften Apostels nur ein Zeuge in Frage, der von der Taufe Jesu durch Johannes den Täufer bis zur Himmelfahrt zu den Jesusanhängern gehörte und damit auch als Osterzeuge die Auferstehung bezeugen konnte.⁵¹ Obwohl damit zugleich deutlich wird, dass die Zahl der Augenzeugen durchaus größer als die eines vorösterlichen Zwölferkreises war, zeigt sich hier jedoch eine Autorisierung und zugleich Begrenzung, die zur traditionellen Rede von den zwölf Aposteln geführt hat.⁵² Apostel waren als Augen- und Ohrenzeugen die maßgeblichen Zeugen der Jesustradition und damit die wichtigsten Traditionsträger des sich missionarisch ausbreitenden Frühchristentums. Ein herausragendes Beispiel der Verbreitung der Jesustradition weit über den palästinensischen Raum hinaus begegnet uns im Apostel Petrus. In der Apostelgeschichte zeichnet Lukas von ihm nicht nur das Bild eines Leiters der Jerusalemer Gemeinde (Apg 1, 15; vgl. Gal 1, 18), sondern berichtet auch von seiner Reisetätigkeit, etwa nach Samarien (Apg 8, 14), Lydda und Joppe (Apg 9, 32-43), Caesarea am Meer (Apg 10, 24) und Antiochia am Orontes (Gal 2, 11).⁵³ Ob seine Reisen ihn auch nach Korinth führten, wo er immerhin eine Gruppe von Anhängern hatte (1. Kor 1, 12), ist unbekannt. Ein in der Kirchengeschichte des Eusebius von Caesarea⁵⁴ überliefertes Zeugnis gewährt Einblick in eine Romreise des Petrus und in die Entstehungsgeschichte des Markusevangeliums:

„So sehr erleuchtete das Licht der Religion die Herzen der Zuhörer des Petrus, daß sie sich nicht damit begnügen wollten, ihn ein einziges Mal nur gehört zu haben, sie wollten von der Lehre seiner göttlichen Predigt auch Aufzeichnungen besitzen. Daher wandten sie sich inständig mit verschiedenen Bitten an Markus, den Verfasser des Evangeliums, den Begleiter des Petrus, er möchte ihnen schriftliche Erinnerungen an die mündlich vorgetragene Lehre hinterlassen. Und sie standen nicht eher von den Bitten ab, als bis sie den Mann gewonnen hatten. So wurden sie die Veranlassung zum sogenannten Markusevangelium.“⁵⁵

Historisch plausibler lässt sich der Übergang von mündlicher zu schriftlicher Jesustradition kaum nachvollziehbar machen. Dabei sind zwei Parameter wahr-

Jesus und der kerygmatische Christus, Berlin 1960, 342-370; DERS., Jesus, Gestalt und Geheimnis, Paderborn 1994, 85-104.

⁵¹ Vgl. Apg 10, 37-42.

⁵² Nur am Rande sei auf die Stellung des Paulus hingewiesen, dem Lukas einen Aposteltitel nach diesen Kriterien natürlich nicht gewähren konnte. Vgl. jedoch die summarische Nennung in Apg 14, 14.

⁵³ Nach 1. Petr 1, 1 und Eusebius Kirchengeschichte III 2 predigte Petrus in Pontus, Galatien, Bithynien, Kappadozien und Kleinasien den Diasporajuden (vgl. 1. Petr 1, 1). Der historische Wert dieser Angaben ist jedoch umstritten.

⁵⁴ Das Werk berichtet über Ereignisse bis etwa 280 n. Chr. und wurde entsprechend im späten dritten oder frühen vierten Jahrhundert n. Chr. verfasst.

⁵⁵ Eusebius Kirchengeschichte II 15, 1; diese und weitere Zitate aus Eusebius' Kirchengeschichte folgen der Ausgabe: Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte, hg. und eingeleitet v. H. KRAFT, Übersetzung von P. HAEUSER, neu durchgesehen v. H. A. GÄRTNER, Darmstadt 1989.

zunehmen, die die Auswahl und Gestaltung des Markusevangeliums bestimmt haben. Zum einen betont Eusebius, dass die von Markus verschrifteten Traditionen auf die mündliche Überlieferung des Augen- und Ohrenzeugen Petrus zurückgehen. Hier wird sehr deutlich Wert auf die Kontinuität der Überlieferung bis hin zum historischen Jesus gelegt. Zum anderen gibt Markus in seinem Evangelium dem dringenden Bedürfnis der Gemeinde nach, Jesustradition in schriftlicher Form aufbewahren zu können. Doch nicht erst Markus hat in die Gestaltung der Jesustradition gemäß den Erfordernissen seiner Adressaten eingegriffen. Diesem Aspekt wendet sich das Zeugnis des Papias von Hierapolis (um 60 bis nach 120 n. Chr.) über die Entstehung des Markusevangeliums noch etwas differenzierter zu. Dieser auch bei Eusebius überlieferte Text lautet:

„Markus hat die Worte und Taten des Herrn, an die er sich als Dolmetscher des Petrus erinnerte, genau, allerdings nicht der Reihe nach, aufgeschrieben. Denn er hatte den Herrn nicht gehört und begleitet; wohl aber folgte er später, wie gesagt, dem Petrus, welcher seine Lehrvorträge nach den Bedürfnissen einrichtete, nicht aber so, daß er eine zusammenhängende Darstellung der Reden des Herrn gegeben hätte. Es ist daher keineswegs ein Fehler des Markus, wenn er einiges so aufzeichnete, wie es ihm das Gedächtnis eingab. Denn für eines trug er Sorge: nichts von dem, was er gehört hatte, auszulassen oder sich im Berichte keiner Lüge schuldig zu machen.“⁵⁶

Bei aller Sorgfalt gegenüber der überlieferten Tradition war demnach bereits die Predigt des Petrus selbst in ihrer Zusammenstellung an den Bedürfnissen seiner Zuhörerschaft ausgerichtet. Anders erscheint ein solcher Kommunikationsprozess zwischen Verkündiger und Adressatengemeinde auch kaum denkbar, will er nicht Gefahr laufen, an den Zuhörern vorbeizureden. Eine gewisse Flexibilität im Umgang mit der Überlieferung ist demnach unausweichlich und hat sicherlich auch die mündliche Jesustradition auf dem Weg von der palästinischen Jesus-Bewegung hin zu den Ortsgemeinden von Jerusalem über Kleinasien bis Rom prägend beeinflusst.

So lassen sich einige Apostel wie etwa Petrus als früheste Wandercharismatiker beschreiben. Ihnen folgten weitere Missionare, die zwar Jesus von Nazareth während seines irdischen Lehrens und Wirkens nicht mehr persönlich erlebt hatten, aber die das, was sie von Zeugen wie Petrus gehört hatten, weiter verbreiteten und schließlich, wie bei Markus gesehen, sogar zu einem Evangelium aufschrieben. Mit dieser Verschriftung der Jesustradition nahm der Bedarf an mündlicher Berichterstattung kontinuierlich ab. Auch wuchs mit zunehmendem zeitlichem Abstand das Misstrauen gegenüber wandernden Missionaren.

Im 3. Johannesbrief begegnet uns Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr. die Person des Demetrius, der wohl ein solcher Wandermissionar war. Nachdem der Autor den Adressaten Gaius schon ausführlich und grundsätzlich um Gastfreundschaft für Wandermissionare gebeten hatte (3. Joh 5-8), wird im kon-

⁵⁶ EUSEBIUS, Kirchengeschichte III 39, 15.

kreten Fall ein Zeugnis als Empfehlung der Person des Demetrius in besonders feierlicher und autoritativer Form ausgestellt (3. Joh 12). Im Hintergrund steht dabei die abweisende Haltung eines frühen „Amtsträgers“⁵⁷ namens Diotrophes, der sich offensichtlich weigerte, selbst Wandermissionare aufzunehmen (3. Joh 9-10) und sogar andere Gemeindeglieder, die in solchen Fällen Gastfreundschaft übten, aus der Gemeinde ausschloss (3. Joh 10). Aus etwa derselben Zeit stammen Anweisungen zur Beherbergung von reisenden Aposteln in der gewöhnlich zu den sogenannten Apostolischen Vätern gezählten *Didache* (*Did.* 11, 3-12), der frühesten Kirchenordnung überhaupt. Diese „Apostel“ werden am besten als Abgesandte von Ortsgemeinden (und nicht etwa als Augen- und Ohrenzeugen des historischen Jesus) interpretiert, was einem zu dieser Zeit bereits ausgeweiteten Apostelbegriff im Sinne eines Missionarstitels entspricht.⁵⁸

„Jeder Apostel, der zu euch kommt, soll aufgenommen werden wie der Herr. Er soll aber nur einen Tag lang bleiben; wenn aber eine Notwendigkeit besteht, auch den zweiten. Wenn er aber drei bleibt, ist er ein Pseudoprophet. Wenn aber der Apostel weggeht, soll er nichts mitnehmen außer Brot, bis er übernachtet; wenn er aber um Geld bittet, ist er ein Pseudoprophet.“⁵⁹

So sehr diese Schrift auf der einen Seite noch das Gebot allgemeiner Gastfreundschaft aufrecht erhält,⁶⁰ so sehr lässt sich auf der anderen Seite das Misstrauen gegenüber reisenden Brüdern nicht übersehen. Es muss wohl immer wieder vorgekommen sein, dass solche Gäste nur ihr eigenes Wohl im Blick hatten⁶¹ und die Gastgeber sich schnell ausgenutzt fühlten. Eine Situation, die Kost und Logis jedoch derart restriktiv auf einen Tag begrenzt, mag nicht unwesentlich dazu beigetragen haben, dass es bald keine Wandercharismatiker mehr gab.⁶² Liefen für einige Zeit noch mündliche und bereits schriftliche Evangelientraditionen nebeneinander her, so führte die Verschriftung und Auswahl bereits in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhundert n. Chr.⁶³ zur Begrenzung auf schließlich nur vier Evangelien. Damit kam es zu einer dauerhaften Fixierung der Jesusüberlieferung.

⁵⁷ 3. Joh 9 legt nahe, dass Diotrophes Gemeindeleiter war.

⁵⁸ Vgl. Apg 14, 14; Röm 16, 7; Phil 2, 25 und besonders 2. Kor 8, 23: „Abgesandte (= *apostoloi*) der Gemeinden.“

⁵⁹ *Did.* 11, 4-6. Die Übersetzung folgt A. LINDEMANN / H. PAULSEN, Die Apostolischen Väter, Tübingen 1992.

⁶⁰ Vgl. *Did.* 12, 1 f.

⁶¹ Vgl. 1. Tim 6, 5; 2. Clem 20, 4.

⁶² Eine gewisse Fortsetzung mögen die frühchristlichen Wandercharismatiker später im syrischen Wanderasketentum gefunden haben. Vgl. G. KRETSCHMAR, Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese, ZThK 61 (1964), 27-67, besonders 41-49.

⁶³ Bereits im Canon Muratori (um 200 n. Chr.) findet sich eine Beschränkung auf die vier neutestamentlichen Evangelien.

4 Der Paradigmenwechsel von Mündlichkeit zu Schriftlichkeit – und zurück

Welche Konsequenzen ergeben sich aus einer solchen Rekonstruktion der Entstehung und Verbreitung der neutestamentlichen Evangelienüberlieferung? Zunächst einmal ist festzustellen, dass sehr wohl eine gepflegte Überlieferungskontinuität zwischen dem historischen Jesus und der nachösterlichen Gemeinde anzunehmen ist. Das von der klassischen Formgeschichte angenommene Verblässen der Jesustradition und schließlich deren weitgehende Überformung und Ersetzung durch Gemeindeftheologie muss heute als überholt angesehen werden. Die soziale Kontinuität ist sowohl in den Wandercharismatikern als auch an manchen Orten des Frühchristentums gegeben. Der Methodik antiker Lehr- und Lerntechniken entsprechend kann das Auswendiglernen von Jesu Worten und Geschichten für eine sogar recht zuverlässig bewahrende mündliche Überlieferung in Anspruch genommen werden. Dass dabei bereits in der mündlichen Überlieferungsphase in Auswahl und durch Formung eine gewisse Anpassung der Überlieferung an die Bedürfnisse der jeweiligen Zuhörerschaft erfolgte, erscheint ganz unausweichlich. So lassen sich die Abweichungen zwischen synoptisch überlieferten Jesusworten und -geschichten durchaus durch die Flexibilität eines solchen Überlieferungsprozesses erklären.

Die Folgen eines Übergangs von mündlicher zu schriftlicher Traditionsweitergabe sind damit jedoch noch kaum hinreichend erfasst. Von großer Bedeutung ist bei der mündlichen Überlieferung zunächst einmal die Unmittelbarkeit des Tradenten gegenüber den Inhalten. Mündliche Überlieferung steht ihren Trägern jederzeit zur Verfügung und legt eine starke Identifizierung von Person und Überlieferungsgut nahe. Entsprechend setzten jene Wandercharismatiker den Weg der Nachfolge auch nachösterlich fort. Doch eine sich daraus ergebende Wertschätzung der mündlichen Überlieferungsphase stößt auch an ihre Grenzen. So sehr ein persönliches Weitertragen und damit Leben in der Jesunachfolge in der Frühzeit der christlichen Mission deren Zuhörerschaft beeindruckt haben muss, so sehr wurde genau diese Verbindung von persönlichem Lebenswandel zur Traditionsweitergabe im Laufe der Zeit zum Problem. Entsprechend gefährdeten gerade jene Wandercharismatiker, von denen uns die Didache im frühen 2. Jahrhundert n. Chr. Zeugnis ablegt, die Weitergabe der Tradition. Durch tatsächliche oder auch nur unterstellte Eigeninteressen verlor ihr Zeugnis schnell an Glaubwürdigkeit. In dieser Situation konnte die verschriftete Jesustradition als Korrektiv wirken. Unter Berufung auf möglichst authentische Zeugen war hier eine Textsammlung entstanden, die es den Gemeindegliedern ermöglichte, die Predigt auswärtiger Wandermissionare kritisch zu prüfen. Dem griechischen Alten Testament in Form der Septuaginta als Bibel der ersten Christen trat damit eine wachsende Zahl von Schriften an die Seite, unter denen die frühen Gemeinden versuchten, die vertrauenswürdigsten auszuwählen. Faktisch war dieser Kanonisierungsprozess schon Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. weitgehend abgeschlossen. Doch auch die Verschriftung brachte nicht nur Vorteile mit sich. So weist GERD THEISSEN

zwar mit Recht darauf hin: „Schriftliche Überlieferung kann sich eine Zeitlang erhalten, auch wenn sie für das Verhalten der Menschen ohne Bedeutung ist oder ihre Intentionen diesem Verhalten entgegenlaufen.“⁶⁴ Damit wurde die Tradition der Jesusgeschichten für die Zukunft gesichert, aber die Bewahrer der Tradition, die christlichen Gemeinden und ihre Gemeindeglieder, waren nun nicht mehr Hörer und Täter des Wortes⁶⁵, sondern erstmal nur „Buchbesitzer“, deren Leben im Laufe der Zeit möglicherweise weitaus weniger mit den Inhalten jener Texte ins Gespräch kam, als dies für die frühen Nachfolger Jesus mit ihrem auswendig gelernten, vielfach weitererzählten und ständig verfügbaren Traditionsgut der Fall war. Das Fazit dürfte darum klar sein: Auch wenn die Rekonstruktion eines gepflegten Traditionskontinuums zwischen Jesus von Nazareth und den neutestamentlichen Evangelien heute als gesichert gelten kann, so bleibt der Wert dieser Texte doch begrenzt, wenn sie nicht immer wieder in den Originalsprachen und in guten Übersetzungen zugänglich gemacht und gelesen, auswendig gelernt und in vielfältiger und kreativer Weise weitererzählt und gelebt werden. Entsprechend werden aus schriftlich fixierten wieder mündlich erzählte Worte und Geschichten.⁶⁶ Erst damit wird nicht nur Jesustradition bewahrt, sondern es kommt jeweils neu zur Fortsetzung des Predigt- und Lebensstils Jesu, dessen Bewahrung und Weiterführung durch sesshafte und wandernde Nachfolger und Nachfolgerinnen Jesu bereits ganz am Anfang der Evangelienüberlieferung stand.

Abstract

New Testament research has developed a number of models that attempt to reconstruct the oral transmission of the Jesus tradition until this was fixed in the synoptic gospels of scripture. The author sketches three such models: the form-critical of Bultmann, Gerhardsson's teacher-student reconstruction in analogy to the techniques of memorization as practiced by the Jewish rabbis and Bailey's model based on contemporary Middle Eastern oral traditions. The author takes up Gerhardsson's and Bailey's models and shows that it is quite plausible, that the oral traditions could be followed back to the villages and times, in which Jesus taught, and to the testimony of the apostles and resident followers who had been witnesses of the historical Jesus, before the traditions were collected and written down by Mark and the other gospel writers.

After demonstrating that a controlled continuity of transmission between the historical Jesus and the church after Easter is probable, the author discusses the reduction in the credibility and influence of the so-called wandering charismatics after the fixation of the tradition in the scriptures. He concludes by stating that the written texts have only a limited usefulness for contemporary readers, unless they are read repeatedly, memorized and retold – as in the traditions of the earliest disciples of Jesus.

Dr. Carsten Clausen (BEFG), Abteilung für Neutestamentliche Theologie der Evangelisch-Theologischen, Fakultät an der Ludwig-Maximilians-Universität München
Schellingstraße 3/V Vg., 80799 München
E-Mail: c.clausen@evtheol.uni-muenchen.de

⁶⁴ THEISSEN, Wanderradikalismus, 81.

⁶⁵ Vgl. Mt 7, 24.26; Jak 1, 22-25; 1. Joh 3, 18.

⁶⁶ Vgl. Dunn, *Default Setting*, 151, spricht von „zweiter Oralität“ (*second orality*), d. h. schriftliche Texte werden durch eine Art „mündlicher Aufführung“ (*oral performance*) weitergegeben.

Die „Neue Perspektive auf Paulus“ im Licht der neuen Perspektive des Paulus¹

I Die sog. neue Perspektive auf Paulus

Die so genannte „neue Perspektive auf Paulus“ (*new perspective on Paul*) ist nicht mehr neu. Seit nahezu dreißig Jahren hat sich die neutestamentliche Wissenschaft (insbesondere in der englischsprachigen Welt) mit ihr auf die eine oder andere Weise beschäftigt. Dennoch macht die Debatte keine Anstalten abzuklingen. Ihre Implikationen für die Lektüre des Paulus (und in der Tat des gesamten Neuen Testaments) sind derart fundamental, dass sie vermutlich noch lange Zeit kontrovers bleiben wird, wenn nicht ein neues Paradigma auftritt. Ihre Attraktivität liegt nicht ausschließlich in den Fragen, die sie im Blick auf die Art und Weise aufwirft, wie Christen Paulus bis dato gelesen haben, sondern auch in ihren Aussagen zu zeitgenössischen Fragen des christlichen Lebens in der postmodernen Welt. Die Befürworter der „neuen Perspektive auf Paulus“ betonen die Inklusivität des Evangeliums, die Zentralität der christlichen Gemeinschaft und den Aufruf zu ernsthaftem christlich-ethischem Engagement in einer Weise, die ernst genommen werden muss, auch wenn ihre Thesen und Schlussfolgerungen kritisch zu untersuchen sind.

Die „neue Perspektive auf Paulus“ nahm ihren Anfang in E. P. SANDERS' Studie „Paul and Palestinian Judaism“² (Paulus und palästinisches Judentum). Der Vergleich von Paulus mit dem frühjüdischen Verständnis von Erlösung verlieh SANDERS' Werk ein Maß an Einfluss, das keines seiner Vorgänger genossen hatte und das nach einer fundamentalen Revision der meisten zeitgenössischen protestantischen Paulus-Interpretationen rief, auch nach einer Revision in gewissem Umfang der ihnen zugrunde liegenden reformatorischen Lesarten des Paulus. In Wirklichkeit brachte SANDERS' Werk nicht eine einzelne „neue Perspektive“ hervor, sondern eine *Vielfalt* von Perspektiven auf Paulus. Dennoch macht deren gemeinsames Anliegen, die *reformatorische Lesart des Paulus zu revidieren* oder doch zumindest ihre *Wirkungsgeschichte* zu korrigieren, es legitim, diese neuen Paulus-Interpretationen kollektiv als die „neue Perspektive auf Paulus“ zu bezeichnen.

¹ Ich danke Herrn Jonathan Kühn für die Übersetzung des Artikels.

² Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion, Philadelphia 1977; vgl. SANDERS, Paul, the Law, and the Jewish People, Philadelphia 1983; SANDERS, Judaism: Practice and Belief, 63 BCE–66 CE, London / Philadelphia 1992.

In jedem Fall sollten wir den Anstoß, das Verhältnis des Apostels Paulus zum Judentum seiner Zeit und zu „den Traditionen seiner Väter“ (vgl. Gal 1, 14) zu überprüfen, begrüßen. Die protestantischen Bilder von Paulus, gegen die SANDERS vorging (und die häufig noch immer unter Laienchristen vorherrschen), bedurften der Revision. Selbst wenn man gegenüber der Tendenz der Befürworter der „neuen Perspektive“, Luther als einen kurzsichtigen introvertierten Menschen zu betrachten, skeptisch bleibt, kann die Überprüfung der reformatorischen Paulus-Lesart eine heilsame Übung sein. Das gleiche gilt für SANDERS' Werk und Einfluss, denen wir hier unsere Aufmerksamkeit zuwenden wollen.

Was machte diese neue Lesart des Paulus so revolutionär? Erstens bot SANDERS ein neues Paradigma zum Verständnis frühjüdischer „Soteriologie“ an, die er als „Bundesnomismus“ beschrieb. Mit nur geringfügigen Ausnahmen setzen die frühjüdischen Quellen voraus, dass alle, die zum Bund, den Gott mit Abraham aufrichtete, gehören, zur Errettung bestimmt sind. Nur jene, die offen und ohne spätere Reue rebellieren, sind aus diesem Bund ausgeschlossen. Der Gesetzesgehorsam, insbesondere im Kontext von Buße und von Opfergaben betrachtet, diene allein dem „Darinbleiben“ in der Israel bereits gewährten Erlösung, nicht dem „Hineinkommen“ in die Erlösung. Im Ergebnis stellte SANDERS jene Vorstellungen in Frage, die annahmen, dass die Bekehrung des Paulus mit der Befreiung von den Gesetzesforderungen oder der Angst um die Sicherung seines ewigen Status durch gute Werke zu tun hatte. Das ist auf keinen Fall das einzige Bild des Judentums, das christliche Bibelforschung hervorgebracht hat, es war jedoch eines der prominentesten am Ende des 19. Jahrhunderts und diente vielen als ungeprüfte Basis für die Paulusinterpretation.

SANDERS verwies auf zahlreiche Stellen in frühjüdischen Schriften, in denen Gottes Erwählung als die alleinige und sichere Basis der Erlösung Israels angesehen wurde. Infolgedessen schien ihm der Gnadenbegriff im Frühjudentum demjenigen, welchen viele Christen Paulus zuschreiben, stark zu ähneln. Der Bruch des Paulus mit seiner Vergangenheit wurde auf der Basis der alten Interpretationsweise unerklärlich. Eine neue Erklärung des Richtungswandels im Leben des Paulus musste gefunden werden, eine neue Erklärung auch für seine Auseinandersetzung mit anderen Judenchristen über Gesetz, Gerechtigkeit, Glaube und Erlösung der Heiden.

Anders als die ältere Unterscheidung zwischen dem verdammenden Gesetz und dem befreienden Evangelium fußt die „neue Perspektive“ auf dem Kontrast zwischen ethnischer Exklusivität und Universalität des Evangeliums. Bereits vor SANDERS' Studien hatte KRISTER STENDAHL Einwendungen gegen die übliche Interpretation des paulinischen Rechtfertigungsbegriffes als Vergebung für ein schuldgeplagtes Gewissen erhoben.³ Die wahre Absicht der paulinischen Rechtfertigungslehre sei die Aufnahme von Heiden in das Gottesvolk als Ebenbürtige

³ KRISTER STENDAHL, *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*, Harvard Theological Review 56 (1963), 199-215.

neben ihren jüdischen Brüdern und Schwestern. In der Rechtfertigungslehre ginge es um *Mission*, nicht um *Erlösung*. Diese Revision des Verständnisses der paulinischen Rechtfertigungslehre wurde von nahezu allen Befürwortern der „neuen Perspektive auf Paulus“ übernommen, wenn sie auch zuweilen anerkennen, dass für Paulus Rechtfertigung *auch* mit Erlösung zu tun hat. In unterschiedlicher Weise lesen sie Paulus so, dass „Rechtfertigung“ subsumiert wird unter Gottes Erwählung Israels. Paulus lehnte demnach die „Werke des Gesetzes“ ab, nicht weil sie unzulänglich wären, das Gesetz zu erfüllen, sondern weil sie „Grenzsteine“ sind, die Juden von Heiden trennen und die dadurch der Universalität des Evangeliums widersprechen. Gottes Erwählung zielte nicht allein auf die Erlösung Israels, sondern auf die Erlösung der ganzen Welt.

Die im Evangelium für den Apostel auf dem Spiel stehende Grundfrage, ist laut dieser Perspektive die, wie das Gottesvolk in der Welt leben soll. Nicht die Errettung des einzelnen, sondern die Gemeinschaft der Geretteten rückt in das Zentrum des Interesses. Ferner schließt die *ethnische* (völkische) Frage *ethische* Belange ein, die für die „neue Perspektive“ eine zentrale Rolle spielen. Das Evangelium grundsätzlich vom Kontrast zwischen Exklusivität und Universalität her auszulegen bedeutet, *Moralfragen* grundlegend für das Evangelium zu machen. Viele Befürworter der „neuen Perspektive“ suchen das Ungleichgewicht zu beheben, das sie im reformatorischen Evangeliumsverständnis, insbesondere in Bezug auf den Ort des Gehorsams und des Endgerichts, wahrnehmen. In dieser Hinsicht erscheint das paulinische Verständnis der Erlösung erneut als nicht sehr verschieden von der des Frühjudentums.

2 Die neue Perspektive des Paulus

Eine Beurteilung dieser „neuen Perspektive“ muss natürlich mit E. P. SANDERS' Vergleich zwischen Paulus und dem Frühjudentum beginnen, der für gewöhnlich als Voraussetzung des gegenwärtigen Überdenkens paulinischer Theologie dient. Es herrscht fast vollständige Einigkeit darüber, dass das Erlösungsverständnis, das sich vielfach im Frühjudentum findet, als „Bundesnomismus“ verstanden werden kann. Gottes gnädige Erwählung Israels geht dem Geben des Gesetzes, das Israels Leben anleiten sollte und dem es zu gehorchen verpflichtet war, voraus.

Es gibt aber bei dieser Charakterisierung des Erlösungsverständnisses im Frühjudentum mindestens zwei grundlegende Probleme. Das erste Problem ist die Verwechslung der Kategorien. Es ist ganz und gar nicht klar, dass die Weise, in der Vertreter der „neuen Perspektive“ den Begriff *Gnade* gebrauchen, dem paulinischen Gnadenverständnis entspricht. Für den Apostel ist *Gnade* nicht allein durch die Vorzeitigkeit der Erwählung Israels durch Gott bestimmt, sondern durch die Rechtfertigung des Gottlosen. Die Objekte der Gnade sind „alle, die gesündigt haben“, d. h. jene, die sich in radikaler Rebellion und Ungehorsam

von Gott, dem guten und liebenden Schöpfer, abgewandt haben (Röm 3, 23). Sie sind es, die Gott „umsonst *aus seiner Gnade* durch die Erlösung, die in Christus Jesus ist, rechtfertigt“ (Röm 3, 24). Gottes Werk der Rechtfertigung findet nicht bloß (zeitlich) *vor* den Werken statt, sondern *losgelöst* von Werken. Das Rühmen ist ausgeschlossen, nicht nur weil die Kreatur dabei den Ruhm des Schöpfers an sich reißt, sondern auch, weil es keine Grundlage im *gefallenen* Menschen hat.

Laut dem Apostel — der in diesem Zusammenhang die Psalmen zitiert — „gibt es keinen Gerechten, auch nicht einen“ (Röm 3, 10-11; vgl. Ps 14, 3 = 53, 4). Sowohl Abraham als auch David sind Musterbeispiele der Rechtfertigung des Gottlosen (Röm 4, 1-8). Die Gnade Gottes in Christus greift dort, wo Sünde und Tod regieren (Röm 5, 12-21). Allein der „elende Mensch“ kennt Gottes Gnade in Christus (Röm 7, 7-25). Dieselbe Kraft zieht sich wie ein roter Faden durch Gottes Beziehung mit Israel im Verlauf der biblischen Geschichte (z. B. Dtn 9, 4-5; Ps 78, 32-39; Hos 11, 8-11). Gottes Gnade rechtfertigt den Menschen, der unter die Sünde gefallen und verdammt ist.

Zugegebenermaßen nehmen SANDERS und andere nach ihm wahr, dass Gottes Gnade gegenüber Israel die Vergebung der Sünden mit einschließt, doch schließt SANDERS offene und aufsässige Rebellion gegen Gott davon explizit aus, Sünde „mit erhobener Hand“, d. h. Rückzug vom Bund, vom Anwendungsbereich des „Bundesnomismus“. Es handelt sich dabei aber um genau den Ort, an dem sich alle Menschen wiederfinden, einschließlich Israel! Hier und nur hier finden wir Gottes Gnade. Gottes radikale Gnade ist im eingeborenen, gekreuzigten und auferstandenen Christus zu finden, der Gottes überwältigende Antwort auf unsere Rebellion ist. Es wird damit klar, dass die Kategorie des „Bundesnomismus“ die Frage verdunkelt, die zwischen Paulus und seinen judenchristlichen Gegnern, seinen jüdischen Zeitgenossen und seiner eigenen Vergangenheit zur Debatte steht. Wir könnten (im Gegensatz zu SANDERS) Paulus' Theologie selbst als einen Ausdruck von „Bundesnomismus“ bezeichnen (z. B. 1. Kor 7, 19). Mit anderen Worten: Die Kategorie des „Bundesnomismus“ ist zu breit und unbestimmt, um als Instrument zu dienen, Paulus mit dem Frühjudentum zu vergleichen.

Es ist auch nicht eindeutig, dass der Begriff „Bundesnomismus“ die vielfältigen Verstehensweisen der Hoffnung auf Errettung im Frühjudentum adäquat beschreibt. Zwar ist die Kategorie breit genug, um sich auf die meisten (wenn auch nicht alle) frühjüdischen Schriften anwenden zu lassen. Aber sie vernebelt die innere Dynamik und die Fragen, die diese Schriften begründen. Mindestens zwei bedeutende Studien zeigen ihre Schwächen auf.

Die erste, eine Tübinger Dissertation von FRIEDRICH AVEMARIE, untersucht die Bedeutung der Tora im Verhältnis zum „Leben“ (sowohl jetzt als auch im künftigen Zeitalter) in der tannaitischen Literatur.⁴ Entgegen der systematischen

⁴ FRIEDRICH AVEMARIE, *Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur*, TSAJ 55, Tübingen 1996.

Darstellungen von FERDINAND WEBER und PAUL BILLERBECK, die SANDERS einer vernichtenden Kritik unterwarf, demonstriert AVEMARIE mit Leichtigkeit, dass die Rabbinen von einer Vielheit von Gründen für Gottes Gabe der Tora sprechen konnten (zum Zwecke des Gehorsams Israels gegenüber Gott und der Übereinstimmung mit seinem Charakter, als Brückenschlag zwischen der Schöpfung und ihrem Bewahrer, zur Freude und zum Wohl des Menschen etc.), nicht bloß dem Grund, Verdienst und eschatologische Belohnung zu erwerben. Gleichzeitig zeigt AVEMARIES Arbeit, dass das „Prinzip der Vergeltung“ in verschiedenen Stellungnahmen des rabbinischen Materials grundsätzlich unqualifiziert bleibt.⁵ Ebenso wie die „Werkgerechtigkeit“, die WEBER und BILLERBECK aus den Materialien ableiteten, eine Verzerrung darstellt, so bedeutet auch SANDERS' Synthese (verkapselt in den Begriffen „Bundesnomismus“ und „Darinbleiben [im Bund]“), die alles der errettenden Erwählung Israels durch Gott unterordnet, eine illegitime Reduktion des Materials. Rabbinische „Theologie“ ist von Natur aus aspekthaft. Sie lässt die Spannung zwischen „Erwählung“ und „Vergeltung“ stehen. Versuche einer Systematisierung in welche Richtung auch immer tun dem Material Gewalt an. Wir werden auf diese Beobachtung zurückkommen, die enormes Potenzial zur Erklärung der Debatten über das Gesetz im frühesten Christentum besitzt.

Eine zweite bedeutende Studie von MARK ADAM ELLIOTT mit dem Titel „Die Überlebenden Israels“ untersucht die Soteriologie einiger frühjüdischer Apokalypsen zusammen mit dem Qumran-Material. Die Studie behandelt also ein weiteres Quantum von Materialien, das in SANDERS' Studie über das Frühjudentum enthalten ist, was jetzt merkwürdigerweise relativ gering erscheint, verglichen mit der Zusammenstellung der anderen beiden.⁶ Größtenteils auf Grund der Beschaffenheit der Materialien selbst bietet ELLIOTT eine noch schärfer ausgeprägte These an, als es AVEMARIE tut. Entgegen der vorherrschenden Tendenz, Israels Erwählung nationalistisch zu verstehen, behauptet ELLIOTT, dass die Geschichte und Literatur der Zeit des Zweiten Tempels Hinweise auf „Abweichlerbewegungen“ liefern, für die die Mehrheit der Nation aus Abtrünnigen bestanden. Die Schriften, die solche Sektierergruppen hervorbrachten, neigten dazu, nicht von einem einzigen, statischen Bund zwischen Gott und Israel zu sprechen, sondern in vielfältigen Weisen von Bündnissen, die als von Natur aus konditioniert und individualisiert verstanden wurden. Für die Sektierer offenbarte nicht nur der Auszug aus Ägypten, sondern auch die Fluterzählung das Muster künftiger Errettung, das ELLIOTT als „Vernichtungs-Bewahrungs-Soteriologie“ bezeichnet.⁷ Die Abweichler erwarteten nicht die finale Erlösung Israels als Ganzem, sondern

⁵ Vgl. besonders AVEMARIE, *Tora und Leben*, 291-445, Erwählung und Vergeltung. Zur optionalen Struktur rabbinischer Soteriologie, *New Testament Studies* 45 (1999), 108-126.

⁶ MARK ADAM ELLIOTT, *The Survivors of Israel: A Reconsideration of the Theology of Pre-Christian Judaism*, Grand Rapids 2000. SANDERS' „Paul and Palestinian Judaism“ hat 556 Seiten, AVEMARIES *Tora und Leben* 596, Elliott's *Survivors of Israel* 664.

⁷ Diese Soteriologie steht im Gegensatz zum Muster von „Sünde-Exil-Rückkehr“ der Nation, das für gewöhnlich als alles durchdringend angesehen wird.

ihre eigene Rechtfertigung im Unterschied zur abtrünnigen Nation. In diesem System hat sich der „Bundesnomismus“, den SANDERS beschrieb, in einen sektiererischen Exklusivismus aufgelöst.

ELLIOTTS Werk stellt die Annahme infrage, dass sich das Judentum des 1. Jahrhunderts zureichend anhand der Gestalt des Judentums, die wir im rabbinischen Material finden, erklären lässt. Ziemlich deutlich haben einige der Schriften, die ELLIOTT untersucht, eine Linie zwischen Innen- und Außenstehenden innerhalb Israels gezogen, und zwar auf der Basis genauer Toraobservanz.⁸ In dieser Hinsicht verdeutlicht ELLIOTTS Werk einmal mehr, wie schrecklich dehnbar und daher ungeeignet SANDERS Kategorie des „Bundesnomismus“ ist, da SANDERS alles, was er untersucht, seinem Paradigma subsumiert, abgesehen von der aufschlussreichen Ausnahme des 4. Esra.⁹ Die „sektiererischen“ Schriften mit ihrer exklusivistischen Soteriologie gehören aber auch in ein legitimes Bild des Judentums des 1. Jahrhunderts. ELLIOTTS Werk eröffnet erneut eine alte Debatte, die mindestens bis auf GEORGE FOOT MOORES Beschreibung eines „normativen Judentums“ zurückreicht, entstanden hauptsächlich auf der Grundlage haggadischer Materialien.¹⁰ MOORES Darstellung des Judentums stand in völligem Kontrast zu WILHELM BOUSSETS „Die Religion des Judentums“, der die apokalyptischen und pseudepigraphischen Materialien als repräsentativ für eine Strömung „inoffizieller“ Volksfrömmigkeit ansah, die neben der „offiziellen“ Lehre dahinfloss.¹¹ Wenngleich MOORE selber ausdrücklich keine umfassende Beschreibung des Frühjudentums geben wollte, wurde seine Arbeit im Allgemeinen behandelt, als hätte er das getan. Indem SANDERS grundsätzlich alle „palästinische“ jüdische Literatur unter dem großen Schirm des „Bundesnomismus“ verortete, versuchte er gewissermaßen, diese Frage zu entscheiden, eine Frage, die ELLIOTTS Werk wieder aufwirft.¹² Während die Diskussion über den Sitz im Leben der „sektiererischen“ Schriften zwangsläufig endlos ist, spricht viel für die abgestufte Beschreibung des Judentums des 1. Jahrhunderts, die ROLAND DEINES angeboten hat.¹³ Es gibt gute Gründe für die Annahme, dass die Beschreibung des Josephus

⁸ Die Apokalypsen, die Jubiläenbücher und das Qumran-Material liefern ihm den besten Beweis. Die Testamente der Zwölf Patriarchen sind stärker umstritten. Meines Erachtens stellen die Psalmen Salomos ebenfalls Beweismaterial für eine exklusivistische Soteriologie bereit.

⁹ Zum Thema vgl. D. A. CARSON, *Summaries and Conclusions*, in: *Justification and Variegated Nomism*, Volume I: *The Complexities of Second Temple Judaism*, edited by D. A. CARSON, PETER T. O'BRIEN, and MARK A. SEIFRID, WUNT 2/140, Tübingen / Grand Rapids 2001, 544-545.

¹⁰ Für eine frühe Kritik von MOORE, die auf die Bedeutung der Pseudepigraphen zielt, vgl. FRANK C. PORTER, *Judaism in New Testament Times*, *Journal of Religion* 8 (1928), 30-62.

¹¹ WILHELM BOUSSET, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin: Reuther und Reichard 1903. Die dritte Auflage, die von HUGO GRESSMANN überarbeitet wurde, erschien als *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, HNT 21, Tübingen 1926.

¹² Das ist so trotz ELLIOTTS Infragestellung von BOUSSETS Behauptung, dass die Pseudepigraphen essenziell „nationalistisch“ in der Orientierung blieben. Vgl. *The Survivors of Israel*, 45-46.

¹³ ROLAND DEINES, *Die Pharisäer ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz*, WUNT 101, Tübingen 1997, 534-555; *The Pharisees*

grundsätzlich stimmt, die das Judentum des 1. Jahrhunderts in drei Strömungen einteilt: Sadduzäer, Pharisäer und Essener, von denen die Pharisäer die mit Abstand einflussreichste Gruppe bildeten. Die Pharisäer sollten jedoch nicht als eine verschlossene, exklusive „Sekte“ angesehen werden, sondern als eine inklusive Bewegung, die für die Nation als Ganzes existierte. Seitens des Volkes gab es weitgehende Zustimmung zum pharisäischen Ideal der Toraobservanz, aber unterschiedliche Grade der praktischen Umsetzung. Der Pharisäismus war eine ausreichend breite Bewegung, um eine Reihe sektiererischer Gruppierungen zu umfassen (die verschiedenartige apokalyptische Schriften produzierten und verwendeten), ohne mit jeder einzelnen identifiziert werden zu können.

Sollte diese Beschreibung des Frühjudentums annähernd zutreffen, so zeigt sie, dass es unter bestimmten Umständen oder angesichts bestimmter Fragen einem frommen Juden gut möglich war, auf Gesetzesgehorsam als Bedingung für die letzte Errettung zu bestehen. Indem Juden dies taten, lehnten sie keinesfalls die göttliche Erwählung oder Gnade ab, sondern betrachteten sie schlichtweg als vorzeitig gegenüber den menschlichen Werken. Erneut könnten wir sie alle als Beispiele des „Bundesnomismus“ bezeichnen.

Wie sollen wir danach das Verhältnis des Paulus zum Judentum seiner Zeit beschreiben? Zuallererst lohnt es sich, uns ins Gedächtnis zu rufen, dass Paulus' Aussagen über das Judentum notwendigerweise Aussagen über seine eigene Vergangenheit sind. Seine Beurteilung ist nicht abstrakt und abgehoben. Sie hängt mit seiner Begegnung mit dem auferstandenen Christus zusammen und kommt in seiner persönlichen Geschichte als Heidenapostel zum Ausdruck. Paulus legte seine jüdische Identität nicht ab (wenn er auch willens war, sie beiseite zu lassen, 1. Kor 9, 19-23). Am Ende seines apostolischen Auftrages, als er der Gemeinde in Rom schreibt, bezeichnet er sich ganz bewusst als ein Glied des Volkes Israel (z. B. Röm 9, 1-5). Der Bruch mit seiner Vergangenheit war keine Preisgabe dieser Vergangenheit, sondern der Übergang dazu, sie in einem neuen Licht zu sehen. Ebenfalls der Erinnerung wert ist es, dass in den Gemeinden des Paulus die Debatten zum „Jüdischsein“ und um das Gesetz zu einem gewissen Grad noch immer inner-jüdische Debatten um die Bedeutung des Gotteswerkes in Jesus, dem Messias, waren. Jene, die darauf pochten, dass die Heiden sich judaisieren müssten, verstanden sich selbst als Nachfolger des Messias, die aber dennoch ihre „alte Perspektive“ auf die Anforderungen des Gesetzes beibehielten. Paulus hingegen kam zu einer „neuen Perspektive“ auf das Gesetz, das Judentum und die gesamte gefallene Welt im Licht des auferstandenen Christus.

Es war allerdings nicht Paulus allein, der zu einer „neuen Perspektive“ kam. Das eschatologische Werk Gottes in Christus brachte Klarheit in Fragen, die zuvor undurchsichtig waren. Es zwang zu Entscheidungen, die in der Vergangen-

Between ‚Judaisms‘ and ‚Common Judaism‘, in: Justification and Variegated Nomism, Volume I: The Complexities of Second Temple Judaism, edited by D. A. CARSON, PETER T. O'BRIEN, and MARK A. SEIFRID, WUNT 2/140, Tübingen / Grand Rapids 2001, 443-504.

heit nicht nötig waren. Das war bereits in Jesu offenem Umgang mit Sündern der Fall. Es war auch der Fall bei der dynamischen Verbreitung des Evangeliums unter Heiden in Antiochia und darüber hinaus. Sowohl Lukas als auch Paulus zufolge war es diese „Volksbewegung“, die die Debatte und die Spaltung innerhalb der frühesten jüdisch-christlichen Gemeinschaft herbeiführte (Apg 11, 19-26; 15, 1-29; Gal 2, 11-21). In diesem Sinne bestehen Vertreter der „neuen Perspektive“ völlig zu Recht darauf, dass es eine ethnische (völkische) Dimension in der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung gab. Dennoch ging es nicht nur um den Einschluss der Heiden in die Errettungshoffnung Israels. Es war vielmehr die Frage, was es bedeutet, an Jesus als den Messias zu glauben. War Gesetzesobservanz *auch* notwendig für die Erlösung, zusammen mit dem Glauben an Jesus?

Früher, d. h. vor dem „Einlass“ der Heiden, mussten sich jüdische Gläubige dieser Frage nicht stellen. Sie glaubten an Jesus als Messias und blieben zugleich dem Gesetz treu. Als Teil ihres Erbes taten sie dies natürlicherweise. Das war auch der Fall, *nachdem* die Auseinandersetzungen über Heidenbeschneidung und Gesetz ausgebrochen waren (z. B. Apg 21, 18-26). Sogar Paulus selbst hatte keinerlei Probleme mit der Fortsetzung jüdischer Gesetzesobservanz (z. B. Röm 14, 1-23; 1. Kor 7, 17-20; Gal 5, 6; vgl. Apg 16, 1-3). Wir werden auf diesen Punkt zurückkommen; die Vertreter der „neuen Perspektive“ haben die Bedeutung seiner Haltung größtenteils übersehen. Die Verbreitung des Evangeliums unter Heiden, erst in Antiochia und später in der paulinischen Mission, verlangte jüdischen Jesus-Gläubigen ab, sich der Frage zu stellen, wo genau Erlösung zu finden sei. Ist sie in Jesus allein zu finden, oder ist es auch heilsnotwendig, die Anforderungen des Gesetzes zu erfüllen? Es war genau diese Frage, in der Petrus in Antiochia versagte und Paulus es für notwendig erachtete, ihm entgegenzutreten (Gal 2, 11-21). Die Bedeutung des Evangeliums musste nun im Licht der Annahme des Evangeliums durch Heiden geklärt werden.

Die Bedeutsamkeit dieser Beobachtung sollte nicht unterschätzt werden. Man kann den Gegnern des Paulus weder vorwerfen, sie hätten sich für ihr Heil bewusst und ausdrücklich auf Werke verlassen, noch kann man annehmen, dass Paulus vor seiner Christusbegegnung so verfuhr. So weit ich sehen kann, kann keine jüdische Schrift aus dieser Zeit redlich in diesem Sinne ausgelegt werden. Falls sonst nichts anderes, so mag die Arbeit von SANDERS und anderen zum Frühjudentum (immerhin) unseren Blick für das geschärft haben, was das Neue Testament eigentlich über das Frühjudentum, in dem es verwurzelt ist, aussagt. Man kann sich kaum vorstellen, dass dem Judentum, wie es sich auf den Seiten des Neuen Testaments widerspiegelt, jegliche Idee der Gnade Gottes fehlte, ist sie doch ein Thema, das regelmäßig in den hebräischen Schriften auftaucht.

In der Tat warnt schon zu Beginn des ersten Evangeliums Johannes der Täufer die Pharisäer vor falscher Zuversicht und Einbildung in Bezug auf die Erwählung (Mt 3, 7-9). Der selbstgerechte Pharisäer beim Gebet in Jesu Gleichnis in Lk 18, 9-14 „prahlt“ nicht mit selbst geleisteten Werken, sondern verlässt sich — al-

lerdings irrtümlicherweise — auf die Gnade Gottes: „Gott, ich danke dir, dass ich nicht wie der Rest der Leute bin: habgierig, ungerecht, Ehebrecher oder wie dieser Zöllner. Ich faste zweimal pro Woche. Ich gebe den Zehnten von allem, was ich verdiene“ (Lk 18, 11-12). Desgleichen erinnert sich auch Paulus, wenn er seine Identität als Pharisäer in Gal 1, 14 und Phil 3, 5-6 beschreibt, nicht an einen Status, der auf einer bloßen Berufung auf Werke basiert, sondern er nennt die Privilegien seiner Geburt und Volkszugehörigkeit, die sein persönlicher Eifer sich nur aneignete und realisierte. *Allein im Rückblick*, d. h. nur im Licht des Glaubens an den gekreuzigten und auferstandenen Messias, konnte er diesen Status als eine fatale Überschätzung seiner selbst als eines gefallen Menschen erkennen.

Mit anderen Worten: Nicht allein die frühjüdischen Quellen, sondern *das Neue Testament selbst* legt nahe, dass im Frühjudentum eine Art ungelöster Spannung zwischen den verschiedenen Vorstellungen von „Gnade“ (oder „Erwählung“) und „Werken“ bestand. Sogar als „Werke“ als Bedingung für die Teilhabe an der künftigen Zeit angesehen wurden, wurde ein richtiges Gottesverhältnis und die Hoffnung auf Erlösung auf Gottes Barmherzigkeit zurückgeführt. Die Quellen zeigen, dass dies in unterschiedlichen Weisen stattfinden konnte, die vom strengen Monergismus Qumrans bis zum unbewussten Synergismus der Psalmen Salomos reichten. Einige frühjüdische Schriften, besonders jene mit stark eschatologischer Ausrichtung, spiegeln ein verwässertes Gnadenverständnis oder eine Überschätzung des Menschen wider (selbst unter der Gnade), die deutlich von der Hoffnung der hebräischen Schriften entfernt sind. Frühe judenchristliche Apologetik umreißt die Konturen dieser Hoffnung (z. B. Apg 3, 17-26; 5, 30; 13, 16-41).

Zumindest drei wichtige Beobachtungen sind jedoch angezeigt. Erstens: Nach dem lukanischen Bericht der Apostelgeschichte zu urteilen, proklamierte die früheste Verkündigung die Schuld Israels und die Notwendigkeit der Vergebung, die durch den gekreuzigten und auferstandenen Christus gewährt wird. Mit anderen Worten: Der Ruf zum Glauben an Jesus stellte die Situation des Menschen und das Wesen der Gnade Gottes in Jesus klar. Was immer jene, die die Botschaft hörten, über Israels Erwählung und Gottes Gnade zuvor gedacht haben mögen, es war die Verkündigung von Jesus, die ihnen entweder Klarheit darüber brachte oder in Frage stellte, was sie bislang geglaubt und gedacht hatten.

Zweitens ist das Verhältnis zwischen „Glauben“ und „Werken“ laut Paulus und den anderen Verfassern des Neuen Testaments nicht in einem höheren Prinzip der Gnade oder im Sinne einer menschlichen Moralautonomie geklärt. Diese Sicht war im liberalen Christentum üblich (z. B. bei HARNACK, „Das Wesen des Christentums“), das das Christentum als die „absolute Religion“ empfand. Die Forderung des Gesetzes und die Verheißungen Gottes treffen nicht in einer Idee zusammen, sondern in einem Ereignis, nämlich in Kreuz und Auferstehung des Messias.

Drittens sind die Aussagen des Paulus zu Gnade, Glauben und Werken, Gesetz und Evangelium *an die gerichtet, die sich als Christen bekennen*. Er klärt Fragen und trifft Unterscheidungen immer im Lichte des Kreuzes, das in den Köpfen seiner Leser und seiner Gegner dunkel geworden war. In diesem Fall hat die An-

nahme des Evangeliums durch die Heiden Fragen aufgeworfen, die sonst möglicherweise ungeklärt geblieben wären. Wie Vertreter der „Neuen Perspektive“ mit Recht herausgestellt haben, spricht der Apostel grundsätzlich von Glaube, Werken, Beschneidung und Gesetz, wenn er die Frage nach dem Platz der Heiden innerhalb des Gottesvolkes anspricht.

Dennoch ist das verhandelte Problem nicht nur ein ethnisches oder rassisches. Die Bedeutung von Kreuz und Auferstehung, der Identität Gottes und des Wesens des Glaubens sind an die Stellung der Heiden innerhalb des Gottesvolkes geknüpft. Das Erschrecken des Apostels über die Galater und der Bann, den er in seinem Brief über sie ausspricht, sind größtenteils dadurch motiviert, seine Leser wachzurütteln angesichts des Wesens von Handlungen, über das sie ansonsten in Unkenntnis wären. Sie hatten keine Vorstellung, dass sie sich „abwenden von dem Einen, der sie in Gnade gerufen hat“ (Gal 1,6) oder dass sie beim Akzeptieren der Beschneidung ihre Beziehung zu Christus für ungültig erklären (Gal 5,4). Die Judenchristen, die sie angeleitet hatten, beabsichtigten nicht die Abschaffung des Kreuzes, sondern nur, die dort angebotene Gnade mit dem, was sie für nötige Ergänzungen hielten, zu vervollständigen. Selbst das „Rühmen“, das Paulus im Römerbrief zurückweist, setzt voraus, dass das Gesetz Israel als ein Geschenk gegeben wurde (Röm 2, 17-24; 3, 27-31). Es ist ein falsches Rühmen, weil es beides missversteht, die menschliche Gefallenheit und den Standort des Geschöpfs vor seinem Schöpfer, aber Paulus' Argumentation suggeriert auf gar keinen Fall, dass seine jüdischen Zeitgenossen bewusst Ansprüche auf Selbst-Gerechtigkeit erhoben (Röm 2, 17-29).

Paulus' Beschreibung der Gerechtigkeit als eines „Lohns“, der eine „Schuldigkeit“ ist, die Gott demjenigen bezahlt, der „arbeitet“ (Röm 4,4-5) führt zur Unterscheidung von „Werken“ und „Gnade“, die man in rabbinischen Schriften schlichtweg nicht findet. Es lassen sich gewiss Belege für eine künftige Belohnung von Werken und dem Torastudium finden (z. B. m. Abot 2, 14-16; m. Abot 6,5), doch sind diese eingebettet in einen Kontext, zu dem die Bitte um Barmherzigkeit (m. Abot 2, 13), die Nichtigkeit des Menschen (m. Abot 3, 1) und sogar die Liebe zu Gott losgelöst von Belohnung (m. Abot 1, 3) gehören. Paulus vermag scharf zwischen „Werken“ und „Gnade“ zu unterscheiden, allein auf Grund des Ereignisses von Kreuz und Auferstehung, in dem das Gesetz und seine Ansprüche zur Erfüllung kommen. Es ist unwahrscheinlich, dass er annahm, jüdische oder judenchristliche Leser dächten über ihr Verhältnis zu Gott gänzlich im Sinne eines Vertrages. Er verdeutlicht vielmehr seinen Lesern die Folgen der Knüpfung der Erlösung an die „Werke des Gesetzes“. Gleiches gilt für seine kurze, näher bestimmende Aussage später im Römerbrief: „Wenn [die Existenz eines Restes] aus Gnaden ist, ist es nicht länger aus Werken, sonst wäre Gnade nicht länger Gnade“ (Röm 11,6). Immer wieder hält es Paulus in seinen Briefen für notwendig, zwischen Gnade und Werken, Gesetz und Evangelium zu unterscheiden. Das Missverständnis, gegen das er ankämpft, war nicht der Ersatz der Gnade durch Werke, sondern eine unbewusste Vermischung des einen mit dem anderen. Dieses Problem war kein Unikat des Frühjudentums, sondern

war auch im frühesten Christentum vorhanden. Es ist ein Problem, mit dem wir Christen noch immer ringen müssen. Paulus' Antwort darauf erwuchs seiner „neuen Perspektive“, die ihm bei seiner Begegnung mit dem gekreuzigten und auferstandenen Christus gegeben worden war.

3 Volkszugehörigkeit, Inklusivität und christliche Gemeinschaft

Eines der Hauptanliegen der Vertreter der „neuen Perspektive“ war es, eine sachgerechte Darstellung der *Gemeindedimension* des paulinischen Evangeliums zu liefern. Dieses Bemühen war bereits in STENDAHL'S Aufsatz zu sehen. SANDERS' Arbeit brachte es weiter voran. Paulus' Debatte mit seinen frühjüdischen Zeitgenossen musste irgendwie erklärt werden. Der Schwerpunkt verlagerte sich schnell von der Frage der individuellen Erlösung auf die Frage nach Israel als einer Gemeinschaft. Eine der Lösungen dieses Problems bestand im Vorschlag, dass nicht die Errettung des Individuums, sondern die Errettung Israels das Hauptthema des paulinischen Evangeliums gewesen sei. Die Nation sah sich selbst als noch immer das babylonische Exil ertragend, noch immer in seiner Schuld belassen und in Erwartung der Verheißungserfüllung. Diese Verheißung, so habe Paulus verkündigt, wurde erfüllt in der Auferstehung Jesu Christi. In ihm kam das Exil Israels zu einem Ende. Gleichzeitig wurde „Israel“ in Jesus und seiner Auferstehung radikal neu definiert. Es ist nicht länger das *ethnische* Israel, sondern ein *inklusives* Israel, nämlich das ganze Volk Gottes, Juden und Heiden gleicher Weise.¹⁴ Diese Inklusivität erwies sich dann als Stolperstein für Paulus' Zeitgenossen. Sie konnten die Vorstellung nicht teilen, dass Heiden gerettet werden können, ohne zuerst Juden geworden zu sein.

Es gibt verschiedene Probleme bei diesem Ansatz. Ironischerweise bleibt es im Grunde eine psychologisierende Lesart des Paulus (der nun nicht seine eigene Schuld beklagt, sondern die der Nation), und im Ergebnis wird sie der Bekehrung des Paulus als des unerwarteten *Wechsels* seiner Ziele nicht gerecht (Gal 1, 13-17; Phil 3, 4-7; 2. Kor 4, 4). Trotz der fortdauernden Hoffnung auf Erlösung in Israel und der Empfänglichkeit der Nation für den Ruf zur Buße durch Johannes den Täufer ist es schwer vorstellbar, dass die meisten Juden, insbesondere die religiösen Führer, *sich selbst* noch immer in Schuld und Exil sahen. Das ergibt sich nicht nur aus dem Neuen Testament, sondern auch aus frühjüdischen Schriften. Die „Fasten-Schriftrolle“ schildert beispielsweise die Feier hasmonäischer Siege innerhalb des jüdischen Lebens. Es hatte Momente des Triumphs nach der Rückkehr ins Land gegeben, selbst wenn die prophetischen Verheißungen noch nicht in ihrer Fülle eingetreten waren. Vor allem übersieht die Vorstellung des „Exils“ des Gottesvolks, das mit Jesu Auferstehung geendet habe, die Realität des christlichen Leidens, das bis heute andauert (vgl. Röm 8, 31-39).

¹⁴ Vgl. besonders N. T. WRIGHT, *Paul in Fresh Perspective*, Minneapolis 2005.

Nach Meinung nahezu aller Vertreter der „neuen Perspektive“ beabsichtigte die paulinische Rechtfertigungslehre die Verteidigung des Rechts der Heidenchristen, Anteil an der Segensgabe der Erlösung zu erhalten, die Juden als ihren Privatbesitz betrachteten. Mit der Ablehnung der „Werke des Gesetzes“ habe Paulus einen nationalistischen Anspruch, die Errichtung von „Grenzsteinen“ um die Gnade Gottes herum, zurückgewiesen.

Dieses Konzept ist wiederum hoch problematisch. Die Vorstellung abzulehnen, dass Israel von den Nationen abgesondert und das besondere Objekt der rettenden Hilfe Gottes gewesen ist, heißt zunächst einmal, einen fundamentalen Bestandteil der Botschaft des Alten Testaments abzulehnen (z. B. Ex 20, 1-3; Lev 11, 44-45; Dtn 7, 1-6). Gewiss geht Israels Heil und Wohlergehen aus der gewaltsamen Vernichtung seiner Feinde hervor. Israel feiert das Ertrinken der Ägypter. Die Israeliten werden beauftragt, die Bewohner Kanaans, des verheißenen Landes, auszulöschen. Die Psalmen freuen sich häufig am Untergang der Feinde Israels, nicht zuletzt in den anschaulichen Verwünschungspsalmen. Zugegebenermaßen halten diese Texte theologische Probleme bereit, die sorgfältige Reflexion erfordern. Klar ist jedoch: Das Alte Testament bietet alles andere als einen bedingungslosen Universalismus dar. Es besteht eine innere Spannung innerhalb der hebräischen Heiligen Schrift, in denen die Völker sowohl Objekte der Errettung als auch Objekte des Gerichts sind. Dem Neuen Testament zufolge ist diese Spannung im gekreuzigten und auferstandenen Christus (z. B. Röm 15, 9-13) aufgelöst. Vertreter der „neuen Perspektive“ hoffen jedoch, die Lösung in *einem Ideal* des Universalismus zu finden, welches, wenn man es konsequent verfolgt, die Heilige Schrift selbst in Frage stellt.

Zweitens könnte man fragen, was so schlimm daran gewesen wäre, jüdisch zu werden. Wäre ein ethnischer „Grenzstein“ so falsch gewesen? Paulus' Gegner in Galatien sprachen die Einladung aus und legten die „Willkommen“-Fußmatte für seine Konvertiten bereit, die Beschneidung und alle ihre vermeintlichen Vorzüge anzunehmen. Sie könnten sich selber sehr wohl als die Werkzeuge angesehen haben, durch die die alte Verheißung, dass die Heiden zum Zion strömen würden, erfüllt wird.¹⁵ Die rhetorische Stilfigur, mit der Paulus in Röm 2, 17-24 debattiert, mag herablassend sein, doch legt er es ohne Frage darauf an, seinen heidnischen Nächsten Gutes zu tun, indem er ihnen die Weisheit der Tora vermittelt. Es sollte unserer Aufmerksamkeit nicht entgehen, dass Judaisierung ein Problem in Paulus' Gemeinden darstellte, gerade weil sie für seine Bekehrten aus den Heiden attraktiv war. Hätte das Problem nur in einer Forderung von Judenchristen bestanden, dass Heidenchristen beschnitten werden müssten, hätte es wohl dadurch ein Ende gefunden, dass die Heiden es abgelehnt oder doch zumindest den Forderungen standgehalten hätten. Doch darum geht es dem Galaterbrief nicht in erster Linie: Paulus wirft den galatischen Heidenchristen, nicht den Agitatoren, „Abwendung von dem Einen, der euch gerufen hat“ (Gal 1, 6), vor.

¹⁵ Vgl. Jes 2, 1-4; Mi 4, 1-3.

Schließlich macht es Paulus' Gebrauch des Begriffs „Werke“ in Gal 2-3 und Röm 3-4 ziemlich klar, dass Werke *auch* mit dem Thema wahre Frömmigkeit und Festhalten an Gott zusammenhängen.¹⁶ Es ist dieser implizite Anspruch auf Gerechtigkeit, *nicht ethnische Folgerungen*, der Paulus veranlasst, die „Werke des Gesetzes“ zu verwerfen. Der Apostel ist recht froh, dass jüdische Jesus-Gläubige ihren Gesetzesgehorsam fortsetzen (z. B. 1. Kor 9, 20), und er verteidigt sogar das Verhalten konservativer Judenchristen, obgleich er ihre Praktiken für Adiaphora erklärt (Röm 14, 1-23).

Ferner kommen Vertreter der „neuen Perspektive“ nicht mit den praktischen Auswirkungen der „Inklusivität“ im Leben der glaubenden Gemeinde zurecht. Wessen Kultur bestimmt dieses Leben? Fordert Einheit auch Gleichförmigkeit? Welcher Platz blieb jüdischen Praktiken in einer zunehmend heidenchristlichen Gemeinde? Es ist genau diese Stelle, an der Paulus ein Verteidiger „der Schwachen“ in der römischen Gemeinde wurde. Die Einheit der Gläubigen ist *allein in Jesus Christus* zu finden und muss, solange sich das Evangelium ausbreitet, von einer äußerlichen Vielfalt begleitet werden. Paulus verlangt nicht, dass gläubige Juden von Heiden ununterscheidbar würden. Er erkennt vielmehr, dass der gemeinsame Lobpreis Gottes durch Jesus Christus von *Juden und Heiden* ein Zeichen der Hoffnung ist, die Gegenwart des Eschaton (Röm 15, 5-6). Paulus verteidigt „ethnische Grenzsteine“! Er besteht lediglich darauf, dass wir sie im Licht des Glaubens an Jesus Christus sehen, in dem es „weder Juden noch Griechen“ (Gal 3, 28) gibt. Gemeinschaft beruht für Paulus nicht auf wechselseitiger äußerer Konformität. Wahre Gemeinschaft ist die Gemeinschaft gerechtfertigter Sünder.

4 Paulinische Ethik in neuer Perspektive

Das Umdenken über die paulinische Rechtfertigungslehre hat auch ein Umdenken über seine Ethik mit sich gebracht, insbesondere in Bezug auf das Verhältnis zwischen Rechtfertigung und Endgericht. An dieser Stelle ist es besonders evident, dass, wie immer ihre Stärken und Schwächen geartet sein mögen, die „neue Perspektive“ auf Paulus ein Ausdruck der theologischen Fragen unserer Zeit ist. Ist es wahr, dass die Rechtfertigungsbotschaft, die die Vergebung der Sünden bringt, für die Erlösung ausreicht? Ist diese Botschaft die Botschaft des Paulus?

Bereits E. P. SANDERS nahm eine Unterscheidung im frühjüdischen Verständnis der Errettung vor, nämlich zwischen „Hineinkommen“ (durch Gottes erwählende Gnade) und „Darinbleiben“ (durch ein gewisses Maß an Gehorsam). Einige der bekannteren Vertreter der „neuen Perspektive“ gingen soweit zu behaupten, dass auch Paulus mit diesem Erlösungsverständnis arbeitet. Man wird zunächst

¹⁶ Vgl. Röm 3, 27 zum „Rühmen“ und Röm 2, 17-20; ferner die Verbindung mit Röm 4, 1-8; auch Gal 2, 15.17 über „Sünder“ und „Sünde“. Darüber hinaus ist ein Großteil der Interpretation dieser Passagen davon abhängig, wie man „Rechtfertigung“ versteht, die erkennbar im Kreuz verwurzelt ist (Gal 2, 20!) und deshalb mit etwas mehr als Volkszugehörigkeit zu tun hat.

aus Glauben gerechtfertigt, doch werden die eigenen Werke schlussendlich für die Errettung im Endgericht mitzählen.¹⁷ Nach einem anderen Modell ist Rechtfertigung Gottes Beurteilung, dass wir echt menschlich sind, die Glauben haben und ihm treu sind.¹⁸ Es ist mehr als nur leicht ironisch, dass jene, die mit Luthers Rechtfertigungslehre aufzuräumen suchen, dem Erlösungsverständnis, das er zu reformieren suchte, wieder bemerkenswert nahe kommen! Einige dieser Betrachtungen nähern sich den Beschlüssen von Trient an. Es gibt eindeutig schwierige Texte über das Endgericht (z. B. 2. Kor 5, 10; Röm 2, 12-16), die ausführlichere Diskussion verdienen, als wir ihnen hier geben können. Sicher werden sie zukünftig im Zentrum der Debatte stehen. Paulus macht es aber ziemlich deutlich, dass Gottes Rechtfertigungswerk in Christus und unsere Verbindung mit dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn uns *durch das Endgericht hindurch* zur neuen Schöpfung bringen und uns *die Gabe des Geistes, d. h. neues Leben hier und jetzt* verleihen (Röm 6, 4-5; 8, 1-3; Gal 6, 15). Wir werden durch das Endgericht hindurch getragen, weil wir in Jesus Christus schon das Leben jenseits des Gerichts besitzen. Doch nicht nur das, sondern das Leben, das wir durch den Glauben an Jesus Christus ergreifen, *macht uns zu neuen Menschen* (2. Kor 5, 17). Das Werk der Rechtfertigung Gottes in Christus reicht für christlichen Gehorsam aus und zwar ohne Ergänzungen, weil nämlich Gehorsam nur aus einem erneuerten Herzen erwachsen kann. Die „neue Perspektive auf Paulus“ hat noch immer viel von der neuen Perspektive des Paulus zu lernen!

Abstract

The debate about the so-called “new perspective on Paul” has been conducted for 30 years and shows no sign of ebbing. This perspective revises the Reformation reading of Paul and his relationship to the Judaism of his time. The author presents E.P. Sanders’ new perspective on Paul which contends that the apostle’s primary concern was not about salvation, but about mission, i. e. extending the boundaries of the covenant to include the non-Jews. He then evaluates Sanders’ category of covenantal nomism and concludes that the term does not adequately account for the tensions in the area of soteriology between Paul and his opponents, nor does it properly describe the diversity of Jewish thought. He then investigates Paul’s own new perspective, which arose from his encounter with the risen Christ. The author discusses the desire of the proponents of the new perspective to show Paul’s concern for the inclusive nature of the covenant for Jews and heathen alike and surmises that this too takes insufficient account of the tensions within the bible itself and furthermore does not handle the practical ethical consequences of inclusivity in the Christian community well. He concludes that the “new perspective on Paul” has still much to learn from the new perspective of Paul.

Mark A. Seifrid, Ernest and Mildred Hogan Professor of New Testament, The Southern Baptist Theological Seminary Louisville
2825 Lexington Road, Louisville, Kentucky, 40205, USA
E-Mail: mseifrid@smts.edu

¹⁷ So kürzlich J. D. G. DUNN, *The New Perspective on Paul: Collected Essays*, WUNT 185, Tübingen 2005, 63-72.

¹⁸ N. T. WRIGHT, *Paul in Fresh Perspective*, Minneapolis 2005, 121. 148.

Leseempfehlungen

Neuere Literatur im Bereich „Altes Testament“

JAN CHRISTIAN GERTZ (Hg.), Grundinformation Altes Testament, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, 556 Seiten. ISBN 3-8252-2745-6, € 34,90.

Das Buch bietet eine hervorragende Mischung aus Bibelkunde, Einleitung und Theologie des Alten Testaments. Die Hauptkapitel lauten: Quellen und Methoden, Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israels, Die Literatur des Alten Testaments und zu den Grundfragen einer Theologie des Alten Testaments. Im Teil über Tora, Propheten und Schriften wird jedes Buch der hebräischen Bibel vorgestellt und zwar jeweils bibelkundlich, literar- und forschungsgeschichtlich und zur Entstehung, Theologie und Wirkungsgeschichte. Die Professoren für Altes Testament Angelika Berlejung (Leipzig), Jan Christian Gertz (Heidelberg), Konrad Schmid (Zürich) und Markus Witte (Frankfurt) geben übersichtlich und gut verständlich den aktuellen Stand der Forschung wieder, ohne sich in den Positionsbeschreibungen zu verlieren. Ein umfassendes Kompendium für jeden, der sich in Sachen Altes Testament „updaten“ möchte oder ein aktuelles Nachschlagewerk sucht.

ERHARD S. GERSTENBERGER, Israel in der Perserzeit. 5. und 4. Jahrhundert, Biblische Enzyklopädie 8, Stuttgart: Kohlhammer 2005, 416 Seiten. ISBN 3-17-012337-8, € 32,-.

Die „Biblische Enzyklopädie“ ist eine finanziell erschwingliche und zugleich aktuelle und profunde Reihe, die von der Vorgeschichte Israels bis zu den Anfängen der Kirche (geplanter Band 12) reicht. Jeder einzelne Band betrachtet in einzelnen Kapiteln das biblische Bild der Epoche, die uns erkennbare Geschichte, die biblische Literatur der Epoche und den Theologischen Ertrag. Der emeritierte Marburger Alttestamentler bringt in seinem Band vor allem seine dezierten sozialgeschichtlichen Erkenntnisse ein. Die hellenistische Zeit hat der hebräischen Bibel manche Textüberlieferungen und Überarbeitungen älterer Schriften gebracht. Im Theologischen Ertrag gibt es einen eigenen Abschnitt zur „Genese ekklesialer Strukturen“, der auch das „geistliche Profil der Gemeinde“ zu dieser Zeit nachzeichnet. Die theologischen Beiträge dieser für das Alte Testament späten Zeit zum Monotheismus, zum Geschwisterethos in der Glaubensgemeinschaft und zur Weltgestaltung bieten viele Anknüpfungspunkte für einen Zugang zum AT heute.

BERND JANOWSKI, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2003, 424 Seiten. ISBN 3-7887-2224-X, € 29,90.

Die Anthropologie des Alten Testaments von Hans-Walter Wolff ist nach wie vor ein nicht eingeholter Klassiker. In der Wolffschen Tradition verbindet Janowski anthropologische Stichwörter wie Sehen und Hören, Rache, Herz und Nieren, Vitalität, Diesseits und Jenseits, Dankbarkeit und Unvergänglichkeit zu einer übergreifenden Betrachtungsweise. Wie in der Grundstruktur von Klagepsalmen zeichnet der Tübinger Professor für Altes Testament den Weg vom Leben zum Tod und vom Tod zum Leben anhand ausgewählter Psalmen nach, bes. Psalm 13, 59, 7, 41, 88, 30, 16 und 22. Die Themen „Gottverlassenheit“, „Krankheit“, „Vergänglichkeit“ und „Gottvertrauen“ sind ein weiterer Erweis eines weiten Horizonts der Psalmen und deren Auslegung. Janowski bietet in seinem umfassenden Auslegungsband zu den Psalmen eine anregende Kombination von Textbeobachtungen, systematischer Einordnung und Auswertung von Fragen nach dem Menschen im Alten Testament. Das Buch ist hilfreich für die einzelne Auslegung von Psalmen und bietet biblische Zugänge zu einzelnen (Lebens-)Themen. Zehn übersichtliche Exkurse beispielsweise zum biblischen Weltbild, Rätsel des Bösen, zur Welt des Kranken und zur Gottesnähe bereichern das Ganze.

DIETRICH VIEWEGER, Archäologie der biblischen Welt, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, 480 Seiten. ISBN 3-8252-2394-9, € 29,90.

Das Lehrbuch Dietrich Viewegers vermittelt sachliche und grundlegende Kenntnisse zur Archäologie der Levante, ohne nach den Gesetzen des Marktes spektakuläre Funde postulieren zu müssen. Grundsätzlich beantwortet der Forschungsprofessor für Archäologie (Witten-Herdecke) die Frage, was die Archäologie mit der Bibel zu tun hat und vor welchen aktuellen Herausforderungen sie steht. Ausführlich werden die Methoden, Fundarten, Entdeckungsstrategien, Ausgrabungstechniken, Dokumentationsarten und Datierungsmöglichkeiten vorgestellt. Der Abschnitt „In welcher Umwelt lebten die Menschen?“ gibt einen aufschlussreichen Überblick über Klima, Flora und Fauna, natürliche Ressourcen und Religion der biblischen Welt. Abschließend werden neun Ausgrabungsstätten vorgestellt und eine geschichtliche Entwicklung Palästinas rekonstruiert. Das Buch ist didaktisch hervorragend gestaltet und mit 296 Abbildungen versehen. Chronologische Daten Palästinas und seiner Umwelt werden auf 30 Seiten übersichtlich zusammengestellt.

GABRIELLE OBERHÄNSLI-WIDMER, Hiob in jüdischer Antike und Moderne. Die Wirkungsgeschichte Hiobs in der jüdischen Literatur, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2003, 356 Seiten. ISBN 3-7887-1945-1, € 32,-.

Hiob – frommer Dulder oder Rebell? Ketzer oder Vorbild? Nicht nur die Texte des Hiobbuches zeichnen kontrastreiche Bilder der Hiobfigur, auch die Auslegungsgeschichte des Hiobbuches ist vielfältig. Gabrielle Oberhäsli-Widmer, Professorin für Judastik an der Universität Freiburg, stellt in deutscher Übersetzung sonst unzugängliche rabbinische Auslegungen von Elementen des Hiobbuches vor. Im jüdischen Schrifttum wird Hiob häufig zu Gunsten anderer „Helden“ wie Abraham und Mose depotenziert. Dabei bieten die Originaltexte und die hilfreichen Auslegungen der Verfasserin viele Anregungen für einen veränderten Blick auf das biblische Buch Hiob. Im Unterschied zum Talmud und Midrasch finden moderne Autoren in Hiob eine Identifikationsfigur – und zwar für das jüdische Volk im Holocaust. Durch den Abschnitt über Hiob in jüdischer Moderne bietet das Buch auch Zugang zu Werken wie dem populär gewordenen Roman Hiob von Joseph Roth (1930) oder neuere israelische Veröffentlichungen wie Jossel Birsteins „Nenn mich nicht Hiob“ von 1995.

Dr. Michael Rohde (BEFG), Theologisches Seminar Elstal (FH)
 Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark bei Berlin
 E-Mail: mrohde@baptisten.org

ERICH ZENGER (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament (HThKAT)

Seit 1999 gibt Erich Zenger eine neue Kommentarreihe heraus, die im Herder-Verlag erscheint und das gesamte (katholische) Alte Testament umfasst (siehe www.herder.de/theologie/programm/hthk_at/index_html?par_onl_struktur=704728&onl_struktur=704734)

Auf der Internetseite des Verlages werden die Besonderheiten von HThKAT so beschrieben:

- Das Werk hat fachwissenschaftlichen Standart, aber keinen enzyklopädischen Ehrgeiz. Fachwissenschaftliche Einzeldiskussionen werden nur dann geführt, wenn es für die theologische Interpretation bedeutsam ist. Der Anmerkungsapparat wird auf ein Minimum begrenzt, um die Lesbarkeit des Kommentars und einen überschaubaren Umfang zu gewährleisten.
- HThKAT legt seinen Schwerpunkt nicht auf die historisch-kritische Analyse oder die Einzelesemantik, sondern auf die Herausarbeitung der Makrostrukturen des Endtextes und dessen theologische (und kanonische) Interpretation. HThKAT will so nicht nur jüdische Auslegungstradition aufgreifen, sondern zugleich der christlichen Praxis in

Lehre und Verkündigung entsprechen, in der der kanonische Endtext (nicht seine Vorstufen) als Gotteswort gelesen wird.

- Da sowohl Makrostrukturen des Endtextes wie die Komplexität seiner theologischen Aussagen in der Regel das Ergebnis seines auch theologisch bedeutsamen Überlieferungsprozesses sind, soll dieser Prozess nicht ausgeblendet werden; er wird allerdings nur insoweit skizziert, als er interpretatorisch fruchtbar gemacht werden kann.
- Das Kommentarwerk nimmt als hermeneutisch relevante Tatsache ernst, dass das Alte Testament als Heilige Schrift Israels entstand und auch nach der Entstehung des Christentums die Heilige Schrift Israels bleibt. Andererseits muss eine Auslegung im Horizont des Christentums herausarbeiten, dass und wie ein Text Teil des christlichen Bibelkanons ist und insofern in einer bestimmten Beziehung zum Neuen Testament steht. HThKAT will hier pointiert neue Wege gehen.
- An HThKAT sind seinem christlich-jüdischen Interesse entsprechend jüdische, katholische und evangelische Autorinnen und Autoren beteiligt.

Das Besondere dieser Reihe ist nicht nur die Schnelligkeit, mit der sie vorankommt – 18 Bände sind bereits erschienen, viele bereits in 2. Auflage –, sondern auch die Art der Kommentierung der Texte, die für jeden Abschnitt nach einer Liste spezieller Literatur zunächst eine Übersetzung des Textes mit entsprechenden textkritischen Bemerkungen bietet. Die Kommentierung erfolgt dann im Dreischritt Analyse – Auslegung – Bedeutung, wobei in letzterem die Rezeption des vorliegenden Abschnittes aufgenommen ist. Inhaltliche Stichwörter am Rand erleichtern die Lektüre und ermöglichen dem Nutzer, einen schnellen Überblick zu gewinnen.

Besonders hervorgehoben werden muss der Psalmen-Band (FRANK-LOTHAR HOSSFELD / ERICH ZENGER, Psalmen 51-100, ²2001, 17,0 × 23,7 cm, 728 Seiten, Gebunden mit Schutzumschlag, ISBN 978-3-451-26826-7 – € 100,00), der in fantastischer Weise die Ergebnisse archäologischer Forschung in Form vieler bildlicher Darstellungen aufnimmt und ernst macht mit der Pflicht, Psalmen im Kontext auszulegen – z. B. nachzulesen an der exzellenten Auslegung von Ps 90 und 91, deren Botschaft in ein anderes Licht gerückt wird, wenn man sie miteinander liest. Trotz des reichlichen Umfangs der Bände ist dieser Kommentar jeder Gemeindepastorin bzw. jedem Gemeindepastor zu regelmäßigem Gebrauch zu empfehlen.

Pastor Dr. Stefan Stiegler (BEFG), Vorstand im Albertinen-Diakoniewerk

Süntelstraße 11 a, 22457 Hamburg

E-Mail: stefan.stiegler@albertinen.de

Volker Spangenberg

Der letzte Feind ist der Tod

|| Predigt über I. Korinther 15, 20-28*

Der Apostel Paulus schreibt im 1. Korintherbrief, Kapitel 15, Vers 20 bis 28:

Nun aber ist Christus auferweckt worden von den Toten, als Erstling der Entschlafenen. Denn da durch einen Menschen der Tod (gekommen ist), (kommt) auch durch einen Menschen die Auferstehung der Toten. Denn wie in Adam alle sterben, so werden auch in Christus alle lebendig gemacht werden. Jeder aber in seiner eigenen Ordnung: als Erstling Christus, dann die zu Christus Gehörenden bei seiner Ankunft. Dann (wird) das Ende sein, wenn er die Herrschaft Gott (und) dem Vater übergibt, nachdem er alle Macht und Gewalt zunichte gemacht hat. Denn er muss herrschen, bis er „alle Feinde unter seine Füße legt“. Als letzter Feind wird der Tod zunichte gemacht. Denn alles „hat er unter seine Füße unterworfen“. Wenn es aber heißen wird, dass (ihm) alles unterworfen worden ist, ist klar, dass der ausgenommen ist, der ihm alles unterworfen hat. Wenn ihm aber alles unterworfen worden ist, dann wird sich auch der Sohn selbst dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott alles in allem sei. (Übersetzung von Wolfgang Schrage)

Das sind wahrlich keine Worte für Novemberabende, liebe Gemeinde, an denen man es sich einmal so richtig gemütlich machen will. Hier wird nicht geplaudert. Hier kommt jemand ohne Umschweife und mit kühler Präzision zur Sache. Schlag auf Schlag entfaltet sich ein Endzeitpanorama vor unserem Blick. Kämpferische Ereignisse werden gemeldet. Und mitten im Getümmel ein Satz wie gemeißelt, ein Satz, den wohl niemand so schnell vergessen kann: „Als letzter Feind wird der Tod zunichte gemacht.“

Der Tod: ein Feind. Der Tod: der letzte Feind, Inbegriff dessen, was uns bedroht und wovor wir uns fürchten. „Der letzte Feind ist der Tod“. Eine Auskunft, der an Deutlichkeit und Schärfe nichts abzumarkten ist. So radikal, so kompromisslos sieht der Apostel den Tod. Kann er dabei auf unsere Zustimmung rechnen?

Zumindest wird man nicht sagen können, dass wir vor dem Tod einfach die Augen verschließen, liebe Gemeinde. Dafür sehen wir ihn schlicht zu häufig. Nahezu täglich und vor allem abendlich ist er präsent. Wir sehen ihn auf den Fotos der Zeitungen und Journale. Wir sehen ihn auf den immer größer werdenden Bildschirmen unserer Fernseher und Computer. Der Tod ist ein mediales Ereignis. Und das keineswegs nur in Krimis, Western oder Horrorfilmen. Wir begegnen ihm in aktuellen Berichten. Wir sehen ihn in einfühlsamen Dokumentarfilmen aus Altersheimen und Sterbe-Hospizen. Er erscheint hundertfach

* Die Predigt wurde am 13. November 2005 im Berliner Dom im Rahmen der Predigtreihe „Der Tod – Feind oder Freund?“ gehalten.

in den sich großer Beliebtheit erfreuenden Historien-Sendungen. 15 000 Tote, so sagt es die Statistik, 15 000 Tote hat in Deutschland bereits ein Jugendlicher von 14 Jahren allein im Fernsehen gesehen. Ein Durchschnittswert natürlich.

Manchmal denke ich an meine eigene Kinderzeit zurück, in der man gelegentlich und sehr dosiert beim Nachbarn Fernsehen durfte. Wenn dann aus irgendeinem Grunde der Tod in Gestalt von Mord und Totschlag oder Unfällen und Katastrophen auf dem Bildschirm erschien, wurden die Kinder weggeschickt: „Nichts für euch!“ Heute ist das fast unmöglich. Und so sitzen viele Kinder allein oder neben ihren Eltern vor dem Bildschirm und sehen den Tod in allen möglichen Gestalten. Kaum eine wird weggeblendet, wenige Anblicke nur werden uns verborgen. In der Tat: Wir haben den Tod ganz nah vor Augen.

Doch Hand aufs Herz: Was wir auf den Fotos und auf den Bildschirmen sehen, ist in der Regel eigenartig weit weg von dem, was uns wirklich berührt. Dieser mediale Tod, wiewohl zum Greifen nah, ist ein künstliches Produkt. Er ist ein Produkt von „Machern“, Filmemachern und Spielmachern, vor allem Computerspielmachern. Und selbst die dokumentarischen Bilder von wirklichen Toten, wie einfühlsam sie auch gezeigt werden mögen, kommen von weit her und bleiben uns als vermittelte Bilder häufig genug fremd und äußerlich. Wir sagen: „Schrecklich!“, denn wir sind nicht gefühllos. Aber „feindlich“?

Der Tod als letzter Feind, das ist doch wohl noch eine andere Geschichte. Nicht eine aus dem Film oder aus dem Journal oder aus dem Buch. Der Tod als Feind, das ist eine Geschichte aus dem Leben. Eine Geschichte aus dem Leben, das, wenn es diesen Namen wirklich verdient, aus Beziehungen besteht. Plötzlich ist da kein Bildschirm mehr und kein Bild. Plötzlich ist da der Anruf: „Dein Freund liegt auf der Intensivstation.“ Plötzlich ist da nicht mehr das Bild von einem Friedhof. Sondern ein Grab, an das wir treten, und der Familienname, der in den Stein eingemeißelt ist, ist der, den wir auch tragen. Plötzlich geht uns das wirklich etwas an. Plötzlich erscheinen Tod und Todesgeschick in einem anderen Licht. Und zumindest eine Ahnung überfällt uns, wovon da die Rede ist, wenn der Apostel klar und scharf formuliert: „Der letzte Feind ist der Tod.“

Ahnungen, liebe Gemeinde, sind zunächst freilich nur eben Ahnungen. Ahnungen müssen sich Einwände gefallen lassen. Die Auskunft, dass der Tod ein Feind sei und sogar der letzte Feind, hat Einwände hervorgerufen. Sie haben in mancherlei Gestalt das Denken der Menschheit, auch der christlich-abendländischen begleitet. Man muss sie ernst nehmen. Könnte es nicht sein, dass der Tod, so schmerzlich er auch sein mag, letztlich nicht ein Feind ist, sondern ein Befreier? Ein Helfer aus dem ermüdenden Kampf ums Dasein, ein Erlöser aus schändlichen Verhältnissen, denen Menschen in ihrem Leben ausgesetzt sind, ein Befreier von qualvollen Schmerzen, die viele – trotz aller medizinischen und nicht genug zu lobenden Bemühungen – bis ins Sterben hinein erleiden müssen? Der Gedanke liegt nahe, und man kann ihn nicht einfach mit einer Handbewegung beiseite wischen. Freilich: Die damit sofort zu verbindende Frage liegt auch nahe. Denn wohin führt dieser Tod? Woraus er führt, ist klar. Aus dem Elend.

Wohin er führt, ist dunkel. Vielleicht ins Nichts? Oder in eine, wie man vage sagt, „bessere Welt“? Es gibt Theorien, gewiss. Sehr schlichte sind dabei, zweifellos, aber auch großartige und faszinierend scharfsinnige. Wir erinnern uns an den großen Sokrates. Für ihn war der Tod, so lesen wir bei Platon, das Ereignis der Befreiung schlechthin. Denn erst im Tod wird die als unsterblich vorgestellte Seele endgültig frei von der Fessel eines Leibes, der den Erscheinungen dieser Welt verfallen und ausgesetzt ist. Einmal von diesem lästigen Gesellen befreit aber zieht die Seele nun ungehindert ihre Bahn ins Reich der Erkenntnis, der sie schon immer zugehörig war. Der Tod als Wohltat? Sokrates hat ihn so gesehen, und folgerichtig befiehlt er sterbend, Asklepios, dem Gott der Heilkunst, einen Hahn zu opfern. So wie man das eben tut, wenn man für die Gesundung dankt. Der Tod letztendlich also dein Freund und Helfer? Oder doch zumindest nichts, was man ernsthaft zu fürchten hat?

Solche Fragen und Einwände sind dem Apostel nicht fremd, liebe Gemeinde. Ganz im Gegenteil. Seine Ausführungen, in deren Mittelpunkt der gewichtige Satz von der Feindlichkeit des Todes steht, sind eine Reaktion auf Einwände aus dieser Richtung. In der christlichen Gemeinde zu Korinth sind offensichtlich einige Leute der Meinung gewesen, die Frage nach dem Tod sei – nun ja – jedenfalls keine Frage auf Leben und Tod. Wie sie darauf kamen, lässt sich für uns nur noch schwer erkennen. Vielleicht wussten sie es selbst nicht so ganz genau. Tatsache ist: Die Frage nach Sterben und Tod hatten die Korinther hinter sich. Sie hatten entschieden: Es gibt keine Auferstehung der Toten. Diese Hoffnung erschien ihnen überflüssig. Jesus Christus, ja, das wollte man schon glauben, der wurde aus dem Tode errettet und in die göttliche Sphäre des Unsichtbaren hinauf genommen. Denn diese unsichtbare Sphäre und nur die ist der Bereich des Göttlichen. Und irgendwie – natürlich rein „geistig“, wie die Schwaben sagen – konnte man sich auch dahin emporschwingen, irgendwie – natürlich rein geistig – wähnte man das eigentliche Selbst schon längst am himmlischen Orte. Was bleibt dann noch im Hier und Jetzt? Ein Erdenrest, zu tragen peinlich. Aber nicht weiter von Belang. Die sichtbare Wirklichkeit der dem Tod verfallenen Welt? Ist wie sie ist und bleibt auch so! Auferstehung der Toten? Eine unnötige Zwangsbelastung der geheimnisvoll erleuchteten Vernunft! Der Tod ein Feind? Nicht wirklich, würden meine Kinder sagen. Nur Ausdruck der Vergänglichkeit alles Endlichen! Lass fahren dahin.

Wohlgemerkt, die Korinther waren eine christliche Gemeinde. Sie meinten es nicht böse. Sie meinten es fromm. Aber es fromm meinen und fromm sein ist nicht immer dasselbe. „Ihr habt noch nicht begriffen, was das für eine ernste Geschichte mit dem Tod ist“, sagt der Apostel den Korinthern und mit ihnen allen, die es hören wollen. „Denn ihr habt vom Leben nichts begriffen. Vom Leben Gottes nämlich und von seiner Begegnung mit dem Tod, die tödlich endet – für den Tod.“

Das ist der harte Kern der Nuss, liebe Gemeinde. Denn um diese Begegnung Gottes mit dem Tod geht es, wenn der christliche Glaube ein Wort zum Tod zu sagen wagt. Darum lautet das Wort des Apostels nicht allein: Der letzte Feind ist der Tod. Genau so scharf, wie die Feindlichkeit des Todes hier zur Sprache gebracht

wird, genauso scharf wird diesem bedrohlichen Feind seinerseits etwas angedroht. Der letzte Feind hat auch einen Feind, einen erbitterten Feind, und der bringt ihn – so paradox das klingt – am Ende um: „Der letzte Feind, der zunichte gemacht wird, ist der Tod.“ Ein kleiner Zusatz nur. Aber an diesem kleinen Zusatz „der zunichte gemacht wird“ hängt eine große Geschichte. Eine Geschichte, die erzählt, wie sich am feindlichen Tod und der bitteren Tatsache, dass wir Menschen sterben müssen, etwas geändert hat. Wäre dem Tod auch nur in irgendeiner Weise etwas Freundliches abzugewinnen, dann hätte Gott ihn in Ewigkeit seines Amtes walten lassen können. Dass er genau das nicht getan hat, bezeugt der christliche Glaube. Und er tut das mit dem Bekenntnis, das als sein Ur-Bekenntnis gelten darf: „Nun aber ist Christus auferweckt worden von den Toten, als Erstling der Entschlafenen.“

Sehr konzentriert ist diese Auskunft. So wie Kernsätze, wenn sie wirklich den Kern einer Sache erfassen, nun einmal konzentriert sind. Der Kern der Sache aber, um die es hier geht, der Kern dessen, was der christliche Glaube über den Tod zu sagen hat, ist eine Richtungsänderung: Der unerbittliche Zug des Lebens in den Tod hat seine Richtung geändert. Unumkehrbar. Und unwiderruflich. Denn während jedes Menschenleben in den Tod führt, kommt das Leben Jesu Christi aus dem Tod. Das ist der Kern und Stern des christlichen Glaubens. Das nennt die Bibel „Auferstehung“: Leben aus dem Tod.

Und weil Jesus Christus aus dem Tod gekommen ist und lebt, darum vermag er und nur er allein Auskunft zu geben über den Tod. Über jenen Tod, der von sich aus gar nichts sagt. Der immer nur stumm ist. Nun steht der große Schweiger Tod sozusagen im Rampenlicht und muss sein dunkles Geheimnis preisgeben: Dass er nur abbrechen kann und nichts zusammenfügen, dass er nur abschneiden kann und nicht verbinden. Dass dies sein Wesen ist, alle Beziehungen zu zerstören – die Beziehung zwischen Mensch und Gott genauso wie die Beziehung zwischen Mensch und Welt und zwischen Mensch und Mensch.

Dass er das kann, liebe Gemeinde? Dass er das ist? Nichts kann er mehr, wie bisher, und nicht ist er mehr, wie er war. Denn als der Tod nach Jesus Christus gegriffen hat, war da einer in diesem tödlichen Spiel, der das, was der Tod abgeschnitten hat, wieder zusammenfügte, das, was abgebrochen wurde, wieder aufgerichtet hat, dort, wo alle Beziehungen endeten eine neue Beziehung geknüpft hat. Mit Gott selbst und seinem ewig-reichen Leben hat es der Tod zu tun bekommen, als Jesus Christus starb. Und so kam – es hört sich in der Tat merkwürdig an – Leben in den Tod. Ein solcher Tod jedoch ist zweifellos nicht mehr, was er war. Der letzte Feind ist tödlich getroffen, weil das Leben Gottes ihn umklammert hält. Tödlich getroffen kämpft er einen aussichtslosen letzten Kampf gegen das Leben. So wie ein wildes Tier, von der Lanze tödlich getroffen, sich aufbäumt und wehrt. Und doch kann es nicht abschütteln, wodurch es am Ende vernichtet wird.

Den, dessen Leben aus dem Tod heraus geführt wurde, Jesus Christus, kann der Tod nicht mehr abschütteln. Und das ist der Anfang von seinem Ende. Zwar ist niemand von uns bisher von den Toten auferstanden. Dass das Leben Jesu Christi aus dem Tod kommt, wir aber den Tod noch vor uns haben, unterscheidet Jesus

Christus von uns. Aber so wie der „Erstlingsfrucht“ – ein altes Bild aus der Landwirtschaft – unweigerlich die ganze Ernte folgt, so werden wir Christus folgen – aus dem Tod. Jesus Christus ist überhaupt nicht zu denken ohne diejenigen, die zu ihm gehören. Und die zu ihm gehören, die will er in seiner Nähe haben. Uns will er bei sich haben. Auferstehung Jesu Christi von den Toten? Nicht ohne uns.

Freilich: Noch ist es nicht so weit. Noch können wir nicht leben, ohne sterben zu müssen. Noch haben wir Zeit und erwarten das Ende der Zeiten. Noch warten und hoffen wir auf den Tag, an dem der Tod, der jetzt bereits zum Untergang verurteilt ist, kein Zweites mehr ist neben dem Leben. Noch warten wir auf die große Auferstehung, bei der man es sehen und mit Händen greifen kann, dass wir zu dem „Erstling“ gehören, und nichts und niemand drängt sich dazwischen.

Wir warten also. Erwartung hält wach, liebe Gemeinde. Große Erwartung hält sogar hellwach. Und wer hellwach ist, der weiß, was die Stunde geschlagen hat und fühlt Verantwortung für das Leben im Hier und Jetzt. Die Korinther, um an die noch mal zu erinnern, erwarteten in ihrer Frömmigkeit nichts mehr. Sie fühlten sich im sicheren Hafen überm Sternenzelt. Das Hier und Jetzt war ihnen darum egal. Sie hielten die irdische Welt mit ihren Menschen aus Fleisch und Blut für eine Konkursmasse, die letztlich fürs Verramschen gut war und an der der Tod sich wie ein Geier bedienen mochte. Dass Gott sich mit seinem ewigen Leben dem Tod ausgesetzt und ihn so seiner schärfsten Waffe beraubt hat, nämlich Menschen aus Fleisch und Blut von Gott und voneinander zu trennen, das konnten oder wollten sie nicht recht begreifen. Und darum konnten sie auch nicht begreifen, dass dieser geschlagene Feind, solange er noch da ist, bekämpft werden muss bis zu seiner völligen Vernichtung.

Diese völlige Vernichtung ist kein Menschenwerk, ganz gewiss nicht. Bloß nicht großenwahnsinnig werden, sonst landen wir im Irrenhaus oder in der Barbarei. Die völlige Vernichtung ist das Werk des auferstandenen Christus. Die Worte des Apostels, die wir zu Anfang gehört haben, schildern diesen Kampf bis zur Vernichtung geradezu generalstabsmäßig. Solche Sprache mag nicht jedermanns Sache sein. Aber wenn man von den martialischen Worten des Apostels über Herrschaft, Kampf und Unterwerfung nur das eine begriffen hat, dass der Auferstandene keine Ruhe gibt bis zum Ende der Zeiten und bis zur völligen Vernichtung des Todes, dann haben wir wohl erfasst, was man hier erfassen kann und soll.

Das Warten auf das Ende der Zeiten und das Ende des letzten Feindes kann also nur ein hellwachtes Warten sein. Und dieses wache Warten auf das Letzte schließt die konzentrierte Tätigkeit im Vorletzten nun gerade nicht aus, sondern ein. Er ist ja noch da, der letzte Feind. Und weil wir sein wahres Gesicht jetzt kennen, weil wir wissen, dass er überall am Werk ist, wo lebendige Beziehungen zu zerbrechen drohen und in die Brüche gehen, darum gilt allen diesen elenden Verhältnissen unsere besondere Aufmerksamkeit. Nichts ist zu viel gedacht und getan, wenn es darum geht, Menschen ein Leben in Würde zu ermöglichen. Ein Leben in Würde aber ist ohne Zuwendung nicht denkbar. Wer einmal abgeschnitten war vom Leben der anderen, versunken in Traurigkeit, vielleicht über das eigene Unvermö-

gen, vielleicht über die eigene Schuld, vielleicht aber auch ohne jede Erklärung, der braucht ein verständiges Gegenüber, um sich selber wieder wahrnehmen und annehmen zu können. Wen einmal die Angst davor gepackt hat, dass das Leben entgleist, der braucht ein verständiges Ohr, das womöglich auch zum zwanzigsten Mal dasselbe zu hören bereit ist. Und ohne jeden Zweifel, man achte das nur nicht zu gering, kann der Kampf gegen den Tod auch ganz profan in klingender Münze bestehen, wenn zusammengebrochene Verhältnisse – wie jüngst in Pakistan – das erfordern. Nichts ist zuviel gedacht und getan, um Menschen ein Leben in Würde zu ermöglichen. Und nichts ist zu viel gedacht und getan, um Verhältnisse zu schaffen, in denen Menschen in Würde sterben können. Dass mit dem Tod selber etwas geschehen ist, wie der christliche Glaube bekennt, kann für das Sterben nicht gleichgültig sein. Nein, die Korinther haben nicht Recht! Es ist nicht gleichgültig, wie jemand lebt und stirbt und unter welchen Umständen. Gewiss stoßen wir hier am Sterbebett an die Grenzen der Zuwendung, keine Frage. An die Grenzen unserer Kräfte, an die Grenzen dessen, was der sterbende Mensch auf- und anzunehmen vermag. An die unerbittliche Grenze; niemanden in den Tod begleiten zu können. Das vermag allein der Auferstandene selbst. Und darauf ist auch Verlass. Aber jede Anstrengung dafür, dass ein Leben wirklich in Würde zu Ende gehen darf, ist rechte Anstrengung und hat Christus auf ihrer Seite.

Ich weiß: Wir werden dem Tod nicht überall ins Handwerk pfuschen können oder es ihm sogar legen. Oft ist es nur ein kleines Zeichen, ein Wort, ein Gruß, die Hand, die über einen Kopf streicht. Und manchmal sind es auch nur die Hände, die sich zum Gebet falten. Aber was heißt hier „nur“?

„Und dann das Ende; als letzter Feind wird der Tod zunichte gemacht.“ Man hat versucht, sich ein Bild von diesem Ende zu machen, liebe Gemeinde. Viele Kirchen und Kathedralen zeigen solche Bilder. Man sieht, wie sich die Gräber öffnen, über denen der Auferstandene thront. Man sieht in der Ferne ein drachenähnliches Wesen – Satan, Tod und Todesreich (Offb 20) – ins Feuermeer stürzen. Bewegung ist in diesen Bildern und Mosaiken, jedenfalls in den besseren von ihnen. Man bekommt gehörig etwas zu sehen, jawohl. Aber irgendwie wird man das Gefühl nicht los: Es geht nicht. Die Vernichtung des letzten Feindes, das Ende der Zeiten, das lässt sich nicht ins Bild bringen. Der Apostel versucht es auch gar nicht erst. Nur dies: „Als letzter Feind wird der Tod zunichte gemacht.“ Mehr ist über den Tod des Todes nicht zu sagen.

Wohl aber über Gott. Über Gott redet der Apostel am Ende sehr ausführlich. Hier kann er sogar so penibel werden, dass es einem geradezu schwindlig zu werden droht: Gottes Herrschermacht geht hin und her; der Auferstandene erhält sie, übt sie aus, gibt sie zurück, zeigt seine völlige Übereinstimmung mit dem Willen Gottes – das ist Stoff für viele Gelehrtenbibliotheken. Die müssen auch sein. Doch letztlich mündet alles in die eine Erkenntnis: Am Ende: Gott. Am Ende: Gott alles in allem.

Am Ende der Welt wird Gott stehen, liebe Gemeinde. Darum ist diese Welt endlich, weil sie von Gott begrenzt wird. Am Ende der Welt steht der Schöpfer des

Anfangs. Und am Ende unseres Lebens wird Gott stehen. Darum ist unser Leben endlich, weil es von Gott begrenzt wird. Am Ende unseres Lebens steht der, dem wir es allererst verdanken. Aber der ewige Gott, der da am Ende steht, steht am Ende nicht alleine da. Das ist nicht das Ziel der Vernichtung des letzten Feindes, dass Gott am Ende alleine ist ohne Welt und ohne uns. Im Gegenteil: Am Ende kommen wir zusammen. Öffentlich und unwiderruflich. Und ohne dass irgendwer oder irgendwas uns dazwischen kommt. Am Ende kommt die vergangene Geschichte dieser Welt mit dem ewigen Leben Gottes zusammen. Am Ende kommt unser eigenes gelebtes Leben mit dem ewigen Leben Gottes zusammen. Nicht um davon verschlungen zu werden. Sondern um darin geborgen zu sein.

„Der letzte Feind, der vernichtet wird, ist der Tod.“ Auf diesen Tag warten wir, liebe Gemeinde. Angebrochen ist er schon. Aber er liegt noch vor uns. Und weil wir auf diesen kommenden Tag warten, darum können wir uns mit dem Vorfindlichen nicht einfach zufrieden geben. Schon gar nicht, um es wie die Korinther für belanglos zu erklären. Noch ist Gott nicht alles in allem. Das ist wohl wahr. Aber weil Gott in allem der lebendige Gott ist, selbst im letzten Feind, dem Tod, darum erwarten wir von ihm nun alles. Amen.

Rektor Dr. Volker Spangenberg (BEFG), Theologisches Seminar Elstal (FH)

Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark bei Berlin

E-Mail: vspangenberg@baptisten.org

Uwe Dammann

Kommentar zur Predigt von Volker Spangenberg

Da bin ich aber gespannt, sage ich mir. Eine Predigt zum Tod. Da hat man ja einiges in den letzten Jahren gehört und erlebt. Betroffenheit verknüpft mit etwas Wissen über Sterbephasen nach Kübler-Ross, Einstreuungen aus der Euthanasiedebatte, meditatives Kerzenanzünden und ein „nun wollen wir doch mal lernen, dass der Tod zum Leben gehört und gar nicht so schlimm ist“.

Eine Mitarbeiterin eines Seniorenzentrums Bethels erzählte mir, dass eine Bewohnerin im Sterben lag. Sie rief deren Sohn an, als es losging. Sie rief ihn an, als es weiter ging. Da bekam sie die Antwort: „Verschonen sie mich mit weiteren Anrufen. Sagen sie Bescheid, wenn es vorbei ist.“ Geheimnis des Kammers. Das sind die Abgründe, so ist es im wirklichen Leben, der Tod als Feind.

Die Predigt von Volker Spangenberg ist eine Zumutung. Sie dauerte bestimmt länger als 30 Minuten und ist randvoll. Es gibt in einem Gottesdienst keine Stopp-Taste und kein Zurückspulen. Man kann beim Hören auch nicht einen Absatz noch einmal lesen. Welcher Zuhörer hat das in einem Gottesdienst eigentlich fassen können, was ich mehrfach lesen musste – und wollte? Aber gut, das ist kein Maßstab. So musste es der Erst-Hörer über sich ergehen lassen die Informationen aus Exegesen, die Auseinandersetzung mit den alten Griechen, die Meditation über das Warten und Erwarten, diesen Anspruch und Zuspruch. Das hat man eben davon, wenn man über der Gruft der Hohenzollern im Berliner Dom eine Predigtreihe zum Thema „Der Tod – Feind oder Freund?“ hört. Und das noch im November. Wer da hingeht, der hat es nicht anders gewollt.

Nun denn: Der Prediger kommt ebenso zur Sache, wie er es zu Beginn der Predigt dem Bibeltext bescheinigt. Schlag um Schlag bildet sich auch in der Predigt Getümmel und Kampf ab. Da hält der Prediger einem gigantischen Sensenmann ein paar Verse des 1. Korintherbriefes entgegen, aus denen die Auferstehung Jesu Christi leuchtet. Schließlich sieht man ihn förmlich sich trollen, den letzten Feind, und möchte der Predigt eigentlich nur hinzufügen: Wer zuletzt lacht, lacht am besten. Aber vorher habe ich doch die Angst gespürt ... Dennoch: Die Predigt hat was von Ostern.

Der Predigtaufbau erschließt sich ohne Probleme. Der Prediger holt den Hörer bei seinen medialen Sterbe-Zuschau-Gewohnheiten ab und führt zunächst zur Einsicht: Das, was man da täglich sieht, ist nicht die Wirklichkeit des Todes. Ja, sage ich mir, man muss ihn einmal berührt haben, den kalten Leib eines geliebten Menschen. Sodann wird aufgeräumt mit der verbreiteten Sicht vom Tod als Erlöser und Befreier. Der schöne Satz nach dem Sterben eines leidenden

Menschen: „Jetzt ist er erlöst!“, entpuppt sich als Sprechblase. Ja, sage ich, man muss es einmal erlebt haben, wie schwer auch Fromme sterben können und auch wie friedlich Heiden entschlafen können. Es folgen Informationen zu den Auffassungen der ersten christlichen Gemeinde in Korinth. Danach wird im Angesicht des schrecklichen Todes eine Christologie entfaltet, die zu Erwartung führt und zur Beauftragung für die Gestaltung des Lebens und des Sterbens. Da gibt es was zu tun! Recht so, sage ich mir. Das Predigt-Finale stellt den vor Augen, der schließlich alles in allem ist – Gott. Geheimnis des Glaubens. Das „Amen!“ kann man freilich nur noch keuchen, so hat einen der Prediger im wahrsten Sinne des Wortes todesmutig durch Theologie, Philosophie, Anthropologie und Lebenserfahrung gescheucht.

Noch einmal: Wer soll das eigentlich alles fassen? Nun, man hört ja eine Predigt nicht, um sie gleichzeitig auswendig zu lernen. Die Zumutung dieser Predigt liegt nicht in der Fülle der Gedanken. Es ist der Zuspruch, der aus einem Frieden kommt, der höher ist, als alle Vernunft. Die Geister, die es heute zu unterscheiden gilt, sind benannt. Da ist auf der einen Seite Sokrates. Die Auffassungen des Philosophen sind sympathisch. Der hat sich doch Feines ausgedacht, was heute gerne ohne Wissen über die Ursprünge tradiert und geglaubt wird. Die Mehrheit der Deutschen möchte heute unheilbar Leidende durch den Tod erlöst sehen. Da gibt es Pflegekräfte, die aus „Mitleid“ Menschen töten. So handelt man aus einer Erfahrung der Ohnmacht, die den Mächtigen nicht kennt. Die andere Seite ist: Die Predigt schärft als Auslegung des paulinischen Textes ein urchristliche Feindbild. Wer diesen Worten glaubt, hält nichts mehr von der friedlichen Koexistenz von Leben und Tod und weiß wieder, was vorerst wirklich schlimm ist und wer letztlich der Herr im Hause ist. Das Sterben gehört zum Leben. Aber nicht der Tod. Das ist klar angesagt.

Die Predigt ist alles andere als plakativ. Wer Gott auch mit dem Verstand lieben möchte, wird hier ordentlich angeleitet. Der Prediger mutet seinen Hörern zu, eigenes Wissen und schon immer Gewusstes anzufragen. Er entfaltet eine Sicht des Christus, die dem Neuen Testament näher ist als dem frommen Bildungsbürger. Nicht die wohl gesetzten Worte begeistern oder die Kühnheit der Gedanken oder der geschliffene Aufbau. Das, wem's gefällt, auch. Aber hier ist das Wort der Heiligen Schrift zur Sprache gebracht, ohne dem Hörer Mühe zu ersparen. Die Predigt verneigt sich vor dem Text und bringt ihn gleichzeitig zum Leuchten. Das habe ich gern.

Wie zum Anfang gesagt, man hat ja schon einiges zu diesem Thema gehört. Aber nun wollen wir wieder einmal lernen, dass der Tod eben nicht zum Leben gehört. Christus will meine Hoffnung sein, weil er das Leben ist. Wahrscheinlich ließ es sich wirklich nicht kürzer und einfacher sagen. Der Segen des Gotteswortes entfaltet sich nur selten als Fast-Food. Und ich hatte ja Glück. Ich habe die Predigt gelesen und dann nachgedacht – und ich saß nicht als Hörer über der Gruft der Hohenzollern in einem wilhelminischen Protzbau in Berlin an einem kalten Novembertag.

Und nun gelte auch für diese Zeilen der Grundsatz: Man sollte nicht so viele Kommentare lesen, sondern sich lieber in die Quellen vertiefen ...

Pastor Uwe Dammann (BEFG), Vorstand in Diakoniegemeinschaft und Diakoniewerk Bethel

Clayallee 18-22, 14195 Berlin

E-Mail: uwe.dammann@bethelnet.de

Anzeige

Helfen
das Sinn
macht

Musik für die Seele,

Best.-Nr. 305

Faszination Neurobiologie,

Best.-Nr. 405

Angst und Mut, Best.-Nr. 106

Kinder kriegen, Best.-Nr. 206

Ich und Wir, Best.-Nr. 306

Das Alter, Best.-Nr. 406

Depression,* Best.-Nr. 107

Körper und Psyche (erscheint

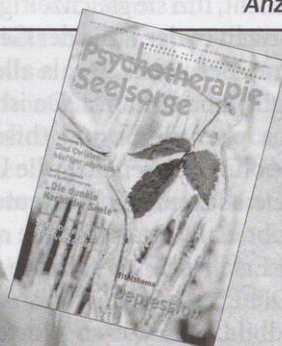
vier Ausgaben pro Jahr,

Jahresaboppreis € 32,00

zzgl. Versandkosten € 2,40

Einzelhefte je € 8,50/9,90

zzgl. Versandkosten € 1,20



Best.-Nr. 107

Depression

Formen und Ursachen
der Depression

Über Seelenfinsternis
und Gottesfinsternis

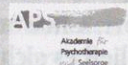
Trauer, die „kleine
Schwester“ der Depression

Auf hilfreiche Weise
von Gott reden
u. v. m.



ONCKEN

MAGAZIN DER AKADEMIE FÜR
PSYCHOTHERAPIE UND SEELSORGE
**Psychotherapie
Seelsorge**



Oncken Verlag, Postfach 20 01 52

34080 Kassel, Tel.: 05 61/5 20 05-40

E-Mail: zeitschriften@oncken.de

www.psychotherapieundseelsorge.de

Adolf Pohl



Brennende Fragen nach den christlichen Anfängen

**Bibelarbeiten
über Eckpunkte der
Apostelgeschichte**

152 Seiten, PB
ISBN 978-3-87939-072-4
€ 12,95
zzgl. € 3,95 Versandkosten

Warum gerade die Apostelgeschichte?

Anfang und Ende der Apostelgeschichte stehen sich wie zwei mächtige Brückenköpfe gegenüber, zwischen denen wie eine Hängebrücke 28 Kapitel ausgespannt sind.

Der baptistische Theologe Adolf Pohl untersucht in drei Bibelarbeiten diese Eckpunkte des biblischen Textes.

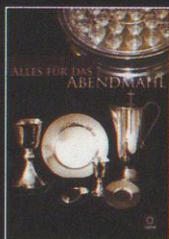
Eine Neubegennung mit einem bekannten Bibeltext wird möglich.

Aber nicht nur das: Viele Querverweise auf andere Bücher der Bibel runden das Thema ab.

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



ALLES FÜR DAS ABENDMAHL



Gerne senden
wir Ihnen unseren
Prospekt zu!

Tel.: 05 61/5 20 05-34
Frau Kornelia Diehl

zum Beispiel: Acrylglastablett



mit 12 Zinnkelchen
stapelbar
Gewicht ca. 1 kg
Best.-Nr. M2000
€ 125,00
Tablett ohne Kelche
Best.-Nr. M2002
€ 80,00

Zum Beispiel: Edelstahl



weinrot eloxiert
Best.-Nr. M2021
Edelstahl
silber mattiert
Best.-Nr. M2020
jeweils mit
21 Kelchen
€ 289,00



Versandbuchhandlung
Postfach 20 01 52, 34080 Kassel
Tel.: 05 61/5 20 05-0, Fax: -54
E-Mail: kdiehl@oncken.de

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Aufsätze

Ian M. Randall: „Der geistlichen Leidenschaft den ersten Platz einräumen“ – Prioritäten in der Seminausbildung 107

C. John Weborg: Mit Gott leben 125

Rezensionen

Achim Härtner / Holger Eschmann: Predigen lernen. Ein Lehrbuch für die Praxis (Volker Spangenberg) 148

Rudolf Bohren: Der Ruf in die Herrlichkeit (Johannes Demandt) 153

2007 • Heft 3

ISSN 1431-200X

31. JAHRGANG

Spiritualität

oder geistliches Leben ist eine ständige Übungsaufgabe für jeden Gläubigen, im besonderen aber für die berufenen Diener am Wort, für Studenten der Theologie und damit auch für theologische Ausbildungsstätten. Die beiden Hauptartikel unseres Heftes widmen sich dieser Aufgabe. Es ist ein bloßer Zufall, daß sie Übersetzungen aus dem Englischen sind. Damit soll nicht der Eindruck erweckt werden, als wüßten deutschsprachige Theologen zu diesem Thema nichts zu sagen. Im Gegenteil: Auch von ihnen ist in den letzten Jahren viel Wichtiges dazu beigetragen worden. In unserem Heft kommen aber nun angelsächsische Theologen zu Wort. Der britische baptistische Theologe Ian M. Randall stellt das berühmte Londoner Spurgeon's College als Modell für eine gelungene Integration von Spiritualität in die theologische Ausbildung dar. Der u.s.-amerikanische, zu den Freien evangelischen Gemeinden gehörende Theologe John C. Weborg führt in seinem Artikel aus, daß christliche Jüngerschaft nicht nur ein Leben *für* Gott, sondern auch ein Leben *mit* Gott in Glaube, Liebe und Hoffnung ist. Die beiden Rezensionen, die noch Platz gefunden haben, widmen sich der Predigt – die eine einer Predigtlehre, die andere einem Predigtband.

Uwe Swarat

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 31. Jahrgang • 2007 • Heft 3 • ISSN 1431-200X

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

Herausgeber: Dr. Uwe Swarat und Dr. Volker Spangenberg (Theologisches Seminar Elstal – Fachhochschule des BEFG); Markus Iff und Michael Schröder (Theologisches Seminar des BFeG in Ewersbach).

Schriftleitung: Dr. Uwe Swarat, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark bei Berlin, Telefon: (03 32 34) 74-340.

Redaktionsassistent: Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.

Erscheinungsweise: vierteljährlich.

Bezugspreis: THEOLOGISCHES GESPRÄCH im Abo € 24,- jährlich, bei Einzelzustellung zzgl. Versandkostenanteil von € 4,40. **Einzelheft** € 6,50, zzgl. Versandkostenanteil von € 1,10. 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 05-24, 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 93-680, Telefax: (0 23 02) 9 30 93-649, E-Mail: info@bundes-verlag.de

Vertrieb: Oncken Verlag, Kassel, und Bundes-Verlag, Witten.

Anzeigen: Andrea Matthias, Telefon (05 61) 5 20 05-15. Es gilt Preisliste 4.

Satz: OLD-Media OHG, Schönaauer Straße 10, 69239 Neckarsteinach.

Druck: Grafische Werkstatt von 1980 GmbH, Yorckstraße 48, 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.



 **Bundes-Verlag**

Ian M. Randall

„Der geistlichen Leidenschaft den ersten Platz einräumen“

┃ Prioritäten in der Seminausbildung

Im Jahr 1987 versammelte die *Association of Theological Schools in the USA* (Vereinigung der Theologischen Ausbildungsstätten in den USA) 23 Mitglieder zu einem Forschungsseminar über die Frage: „In welcher Hinsicht, wenn überhaupt, ist Charakterbildung für die theologische Ausbildung wesentlich?“ Die Hauptreferate hielten GEORGE LINDBECK (Yale Divinity School) und DAVID TRACY (Divinity School, Universität von Chicago), auf die u. a. DOUGLAS JOHN HALL (School of Theology, McGill Universität), JANE I. SMITH (Ilf School of Theology) und ROBERT MEYE (Fuller School of Theology) antworteten. Der Fokus verschob sich zum Teil, wie mir scheint, von der Diskussion um Charakterbildung hin zur allgemeineren Frage der geistlichen Schulung. Über den Umfang, in dem eine solche Schulung programmatisch zur theologischen Ausbildung gehören sollte, gab es drei verschiedene Ansichten: Die erste Ansicht setzt theologische Ausbildung mit geistlicher Schulung gleich. Die zweite nimmt diese Gleichsetzung nicht vor, sieht aber die geistliche Schulung als notwendiges Element der theologischen Ausbildung an. Aus der dritten Sicht ist es nicht möglich, geistliche Schulung lehrhaft zu vermitteln.¹ GEORGE LINDBECKS Vortrag „Spiritual Formation and Theological Education“ („Geistliche Schulung und theologische Ausbildung“), hat sich als prophetisch erwiesen. Seine Analyse besagt, daß Spiritualität „bisher gewöhnlich aus der theologischen Ausbildung ausgeschlossen wurde, sogar als Studienobjekt“. Er erwarte jedoch, daß sich dies ändern würde, und daß die Seminare in Zukunft der Spiritualität größere Aufmerksamkeit widmen werden.² Das ist tatsächlich eingetreten. In den letzten zwei Jahrzehnten war eine wachsende Aufmerksamkeit für geistliche Schulung deutlich kennzeichnend für die Seminausbildung.

¹ D. H. KELSEY, Reflections on a Discussion of Theological Education as Character Formation, *Theological Education*, Vol. 25, No. 1 (1988) 62-75.

² G. LINDBECK, *Spiritual Formation and Theological Education*, in *Theological Education*, Vol. 24, Supplement 1 (1988) 10-32. Andere in dieser Ausgabe enthaltene Arbeiten sind: D. TRACY, Can Virtue be Taught? Education, Character, and the Soul; D. J. HALL, Theological Education as Character Formation; J. I. SMITH, Spiritual Awareness and the Formation of Character und R. P. MEYE, Theological Education as Character Formation. Zur weiteren Beschäftigung mit dieser Diskussion siehe auch R. J. NEUHAUS (ed.), *Theological Education and Moral Formation*, Grand Rapids, Mich. 1992.

In dieser Untersuchung will ich der Frage nach theologischer Ausbildung und geistlicher Schulung am Beispiel des Spurgeon's College in London nachgehen, einer Ausbildungsstätte, die in diesem Jahr 150 Jahre besteht und durch CHARLES HADDON SPURGEON am Anfang seines bemerkenswerten Dienstes, den er über drei Jahrzehnte bis zu seinem Tod 1892 ausübte, gegründet wurde.³ In den vergangenen 150 Jahren zählte das College zu den größten baptistischen Ausbildungsstätten Europas. SPURGEON betonte, daß das College unter all seinen Unternehmungen die „erstgeborene und (von ihm) am meisten geliebte“ sei. „Das ist mein Lebenswerk, zu dem, wie ich glaube, Gott mich berufen hat“, sagte er: „Selbst das Evangelium zu verkündigen und andere auszurüsten, es ebenfalls zu tun, ist mein Lebensinhalt und Ziel.“⁴ Ich möchte einige Themen im Bereich der geistlichen Schulung herausstellen, die für SPURGEON wichtig waren, und versuchen darzustellen, wie diese im Collegeleben umgesetzt wurden.⁵ 1998 behauptete DAVID TRACY in seinem Artikel „Traditions of Spiritual Practice and the Practice on Theology“ („Traditionen der geistlichen Praxis und die Praxis der Theologie“) in der Zeitschrift „Theology Today“, daß „die verheerende Trennung von Spiritualität und Theologie in der theologischen Ausbildung aufgehoben werden muß“. Als Teil dieses Unternehmens schlug er vor, den Trennungen, die uns die Moderne vererbte und die die Postmoderne fröhlich ungeschehen macht, zu begegnen und sie zu heilen, nämlich die Trennungen zwischen Gefühlen und Gedanken, Form und Inhalt, Praxis und Theorie.“⁶ Das Spurgeon's College wird hier als Beispiel für eine Tradition geistlicher Praxis untersucht. 1870 sagte SPURGEON als Leiter des Colleges (zu der Zeit hieß es Pastors' College, „Predigerseminar“), im Jahresbericht des Colleges: „Es scheint uns, das die Erhaltung eines wirklich geistlichen Seminars wahrscheinlich der rascheste Weg ist, für die Gemeinden ein Segen zu sein.“⁷ Die Betonung des „wirklich geistlichen Colleges“ war das Kernstück in SPURGEONS Konzept der pastoralen Ausbildung.

Es gibt viele Bücher, die Aufschluß darüber geben, wie individuell sich theologische Hochschulen und Seminare entwickelt haben.⁸ Einige Zeitschriftenartikel haben sich mit speziellen Themen innerhalb der Geschichte bekannter Seminare

³ Die beste und neueste Spurgeon-Biographie ist P.S. KRUPPA, Charles Haddon Spurgeon: A Preacher's Progress, New York 1982. Es gibt noch viel Raum für Arbeiten über SPURGEON.

⁴ W. Y. FULLERTON, C. H. Spurgeon: A Biography, London 1920, 227.

⁵ Ich habe weitere Themen ausgeführt in: A School of the Prophets, London 2005.

⁶ D. TRACY, Traditions of Spiritual Practice and the Practice of Theology, Theology Today, Vol. 55 (July 1998) 240-241.

⁷ Annual Paper Concerning the Lord's Work in Connection with the Pastors' College [Die Titel variieren ein wenig – im folgenden AP], 1870, 4.

⁸ Siehe z. B. meine Darstellung über Ursprünge, Entwicklung und Bedeutung des London Bible College (jetzt London School of Theology), Educating Evangelicalism, Carlisle 2000. Eine aufschlußreiche und zugleich hoch unterhaltsame Betrachtung zweier (mit Absicht nicht genannter) theologischer Schulen in den USA gibt J. W. CARROLL ET. AL., Being There, New York / Oxford 1997.

beschäftigt. Im Jahre 2003 schrieb DARRELL GUDER einen erläuternden Artikel „From Mission and Theology to Missional Theology“ („Von Mission und Theologie zu missionaler Theologie“), in dem er dem Weg nachgeht, den das Denken im Princeton Theological Seminary in den USA im Bereich der Mission und geistlichen Schulung seit dem 19. Jahrhundert bis heute zurückgelegt hat.⁹ Im selben Jahr erschien in „Theological Education“ eine Studie von H. FREDERICK REISZ JR., die sich mit der Bewertung geistlicher Schulung in einer Seminargemeinschaft beschäftigt. REISZ orientiert sich am Beispiel seiner eigenen Institution, dem Lutheran Theological Southern Seminary.¹⁰ Im baptistischen Kontext schrieb WILLIAM CLEMMONS, Professor i. R. für christliche Spiritualität und Myers Professor für pastoralen Dienst am Northern Baptist Theological Seminary, Lombard, Illinois, im Jahr 2004 einen rückblickenden Artikel über die geistliche Schulung an baptistischen Seminaren in Amerika im Laufe der vergangenen 25 Jahre. CLEMMONS zog besonders die erhellenden Arbeiten von E. GLENN HINSON und MOLLY T. MARSHALL heran.¹¹ Unsere Untersuchung zum Spurgeon's College wird sich auf diese und andere Studien beziehen und wird versuchen, einige Aspekte der Schulung innerhalb eines europäischen baptistischen Seminars herauszuarbeiten. Mein Anliegen ist es, einen Beitrag zu den laufenden Überlegungen innerhalb des europäisch-baptistischen Lebens zu dieser Frage zu geben.¹²

Ein entscheidendes Element in C. H. SPURGEONS Gedanken über die geistliche Entwicklung von Pastoren war die Überzeugung, daß gesunde Spiritualität sich gut entwickelt, wenn Menschen Berührung zum normalen Alltag haben, statt dort herausgenommen zu sein. Er hatte die Vision einer „geerdeten“ Spiritualität. Dies stellte SPURGEON in seiner Zeitschrift „The Sword and the Trowel“ im Jahr 1870 (14 Jahre nach der Gründung des Colleges) deutlich heraus, als er über das Leben der Studenten am College sprach:

Die jungen Brüder [bis in die 1960er waren alle Studenten männlich] sind im Allgemeinen zu zweit oder dritt in Häusern unserer Freunde in der Nähe des Tabernacles untergebracht ... Der Gedanke, sie extern unterzubringen, erscheint uns weit wünschenswerter, als sie alle unter einem Dach zu haben, da bei letzterem die Männer von alltäglichen, familiären Gewohnheiten isoliert wären. Die Lebensumstände der Familien, die unsere jungen Freunde bewirten, sind für gewöhnlich so, daß sie [die

⁹ D. L. GUDER, From Mission and Theology to Missional Theology, The Princeton Seminary Bulletin, Vol. 24, No. 1, New Series (2003) 36. Zum Hintergrund der missionalen Kirche und missionaler Theologie siehe D. L. GUDER (ed.), Missional Church, Grand Rapids, Mich. 1998.

¹⁰ H. F. REISZ, JR., Assessing Spiritual Formation in Christian Seminary Communities, Theological Education, Vol. 39, No. 2 (2003) 29-40.

¹¹ W. CLEMMONS, Spiritual Formation in Seminary Education, Review and Expositor, Vol. 101, No. 1 (2004) 41-66. Weitere baptistische Beiträge über diese Zeit siehe in A. DAVIS / W. ROWATT (ed.), Formation for Christian Ministry, Louisville, Kentucky 1988, besonders den Aufsatz von BILL J. LEONARD, The Spiritual Development of the Minister, 79-93.

¹² Als bedeutenden Beitrag zu dieser Betrachtung siehe das Buch mit den Vorträgen, das das IBTS veröffentlicht hat: P. F. PENNER (ed.), Theological Education as Mission, Prag 2005.

Studenten] nicht über die gesellschaftliche Stellung erhoben werden, die sie in späteren Jahren wahrscheinlich einnehmen werden.¹³

SPURGEON wollte keine Collegegemeinschaft, die vom realen Leben isoliert ist. 1923, als das College an seinen heutigen Standort im Süden Londons zog,¹⁴ wurde es zu einer Wohngemeinschaft. Das war eine Bewegung vom Ideal SPURGEONS weg, aber durch die Entwicklung des gemeindebezogenen Trainings änderte sich dies seit den 1980ern. Unter den englischen baptistischen Seminaren wurde das gemeindebezogene Modell zunächst am Northern Baptist College, Manchester, eingeführt und dann am Regent's Park College, Oxford. Die bemerkenswertesten Neuerungen in der Pastorenausbildung des englischen Baptismus' der 1970er waren am „Northern“ zu verzeichnen, wo der „alternative Ausbildungsstil“ sich Bahn brach. MICHAEL TAYLOR, der Principal von „Northern“, hatte „nicht eine quasi-akademische Gemeinschaft, sondern eine, die aktiv in der Mission und in gegenwärtigen Situationen engagiert ist“, im Sinn.¹⁵ Das gemeindeverankerte Modell des Spurgeon's College, das derzeit auf mehr als zwei Drittel der Studenten für den pastoralen Dienst angewendet wird, besagt, daß sie zwei Tage die Woche am College verbringen, einen Tag für das persönliche Studium haben, und drei Tage für die Gemeinde arbeiten – entweder arbeiten sie als Teilzeit-Pastor einer kleineren Gemeinde, oder sie arbeiten in einem Team von Pastoren in einer größeren Gemeinde.

Für das Spurgeon's College und für die baptistische Tradition der Pastorenausbildung insgesamt sind bewußte Gemeindeerfahrungen prägend. Alle Seminariaten haben begleitete Erfahrungen im Gemeindedienst. C. H. SPURGEON sah die Beziehung zwischen dem College und dem gottesdienstlichen Leben des Metropolitan Tabernacle, an dem er Pastor war, als wesentlich an. Das Einbezogensein in gemeindliche Aktivitäten hält die Studenten in Kontakt mit den Realitäten des Dienstes. Das Sich-Einbringen in die Gemeinde, so der erste Principal des Colleges, GEORGE ROGERS 1866, „trägt viel zu ihrem [der Studenten] sozialen und geistlichen Wohlergehen“ bei. Ein großer Teil dieser Beteiligung war erfreulich, obwohl es auch nötig war, etwas über schwierige Fragen wie Gemeindezucht zu lernen. ROGERS behauptete, daß der mangelnde Kontakt zu einer „blühenden Gemeinde“ ein „ernster Mangel einer Seminausbildung“ sei.¹⁶ Im Verlauf von zehn Jahren nach seiner Gründung wuchs das College rasch, wie ROGERS 1867 festhielt, – von einem Studenten auf zwischen achtzig und neunzig.¹⁷ ROGERS selbst, der kein Baptist, aber Pastor der Kongregationalisten war, wurde 1870 von

¹³ The Sword and the Trowel [im folgenden S und T], April 1870, 149.

¹⁴ Das College hatte seine Anfänge in den Kellerräumen der Kirche Spurgeons, dem Metropolitan Tabernacle, am Elephant & Castle, London, und zog später in ein nahegelegenes Gebäude.

¹⁵ M. H. TAYLOR, Ministerial Training and Theological Education, The Fraternal, No. 164 (May 1972) 18–26.

¹⁶ S und T, March 1866, 137–138.

¹⁷ G. ROGERS, An Outline of the Origin, History, Method and Success of the Pastor's College, in Outline of the Lord's Work by the Pastor's College, London 1867, 19–20.

SPURGEON als jemand beschrieben, „der als Puritaner ausgewiesen ist, hoch gelehrt, orthodox in der Lehre, urteilsfähig, geistreich, fromm, aufrichtig, abgeschlossen im Geist“.¹⁸ Die Beziehung zwischen SPURGEON und ROGERS war gekennzeichnet durch gegenseitige Wertschätzung. In den 1880ern dachte ROGERS darüber nach, in wie weit die Beziehung des Colleges zu „einem Hirtenamt mit großen Anforderungen, großem Umfang und großer Dynamik“ Ergebnisse hervorgebracht hat, die „die meisten optimistischen Erwartungen noch übertrafen“. Die wirkliche Arbeit im geistlichen Dienst, ergänzte er, geschah durch solche Pastoren, die Spiritualität hochschätzten.¹⁹

Mit ihrer Betonung kirchlicher Ausbildung hat die Tradition des Spurgeon's College nicht einfach theologische Ausbildung im Klassenzimmer mit geistlicher Schulung gleichgesetzt. Vielmehr, wie GORDON T. SMITH in „Spiritual Formation in the Academy: a unifying Modell“ („Geistliche Schulung in der Lehranstalt: ein verbindendes Modell“) 1996 ausführte, bestand die Sicht darin, daß „geistliche Schulung innerhalb der akademischen Umgebung am effektivsten sei, wenn der Unterrichtsraum sowohl bejaht als auch ergänzt wird, und wesentliche Elemente des geistlichen Lebens gefördert, gelehrt und ermutigt werden, und zwar in einem Rahmen, der das Klassenzimmer ergänzt.“ Für SMITH sind diese anderen Elemente Erfahrungen in Exerzitien, Gottesdienst, Geistesleitung und Anbetung. Er fügt hinzu, das Seminare, „die ein klares Bewußtsein für ihre Geschichte, ihr Erbe und ihre geistliche Tradition haben, am ehesten in der Lage sind, geistliche Schulung und Ausbildung miteinander zu verbinden“.²⁰ GORDON SMITH' Betonung einer Integration stimmt überein mit der Hoffnung von DAVID TRACY, daß gegenwärtig eine „Aufhebung“ der Trennung zwischen Gefühl und Gedanke, Form und Inhalt, Praxis und Theorie erfolgt. Jedoch untersucht SMITH nicht die Wege, die eine Integration zwischen Gemeinde und College ermöglichen, wie es die Tradition SPURGEONS seit ihren Anfängen tat. Die Spurgeon-Vision, die allerdings nicht immer erreicht wurde, war es, die Studenten in enger Berührung mit dem Gemeindeleben und mit einer „alltäglichen Theologie“²¹ oder „primären Theologie“ zu halten, wie sie z. B. auf einer Konferenz am International Baptist Theological Seminary, Prag, die PARUSH PARUSHEV 2004 leitete, untersucht wurde: „Primäre und Sekundäre Theologien in baptistischen Gemeinschaften“.²²

¹⁸ S and T, April 1870, 146.

¹⁹ AP, 1883/84, 6.

²⁰ G. T. SMITH, *Spiritual Formation in the Academy: A Unifying Model*, Theological Education, Vol. 33, No. 1 (1996).

²¹ Siehe J. ASTLEY, *Ordinary Theology*, Aldershot, Hants. 2002.

²² Gehalten am IBTS, 24.-28. August 2004. Die Konferenzberichte sind vom IBTS veröffentlicht. Für grundlegende Gedanken siehe J. W. MCCLENDON, JR. / J. M. SMITH, *Convictions: Defusing Religious Relativism*, Valley Forge, PA 1994, ursprünglich: *Understanding Religious Convictions*, Notre Dame 1975; *McClendon's Biography as Theology: How Life Stories Can Remake Today's Theology*, Nashville 1974 und seine dreibändige Systematik: *Ethics* (1986), *Doctrine* (1994) und *Witness* (2000). McClendon spricht von einer Theologie erster Ordnung und einer Theologie zweiter Ordnung; letztere sei eine „Theologie über Theologie“.

Studenten am Spurgeon's College, die den Kontakt zur „alltäglichen Theologie“ verloren hatten und deren Ziel allein darin bestand, Fortschritte im theologischen Wissen zur Schau zu stellen, würden, so glaubte man, es nicht schaffen, die Herzen einfacher Menschen zu erreichen.²³ Dieser Ansatz findet einen Nachhall in SUSANNE JOHNSONS Erörterung über den Platz der *Orthokardia* („ein Herz, das vor Gott richtig gestaltet ist“) wie der Orthodoxie und Orthopraxis, und es ist bezeichnend, das JOHNSON von Theologen und Pädagogen spricht, die anerkennen, daß „das vorrangige Mittel geistlicher Schulung darin besteht, in enger Gemeinschaft mit Gläubigen zu leben, die ihrerseits sehr vertraut mit der christlichen Erzählung sind und sich tief und aktiv mit deren Gewohnheiten befassen“.²⁴

Dies wirft Fragen über die Beziehung zwischen Wissenschaft und Spiritualität auf. In der frühen Rhetorik des Spurgeon's College wurde regelmäßig beklagt, daß in der Ausbildung für den Dienst zuviel Gewicht auf die Wissenschaft gelegt werde. „Akademische Ausbildung“ bemerkte GEORGE ROGERS 1866, „war bisher auf eine bestimmte Gruppe von Kandidaten und eine bestimmte Art und Umfang von Bildung beschränkt ... Die literarischen Leistungen unserer Pastoren, so wurde gesagt, muß mit der Literatur des Zeitalters voranschreiten.“ ROGERS fragte, ob von Studenten, die in diesem Ethos ausgebildet wurden, bekannt sei, daß sie als Pastoren eine starke Wirkung hatten, und er antwortete mit einem weit hallenden „Nein!“. Um sich von diesem Hintergrund abzuheben, wurde das College gestaltet und weiterentwickelt, es wurde als eine „neue Methode der akademischen Ausbildung“ bezeichnet, „die besser zu den wirklichen Bedürfnissen der Zeit paßt.“²⁵ Viele Seminaristen der ersten Jahrzehnte gründeten neue Baptistengemeinden.²⁶ Eins von SPURGEONS leidenschaftlichen Anliegen bestand darin, die Arbeiterklasse zu erreichen. „Die Sprache, die auf der Hälfte unserer Kanzeln gesprochen wird“, verkündigte er 1870, „entfremdet die Arbeiterklasse vom öffentlichen Gottesdienst“, und auf seine typische Weise legte er dar: „Nun sorgt sich der Teufel nicht um deine Dialektik und ausgewählten Homiletiken oder deutsche Objektive und Subjektive, aber verprügele ihn mit Angelsächsisch im Namen Gottes, und er wird sein Feld räumen.“²⁷ Seit Beginn des Collegele-

²³ AP, 1870, 7.

²⁴ S. JOHNSON, *Christian Spiritual Formation in an Age of „Whatever“*, Review and Expositor, Vol. 98, No. 3 (2001) 312, 328. Es gibt in dieser Ausgabe weitere hilfreiche Artikel über die geistliche Schulung. Für eine größere Reihe von Argumenten zu Gunsten einer engen Bindung zwischen Seminaren und Ortsgemeinden siehe S. JOHNSON, *Christian Spiritual Formation in the Church and Classroom*, Nashville, Tenn. 1989 und ebenso J.H. LEITH, *Crisis in the Church*, Louisville, Kentucky 1997, vor allem Kap. 3-5. Johnson ist Methodist und Leith Presbyterianer.

²⁵ S and T, January 1866, 41-43. Um mehr über die „wirkliche“ Arbeit zu erfahren, wie sie Rogers und andere verstanden, vgl. M.J. QUICKE / I.M. RANDALL, „The Real Wants of the Age“: Spurgeon's College, London, *American Baptist Quarterly*, Vol. XVIII, No. 2 (1999) 118-130.

²⁶ I.S. DRUMMOND, *The Spurgeon Legacy*, CNA BA Dissertation (1990), 44. Diese Dissertation enthält eine detaillierte Analyse der Gemeindegründungsstrategie und der Erfolge Spurgeons.

²⁷ S and T, April 1871, 218; cf. AP, 1870, 5-6. Siehe auch D.W. BEBBINGTON, *Spurgeon and the Common Man*, *Baptist Review of Theology*, Vol. 5, No. 1 (1995) 63-75.

bens, so drückte es DAVID BEBBINGTON aus, gab es „keinen Versuch, sich um wissenschaftliche Auszeichnungen zu bewerben oder Theologie von einer berufsbildenden in eine akademische Angelegenheit umzuwandeln“.²⁸

Dennoch sah das College Wissenschaft und Spiritualität nicht im völligen Widerspruch zueinander. Allerdings beklagte SPURGEON 1870 mit der Übertreibung, zu der er neigte, „die unbeschreiblichen Bedingungen“ vieler Menschen in England und tadelte das schlechte englische Ausbildungssystem, das, wie er sagte, weit hinter dem Schottlands zurücklag.²⁹ M. Y. FULLERTON, der Student am College war, danach Pastor-Evangelist und schließlich Heimatsekretär der baptistischen Missionsgesellschaft, erinnerte sich an die Freitagnachmittage, die SPURGEON mit den Seminaristen verbrachte, um ihnen aus der prägenden Literatur Englands vorzulesen, aus Werken von JOHN MILTON, WILLIAM WORDSWORTH, SAMUEL TAYLOR COLERIDGE u. a.³⁰ Für seine Bibelauslegungen – wie durch sein berühmtes Werk „Commenting and Commentaries“ klar wird – las er bemerkenswert viel und bezog in seine Lektüre eine große Anzahl an Sichtweisen mit ein, auch ziemlich obskure Autoren.³¹ Im College wurde jede Förderung gewährt, Hebräisch, Griechisch und Latein zu lernen. SPURGEON glaubte, daß ein höherer Ausbildungsgrad dabei helfe, allgemeiner zu werden; Prediger mit eingeschränktem Wissen hätten es schwerer, gehört zu werden.³² Aus diesem Grund sollte jeder Student versuchen sich weiterzuentwickeln. SPURGEON gab einem ehemaligen Studenten den Rat: „Sei nie zufrieden mit dir selbst, sondern bleib dran zu wachsen, denn wir brauchen Männer, die geeignet sind, die besseren Positionen einzunehmen, mehr als daß wir die breite Masse darstellen. Studiere weiter, auch wenn du mitten in deinem pastoraalem Dienst stehst, damit du kontinuierlich etwas empfängst, sonst kannst du nichts an andere weitergeben.“³³ 1873 bemerkte SPURGEON stolz, daß im Wettbewerb um das geachtete Dr.-Williams-Stipendium ein Student erster wurde.³⁴ Die Erfahrungen SPURGEONS mit Seminaristen über drei Jahrzehnte bestätigten seine Sicht, daß einige schulische Elemente in der Ausbildung wesentlich waren: Bibelwissen, Theologie und Kirchengeschichte; das Lernen von Sprachen, einschließlich der biblischen Sprachen, und gute Allgemeinbildung; die Fähigkeit in der Verkündigung richtig zu kommunizieren, und die Kenntnis, wie die Arbeit der Gemeinde zu leiten ist.³⁵

²⁸ D. W. BEBBINGTON, Spurgeon and British Evangelical Theological Education, in: D. G. HART / R. A. MOHLER, JR. (ed.), *Theological Education in the Evangelical Tradition*, 1996, 219-220.

²⁹ AP, 1870, 12.

³⁰ FULLERTON, Spurgeon, 233.

³¹ C. H. SPURGEON, *Commenting and Commentaries ... Together with a Catalogue*, London 1876.

³² AP, 1881/82, 6.

³³ J. C. CARLILE, C. H. Spurgeon: *An Interpretative Biography*, London 1933), 181.

³⁴ S and T, April 1873, 147.

³⁵ AP, 1886/87, 5-9.

Immer wurde jedoch an der zentralen Stellung geistlicher Erfahrung festgehalten, und 1886 erklärte DAVID GRACE, ein hervorragender Wissenschaftler, der GEORGE ROGERS als Principal folgte: „An diesem College setzen wir unser Vertrauen nicht auf wissenschaftliche Auszeichnungen und akademische Ehren, sondern auf den Geist des Herrn. Obwohl du also alle Kraft darein setzt, ein gutes Ansehen zu bekommen, sind wir zuversichtlich, daß du eine deutliche Gewichtung auf die Salbung des Geistes Gottes legen wirst.“³⁶ Die Betonung der „Salbung“ (geistliche Kraft) war für SPURGEON typisch. Ein ehemaliger Student sagte, SPURGEON sah zwei Dinge als notwendig an: „gumption and unction“, d. h. Grips und Salbung.³⁷ ARCHIBALD MCCAIG, ein Schotte, der im ersten Quartal des 20. Jahrhunderts den Dienst als College Principal versah, erklärte, daß seine Priorität nicht darin bestehe, Studenten zu haben, die „formvollendete literarische Aufsätze“ abfassen können, wohl aber „biblische, evangelikale, seelengewinnende Prediger“, die „geistliche Kraft“ haben. C. H. SPURGEONS Sohn CHARLES stellte das College anderen Ausbildungsstätten gegenüber, in denen „Steigerung geistiger Bildung oft Verlust an seelischem Wachstum bedeutet“. ³⁸ MCCAIG sprach Russisch und hatte ein besonderes Interesse an den Bemühungen eines lettischen Studenten am College, WILLIAM FETLER. 1911 war MCCAIG in St. Petersburg zur Eröffnung eines Kirchengebäudes mit Sitzgelegenheiten für 2000 Menschen, das zu FETLERS russischer Missionsgesellschaft gehörte.³⁹ MCCAIG trat für eine ausdrücklich missionale Spiritualität ein: In einer bemerkenswerten Stellungnahme erklärte er, daß „das College Wissenschaft nicht verachtet, sondern ihr alle mögliche Aufmerksamkeit schenkt, und dennoch der geistlichen Leidenschaft den ersten Platz einräumen will.“⁴⁰ Unter der Leitung GEORGE BEASLEY-MURRAYS, der anspruchsvolle Wissenschaft und geistliche Hingabe miteinander verband, wurde seit den späten 1950ern eine Richtung eingeschlagen, die sich weiter fortsetzte. BEASLEY-MURRAY war ein führender Neutestamentler, der wegweisende Arbeiten herausbrachte, wie „Jesus and the Future“ (1954) und „Baptism in the New Testament“ (1962; dt.: „Die christliche Taufe“, Wuppertal 1998).⁴¹ Daneben war BEASLEY-MURRAY Träger einer missionalen Tradition, als er die Art von SPURGEONS Predigt lobte: „brennend in Liebe für Christus und einer Sehnsucht, daß seine Hörer gerettet würden“.⁴² Diese Botschaft wollte das College verbreiten.

Das Beispiel GEORGE BEASLEY-MURRAYS mit seinem Verlangen, SPURGEONS evangelistische Überzeugungen weiterzugeben, weist darüber hinaus auf die Art

³⁶ Berichtet in S and T, January 1897, 31.

³⁷ S and T, October 1903, 512 (W. T. Soper).

³⁸ AP, 1901/02, 5-7.

³⁹ Zu William Fetler (auch als Basil Malof bekannt) siehe J. A. STEWART, *A Man in a Hurry*, Asheville, NC n. d. und J. WOOD, *Born in the Fire*, privately published 1998.

⁴⁰ S and T, June 1906, 278.

⁴¹ Siehe P. BEASLEY-MURRAY, *Fearless for Truth: A Personal Portrait of the Life of George Beasley-Murray*, Carlisle 2002.

⁴² Spurgeon's College Magazine, Autumn 1947, 3-4.

hin, wie Spiritualität innerhalb des College-Lebens gestaltet wurde. Vieles davon hat sich in Beziehungen vollzogen. In der Gründungsphase des Collegelebens war SPURGEON stark daran interessiert, ein Zusammenspiel zwischen Studenten und Lehrkörper und der Studenten untereinander zu fördern. In der Gemeinschaft sollte Offenheit herrschen. PARUSH PARUSHEV stellte theologische Ausbildung innerhalb einer und für eine „enge Glaubensgemeinschaft“ – eine Ausbildung, die die Identität derer formt, die zu ihr gehören – der „lockeren Gemeinschaft“ akademischer und öffentlicher Debatten gegenüber, die den akademischen Spielregeln entsprechend nur das Anliegen wissenschaftlicher Ziele verfolgt.⁴³ GEORGE ROGERS, der erste Rektor, der das Spurgeon's College prägte, wollte jedem Gedanken an eine durch akademische Hierarchien geleiteten Gemeinschaft wehren. „Von niemandem wird Ehrerbietung gefordert“, sagte er, „die nicht spontan gegeben ist“.⁴⁴ Das war eine Sicht, die sich stark von der Art abhob, wie die viktorianische Gesellschaft funktionierte. DAVID GRACEY, der ROGERS folgte, beschrieb, wie Studenten ermutigt wurden, ihre Fragen frei zu äußern. Das war ein Kennzeichen der „engen Gemeinschaft“. „Unterdrückung und ‚rote Linien‘“, darauf legte GRACEY großen Wert, „werden vermieden“. Die Gruppenarbeit wurde als „frei und elastisch“ beschrieben.⁴⁵ Obwohl einige Methoden sich geändert haben, wird diese Art der offenen und partizipativen Atmosphäre am College weiter gefördert. Die Beteiligung geschieht in den „Klassen“ und ebenso in „Reflektions-“ und „Pastoralgruppen“. Die Studentenschaft ist in kleine Gruppen unterteilt, die jede einen Leiter hat; normalerweise ist das ein Tutor. Sie treffen sich jede Woche und diskutieren und beten über die persönlichen Anliegen, die die Studenten einbringen, Fragen des pastoralen Dienstes, Bereiche der geistlichen Entwicklung oder wissenschaftliche Fragen. Die Gruppe berücksichtigt weitgehend die Schwerpunkte, die sich die Studenten selbst gesetzt haben.

Ein weiterer Aspekt der Beziehungen im College war der Stellenwert des Humors. SPURGEON hatte depressive Phasen. Er berichtete den Studenten, das er „durch sehr schmerzvolle Erfahrungen“ wußte, „was tiefe Depression des Geistes bedeutet“⁴⁶, doch ebenso deutlich ist, das er zusammen mit den Mitarbeitern und Studenten sich sehr am Gemeinschaftsleben des Colleges erfreute. Als einmal SPURGEON, der stets als „Chef“ bekannt war, einen gemeinsamen Ausflug angekündigt hatte, rief ein Student: „Ein Ausflug mit dem Chef! Himmlisch!“ Es wurde festgehalten, daß der Betreffende einen Hintergrund in der Erwekungsbewegung der Methodisten hatte.⁴⁷ Die Beschäftigung mit dem Studium geschah auf kreative Weise, die zum Teil für kräftige Lacher sorgte. SPURGEON

⁴³ P. R. PARUSHEV, Towards Convictional Theological Education: Facing challenges of contextualisation, credibility and relevance, in: PENNER (ed.), Theological Education as Mission, 198-199.

⁴⁴ S and T, March 1866, 137-138.

⁴⁵ S and T, June 1892, 279.

⁴⁶ G. HOLDEN PIKE, The Life and Work of Charles Haddon Spurgeon, London n. d., Vol. 2, 287-288.

⁴⁷ S and T, April 1901, 160-161.

erzählte gern die Geschichte von einem Studenten, der spontan über das Wort „Zachäus“ sprechen sollte. Er stand auf und sagte: „Herr Präsident, liebe Brüder, mein Thema ist Zachäus, und das ist aus folgenden Gründen sehr passend für mich: erstens, Zachäus war klein an Gestalt, und ich bin es auch; zweitens: Zachäus saß auf einem Baum [engl. *was up a tree*, was auch bedeutet: „saß in der Patsche“], das tue ich auch; drittens: Zachäus beeilte sich herunter zu kommen, und das werde ich auch tun“. Dann setzte er sich. Die Studenten drängten ihn fortzufahren, doch SPURGEON meinte, daß die Rede perfekt war.⁴⁸ Bei einer der vielen Gelegenheiten, bei denen ROGERS seinen Glauben an die Säuglingstaufe mit beachtlichem Humor verteidigte – er sprach von sich selbst als der Glücke des Colleges, allerdings einer, die auf Enteneiern sitzt – kam SPURGEON im College an und beteiligte sich an diesem Wortwechsel. ROGERS sagte, daß ein anderer Tutor, ein Baptist, versucht habe, ihn zum Schweigen zu bringen (engl. „put him down“). SPURGEON nahm die Formulierung in einem anderen Sinne auf, wandte sie auf die baptistische Art zu taufen an (nämlich Untertauchen), und sagte zu ROGERS, daß „ich das die letzten zwanzig Jahre versucht habe, du alter Sünder, aber *du wolltest nicht untergehen*“.⁴⁹ Das College versuchte weiter – soweit wie möglich – auf unterhaltsame Weise zu unterrichten.

Ebenso wird durch die gesamte Collegegeschichte der Rang des persönlichen Vorbildes deutlich. GORDON SMITH betonte, daß „ein wesentlicher Faktor für die Ausbildung von Studenten die Mitglieder des Lehrkörpers selber sind – nicht das Curriculum, nicht das wissenschaftliche Programm, nicht die zusätzlichen Lehrveranstaltungen, und auch nicht die Andachten.“⁵⁰ Einer der früheren afro-amerikanischen Studenten am Spurgeon's College, T. L. JOHNSON, der Sklave war und, nachdem er seine Freiheit erlangt hatte, Pastor in Colorado wurde, kam 1875 ans College und schrieb seine Erfahrungen auf.⁵¹ Der Bericht zeigt die Rolle der Collegeleitung, die ein Beispiel für Freundschaft gab. JOHNSON, der sich um seinen Lernerfolg sorgte, wurde von einem Tutor zu privatem Unterricht nach Hause eingeladen und bekam ebenso ein sehr „herzliches Willkommen“ von Seiten der Studenten. Über eine Begegnung mit SPURGEON schrieb JOHNSON: „Seine ersten Worte beruhigten mich, jedoch überstieg seine sympathische Freundlichkeit meine größten Hoffnungen. Er nahm mich an die Hand ... und wünschte mir Erfolg ... Ich fühlte mich so glücklich in seiner Gegenwart, und so zu Hause bei ihm.“⁵² SPURGEON hielt viel von Vorbildern, einschließlich der Vorbilder der Vergangenheit, solche wie der Puritaner RICHARD BAXTER, dessen Spiritualität und pastorale Einstellung in seinem Buch „Reformed Pastor“ zusammengefaßt ist, oder der

⁴⁸ FULLERTON, Spurgeon, 237-238.

⁴⁹ C. H. SPURGEON, *Autobiography*; Compiled from his Diary, Letters, and Records by his Wife and his Private Secretary, 4 vols., Vol. 3, London 1899, 353-355.

⁵⁰ SMITH, *Spiritual Formation in the Academy: A Unifying Model*, 91.

⁵¹ T. L. JOHNSON, *Twenty-Eight Years a Slave, or The Story of My Life in Three Continents*, Bournemouth 1909, 78-80.

⁵² Ebd., 88-89.

Evangelist des 18. Jahrhunderts, GEORGE WHITEFIELD.⁵³ STEFANIE PAULSELL, schreibt in „Theology Today“ 1998 von einem Mangel an Leitbildern für Studenten, die über ihre Berufung zum geistlichen Dienst im Kontext ihrer theologischen Arbeit nachdenken. Obwohl die Lehrpläne die Studenten auffordern, wissenschaftliche Arbeit und Gemeindearbeit, das Intellektuelle und das Geistliche miteinander zu verbinden, deutet PAULSELL an, daß „wir in vielen Fällen etwas von den Studenten verlangen, was wir selbst bis jetzt nicht getan haben.“⁵⁴ Das war nie die Einstellung am Spurgeon's College. Diejenigen, die dort lehren, betrachten die eigene Hingabe an den pastoralen Dienst als Kern ihrer Arbeit am College.

Da der Fokus der Ausbildung am Spurgeon's College auf dem Dienst liegt, gab es immer Flexibilität in der Ausbildung, je nach den Erkenntnissen des Einzelnen im Dienst. Es war und ist dem College ein Anliegen, das vorhandene Wissen der Studenten und ihre Gaben weiterzuentwickeln.⁵⁵ Auch die Studenten bringen ihren geistlichen Beitrag in die Gemeinschaft ein. Einige kamen mit dem Wunsch, sich in der Weltmission einzusetzen; in den 1870ern, z. B. war ein „wachsender missionarischer Geist“ erkennbar.⁵⁶ Unabhängig von ihrem späteren Dienst bestand SPURGEON darauf, daß eine solche Ausbildung „voll des Heiligen Geistes, von Gott zum Dienst gerufen, gesalbt, qualifiziert und prophetisch getragen“ sein müsse.⁵⁷ Spiritualität war entscheidend. Der Rahmen jedoch war flexibel. Die Kurse, die Studenten während SPURGEONS Zeit belegten, waren oft auf die individuellen Situationen zugeschnitten. Zwei, drei Jahre am College waren die Regel, aber die individuellen Bedürfnisse eines jeden Studenten wurden wahrgenommen. In einigen Fällen wurde eine weitere Ausbildung als kontraproduktiv angesehen, da „sie von ihrer Arbeit zurückzuhalten bedeutet, ihre Leidenschaft zu unterdrücken, ohne einen ausgleichenden Vorteil zu gewähren.“ In anderen Fällen wurde eine längere Zeit am College empfohlen, damit Studenten „gründlicher vorbereitet“ hinausgehen. Einige Gemeinden beriefen Studenten, bevor ihr Lehrgang beendet war. Wenn Studenten länger am College gehalten wurden, erinnerte sich SPURGEON, „meinten die guten Diakone der eifrigen Gemeinde, ich sei ein rauher Gefängniswärter, der seine Gefangenen einsperrte“.⁵⁸ In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde die Art der Ausbildung einheitlicher, doch seit 1970 ist wieder mehr Flexibilität erkennbar. Einige begannen mit einem Einen-Tag-pro-Woche-Modell. Die meisten werden zum Gemeindepastor ausgebildet, doch einige auch zum Evangelisten, und letztere haben einen eigenen Weg durchs Studium. Besondere Aufmerksamkeit wird darauf gerichtet, die Ausbildung an die individuellen Bedürfnisse anzupassen.

⁵³ FULLERTON, Spurgeon, 235.

⁵⁴ S. PAULSELL, Theological Table Talk, Theology Today, Vol. 55 (July 1998) 231.

⁵⁵ Mehr dazu bei W. J. ALLEN, Pathways to Leadership: The provision of education and training for leadership in the ordained ministry, University of Wales PhD thesis (1999).

⁵⁶ AP, 1876/77, 14-15.

⁵⁷ AP, 1870, 4.

⁵⁸ S and T, June 1881, 303.

Andererseits gibt es ein theologisches und praktisches Kerncurriculum, das für eine ordentliche Ausbildung als notwendig angesehen wird. 1874 hielt SPURGEON den Studenten und Ehemaligen am Jahresfest des Colleges, das ungefähr 400 Menschen anzog, eine Ansprache über die Bedeutung einer sorgfältigen biblischen Auslegung und der Kenntnis der christlichen Tradition. Seine Kritik an denen, die dies vernachlässigten, war ein wenig beißend:

„Heutzutage hören wir Menschen einzelne Sätze der Schrift aus dem Kontext herausreißen und rufen: ‚Eureka! Eureka!‘, als wenn sie eine neue Wahrheit gefunden hätten; dennoch haben sie keinen Diamanten gefunden, sondern nur ein Stück zerbrochenes Glas. Wären sie fähig, geistliche Dinge geistlich zu beurteilen, hätten sie die Analogie des Glaubens verstanden, und wären sie vertraut mit der heiligen Bildung der großen Bibel-Schüler aus den vergangenen Epochen, hätten sie nicht ganz so schnell ihr großartiges Wissen gerühmt.“⁵⁹

In seiner Analyse der geistlichen Schulung in der Lehranstalt warnte GORDON SMITH davor, sich auf eine Unmenge von Zugängen zur geistlichen Schulung zu verlassen – Kleingruppen, psychologische Tests, Seelsorge – statt sich ernsthaft mit der Schrift zu befassen. „Wir brauchen dringend“, sagte er, „eine kohärente Vision für die theologische Ausbildung, die der Schrift einen zentralen und klar definierten Platz einräumt“. Für ihn besteht darin der Weg, Ausbildung und Spiritualität zusammenzubringen.⁶⁰ Diese Sicht wurde während der ganzen Geschichte des Spurgeon's Colleges bestätigt. Im Jahr 2000 erinnerte sich DAVID COFFEY, damals Generalsekretär des britischen Baptistenbundes,⁶¹ der unter GEORGE BEASLEY-MURRAY am College gelernt hatte, wie BEASLEY-MURRAY der Bibelkenntnis den Vorrang gab: „Diejenigen von uns, die das Privileg besaßen, von George unterrichtet zu werden, werden nie seine Johannes-Vorlesung vergessen. Häufig vergingen die Stunden fast wie im Fluge, und das zeigt, daß GEORGE nie glücklicher war als dann, wenn er die Schrift auslegte.“ Für COFFEY bestand die Stärke BEASLEY-MURRAYS als Lehrer in seiner Fähigkeit, sein hervorragendes biblisches Wissen in einfacher Sprache zugänglich zu machen.⁶²

Obwohl eine biblisch fundierte Spiritualität betont wurde, versuchte man am Spurgeon's College zugleich eine Vielzahl geistlicher Übungen in den Prozeß der Ausbildung zu integrieren. SPURGEON war ein typisch evangelikaler Mann der Tat. „Brüder“, wies er sie zurecht, „tut etwas; *tut etwas*; TUT ETWAS! Während Gremien ihre Zeit über Beschlüssen vertun, tut etwas! Während Gesellschaften und Gemeindebünde Verfassungen erarbeiten, laßt uns Seelen retten.“⁶³ Er machte seine Erwartung deutlich, daß ein am College ausgebildeter Geistlicher

⁵⁹ S and T, May 1874, 221.

⁶⁰ SMITH, *Spiritual Formation in the Academy: A Unifying Model*, 90-91.

⁶¹ Seit 2005 ist David Coffey Präsident des Baptistischen Weltbundes (Baptist World Alliance).

⁶² College Record, June 2000, 5.

⁶³ C. H. SPURGEON, *An All-Round Ministry*, London 1900, 63.

„härter arbeitet als irgendein anderer Mann in der Gemeinde.“⁶⁴ Aber es gab auch ein mystisches Element bei SPURGEON, das vor allem durch die Art deutlich wurde, wie sein geistliches Leben durch die wöchentliche Feier des Abendmahls Stärkung erfuhr.⁶⁵ Ebenso ermutigte er dazu, die Schöpfung wertzuschätzen, indem er den Studenten sagte, das jeder, der das Summen der Bienen um das Heidekraut, das Lied der Vögel im Wald und das Seufzen des Windes um die Kiefern vergißt, sich nicht zu wundern braucht, wenn sein Herz aufhört zu singen und seine Seele schwer wird.⁶⁶ Der aktivistische Geist herrscht immer noch unter den Studenten, aber das College versuchte auch zur Kontemplation zu ermutigen. SPURGEON ermutigte Studenten sich Zeit zu nehmen, um „sich selbst kennen zu lernen“. Er erklärte: „Der Prediger sollte in der Wissenschaft des Herzens, der Philosophie innerer Erfahrungen, ganz groß sein.“⁶⁷ Diese Übung der Selbsterkenntnis sollte nicht eine Introspektion begünstigen, sondern Ganzheit unterstützen – ein ganzheitliches geistliches Leben. „Was ist Heiligkeit?“, fragte SPURGEON. „Ist es nicht die Ganzheit des Charakters? ... Es ist nicht Moral, das ist ein kaltes und lebloses Standbild: Heiligkeit ist Leben.“⁶⁸

Das Interesse am kontemplativen Strom christlicher Spiritualität ist in den letzten Jahren innerhalb des Spurgeon's College wie auch an anderen baptistischen Seminaren gewachsen. Obwohl in den 1920ern „Stille Tage“ mit F.B. MEYER, einem baptistischen Pastor, der praktische Mystik förderte,⁶⁹ durchgeführt wurden, empfanden die Studenten in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, daß ihnen nur wenig Kenntnisse über kirchliche Erbauungsliteratur oder mystische Theologie vermittelt wurden.⁷⁰ Seit den 1970ern begann man in baptistischen Kreisen, sich ernsthafter mit kontemplativer Spiritualität und ihrem Platz innerhalb der geistlichen Ausbildung zu beschäftigen. 1973 schrieb GLENN HINSON „The Spiritual Formation of the Minister as Person“ („Die geistliche Schulung des Pastors als Person“), und im folgenden Jahr erschien sein bedeutendes Buch „A Serious Call to a Contemplative Life-Style“ („Ein ernster Aufruf zu einem kontemplativen Lebensstil“).⁷¹ 1988 bildete sich unter der Leitung von MARGARETE JARMAN, einer baptistischen Pastorin und ehemaligen Studentin am Spurgeon's (der ersten weiblichen Studentin), eine Einkehr-Gruppe des Baptistenbundes. Retraiten einmal im Jahr bzw. im Semester wurden Bestandteil des Lebens am Spurgeon's. 1990 wurde COLIN BROWN, ein anglikanischer Laie, der ein be-

⁶⁴ AP, 1885/86, 29.

⁶⁵ Vgl. I. M. RANDALL / T. GRASS, Spurgeon and the Sacraments, in: A. Cross (ed.), Baptist Sacramentalism, Carlisle 2003, 55-75.

⁶⁶ C. H. SPURGEON, Lectures to my Students, London 1906, 172.

⁶⁷ S and T, May 1874, 228; cf. All-Round Ministry, 58-61.

⁶⁸ S and T, May 1874, 229.

⁶⁹ Vgl. I. M. RANDALL, Spirituality and Social Change, Carlisle 2003, Kap. 5.

⁷⁰ College Record, May 1955, 7-12.

⁷¹ E. G. HINSON, The Spiritual Formation of the Minister as a Person, Review and Expositor, Vol. 70, No. 1 (1973) 73-85; E. G. HINSON, A Serious Call to a Contemplative Life-Style, Philadelphia 1974.

sonderes Interesse an kontemplativer Spiritualität hatte, in den Lehrkörper des Colleges berufen. Diese Gewichtung setzte sich fort. Neben dem Unterricht in Spiritualität wird geistliche Anleitung angeboten, und die, die in den Gemeindedienst gehen, werden ermutigt, geistliche Anleiter zu suchen und weiterhin Einkehrzeiten wahrzunehmen.⁷² 1998 konnte MOLLY MARSHALL zeigen, wie Baptisten und andere Protestanten Einkehrzentren aufsuchen, geistliche Anleiter konsultieren und Stillezeiten ebenso wie die *lectio divina* in ihr persönliches Gebet integrieren.⁷³ Europäisch-baptistische Seminare, wie Spurgeon's und das IBTS haben Verbindung aufgenommen mit der Northumbria-Kommunität, einer baptistisch initiierten Gemeinschaft im Nordosten Englands, die sich einen mönchischen Rahmen gesteckt hat.

Die Unterweisung in Spiritualität am Spurgeon's College folgt seit Mitte der 1990er Jahre weitestgehend den Gedanken, die RICHARD FOSTER zu Strömungen der Spiritualität entwickelt hat.⁷⁴ Themen, mit denen sich die Studenten beschäftigten, berücksichtigen diejenigen, die FOSTER behandelt – kontemplative, die Heiligkeit betonende, charismatische, soziale Gerechtigkeit erstrebende, evangelikale und sakramentale Strömungen – aber sie besahen auch andere Bereiche. In den letzten Jahren wurde das College sehr facettenreich und mindestens ein Viertel der neu aufgenommenen Studenten gehört einer ethnischen Minderheit an, besonders aus den Londoner Gemeinden kommend.⁷⁵ Die Anwesenheit Schwarzer am College geht zurück auf das Jahr 1867, als JAMES MAGE, der erste schwarze Student, aus Toronto, Kanada, ankam.⁷⁶ Ihm folgte 1875 T. L. JOHNSON und 1877 CALVIN RICHARDSON aus der First Baptist Church, Washington DC, die beide eine Missionsarbeit in Westafrika übernahmen. JOHNSON Motto wurde: „Mit freundlichen Grüßen, für Afrika“.⁷⁷ Heute gehört die Spiritualität der Schwarzen in das Curriculum und wird durch einen schwarzen Baptistenpastor unterrichtet. Weiter sind Themen enthalten, die die geistlichen Erfahrungen von Frauen berücksichtigen, das Verhältnis von Spiritualität und Leid sowie von Spiritualität und Persönlichkeit. Seit den 1960ern spürte das College zunehmend die Auswirkungen der charismatischen Bewegung. Eine Studentenumfrage, die 1989 durchgeführt wurde, ergab, daß 80 % sich selbst als charismatisch ansahen, 64 % gaben an, Sprachengebet, und 38 %, die Gabe der Prophetie zu praktizieren.⁷⁸ Den wichtigsten geistlichen Einfluß jedoch behielt weiter die übliche evan-

⁷² I. M. RANDALL, A deeper spirituality, Talk, Spring 2004, 18-19.

⁷³ M. T. MARSHALL, The Changing Face of Discipleship, Review and Expositor, Vol. 95, No. 1 (1998) 62. Marshall bezieht sich in ihrem Artikel neben anderen auf Eugene Peterson und Henri Nouwen, Schriftsteller, die heute in geistlichen Ausbildungskursen viel verwendet werden.

⁷⁴ R. FOSTER, Streams of Living Water, London 1999.

⁷⁵ Über Studien zur geistlichen Schulung in multi-ethnischen Verhältnissen siehe E. CONDE-FRAZIER / S. S. KANG / G. A. PARRETT, A Many Colored Kingdom, Grand Rapids, Mich. 2004.

⁷⁶ Vgl. J. H. MAGEE, The Night of Affliction and Morning of Recovery: An Autobiography, neu aufgelegt in Miami, Florida 1969.

⁷⁷ S and T, January 1880, 42-43.

⁷⁸ Baptist Times, 21 December 1989, 10.

gelikale Spiritualität. Als 1986 Paul BEASLEY-MURRAY, der Sohn von George, die Leitung des Colleges übernahm, identifizierte er sich mit seiner „stolzen evangelikal und leidenschaftlich evangelistischen Tradition“.⁷⁹ In ähnlicher Weise hat NIGEL WRIGHT, der gegenwärtige Principal, eine typische evangelikal-missionale Vision für das College formuliert – zugkräftige und evangelikale Diener am Evangelium auszubilden.⁸⁰

Als festen Bestandteil der geistlichen Schulung am Spurgeon's gibt es ferner die Übung des täglichen gemeinsamen Gebets und der Andacht. Als SPURGEON 1881 über die Ziele des Colleges sprach, sagte er in Bezug auf das Gebet: Für „eine Förderung kraftvollen geistlichen Lebens unter denen, die sich darauf vorbereiten, Unter-Hirten der Herde Christi zu sein“ sind „häufige Gebetstreffen“ – solche fanden jeden Morgen und jeden Nachmittag am College statt – gut geeignet, um „einen hohen Ton der Spiritualität“⁸¹ aufrecht zu erhalten. Die College-Kapelle ist der Treffpunkt für die tägliche Andacht am College und das Herz des Gemeinschaftslebens. Tatsächlich war sie oft der Ort, wo einige Schlüsselbereiche der Ausbildung ganz offen in Beziehung zueinander traten, wo Begabungen entdeckt und konfessionelle, ökumenische und internationale Visionen geweckt wurden. In den 1980ern war es üblich, daß die Tutoren die meisten Morgenandachten hielten, doch seitdem übernahmen die Studenten regelmäßiger diese Aufgabe. Unterschiedliche Lobpreisstile, Liturgien und Traditionen wurden ausprobiert. Die College-Kapelle ist stets für persönliches Gebet geöffnet, und über Ostern 2004 wurde sie auf solche Art gestaltet, daß die Einzelnen ermutigt wurden, über das Kreuz und die Auferstehung zu meditieren. Diese angeleitete Meditation war überschrieben mit „die Reise“. Viele Studenten sagen, daß die Erfahrung der gemeinsamen Andacht in ihrem Leben und Dienst nachhaltige Wirkungen hinterlassen hat.⁸²

Unsere Untersuchung darüber, wie das Spurgeon's College versucht hat, geistliche Schulung anzubieten, ist im Großen und Ganzen positiv ausgefallen. Jedoch ist es auch wichtig, die Mißerfolge wahrzunehmen. Eine Minderheit (zu Zeiten eine signifikante Minderheit) derer, die am College ausgebildet wurden, ist aus dem christlichen Dienst ausgeschieden. „Wir haben“, sagte SPURGEON selbst, „unser Versagen zu beklagen.“⁸³ Ein frühes Beispiel war FANCIS WARD MONCK, der achte Student, den SPURGEON aufgenommen hatte. Er war in einer Vielzahl von baptistischen Pastorendiensten tätig gewesen, doch in den 1870ern machte er sich den Spiritismus zu eigen. MONCK beschrieb 1876, wie „Geister“ begannen, ihm Predigttexte einzugeben und „seine Stimme zu kontrollieren, ihn veranlaß-

⁷⁹ College Record, Winter 1986, 1.

⁸⁰ College Record, November 2000, 2.

⁸¹ S and T, June 1881, 304.

⁸² Ich bin Debra Reid, College-Dozentin seit den 1980ern, für ihre Reflexion über die College-Kapelle zu Dank verpflichtet.

⁸³ AP, 1884/85, 5.

ten logisch und redegewandt zu sprechen.“ MONCK wurde ein reisendes Medium und behauptete, daß der Geist, der ihn leitete, ein anderer früherer Seminarist war – der in seinen 20ern starb.⁸⁴ Als Antwort auf den offensichtlichen Bedarf wurden Methoden entwickelt, um Problemen mit Studenten gewahr zu werden. Schriftliche Notizen aus der Zeit C. H. SPURGEONS zeigen, wie einige der ersten Studenten bewertet wurden. Einige Kommentare waren bitter: „Spricht, bevor er dazu bereit ist. *Könnte* denken, wenn er geschult würde, sich nicht durch seine Zunge davon abhalten zu lassen.“ Einige waren hoffnungsvoller: „Eine harte Schale, aber sie gibt nach, und ich meine, es könnte etwas darunter sein“. Andere waren begeistert und bezeugten stichhaltige Anzeichen für den zukünftigen Dienst. „Ein Mann mit großer Kraft. Er hat viel von einem walisischen Redner. Ein guter Student.“⁸⁵ In den letzten Jahren wurden die Studenten dazu angeregt, ihre eigene persönliche Entwicklung zu beurteilen. Dann wurden ihre Kommentare mit einem Tutor besprochen und Ziele gesetzt. Wo ernsthafte Bedenken über einen Studenten hinsichtlich des Dienstes vorhanden sind, gibt es einen beruflichen Eignungsprozeß, der gelegentlich bedeutet, daß jemand am Ende für den ordinierten Dienst nicht empfohlen wird. Es ist öfter der Fall, daß jemand in diesem Prozeß, durch den er Ziele gesteckt bekam und Unterstützung erhielt, sie zu erreichen, in der Lage ist die Probleme anzugehen und zu bewältigen.⁸⁶

Schluß

Spiritualität wurde am Spurgeon's Collge immer als wichtiger Bestandteil der Ausbildung für den Dienst gesehen. 1889 sagte C. H. SPURGEON, daß Studenten beim Abschied vom College oft äußerten: „Ich befürchtete, daß ich die Einfachheit meines Glaubens und meiner Spiritualität durch das Nachdenken verlieren könnte, wenn ich ans College komme; aber an diesem Ort bestand keine Gefahr ... Ich fühle, daß mir im himmlischen Leben sehr weitergeholfen wurde“.⁸⁷ Während SPURGEONS Zeit war die Betonung einer starken Spiritualität ein bemerkenswertes Charakteristikum des Collegelebens. SPURGEONS „Lectures to My Students“ (deutsch: „Ratschläge für Prediger“), die bekannte Vorlesungen über das Predigen darstellen, enthalten auch eine typische Vorlesung über „The Holy Spirit in Connection with Our Ministry“.⁸⁸ Dieser Artikel ging dem nach,

⁸⁴ J. L. RANDALL, Francis Ward Monck and the Problems of Physical Mediumship, *Journal of the Society for Psychical Research*, Vol. 67, No. 4 (2003) 243-259.

⁸⁵ *College Record*, April 1949, 3-4.

⁸⁶ Zur weiteren Erörterung siehe REISZ, *Assessing Spiritual Formation in Christian Seminary Communities*, 29-39.

⁸⁷ S and T, June 1889, 311.

⁸⁸ FULLERTON, Spurgeon, 233. [Dt. Ausgabe: CHARLES HADDON SPURGEON, *Ratschläge für Prediger*, 21 Vorlesungen, Wuppertal 1962, 146-160 „Der Heilige Geist und unser Amt“. Das Kapitel

was über die Rolle der Seminare im Bereich der geistlichen Schulung für den ordinierten Dienst geschrieben wurde und wies darauf hin, daß für das Spurgeon's College eine bestimmte Auffassung über geistliche Schulung kennzeichnend war: daß eine solche Ausbildung geerdet, kirchlich, missionarisch, beziehungsorientiert, flexibel sowie auf die Schrift und das Gebet konzentriert sein sollte. Zwangsläufig gab und gibt es Spannungen. Wie z. B. bringt man Wissenschaft und Spiritualität angemessen zueinander? Wie sollen Studenten reflektierend und tatkräftig zugleich sein? Neben dem Bekenntnis zu einer geistlichen Schulung hatte das College als Kernanliegen die Effektivität im praktischen Dienst, besonders im Predigen und im evangelistischen und seelsorgerlichen Dienst. 1993 wiederholte und bestätigte MICHAEL QUICKE als Principal die Auffassung SPURGEONS, daß das College wirkungsvolle Verkündiger ausbilden sollte, und sprach auch von seinen eigenen Überzeugungen über den Dienst – zu denen äußerst wichtige Dinge wie Predigen und Vision gehören, bezeichnenderweise allerdings mit Gebet beginnen.⁸⁹ Wie an allen Seminaren besteht auch am Spurgeon's die Verpflichtung zu gründlichen theologischen Bemühungen, die sich mit den Herausforderungen durch die zeitgenössische Gesellschaft beschäftigen. Aber ARCHIBALD MCCAIGS Aussage, die vor 100 Jahren gemacht wurde, bleibt als starke Herausforderung bestehen: Daß dieses College „obwohl es die Wissenschaft nicht verachtet, sondern ihr alle nur mögliche Beachtung schenkt, danach strebt, der geistlichen Leidenschaft den ersten Platz einzuräumen.“⁹⁰

Dieser Aufsatz erschien zuerst in englischer Sprache im January 2007 Volume des Journal of European Baptist Studies (JEBS) und wurde für das ThGespr von Pastorin Claudia Sokolis ins Deutsche übersetzt. Der Schriftleiter.

Abstract

Over the last 20 years there has been a growing interest concerning the question of spiritual formation in theological seminaries. The author investigates in this article which is a translation of a contribution to the Journal of European Baptist Studies (JEBS) January 2007 the importance of spiritual formation in the context of theological education, using as a case study Spurgeon's College, London, from its founding 150 years ago through to its development in the present. Spurgeon himself held that spiritual formation was vital for church ministry and encouraged his students to keep close contact with ordinary church members. The recent emphasis on congregation-based training has continued this rooting in the church. Other important areas are: the reliance on the Holy Spirit in academic work; the fostering of personal relationships between students and the teaching staff; flexibility in order to further the development of each student's particular gifts; the priority

ist auch aufgenommen in die von HELMUT THIELICKE veranstaltete Spurgeon-Ausgabe: Vom geistlichen Reden, Begegnungen mit Spurgeon, Stuttgart 1961, 65-78. *Der Schriftleiter.*]

⁸⁹ College Record, Autumn/Winter 1993, 1-2.

⁹⁰ S and T, June 1906, 278.

Mit Gott leben¹

Einführung

These: Die eindeutige Bestimmung eines theologischen Seminars besteht darin, dass dort Menschen dazu vorbereitet werden, ein geistliches Amt zu übernehmen: zu predigen, zu lehren, die Sakramente und andere feierlichen Handlungen zu verwalten und vorzunehmen und dem gesamten Leib Christi zu dienen. Die unauffälligere, vielleicht aber grundlegendere Aufgabe des Seminars ist es, die Menschen selbst, die den Dienst übernehmen sollen, vorzubereiten, dass sie in der Gnade und Erkenntnis unseres Herrn Jesus Christus wachsen (2. Petr 3, 18) und sie beständig dazu zu befähigen, einen furchtlosen Standort persönlicher Moral zu finden und diese Lebensgewohnheiten zu praktizieren, die sich in einer nach innen und außen förderlichen Ethik niederschlagen.

Es ist meine These, dass wir uns für das Leben im Lauf des Lebens vorbereiten. Die Phase der Ausbildung im Seminar bringt das übrige Leben des Seminaristen nicht zu einem gewissen Stillstand und schränkt alles ein, was auch immer – ob angenehm oder nicht – sonst sein Leben noch beeinflusst. Die Erfahrung stellt das lebendige Material dar, vorausgesetzt, dass jemand bereit ist, sich die Erfahrung dienen zu lassen.² Kierkegaard nennt das die Aufgabe, ein „eigenständiger Denker“³ zu werden, was ein „ernstes Mühen im Glauben“⁴ erfordert. Die Belastung und die Verheißung des ganzen Unternehmens bestehen darin, dass es Entschlossenheit, Ausdauer und den Willen bedeutet, Erfahrung wirklich zu erleben.

Rein theoretisch gesprochen ist Leben *für* Gott die übliche Art, das Leben als Christ zu beschreiben. Eine solche Jüngerschaft verlangt Urteilsfähigkeit, Opfer, Eifer, Hingabe, Überzeugung und ein frommes Leben aufgrund dieser Forderungen. Leben *mit* Gott ist ein begleitender Faktor der Nachfolge Jesu. Beständigkeit, Ausdauer, Widerspruch, Dankbarkeit, eine Fähigkeit zur Nüchternheit als auch zur Andacht, und manchmal auch zu einem hartnäckigen „Such-Spiel“

¹ Englische Originalausgabe: C. JOHN WEBORG, Living with God, in: Ex Auditu 18 (2002) 57-76, dt. Übersetzung: Friedhilde Horn.

² C. JOHN WEBORG, Spiritual Formation in Life for Life in the Interlude Called a Theological Education, in: Covenant Quarterly, LVIX (November 2001), 3.

³ SÖREN KIERKEGAARD, Concluding Unscientific Postscript (trans. David Swenson, ergänzt und mit Einführung und Anmerkungen versehen von Walter Lowrie), Princeton 1941, 73, 84 und 267-270.

⁴ Ebd., 188.

– das alles macht das Leben mit Gott zu einem Glaubens-Abenteuer mit einem fortgesetzten Handeln in Liebe. Wenn ein Christ im Glauben dient und in der Liebe handelt, rechnet er hoffnungsvoll mit Gott, dass dieser die Zusage seiner Gegenwart erfüllt, die verheißene Frucht wachsen lässt und die Treue seines Bundes bewahrt. Die Art der hier dargestellten Theologie – sowohl der prima als auch der secunda, ist eher theozentrisch zu sehen als christozentrisch. Im Prozess des Lebens mit Gott, während man gleichzeitig für Gott lebt, werden Glaube, Hoffnung und Liebe lebendig erhalten, da der Heilige Geist durch Wort und Sakrament bezeugt, dass „die Erneuerung [der Schöpfung] durch den Logos, der sie im Anfang geschaffen hat“ geschieht.⁵

Das Problem

Ich möchte die Kernfrage umreißen. Barry und Connolly sagen: „Widerstand ist ein entscheidendes Element in der Entwicklung jeder zwischenmenschlichen Beziehung.“⁶ Widerstand füllt den Raum zwischen dem empfundenen Bedürfnis nach einem Wechsel und dem Risiko, das erforderlich ist, dies anzusprechen. Die Menschen sind sich dieses Bedürfnisses bewusst, lange bevor es angesprochen wird und steigern die Spannung noch, indem sie zu seiner Unterdrückung beitragen. Und nicht weniger als in bedeutenden menschlichen Beziehungen, begleitet die gleiche Qual oft das Anknüpfen einer Beziehung zu Gott.

Nach Barry und Connolly gibt die in zunehmendem Umfang veröffentlichte geistliche Literatur fünf wichtige Bereiche an, in denen sich Widerstand auf unwillkommene Weise bemerkbar macht. Variationen dieser fünf Themen gibt es überall:

1. Fragen im Hinblick auf das Gottesbild, mit dem jeder der Studenten bisher gelebt hat. Das kann abhängig sein von Erfahrungen mit Macht, Sexualität, von Reifegraden, Unklarheit, Überängstlichkeit usw.

2. Angst, seine Beziehung zu Gott zu verlieren, oder auch überwältigt zu sein von der Größe Gottes, besonders wenn jemand nicht in der Lage ist, auf reife Weise zu beten, indem er echte Gefühle, Gedanken oder Nöte usw. zum Ausdruck bringt. Die Studenten können gelehrt werden, dass es keine „richtige“ Art zu beten gibt, keinen geheimen Code, den man entdecken muss, damit die eigenen Gebete legitimiert sind. Ich bin der Ansicht, dass das wirksamste Gegengift für solche Befürchtungen darin besteht, die Gebete in der Bibel zu „lesen, auszuwerten, sie innerlich zu erfassen und zu verarbeiten“ (Proper 28, Book of Common Prayer).

⁵ ATHANASIUS, Über die Menschwerdung des Logos und dessen leibliche Erscheinung unter uns, BKV Bd. 31, Kempten / München 1917, 33.

⁶ WILLIAM A. BERRY / WILLIAM J. CONNOLLY, The Practice of Spiritual Direction, New York 1982, 81.

3. Wenn Beziehungen einen höheren Reifegrad gewinnen, können Unterschiede zwischen dem Ich und dem Gegenüber, einschließlich Gottes, stärker hervortreten. Erwartungen werden untergraben oder sogar ausgeschaltet in dem Prozess, in dem man anderen erlaubt, anders zu sein als das Bild, das man von ihnen hatte. Andererseits wird der schmerzliche Prozess in Gang gesetzt, dass man auch das eigene Ich anders sein lässt als die Idealvorstellung, die man von sich besaß. Hier ist die Fähigkeit entscheidend, Gnade als Grund der Freiheit gegenüber Gott, sich selbst und anderen zu anzunehmen. Mit dem Gott, der anders ist als das eigene Gottesbild, kann man im Prozess der reifen Unterscheidung leben, und mit dem Ich, das anders ist als die eigene Idealvorstellung, kann man durch Gnade ausgesöhnt sein.

4. Es gibt eine reale Furcht vor Bibeltexten, die zu einer radikalen Nachfolge auffordern. Als Beispiele mögen genannt sein: „Zürnet ihr, so sündigt nicht“; „verkaufe alles, was du hast, gib es den Armen und folge mir nach“; „sagt Dank Gott alle Zeit für alles“ oder: „betet ohn Unterlass“.

5. Das Vorhandensein geheimer Sünden.⁷

Es ist bemerkenswert, dass drei der fünf Kategorien sich unmittelbar auf die Gottesfrage beziehen. Wenn mit den ersten drei Kategorien nicht angemessen umgegangen wird, fallen dem die zwei letzten zum Opfer. Wenn z. B. das Gottesbild eines Menschen aus dem Bereich der Rechtswissenschaft oder nur von autoritären Vorbildern abgeleitet ist, kann dieser Mensch vielleicht niemals das erforderliche mutige Vertrauen aufbringen, auf die gewagten Herausforderungen einiger Bibeltexte einzugehen, die sich auf die Nachfolge beziehen. Das Risiko, Gott zu missfallen ist zu groß, und das Risiko in den eigenen Augen zu versagen zu naheliegend. Die entscheidenden Fragen der Prägung und Richtungsweisung im Leben sind nach Ursprung und Ergebnis theozentrisch.

Mit der Erlaubnis eines meiner früheren Studenten stelle ich hier am Anfang des Aufsatzes ein „Fallbeispiel“ vor, um die einschlägigen theozentrischen Fragen beim Versuch, mit den Anforderungen eines Lebens als Christ zurechtzukommen, sichtbar zu machen.⁸ Der „Fall“ wird schmerzlich deutlich machen, wie früh im Leben diese Prägungen eine Rolle spielen. Der „Fall“ betrifft Missionarskinder (MKs) und ihre Nöte, wenn sie mit langen Trennungszeiten von ihren Familien früher und später zurecht kommen sollen. Dabei geht es um das Verlassen des Zuhauses (wo die Eltern als Missionare arbeiten), um eine öffentliche Schule zu besuchen, wo auch andere Missionarskinder erzogen werden. Allein dieser Schritt bedeutet schon den Verlust in vier verschiedenen Bereichen: Beziehungen (Eltern und Freunde), im Materiellen (vertraute Gegenstände und Umgebungen),

⁷ Ebd., 82-91.

⁸ JAMES GOULD, Bringing Spiritual and Emotional Healing to Adult Missionary Children Through Rituals of Lament and Assurance (paper submitted in Theology of Caring and Health), North Park Theological Seminary July 2001.

Kontrolle (familiäre Gewohnheiten, Interaktions-Systeme) und der eigenen Rolle (ein Empfinden dafür, wo man im sozialen Netzwerk hingehört).

James Gould fasste mit Hilfe von Ruth E. Van Reken, die das gleiche Schicksal hatte, diesen Prozess in Stichworte: Protest (die Eltern sagten, der Flug würde ihm Spaß machen – für ihn gab es nur Tränen dabei); Verzweiflung („ich hörte auf, im Bett zu weinen – es nützte doch nichts“); „die Lehrer glaubten, ich hätte mich gut eingewöhnt“ (sie ahnten nicht, dass ich resigniert hatte); der weite Abstand (die Beziehungen Eltern-Kind verloren an Intensität – „es ist, als ob man es mit Toten zu tun hat“). Man kann sich vorstellen, dass der Gedanke an eine Wiederbegegnung mit den Eltern nicht besonders tröstlich war.

Fragen von geistlichem Gewicht kommen ins Bild, wenn missionarische Kreise eine Spiritualität betonen⁹, in der es nur „Siege“ gibt, wobei Kummer und Angst „unter den Teppich gekehrt“ werden. Schmerzliche Gefühle werden dabei als ein Zeichen geistlicher Schwäche gewertet und, was das Schlimmste ist, man erwartet von den Menschen, dass sie eher ihre Erfahrungen geistlich einordnen, als ihre wahren Gefühle zum Ausdruck zu bringen. Es ist nicht schwer, sich den Preis vorzustellen, den man dafür bezahlen muss, oder aber zukünftige Szenen, wo dieses Vorgehen in Zorn und Opposition zur Kirche und zu dem Glauben umschlägt, der die Familie an einen Punkt kommen lässt, wo ihr Glaube versagt (wie das Kind im Fallbeispiel es empfand).

Van Reken behauptet – nach Gould, dass diese Verluste unmittelbar mit Gott in Verbindung gebracht werden, da er ja derjenige ist, der zum missionarischen Dienst beruft, und auch derjenige, dem sie dienen. Die Fragen des Schmerzes und die Fragen des Glaubens gehen ineinander über. „Den Schmerz zu hinterfragen, heißt Gott zu hinterfragen.“¹⁰ Wenn MKs den Schmerz zum Ausdruck bringen, ist das Auflehnung gegen Gott. „Schmerz und Glaube waren ein Widerspruch“. Ein MK sagte:

„Wenn jemand in der Lage gewesen wäre [...] meine Fragen zu akzeptieren, warum ich mich wohl so elend fühlte, weil Gott meine Eltern veranlasste zu dem, was sie taten, statt mir Plattheiten über Gott zu erzählen, der ja doch für alles sorgte, wenn man ihm vertraute, dann hätte ich vielleicht einen leichteren Weg durch jene Jahre gefunden. Statt dessen endete ich schließlich bei dem Gefühl, [...] dass] mein Schmerz eine Folge davon war, dass ich Gott nicht vertraute. Doch ich wusste nicht, wie ich irgendwie und – wo noch vertrauen konnte und der Schmerz ließ nicht nach. Das, was ich daraus lernte, war, dass man sich auf Gott nicht verlassen konnte [...] das ist ein Punkt allergrößter Einsamkeit – nicht fähig sein, Menschen oder Gott zu vertrauen.“¹¹

⁹ RUTH E. VAN REKEN, *Letters I Never Wrote*, Oakbrook, Ill. 1985, 5, 9 und 37, zitiert in: GOULD, *Bringing Spiritual and Emotional Healing*, 5f.

¹⁰ DOUG MANNING, *Don't Take My Grief Away From Me*, Hereford, Tex. 1979, 78, zitiert in: GOULD, *Bringing Spiritual and Emotional Healing*, 8.

¹¹ RUTH E. VAN REKEN, *Possible Long-term Implications of Repetitive Cycles of Separation and Loss During Childhood on Missionary Kids* (unpublished paper presented at Christian Associ-

Nahezu alle fünf Bereiche des Widerstandes, die Barry und Connolly anführen, werden bei diesem „Fall“ irgendwie berührt. Die Gottesfrage ist die beherrschende. Ein Leben mit Gott, vor allem, wenn es der Gott der Eltern ist, ist mehr, als man erwarten kann. Und mehr noch. Missionare erleben schon eine Art geistlicher Prägung während ihrer Vorbereitungszeit. Aus diesem Grund konnte das Gottesbild, noch viel weniger ein Konzept von Gott, wie es durch Zuhause, Kirche und Ausbildungsseminar vermittelt wird, nicht als Gesprächspartner dienen. Wie die Geschichte von Gould zeigt, wirken sich die Folgen das ganze Leben hindurch aus.

Intellektuelle und geistliche Unaufrichtigkeit kann teilweise abgemildert werden durch eine theologische Erziehung, die Gott sowohl als Subjekt als auch als Hauptthema (Inhalt) ansieht, als jemand, mit dem man lebt, aber für den man auch lebt, eine Beziehung, die so untrennbar ist wie die alte Formulierung „das Gesetz des Betens ist das Gesetz des Glaubens“ (*lex orandi, lex credendi*). Das wiederum erfordert ein theologisches Herangehen, das die *theologia prima* und die *theologia secunda* miteinander anordnet, wenn in einem Seminar Menschen für den geistlichen Dienst vorbereitet werden. Solche Menschen können die Fähigkeit zu intellektueller und spiritueller Integrität entwickeln, die Gott sowohl Subjekt als auch Hauptthema (Inhalt) sein lässt, wobei ein wechselseitiges Informieren und Fragen im Leben des einzelnen mit Gott stattfindet, ein Leben, das selbst in einem Seminar nicht abgeschaltet ist.

Perspektive

Eine kurze Unterscheidung muss zwischen *theologia prima* und *theologia secunda* aufgezeigt werden. *Theologia prima* als vorrangige Theologie ist Reden mit Gott. Es ist Reden in der zweiten Person, direkt und persönlich – von Angesicht zu Angesicht. Wenn Gott Gesprächspartner ist, ist das nicht eine Unterhaltung zwischen Gleichen. Originales (ursprüngliches)¹² Denken ist sein *modus operandi* (seine Art zu handeln). John Macquarrie erklärt das originale Denken, indem er es mit berechnendem und existentielllem Denken vergleicht. Berechnendes Denken unterscheidet klar zwischen Subjekt und Objekt. Kontrolle hat das Subjekt. Objektivität füllt den Raum zwischen Subjekt und Objekt, und der Nutzen – der Gebrauch des Objekts durch das Subjekt ist das Ziel. Existentielles Denken zielt nicht auf Nutzen oder Abstand. Es ist von dem Gesprächsgegenstand abhängig, wobei jede Seite an der gleichen Menschlichkeit teilhat, und umgekehrt gibt es die Teilhabe an der Offenbarung, die jeder entfaltet. Drittens, das originale Denken ist ebenfalls dem Gesprächsgegenstand unterworfen, aber in einer einzigartigen Weise: Eine der Seiten transzendiert die andere, beherrscht sie, über-

ation for Psychological Studies Convention), Lancaster, Pa. 1987, 7, zitiert in: GOULD, Bringing Spiritual and Emotional Healing, 9.

¹² Im engl. Original heißt es: „primordial thinking“.

windet sie, aber so, dass die andere weder objektiviert noch ihrer Persönlichkeit beraubt wird. Tatsächlich kann das Überwundenwerden von einem andern Wesen vielleicht sogar zu einer Phase großer Freiheit führen, wie es unter der Gnade geschieht, oder aber es führt zu großer Angst, wenn Schuld im Spiel ist.¹³

Originale Begegnungen sind befrachtet mit Vieldeutigkeit: Attraktion und Entfremdung, Wünschen und Angst (ehrfürchtiges Grauen), Vertraulichkeit und Einschüchterung. In einer hervorragenden Auslegung über die Begegnung zwischen dem Johannes der Apokalypse und dem verherrlichten Christus, vor dem Johannes wie tot niederfiel, kommentiert Johann Albrecht Bengel, dass Johannes sowohl erschreckt als auch gestärkt war, als Jesus ihm die Hand auflegte und sagte: „Fürchte dich nicht, ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige, ich war tot, und siehe, ich lebe für immer, und ich habe die Schlüssel der Hölle und des Todes“ (Offb 1, 17b-18).¹⁴ Die Mehrdeutigkeit dieser Erfahrung und die Widersprüchlichkeit im Empfinden des Johannes zeigen eine verblüffende Ähnlichkeit mit den Begegnungen der Hannah (1. Sam 1-2), des Jesaja (Kap. 6), des Petrus, der sich des wunderbaren Fischzuges nicht wert fühlte (Lk 5), oder des Paulus bei seiner Bekehrung (Apg 9). Paulus ist so erstaunt durch diesen souveränen Akt der Gnade und Berufung, dass er eine ganz ungewöhnliche Metapher benutzt: *ἐκτρώμα* / *ektroma* – er nennt sich eine Fehlgeburt. Wenn man es etwas konventioneller übersetzt, ist Paulus eine unzeitige Geburt, er, der der geringste der Apostel ist und eigentlich nicht so bezeichnet werden dürfte (1. Kor 15, 8f). Paulus lebt mit einer Gnade, die für Leute seines Schlages nicht angemessen ist und die ihn auffordert, doch daran zu glauben. Es ist zu schön, um wahr zu sein. Gnade wird leicht zu ihrem eigenen größten Feind und zum Anlass zu ihrer eigenen Niederlage, vor allem, weil sie so unglaublich ist! Sie erschreckt und stärkt – ist furchterregend, dass man sie sich anmaßt, und gleichzeitig bestärkt sie durch ihre Großzügigkeit. Wir leben mit ihr, indem wir durch sie leben. Gnade verachtet jede Berechnung.

Theologia secunda auf der andern Seite ist die Rede über Gott. Es ist Sprache in der dritten Person. Sie hat etwas Gemeinsames mit dem berechnenden Denken, indem sie nicht so viel mit einem Subjekt zu tun hat, sondern mit einem Hauptinhalt(-thema). Die theologia secunda sucht nach einer angemessenen Methode und einem dazugehörigen „System“ des christlichen Glaubens, wie man es vielleicht in Tillichs „Systematischer Theologie“ findet. Ich biete hier einen schematischen Stichwort-Vergleich zwischen den beiden Wegen der Theologie an, obwohl er keinesfalls erschöpfend ist.¹⁵

¹³ JOHN MACQUARRIE, *Principles of Christian Theology*; New York 1977 (2nd edition), 91-95. Macquarrie zitiert hier in Anlehnung an Martin Heideggers ‚Was ist Metaphysik‘?

¹⁴ JOHANN ALBRECHT BENDEL, Sechzig erbauliche Reden über die Offenbarung Johannes oder vielmehr Jesu Christi samt einer Nachlese gleichen Inhalts, Stuttgart 1758, 49, 63.

¹⁵ JEAN LECLERCQ stellt einen Gegensatz zwischen monastischer und scholastischer Theologie dar, in: *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture* (trans. Catherine Misrahi), New York 1974 (2nd revised edition). ELMER COLYER und ich arbeiteten kürz-

<i>Theologia prima</i>	<i>Theologia secunda</i>
• Schweigen • Erfahrungen zu verstehen suchen • Biblische Geschichten, Schreie, Parabeln • Ungerechtigkeit, Zorn, der nach Rache verlangt, • Schuld, die Vergebung sucht • Tod, Kummer, der Aufschub sucht • Menschen, die Gemeinschaft suchen • Glück, das nach Lobpreis verlangt • Hoffnung, die vertagt werden muss • Gebet, Protest, blockierte Gedanken, doch widerspenstig im Hinblick auf Lösungen	• Klare Konzepte • Erkenntnistheorie: Glaube sucht nach Verstehen • Hermeneutik, Exegese • Theodizee • Versöhnung • Auferstehung • Aufnahme in die Kirche und Lehre von der Kirche • Abendmahl • Endgeschichte • Behauptungen, Lösungen

Die *theologia prima* widersteht der Systematisierung und beugt verfrühten Schlüssen vor. Wenn die *theologia secunda* die Richtigkeit ihrer Logik und hermeneutischen Ergebnisse laut verkündet, bringt die *theologia prima* einen Text auf den Tisch, der nicht damit übereinstimmt. Helmut Thielicke sagt, „dass die Theologie ihre tiefsten Geheimnisse da verrät, wo sie widersprüchlich ist“¹⁶. Die *theologia prima* weiß das und hält das für eine Quelle des Leidens, eine Gelegenheit, die intellektuelle Redlichkeit, die nach einer schnellen, festen Lösung sucht, auf den Prüfstand zu stellen, wo man im geheimen vielleicht sich wünscht, dass Sebastian Moore unrecht hatte, als er zu Kathleen Norris einmal sagte, dass Gott sich in den Psalmen anders verhält als in der systematischen Theologie!¹⁷

Die *theologia prima* und die *theologia secunda* sind keine Alternativen. Sie gehören zusammen wie die *lex orandi* und die *lex credendi*. Erziehung oder Ausbildung ist etwas Schmerzhaftes, Lernen bedeutet auch Umlernen, Konzepte müssen von Überzeugungen unterschieden werden, und der Student braucht die Freiheit von dem Zwang, alles zu personalisieren: Jede Frage, die an den Studenten gerichtet wird, bedeutet nicht unbedingt einen Angriff auf seine (oder ihre) Person. Die Unterscheidung des Ich von den Gedanken einer Person, ohne dabei der Gefahr der Gleichgültigkeit oder der völligen Loslösung von der intellektuellen Aktivität dieses Menschen zu unterliegen, ist ein schmerzlicher Prozess und gehört zu einer theologischen Ausbildung.

lich auf diese Art an Unterscheidungen von Evangelical Theology, in: Transition: Theologians in Conversation with Donald Bloesch (ed. Elmer Colyer), Downers Grove, Ill. 1999, 158-160.

¹⁶ HELMUT THIELICKE, *Modern Faith and Thought* (trans. Geoffrey W. Bromiley), Grand Rapids 1990, 99.

¹⁷ KATHLEEN NORRIS, *The Paradox of Psalms*, in: *Out of the Garden: Women Writers on the Bible* (ed. Christina Büchmann und Celina Spiegel), New York 1994, 222.

Noel Annan, die über die Entwicklung des Berufsbildes von Universitätslehrern in Oxford und Cambridge schreibt, sagt, dass die vorrangige Aufgabe der Universität darin besteht, eine Fähigkeit zum Lernen zu entfalten.¹⁸ Zugegeben, die radikale Exklusivität der Behauptung befriedigt nicht voll, weil erlernte Fähigkeiten, Erfahrung und Wissen auch die zu erwartenden Früchte einer Erziehung sind. Aber ein gebildeter Mensch pflegt die Bereitschaft zum Lernen. Dabei geht es auch um die schmerzlichen Aspekte, eigene Scheuklappen und Unwissen zu erkennen. Manchmal spielt auch der Unwille eine Rolle, den Widerstand gegen das Lernen wahrzunehmen, zu erkennen und dagegen anzugehen.

Wenn Erziehung bzw. Ausbildung bedeutet, eine Fähigkeit zum Lernen zu entwickeln, dann sorgt die geistliche Prägung selbst für die Offenheit für das Werk des dreieinigen Gottes. In der Tradition des Pietismus (die geistliche Atmosphäre, der das North Park Seminary entstammt) sprach man von dem Überführtwerden von der Sünde, wenn der Heilige Geist die Gläubigen mit Gesetz und Evangelium konfrontierte. Es ist nur natürlich, dass man einer solchen Zur-Schau-Stellung Widerstand entgegensetzt, weil man von vorneherein nicht weiß, wie tief das geht oder bis zu welchem Ausmaß das eigene Leben bloßgelegt werden wird (Hebr 4, 12 f.). Der schmerzlichste Teil besteht darin, die Wahrheit des Überführtwerdens zuzugeben (Ps 51, 5). Das zu tun bedeutet bereuen, und Reue ist die strukturelle Entsprechung für das Zugeben der Notwendigkeit, zu vergessen oder umzulernen oder zuzugeben, dass etwas, was man als Tatsache genommen hat, nur ein Vorurteil ist, und auf dem Gebiet der Sozialethik manches nur ein Brauch und nicht ein moralisches Gebot.

An diesem Punkt kann der berufliche Bau, das Leben eines Menschen, nach innen zusammenbrechen. Implosion ist einer der Wege Gottes, um Menschen durch die Wahrheit für die Wahrheit zu befreien. In mancher Hinsicht sind Ausbildung und Prägung ein langer (hoffentlich lebenslanger) Prozess der Krisenverarbeitung.

Erziehung und Prägung sind niemals frei von ihrer Nemesis, nämlich einer anscheinend halsstarrigen Fähigkeit, sowohl der Gnade als auch dem Wissen Widerstand zu leisten. Die Krise, die einer bewältigen muss, ist erkenntnistheoretischer Art: Der Prozess des Wissens ist ein Prozess der Offenbarung, des Aufdeckens einer verborgenen Wahrheit durch Unwissen und Vorurteil oder fluchwürdigem Widerstand etwa der Aussage: „Ich habe meine Meinung; es verwirre mich niemand mit Tatsachen.“ Paulus warnt vor verdunkeltem Verständnis aufgrund von Unwissen und Härteigkeit des Herzens. Die klassische Theologie nennt das die intellektuellen Auswirkungen der Sünde. Aber schlicht gesagt, Sünder werden als Unbelehrbare gekennzeichnet (Eph 4, 18). Die Konsequenz aus solcher Härte und einem verdunkelten Verständnis ist der Verlust von Sensibilität und eine Vernachlässigung einem Verhalten gegenüber, das einen

¹⁸ NOEL ANNAN, *The Dons: Mentors, Eccentrics and Geniuses*, Chicago 1999, 3.

selbst entmenschlicht und andere zu Opfern macht (Eph 4, 19). Kein Wunder, dass die Menschen von theologischer Erziehung und dem dauernden Der-Prägung-Ausgesetztsein befreit sein möchten. Es ist ein ständiges Zur-Schaustellen des eigenen Unwissens und schlimmer noch, des Bevorzugens des Unwissens. Unwissen erscheint leichter.

Das Geheimnis, die Fähigkeit zu Erziehung und Prägung, zu Gnade und Wissen zu besitzen, ist die Kernfrage. Die Entwicklung einer solchen Fähigkeit erfordert, dass *theologia prima* und *theologia secunda* ihren richtigen Platz im Haushalt einer theologischen Ausbildung erhalten, so dass die Studenten auf eine gesunde Weise wissen können, dass Gott sowohl Subjekt als Hauptinhalt(-thema) ist. Die Studenten müssen auch wissen, dass das Unterwerfen des Subjektes unter den(das) Hauptinhalt(-thema) jede Möglichkeit einer Beziehung zu Gott ausschließt. Das Hauptthema bewegt sich in der Atmosphäre des berechnenden Denkens und bleibt bei der Sprache in der dritten Person. Die Theologie als Lehre gibt keine Antwort auf menschliche Nöte und ist im Grunde auch nicht in der Lage, alle Fragen zu beantworten, die ihr gestellt werden. Doch das Streben nach einer letzten Antwort – wie Stephen Hawking's Suche nach einer Theorie für alles – hat eine brüchige Stelle: Wer kann ein so umfassendes Wissen vorweisen, dass er einem solchen Anspruch genügen könnte? Meiner Ansicht nach wird berechnendes Denken, wenn es zu einem letzten Ergebnis kommt, auch entdecken, dass nicht alles kalkulierbar ist. Für Theologen bleibt immer ein Text, der nicht passt oder eine Erfahrung, die unterschätzt wurde, so dass man nur eine summarische Antwort geben kann, so ähnlich wie Hiobs Freunde. Ich denke, Gödels Beweis einer mathematischen Theorie ist für Theologen anwendbar:

„Dieser Beweis besagt, dass innerhalb eines jeden streng logischen mathematischen Systems es bestimmte Fragen gibt, die nicht bewiesen oder geleugnet werden können aufgrund von Axiomen innerhalb des Systems. Daher ist es ungewiss, dass die Grund-Axiome der Arithmetik nicht Widersprüche möglich machen.“¹⁹

Ist es nicht auch möglich, dass Grund-Axiome der Theologie, wenn sie immer zu logischen Schlüssen führen, Widersprüche erlauben können? Dass bestimmte Fragen in der Theologie nicht auf der Basis von Axiomen innerhalb des Systems bewiesen oder geleugnet werden können? Wenn das ursprüngliche Denken eher als das berechnende Denken einige dieser Fragen beantwortet, dann sucht das ursprüngliche Denken eher eine theologische Perspektive als eine theologische Position. Der Grund dafür ist, dass ein Student ebenso nötig mit Gott leben muss als über Gott lernen muss.

Ich habe keine Ahnung, warum Gott den Leib der Hannah verschloss (1. Sam 1, 6), doch diese Belastung wurde zum Vorwand für Pennina, sie in eine *cause célèbre* (1. Sam 1, 7) umzuwandeln und diese Quälerei Jahr um Jahr fortzusetzen.

¹⁹ PATRICIA BARNES-SVARNEY (ed.), *The New York Public Library Science Desk Reference*, New York 1995, 42.

zen. Ist Hannahs Unfruchtbarkeit ein Urteilspruch Gottes? Wenn ja, weiß Gott dann, dass das der Auslöser für Hannahs tägliches Entsetzen war? Ist das eine menschliche Erklärung für einen physischen Umstand, den man dem Handeln Gottes zuschreibt? Bedeutet das im Klartext, dass man die Situation als Strafe für verborgene Sünde ansieht? Kann eine moderne Frau, die unter Unfruchtbarkeit leidet, diesen Text lesen ohne zu erschrecken und auf Hannah neidisch zu werden, die schließlich doch ein Kind bekam? Gelangt eine solche Frau nicht in den Strudel zentripetaler und zentrifugaler Kräfte, wenn sie einen Gott verehren will, dem sie misstraut?

Die *theologia secunda* argumentiert dann, dass Gott souverän ist, frei zu entscheiden, und, in manchen theologischen Systemen, niemand verantwortlich. Die *theologia prima* bittet Gott, eine Antwort zu geben, nicht nur um des Menschen willen, sondern um Gottes willen.

Praxis

Dieser Abschnitt entwickelt kurz, wie die oben skizzierte Perspektive vielleicht eine Methode bietet (*theologia prima*), um mit der zentralen Frage in Prägung und praktischem christlichem Leben (theozentrisch) zurechtzukommen. Es geht darum, wie diese Linien einer geistlichen Prägung zu einem Teil des prägenden Lehrens und der Praxis der theologischen Ausbildung werden könnten.

Die beiden Testamente der christlichen Bibel zeigen einen Zusammenhang in ihren Berichten. In beiden Testamenten wird deutlich, dass Dichter, Propheten, Historiker, Evangelien- und Briefschreiber durch die alttestamentlichen Erzählungen dazu angehalten wurden, ihren Platz zu finden, auch wenn die Berichte dazu verwandt wurden, neue Traditionen zu überliefern. Das kann man an verschiedenen Texten deutlich machen. Erstens: Im Alten Testament benutzt Jeremia die Exodus-Erzählung als Basis dafür, zu zeigen, wie ein erlöstes Volk seinen Erlöser vergaß und das Ziel seiner Berufung – erlöst zu werden – verlor (2. Mose 7, 21-26; 11, 3-5; und 16, 14-15). Als Jeremia ihre Undankbarkeit anspricht (2, 13), benutzt er dabei 5. Mose 6, 10-15 um zu zeigen, wie Israel Brunnen in Besitz genommen hatte, die sie nicht gegraben hatten, als ob sie Kinder wären, berauscht vom Gedanken, dass sie ihnen zustanden. 5. Mose 4, 9-24 und 8, 2-18 – wo sie völlig der Gefahr des Vergessens verfallen waren, zeigt Israel, dass diese Vergesslichkeit der Erwählung Gottes und des Auszugs aus Ägypten ihre Existenz aufs stärkste gefährdete. Gott zu vergessen, war die häufige Sorge der Psalmisten (55, 12; 59, 12; 78, 7 und 103, 2). Hos 12, 2-4 benutzt die Jakobs-Geschichte, um die fortgesetzte mörderische Ungerechtigkeit und den Streit im Volk in der Öffentlichkeit anzuprangern.

Zweitens: Unter vielen Beispielen, wo die neutestamentlichen Schreiber auf das Alte Testament zurückgreifen, sind die beiden Stammbäume Jesu eine Geschichte, die aus mehreren Berichten zusammengestellt ist, die dem christlichen

Leser den geschichtlichen Zusammenhang zwischen den beiden Testamenten zeigt und jede Identitätsbeschreibung Jesu, die das Alte Testament ignoriert, ausschließt. Als Matthäus die Geschichte des Kindermords von Bethlehem (durch Herodes) verfasste (Mt 2, 16-18), brachte er die Geschichte Rahels, die bei Benjamins Geburt starb (1. Mose 35, 16-21), damit in Zusammenhang. Und Jeremia benutzte sie (31, 15) an der Stelle und sagt, dass Rahel den Zug in die Verbannung beobachtet. Für Matthäus hat Rahel in der Zeit des Herodes immer weiter geweint und auch noch zur späteren Zeit der Gemeinde des Matthäus. Der Text über den Bau der Gemeinde in 1. Petr 2, 9-10 ist 2. Mose 19, 6 entnommen (Priester-Königtum und heiliges Volk) und Hos 1, 9-10 („die einst kein Volk waren, aber jetzt sind sie Gottes Volk“) unter anderen. Der gute Hirte und die Mietlingsthemen von Joh 10 stehen im Gegensatz zu Jer 23, 1-5 und Hes 34.

Ein Weg, um den geschichtlichen Zusammenhang der beiden Testamente zu sehen, ist, dass der eine und gleiche Gott in beiden handelt. Ein und derselbe Gott, der Israel berief und zu seinem Dienst aussandte, berief und sandte auch Jesus von Nazareth. Ein und derselbe Gott, der Israel aus Ägypten herausführte, holte Jesus auch aus dem Grab heraus.²⁰ Der theozentrische Charakter der beiden Berichte ist offensichtlich und kann kurz dargestellt werden im Hinblick auf verschiedene Themen: in Bezug auf die Sendung des Sohns Joh 5, 24. 30: 6, 44; 17, 3. 18. 21. 23; 1. Joh 4, 4; in Bezug auf die Versöhnung 2. Kor 5, 7; Röm 3, 25; 8, 3; Joh 3, 16; in Bezug auf die Auferstehung (Gott hat Jesus auferweckt) Apg 2, 23-24; 2, 36; 3, 15; 5, 30-31; Röm 1, 1-5; 8, 11; Gal 1, 1; Phil 2, 5-11; 1. Kor 6, 14; in Bezug auf die Heilsgeschichte Hebr 1, 1-2; in Bezug auf den Heiligen Geist Joh 10, 26; Gal 4, 6.

Wenn Jesus betete, betete er zu dem einen und gleichen Gott, zu dem Abraham, Hagar, Moses, Hannah, Judas Makkabäus und andere auch gebetet hatten. Darin war er gelehrt und angeregt worden durch die Geschichte, in der und durch die er erzogen worden war.

Der theozentrische Charakter des Lebens Jesu findet seinen vollsten Ausdruck in Hebr 5, 7-10:

„Und er hat in den Tagen seines Fleisches Gebet und Flehen mit starkem Geschrei und Tränen geopfert zu dem, der ihm von dem Tode konnte aushelfen; und ist auch erhört, darum dass er Gott in Ehren hatte. Und wiewohl er Gottes Sohn war, hat er doch an dem, was er litt, Gehorsam gelernt. Und da er vollendet war, ist er geworden allen, die ihm gehorsam sind, eine Ursache zur ewigen Seligkeit, genannt von Gott ein Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks.“

²⁰ ROBERT JENSEN, *Systematic Theology* (2 Bde.), Oxford 1997, Bd. 1: 42-46; BERND JANOWSKI, *Der eine Gott der beiden Testamente – Grundfragen einer Biblischen Theologie*, in: *Beiträge zur Theologie des Alten Testamentes*, Bd. 2: *Die rettende Gerechtigkeit*, Neukirchen-Vluyn 1999, 249-284, engl. Ausgabe: *The One God of the Two Testaments: Basic Questions of a Biblical Theology*, in: *Theology Today* 57 (2000) 297-324 und FREDERICK C. HOLMGREN, *The Old Testament and the Significance of Jesus: Embracing Change – Maintaining Identity: The Emerging Center of Biblical Scholarship*, Grand Rapids 1999.

Der eine, zu dem er betete, war derjenige, dessen Werk zu tun er gekommen war und dessen Wort er verkündigen sollte. Der, zu dem er betete, war derjenige, zu dem Mose und Hannah gebetet hatten. Wie sie nahm er Worte aus der Tradition, um sein eigenes Leben mit Gott weiterzugeben. Beachten Sie die Psalmen, die vom Kreuz zitiert werden.

Jesus konnte diesen Einen ebenso wirksam ansprechen, wie es seine Vorgänger getan hatten. Z. B. beginnt Psalm 22 mit der Frage, warum Gott seinen Diener vergessen hat. Vers 3 redet von der Heiligkeit Gottes. In diesem einen Gebet findet sich sowohl Anklage als auch Lobpreis. Die Anklage im englischen Text wird eingeleitet mit „doch“, dem in Vers 6 ein „aber“ folgt, in Vers 9 wieder ein „doch“ – das alles zeigt ein Gebet, das im Verlauf deutlich macht, was es heißt, mit Gott zu leben. Verwirrung und Vertrauen kann nebeneinander bestehen. Die theologische Welt, in der Jesus lebte, erlaubte es, laut zu denken, indem man sich von Verwirrung zu Vertrauen durchbetete, wenn man nicht immer zu Sicherheit und Vertrauen finden konnte. Geschah es aus dieser langen Erfahrung aufrichtigen Betens mit all den geschichtsbeladenen Redewendungen und Bezügen, dass Jesus sagen konnte: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist?“ Diesem Wort geht in Psalm 31 eine Klage voraus, dass der Beter zum Spott seiner Feinde geworden ist, ein Gegenstand des Entsetzens und das Opfer eines treulosen Planes. Dem folgt eine Bitte um Rettung aus Schande und Lobpreis Gottes für seine unerschütterliche Liebe. Im Angesicht des Todes, wenn er sich des ganzen Inhalts von Psalm 31 bewusst ist, verlässt der Beter sich auf die Verse 24-25. „Liebet den Herren, alle seine Heiligen. Die Gläubigen behütet der Herr und vergilt reichlich dem, der Hochmut übt. Seid getrost und unverzagt alle, die ihr des Herrn harret!“

Während Psalm 69 meist als Vorhersage dafür angeführt wird, dass dem gekreuzigten Jesus Essig angeboten werden würde, so hält der Rest des Psalms doch nahezu jeden geistlichen Aspekt fest, der sich auf die Kreuzigung bezieht:

Das Wasser geht mir bis an die Kehle; V. 1-2.

Die mich ohne Grund hassen, sind mehr, als ich Haare auf dem Haupt habe; V. 5.

Denn um deinetwillen trage ich Schmach, mein Angesicht ist voller Schande. Ich bin fremd geworden meinen Brüdern und unbekannt den Kindern meiner Mutter; V. 8-9.

Denn der Eifer um dein Haus hat mich gefressen; V. 10 (s. Joh 2, 17).

Die Schmähungen derer, die dich schmähen, sind auf mich gefallen. Die im Tor sitzen, schwatzen von mir; V. 10.13.

Aber auch Gebet um Befreiung und Rettung; V. 14-15.

Eine Bitte zu Gott, sich nicht vor der Not des Psalmisten zu verbergen und ihn bald zu erhören; V. 17-18.

Zum Schluss die Bitte, dass der Unterdrückte die Vergeltung des Bösen sehen möge und erkenne, dass der Herr die Elenden hört und seine Gefangenen nicht verachtet; V. 23-34.

Wie passt das alles zur Praxis der wissenschaftlichen Theologie? Ihre Vertreter können viel anfangen mit dem Ausdruck „der Glaube Jesu“. Dieser Ausdruck

erschließt die ganze Streitfrage um die menschliche Natur Jesu (Hebr 4, 14-16; 5, 7-10). Richard Hays behauptet, dass Jesus ebenso durch Glauben gerechtfertigt ist wie Abraham (Gal 3, 6. 22; Röm 3, 26). Die Gerechtigkeit Gottes wird offenbart durch den Glauben und die Treue Jesu. Wie ich es sehe, vertraute Jesus auf Gott für seine Rechtfertigung, blieb treu und wurde bestätigt in der Auferstehung.²¹ Gott rechtfertigte Jesus durch die Auferstehung und zeigte damit, dass der Glaube Jesu nicht Glaube an den Glauben war, sondern Glaube an Gott. Helmut Thielicke argumentiert ähnlich, nämlich: „Ich habe das neue Leben durch die Tatsache und in der Tatsache, dass Jesus Christus glaubt, so dass *er* also hier als Urbild meines Glaubens gesehen wäre [...] Indem ich ‚in Christus‘ bin [...], stehe [ich] genau an der Stelle, wo er so glaubt.“²² Der Student/der Geistliche glaubt mit Jesus an den gleichen Gott.

Ein genaueres Studium der Psalmen, die in Verbindung mit den Erzählungen des Evangeliums benutzt wurden, orientiert den Leser im Hinblick auf die Prägungs-Tradition, die dem Kontext entsprach in dem sie im Neuen Testament zitiert wurden. Psalm 22, 31 und Psalm 69 als Ganzes zu lesen, ist fast eine Umschrift des Textes von Menschen, die einen Weg aus der Verwirrung zum Vertrauen suchen. Der vollständige Psalm ist der prägende Kontext zum Beten und um mit Jesus zu handeln – und mit denen, die seine Geschichte weitergaben. Aber um die Geschichte von Jesus zu berichten, mussten sie erzählen, was ihn beeinflusste. Unser Kanon stellt diesen geschichtlichen Zusammenhang dar.²³

An Jesus zu glauben, wie auch mit Jesus zu glauben, bringt den Gläubigen in Berührung mit Außenseitertum. Viele der Menschen, deren sich Jesus besonders annahm, waren Randsiedler der Gesellschaft. Am Ende seines Wirkens auf der Erde wurde er selbst sogar zu ihnen gerechnet. Der Schmerz dieser Menschen wird auf keinem andern Weg deutlich, als dass man sich von ihnen belehren lässt, was das für ein Leben ist. Hannah, Hagar, Lazarus und die syrophönizische Frau haben eine Geschichte zu erzählen, wenn man ihnen zuhören will. Aber dieses Zuhören verursacht Schmerzen und Widerstand und Zorn auf sie – da sie einen Anspruch auf unser Leben erheben – es verursacht Mitleid, mög-

²¹ Vgl. RICHARD HAYS, *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3, 1-4, 11* (Society of Biblical Literature Dissertation Series 56), Chico, Calif. 1983, 165, 171 und 249.

²² HELMUT THIELICKE, *Theologische Ethik*, I. Band; Tübingen 1952, 41972, Ziffer 930, engl. Ausgabe: *Theological Ethics: Foundations* (ed. William H. Lazareth; 3 Bde.), Grand Rapids 1966, Bd. 1, 189. Weitere Literatur zum Thema der „Glaube Jesu“ findet sich bei JON SOBRINO, *Christology at the Crossroads* (trans. John Drury), Maryknoll, N. Y. 1978, 79-139; GERHARD EBELING, *Jesus und Glaube in: Wort und Glaube*, Bd. 1, Tübingen 1960, 31967, 203-254 (zugleich: *ZThK* 55 (1958) 64-110), engl. Ausgabe: *Word and Faith* (trans. James W. Leitch), London 1963, 201-246 und DONALD BAILLIE, *God was in Christ*, New York 1948, 106-132.

²³ RICHARD HAYS, *Paul's Use of an Early Christian Exegetical Convention*, in: *The Future of Christology: Essays in Honor of Leander Keck* (ed. Abraham J. Malherbe und Wayne Meeks), Minneapolis 1993, 125-127.

licherweise Empathie und vielleicht vor allem ein Ohnmachtsgefühl, weil man nicht fähig ist, irgendetwas für sie zu tun.

Zwei Arten von Randbezirken des Lebens kann man erkennen. Einen könnte man „Randsiedler aufgrund von Verletzungen“²⁴ nennen. Die Menschen suchen sich dieses Schicksal nicht aus. Es wird ihnen übergestülpt in Form von Behinderungen, Reichtum, chronischen Schmerzen und einem Heer anderer Faktoren. Das andere Außenseitertum ist „wertebestimmt“. Die Menschen haben es freiwillig akzeptiert, indem sie sich z. B. für ein prophetisches Leben entschieden haben, das einfach Gegnerschaft und Ausgrenzung hervorruft.²⁵

Studenten und kirchliche Mitarbeiter werden beide Formen von Außenseitertum kennenlernen. Sie können unmittelbar verletzlich sein durch Krankheit oder Unfälle, durch „Begünstigung“ oder durch „Erfolg“. Sie können eine Entscheidung im Hinblick auf ihre Arbeit nach Wertmaßstäben treffen und dabei einsam und verbittert werden. Diese Erfahrung bezeichnete man in der klassischen Theologie als „aktiven Gehorsam“ Jesu, d. h. aktiven, bewussten Gehorsam gegenüber dem Gesetz, und als seinen „passiven Gehorsam“ den, den er auf sich nahm, als er tatsächlich das Gebot der Nächstenliebe bis zum Äußersten erfüllte. Passiver Gehorsam ist der schwerste, da man da am liebsten aufgeben möchte. An diesem Punkt ist der Student oder kirchliche Mitarbeiter aufgerufen, mit Jesus zu glauben, dass der Gott, der Jesus sandte und durch ihn andere Nachfolger sandte, vertrauenswürdig ist. Der Glaube Jesu ist unser Trost. Der geschichtliche Zusammenhang der beiden Testamente, der seine Wurzel in der Geschichte von dem einen und selben Gott hat, der am Werk ist, zieht den Gebrauch des gesamten Kanons für die (theologische) Prägung nach sich.

Dem Menschen, der eine oder beide der oben beschriebenen Arten von Außenseitertum erfährt, oder der den Gehorsam gegenüber dem Gott Israels und Jesu und den Glauben an ihn als ein fragwürdiges Unternehmen erlebt, muss gesagt werden, dass der ganze Kanon der Heiligen Schrift uns zur Verfügung steht, der Lobpreis so gut wie der Protest, die Anklage gegen Gott so gut wie seine Anerkennung. Als besonderes Beispiel nehmen Sie die Klage- und Zornespsalmen. Wenn ein Mensch im Bereich der prägenden Theologie oder in einem geistlichen Amt von lähmender Sorge überfallen oder von Wut vergiftet wird, muss er wissen, dass solch ein Vorgang nicht geleugnet oder spirituell verbrämt werden muss. Sie sind etwas Reales und nicht zufällig im Leben oder im geistlichen Dienst des Betreffenden zu finden. Man kann seinen Zorn und seine Klage in guter biblischer Gesellschaft laut werden lassen.

Brueggemann sagt, dass die Psalmen, in denen Zorn zum Ausdruck kommt, im allgemeinen zwei Teile haben: „nimm es an“ und „akzeptiere es“. Die Rache

²⁴ Im engl. Original heißt es: „vulnerability-based marginality“ bzw. „value-based marginality“

²⁵ LAURENT A. PARKS DALOZ / CHERYL H. KEEN / JAMES P. KEEN / SHARON DALOZ PARKS, *Common Fire: Lives of Commitment in a Complex World*, Boston 1996, 72-74.

gebührt allein Gott.²⁶ Ich habe Studenten gehabt, die dieses Vorbild benutzten, um selbst Zornes-Psalmen zu schreiben, um damit das Lesen dieser Psalmen zu begleiten. Das ist aber keine Technik. Es ist eine biblische Form für einen Menschen, die ihn dazu befreit, zornig zu beten, aber nichtsdestoweniger zu beten. Es gibt keinen Weg, die Beziehung aufrecht zu erhalten, außer im Gespräch zu bleiben – manchmal Gott konfrontierend, manchmal auch zugestehend und doch mit Jesus bekennd, dass, obwohl Gott die Quelle unseres Glaubens ist, er doch die am meisten herausfordernden Fragen an den Glauben stellt.

Das Modell für diese geistliche Prägung ist das Verhältnis zwischen Gott und Jesus. Gott rechtfertigt einen treuen, aber verachteten und ausgestoßenen Menschen, dessen Glaube an ihm festhält – einen Menschen, der durch die Geschichte, zu der und durch die er erzogen wurde, genährt worden ist.

Die Treue Gottes Jesus gegenüber ist der Spielraum der Kraft zum Durchhalten für den Studenten und den kirchlichen Arbeiter. Kein solcher Arbeiter hat die Garantie, dass die Frucht seiner (oder ihrer) Arbeit sichtbar werden wird. Vielmehr, ein geistlicher Dienst hat es von Anfang an mit einem Mysterium zu tun: Die verkündete Botschaft und das ausgeübte Amt verhärtet manche und gleichzeitig werden andere geheilt. Der Beruf selbst kann einen Geistlichen eben durch seinen Dienst und die Botschaft zum Außenseiter werden lassen.²⁷

Die Kraftquelle unserer Standhaftigkeit ist Gott, der versprochen hat, dass sein Wort nicht leer zurückkommen sollte, sondern es richtet aus, wozu er es gesandt hat (Jes 55). Doch es ist nicht garantiert, dass der Verkündiger die Auswirkungen sehen wird, weder des Wortes noch seines Dienstes. Die Lösung, warum er trotzdem seinen Weg weitergeht, liegt darin, dass Gott, der Jesus und seinen Glauben rechtfertigte, zu seiner Zeit auch die Botschaft und den Dienst, die im Glauben in Jesu Namen ausgerichtet werden, rechtfertigen wird.

Auf diese Weise könnte die Spiritualität derjenigen, die Gott dienen, einigen Abstand vom Dienst als Quelle eigener Stärke gewinnen und eine Differenzierung vom Dienst als eine Form der eigenen Identität. Menschen, die Gott dienen, müssen, wie Jesus, auf ihre Rechtfertigung warten. Auf diesem Weg des Wartens lernen sie vielleicht, dass man nicht bitten darf: „Herr, segne mich und mein Amt“. Statt dessen sollten wir, unserm Vorbild folgend, Gott bitten, sein Wort und die Sakramente zu bestätigen. Dadurch könnte ein gewisser Abstand eingehalten werden zwischen der Person und ihrer Aufgabe, so dass diese nicht alles andere verdrängt. Schließlich ist es nicht das Wort des Verkündigers, sondern Gottes Wort, und Gott muss seine Verheißungen bestätigen, von denen keine einzige menschlicher Kontrolle unterworfen ist. Der Dienst geschieht im Feuersturm des Glaubens, der durch die Liebe tätig ist (Gal 5, 6), eines Glaubens, der – wie Gott Jesus rechtfertigte – ebenso im anhaltenden Dienst an Wort und Sakrament von Gott gerechtfertigt wird.

²⁶ WALTER E. BRUEGGEMANN, *Praying the Psalms*, Winona, Minn. 1986, 70-71.

²⁷ DONALD JUEL, *Encountering the Sower: Mark 4, 1-20*, in: *Interpretation* 56 (2002) 273-283.

Der lutherische Pietismus leitete sich her von Luthers kompromisslosem Beharren auf der Macht des Wortes und dem Befehl von Gal 5, 6: vom Glauben, der in der Liebe tätig ist.²⁸ Speziell Bengel übernahm diesen Teil seines Erbes, um den theozentrischen Charakter des christlichen Lebens zu betonen. Das gesamte Leben eines Christen besteht in Glauben, Hoffnung und Liebe.²⁹ Glaube, der in der Liebe tätig ist, ist das Medium des ganzen christlichen Glaubens.³⁰ Glaube ist die Bevollmächtigung und Energie der Liebe. Weder Glaube noch Liebe können sich aus sich selbst erneuern. Aber da Glaube nicht Glaube an den Glauben ist, sondern an Gott, wird der Glaube unterstützt durch den einen, der ihn erneuert durch Wort und Sakrament. Dann behält der Glaube die Perspektive der Liebe.

Der Glaube daran, dass Gott die Menschen durch Christus rechtfertigen will, begründet die Freiheit des Christen, zur Ehre Gottes und in Liebe zum Nächsten zu handeln. Der Glaube an Gottes rechtfertigende Gnade ist die Quelle des Mutes, die Welt für die Sache der Wahrheit zu gewinnen und seinem Nächsten zu dienen, ohne unbedingtes Vertrauen in die Fähigkeit zur Bewältigung der Aufgabe. Diese Fähigkeit mag sich als sehr begrenzt herausstellen oder die Motivation zum Durchhalten kann sich verlieren. Wenn einer diesen Dienst mit Liebe allein anfängt, mag er scheitern. Wenn einer mit Hoffnung alleine anfängt, mag er ebenso leicht unglaublich werden.

Der Glaube zögert nicht, in Liebe zu handeln, aus Sorge, dass die eigenen Motive nicht hundertprozentig rein sind oder die Hingabe nicht völlig. Wenn die Menschen Sorge haben, dass ihre Liebe ganz und gar rein sein muss, bevor sie Gott und dem Nächsten dienen können, dann fangen sie nie an. In einer exegetischen Anmerkung zu Mt 25, 25 f erzählt Bengel von dem einen Diener, der aus Furcht sein Geld vergrub, das er nach Anweisung seines Herrn investieren sollte, und sagte: „sine amore, sine fiducia“ (ohne Liebe, ohne Vertrauen).³¹ Misstrauen gegenüber dem Herrn verstümmelt das Verwalteramt des Dieners. Die beherrschende Vorstellung, die dieser hatte, war, dass der Herr Sicherheit über den Gehorsam stellte.

Der Glaube bringt eine eschatologische Dimension in das Handeln aus Liebe. Der Glaube kann auf den rechten Zeitpunkt warten, die Liebe möchte sofort am Ziel sein. Wenn Liebe auf eine einengende Weise handelt, wird sie zu einer Belas-

²⁸ Martin Luthers Galaterbrief-Auslegung, hrsg. von HERMANN KLEINKNECHT, Göttingen ²1987 (1980), zugleich WA 40,1.2; Vorlesung über den Galaterbrief 1516/17 in: Luther Deutsch Bd. 1, 263-291, zugleich WA 57(III), 5-49, 263-291, engl. Ausgabe: Luther's Works: Lectures on Galatians 1535, Chapters 5-6, Lectures on Galatians 1519, Chapters 1-6 (ed. Jaroslav Pelikan), St. Louis 1964, 37,8-31 und 333-336. Vgl. GEORGE W. FORELL, Faith Active in Love, Minneapolis 1954.

²⁹ JOHANN ALBRECHT BENDEL, Das Neue Testament zum Wachstum in der Gnade und der Erkenntnis des Herrn Jesu Christi nach dem revidierten Grundtext übersetzt und mit dienlichen Anmerkungen begleitet, Stuttgart 1753, 736.

³⁰ Ebd., Von der rechten Weise, mit göttlichen Dingen umzugehen, Anhang VII, 1000-1001.

³¹ D. JOH. ALBRECHT BENDEL, Gnomon Novi Testamenti Alberti Bengelii (Editio Octava), Stuttgart 1887, 150.

tung für andere, die sich in Not befinden, und beraubt sie ihrer Aktivität, außer dass sie schließlich Rebellion hervorruft. In der versuchlichen Zeit des Wartens wird der Heilige Geist uns Jesu Haltung ins Bewusstsein bringen – nicht nur seine Worte, sondern auch sein Vertrauen zu Gott. Wenn der Heilige Geist für Jesus Zeugnis ablegt, geschieht das nur auf dem Hintergrund des Verhältnisses Gottes zu Christus (Joh 14-16 und Röm 8, 12-30).

Der Glaube wartet und weiß, dass er keine Kontrolle hat über das Ergebnis dessen, was er in Liebe getan hat. Der Glaube lernt gewissenhaft zu sein, ohne Zwang auszuüben. Zwanghaftigkeit ist ein Zeichen mangelnden Glaubens. Auf diese Weise kennt der Glaube eine Rechtfertigung, die er nicht sieht, und lässt sein Anliegen auf dem beispielhaften Handeln Gottes um Christi willen ruhen, der am dritten Tag das Werk seines Sohnes bestätigte. So überlässt der Verkündiger seinen Dienst der Zukunft Gottes und glaubt mit Jesus, dass Gott zu seinem Wort steht.

In einer vom Ergebnis her geprägten Kultur sind das wahrscheinlich schlechte Nachrichten. Es verlangt harte Anstrengung im Glauben, zu säen und kein Wachstum zu sehen. Aber schlafende Samen sollte man nicht irrtümlicherweise für tot halten. Sie warten nur auf das nächste „Feuer“, wie die Samen der Sequoia-Bäume. Ein geistliches Amt und der Dienst im Bund mit Jesus Christus erfordert die Gnade des Loslassens, um gesund zu bleiben und die Hoffnung zu bewahren. Es bedeutet, mit Gott zu leben, dessen Wege nicht immer die unseren sind, die aber unsern Dienst erfordern, um zur Ausführung zu kommen. Prägung in dieser Art betont den Glauben, der in Liebe handelt und dann wartet. Warten ist ein wesentlicher Dienst.

Zwei biblische Beispiele

Zwei kurze Studien biblischer Gebete – das eine von Mose (Außenseitertum aufgrund von Wertmaßstäben): Nur widerstrebend stimmte er zu, seinem in der Sklaverei unterdrückten Volk zu dienen) – das andere Beispiel von Hannah (Außenseitertum auf der Basis von nicht verschuldeter Verwundbarkeit: Unfruchtbarkeit). Diese Beispiele demonstrieren die *theologia prima* in Aktion bei dem Versuch, die unberechenbaren Vorstellungen originalen (göttlichen) Denkens zu überschreiten.

Moses: in 2. Mose 32, 7-14 wird die Verirrung mit dem goldenen Kalb beschrieben. Im Zorn sagt Gott zu Mose: „Und nun lass mich, dass mein Zorn über sie entbrenne und sie vertilge; dafür will ich dich zum großen Volke machen“ (V. 10). Wieder wird Mose zum „defensor fidei“ und in glaubwürdiger Weise beginnt er zu streiten und unterzieht Gott einem Kreuzverhör. In meinen Worten: „Warum willst du den Ägyptern Grund geben zu sagen, dass du die Israeliten nur herausgeführt hast, um sie umzubringen?“ Die Verse 12b und 13 sind es wert, vollständig zitiert zu werden:

„Kehre dich ab von deinem grimmigen Zorn und lass dich des Unheils gereuen, das du über dein Volk bringen willst. Gedenke an deine Knechte Abraham, Isaak und Israel, denen du bei dir selbst geschworen und verheißen hast: Ich will eure Nachkommen mehren wie die Sterne am Himmel, und dies ganze Land, das ich verheißen habe, will ich euren Nachkommen geben und sie sollen es besitzen für ewig.“

Samuel Balentine stellt fest, dass dies die einzige Stelle in der Heiligen Schrift ist, wo Gott Subjekt des Satzes ist: „Lass mich in Ruhe“.³² Es ist ein Befehl, dem Mose nicht gehorcht, und es ist – wie ich es verstehe – der Grund für Mose, die Initiative zu ergreifen und der Absicht Gottes, das Volk zu vernichten, zu widersprechen. Mose bittet Gott, stattdessen sein Leben zu nehmen und das Volk leben zu lassen. Das Volk lebt und Mose geht in sich, indem er seiner Berufung als Führer des Volkes aufs Neue gewiss wird. Als diese dramatische Szene ein Ende findet und Mose in der Einsamkeit zur Besinnung gelangt, kommen ihm Zweifel: „Hab ich denn Gnade vor deinen Augen gefunden, so lass mich deinen Weg wissen, damit ich dich erkenne und Gnade vor deinen Augen finde. Und sieh doch, dass dies Volk dein Volk ist (2. Mose 33, 13).“ Gott antwortete: „Mein Angesicht soll vorangehen; ich will dich zur Ruhe leiten.“ Moses geht noch einen Schritt weiter: „Wenn nicht dein Angesicht vorangeht, so führe uns nicht von hier hinauf. Denn woran soll erkannt werden, dass ich und dein Volk vor deinen Augen Gnade gefunden haben, wenn nicht daran, dass du mit uns gehst, so dass ich und dein Volk erhoben werden vor allen Völkern, die auf dem Erdboden sind“ (V. 14-16). Mose wünschte sich, Gottes Herrlichkeit zu sehen. Gott sagte: „Siehe, es ist ein Raum bei mir, da sollst du auf dem Fels stehen. Wenn dann meine Herrlichkeit vorübergeht, will ich dich in die Felskluft stellen und meine Hand über dir halten, bis ich vorübergegangen bin. Dann will ich meine Hand von dir tun und du darfst hinter mir her sehen“ (V. 21-23). Fretheim betont, dass, wenn Propheten leiden, dies Teil ihres Dienstes ist, die Furcht vor Gott vor ihrem Volk ebenso deutlich zu zeigen, wie es Teil ihres Amtes ist, die Furcht ihres Volkes vor Gott wach zu halten.³³ Fretheim schließt, dass im Gebet des Mose die Zukunft Israels nicht die einzige Ursache für solch eine dringende Fürsprache ist, sondern auch die Zukunft Gottes.³⁴

Moses betet in zwei Richtungen: Was werden die Ägypter sagen? und: Gott, willst du wortbrüchig werden im Hinblick auf deine Verheißung? Die erste ist eine starke Frage, aber die zweite ist die am meisten überzeugende. Moses zitiert Gott gegen Gott. Es ist sein Wort gegen sein Wort. Das ist *theologia prima* vom reinsten Wasser. Wie die *theologia secunda* baut die *theologia prima* einen Fall

³² SAMUEL E. BALENTINE, *Prayer in the Hebrew Bible: The Drama of Divine-Human Dialogue*, Minneapolis 1993, 135-139. Ich verdanke Balentine auch meine Anwendung von „patterned prayer“.

³³ TERENCE FRETHEIM, *The Suffering of God: An Old Testament Perspective*, Minneapolis 1984, 109. Fretheim bezieht sich auf die „divine lament“.

³⁴ Ebd., 51.

auf und zitiert Quellen. Sie konstruiert ein Argument, aber nicht vorrangig für Gott in einem apologetischen Sinn sondern ein Argument mit Gott, damit das Vertrauen des Fürsprechers erhalten bleiben kann und der Ruf Gottes ebenfalls. Sicher mag da ein zweites apologetisches Ergebnis bei herauskommen: Wenn Gott handelt, dient es immer seiner Glaubwürdigkeit. Aber die *theologia prima* spricht zu Gott und mit Gott um des willen, der betet und auch um deretwillen, für die gebetet wird. Die Erhaltung der Glaubwürdigkeit ist mehr gefährdet als das Überleben eines theologischen Systems.

Hannah: Hannahs Situation ist aufschlussreich für unser Thema. Sie ist sowohl der Gegenstand des Spottes für Peninna als auch der Gegenstand des Werbens für Elkanah. Auf dem Weg zum Tempel, um dort zu opfern, gab er ihr einen doppelten Anteil daran, weil „er sie liebte“. Doch auch die anteilnehmende Frage Elkanahs brachte ihr keinen Trost. „Warum weinst du? Warum issest du nicht? Warum ist dein Herz traurig? Bin ich nicht mehr wert als zehn Söhne? (1. Sam 1, 8). Die letzte Frage war die beschwörendste, für ihn der springende Punkt des Themas. Hannahs Kernfrage ist: Wer bin ich ohne Söhne – trotz eines fürsorglichen Gatten? Hannah lehnt jeden Trost ab, der ihrer Wirklichkeit ausweicht. Und sie flieht in die Stille. Dies ist für sie ein Weg, ihr Schicksal zu tragen.

Die Geschichte von Hannah verlangt Aufmerksamkeit für zwei Dinge: den Vorfall als möglichen Paradigmenwechsel zu sehen – wenn auch fast unmerklich – und das Gebet als solches zu beachten. Der liturgische Hintergrund dieses Wechsels ist vielschichtig, offensichtlich teilweise aufgrund der verschiedenen gottesdienstlichen Praktiken, die vielleicht den mehr vom 5. Mose hergeleiteten Vorbildern vorangingen, und auch die Art und Weise, wie Frauen vielleicht an diesen verschiedenen Riten und Orten beteiligt waren. Das alles kann ich nur zur Kenntnis nehmen, bin aber nicht kompetent, es zu beurteilen.³⁵

Der mögliche „Paradigmenwechsel“ ereignete sich, als Hannah im Heiligtum zum stillen Gebet ihre Zuflucht nahm, dabei aber die Lippen bewegte. Gerald Sheppard gab einen Kommentar zu Elis Verwunderung über diese Art Hannahs zu beten. „Traditionsgemäß nimmt man an, dass es eher die Ausnahme als die Regel war, dass Eli das Gebet nicht mithören konnte. Wie im Fall Hiobs wurden Gebete im Alten Testament im Allgemeinen nicht als geheime, stille, oder ganz private Äußerungen angesehen. Die Möglichkeit, ein Gebet mitzuhören, ist eher ein charakteristischer Zug als ein zufälliges Ereignis.“³⁶

Der mögliche Übergangspunkt zu diesem Wechsel wird von zwei anderen zeitgenössischen Gelehrten näher bezeichnet. Die Hebraistin Marcia Falk be-

³⁵ JACQUELINE E. LAPSLEY, *Pouring Out Her Soul Before the Lord: Women and Worship in the Old Testament*, in: *Making Room at the Table: An Invitation to Multicultural Worship* (ed. Brian K. Blount and Lenora Tribbs), Tisdale; Louisville 2001, 8-15.

³⁶ GERALD T. SHEPPARD, *Enemies and the Politics of Prayer*, in: *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics* (ed. Norman K. Gottwald and Richard Horsley, revised edition), Maryknoll 1993, 381.

hauptet, dass die Hannah-Geschichte später das Modell für „das Gebet des Herzens“ werden sollte. Sie behauptet weiterhin, dass Hannahs Protest gegenüber Eli, sie sei nicht betrunken und möchte angehört werden, „Grundlage für eine spätere rabbinische Regel wurde, eine falsche Anschuldigung nicht unberichtigt auf sich sitzen zu lassen – man sollte nicht gleichgültig sein im Hinblick auf die eigene Verteidigung“ (b. Ber. 31b).³⁷

Cynthia Ozick argumentiert ähnlich.³⁸ Hannah lebte vor der Zeit, in der das Haus des Herrn zu einem Haus des Gebetes wurde. Damit eröffnet Ozick ein neues Verständnis Gottes: Gott ist nicht nur der Herr der Ereignisse, sondern auch der Zuhörer für eine stille leise Stimme, eine Stimme, die trotz ihrer Schwäche in der Lage ist, ein Ereignis zu beeinflussen (ihren Leib fruchtbar zu machen).

Vorausgesetzt Hannah war wegen ihrer Unfruchtbarkeit (und so in gewisser Weise Nutzlosigkeit) nur noch von zweifelhaftem Wert, als sie die Opfergabe zusammenraffte, ins Heiligtum ging und vor den Allmächtigen trat mit ihren eigenen Worten. Ozick sagt, dass das „Wesentliche sich hier behauptet gegen das Nützlichkeitsprinzip.“³⁹

Der Inhalt von Hannahs Gebet (1. Sam 1, 11) ist den Worten aus 2. Mose 2, 23-24 verblüffend ähnlich. Hannah: „Herr Zebaoth, wirst du das Elend deiner Magd *ansehen* und an mich *gedenken* und deiner Magd *nicht vergessen* und wirst du deiner Magd einen Sohn geben, so will ich ...“ 2. Mose: „Und die Israeliten seufzten über ihre Knechtschaft und schrieten, und ihr Schreien über ihre Knechtschaft kam vor Gott. Und Gott *hörte* ihr Wehklagen und *gedachte* seines Bundes mit Abraham, Isaak und Jakob. Und Gott *sah* an die Israeliten und *nahm sich ihrer an*.“ (Hervorh. d. Verf.) Als Hannah so redete, erfand sie eine Kombination von vorgeformtem Gebet und persönlichem Gebet. Ihr Gebet, das in der Sprache einem Credo ähnelte, war zwar ihre eigene Bitte, aber auf der Grundlage einer Geschichte. Hannah benutzte ein Argument aus der Geschichte für eine neue Geschichte, in der sie die Hauptnutznießerin dieses neuen Exodus war. Sie betete die Geschichte ebenso, wie andererseits die Geschichte ihr Gebet bestimmte. Hannah praktizierte *theologia prima*, zitierte ihre Quellen und identifizierte ihr neuartiges Handeln als vollkommen mit den Vorfahren in Einklang. Diese hatten ihren Glauben im Gebet zum Ausdruck gebracht, einen Glauben, den Gott hörte und sah, bemerkte und sich dabei erinnerte an den Bund, den er mit diesen Vorfahren geschlossen hatte.

In dem ersten Gebet (Mose) hatte ich die Beobachtung Fretheims angemerkt, dass Mose durchs Gebet den Schmerz Gottes ebenso empfand, wie er den Schmerz des Volkes vor Gott brachte. In fast ähnlicher Weise spricht Ronald

³⁷ MARCIA FALK, Reflections on Hannah's Prayer, in: Out of the Garden: Women Writers on the Bible (ed. Christina Büchmann und Celina Spiegel), New York 1994, 98-99.

³⁸ CYNTHIA OZICK, Hannah and Elkanah: Torah as the Matrix for Feminism, in: Out of the Garden: Women Writers on the Bible (ed. Christina Büchmann und Celina Spiegel), New York 1994, 89.

³⁹ Ebd., 90.

Wallace von einer solchen Berufung für Hannah. Behauptend, dass sie belastet war wegen der Schändung des Tempels durch das Verhalten der Söhne Elis, fand sie einen Grund, sich über den Schmerz ihrer Kinderlosigkeit zu erheben. Wenn sie ein Kind hätte, das ein Prophet werden würde wie Moses, könnte dieses Kind die Korruption überwinden und Gottes Wort wieder auf den Leuchter stellen. In dem Bewusstsein, dass der damalige Brauch eine solche Rolle für Hannah verhinderte, behauptet Wallace, dass sie in der Bitte um einen Sohn stellvertretend, wie auf dem indirekten Weg der Mutterschaft, in den Konflikt zwischen Gott und seinen Feinden eingriff und zur Prophetin wurde. Dabei erlebte sie auch den Schmerz eines Propheten. Mit Gott zu leben bedeutet ein gewisses Verständnis des Schmerzes Gottes.⁴⁰

Doch dieses System zeigt ein paar Probleme, weil es zu viele Hannahs auf der Welt gibt. Im Versuch, allzu viel auszusagen, gar zu viele Erklärungen anzubieten, die auf den Axiomen des Systems beruhen, zeigt sich am Ende, dass dieser Weg zu axiomatisch ist und, wenn man zu viel aussagen will, schließlich erkennbar widersprüchlich. Manchmal dient die *theologia secunda* am Ende mehr dem System als den Menschen, die zu glauben versuchen, oder dem Gott, der geglaubt werden soll.

Hannahs *theologia prima* hatte wenig von einem Axiom an sich, aber viel von der Voraussetzung, dass das vor Gott gebrachte Anliegen eine Sache war, um die man beten konnte. Ihre ureigenste Begegnung mit Gott, wie bei Mose, ließ sie nicht sprachlos bleiben. Wenn irgendetwas, dann machte gerade das die Sprache notwendig. Ist das Beten vielleicht überhaupt Gottes eigene Sprache zu ihm zurück in menschlicher Stimme?

Moltmann schlägt einen pädagogischen Schritt vor. „Es kann keine Theologie ‚nach Auschwitz‘ geben, die nicht die Theologie *in* Auschwitz aufnimmt, d. h. die Gebete und Schreie der Opfer.“⁴¹ Einige kürzlich erschiene Veröffentlichungen demonstrieren das Beten aufgrund einer Theologie „in“ einer besonderen Situation.⁴² Die Leser dieser Texte werden sowohl eine intertestamentale Anwendung

⁴⁰ RONALD WALLACE, *Hannah's Prayer and Its Answer: An Exposition for Bible Study*, Grand Rapids 2002, 6-8.

⁴¹ JÜRGEN MOLTSMANN, *In der Geschichte des dreieinigen Gottes – Beiträge zur trinitarischen Theologie*, München 1991, 57, engl. Ausgabe: *History and the Triune God: Contributions to Trinitarian Theology* (trans. John Bowden), New York 1992, 29.

⁴² MARCIA SACHS LITTELL (ed.), *Liturgies on the Holocaust*, Lewiston, N. Y. 1986; JAMES MELVIN WASHINGTON (ed.), *Conversations With God: Two Centuries of Prayers by African Americans*, New York 1994; ERHARD S. GERSTENBERGER, *Singing a New Song: On Old Testament and Latin American Psalmody*, in: *Word and World* 5 (1997) 155-167. STEPHEN P. MCCUTCHAN, *Framing our Pain: The Psalms in Worship*, in: *The Christian Ministry* (July-August 1995) 18-20; ROSEMARY RADFORD RUETHER, *Women-Church: Theology and Practice*, San Francisco 1985. McCutchan stellt einen geschichtlichen und kanonischen Zusammenhang im liturgischen Gebrauch dar, indem er Ps 42 und 43 Eltern von schwer kranken Kindern nahebringt, das Lesen von Ps 39 und die Geschichte der Verleugnung des Petrus einem Fall von Suizid zuordnet und schließlich das Lesen von Ps 88 und 2. Sam 13, 1-22 (die Vergewaltigung der Tamar) als Weg sieht, Verge-

(quer durch das Alte und Neue Testament) als auch einen intratestamentalen Gebrauch (über die Texte hinausgehend) von Texten, Gestalten und Geschichte feststellen, durch die ein Mensch geistlich erzogen wird. Sie dienen als Hinführung zum Beten und dürfen auch in der Fürbitte angewendet werden. Originales theologisches Denken tut seine theologische Arbeit auf die einzige Art und Weise, die es kennt: durch Beten, aber es ist ein Beten, das seine Wurzeln in Quellen hat und sich auf den kanonischen Zusammenhang der Berichte bezieht, die benutzt werden.

Schluss

Einerlei, welche außergewöhnlichen Dinge das Leben mit sich bringt, ob schicksalsbedingte oder werte-orientierte Randständigkeit die Folge ist. Davor kann man sich nicht abschotten, weder im Seminar noch im Dienst. Aber dadurch muss das Leben selbst nicht blockiert werden. Doch da Ausgrenzungen vielleicht niemals voll behoben werden, können sie auf die größere Perspektive des kanonischen Textes bezogen werden, nämlich, dass Gott vertrauenswürdig ist. Manchmal muss man das Wort eines anderen akzeptieren. Das Gebet befindet sich auf diese Weise immer „in Gesellschaft“.

Mit Gott kann man leben, aber es ist kein leichter Weg. Es erfordert einen starken Glaubenskampf, um „original“ denken zu können, wo Denken und Beten sich zu vermischen scheinen. Wenn der „originale“ Denker in Versuchung ist, das Denken aufzugeben, ist der Grund dafür wahrscheinlich nicht, dass die Fragen zu schwer sind, sondern dass der denkende Beter Angst hat, seine Gedanken über Gott vor Gott auszusprechen. Doch der Ängstliche kann durch die kanonischen Berichte gestärkt werden, die voll sind von Personen, die Gott gegenüber Gott zitieren, nicht um ihn zu lästern, sondern um ihm nur umso tiefer zu vertrauen. Wenn das System der Vorstellungen eines Menschen aufrichtiges Gebet ausschließt, dann sollten die Erzählungen ihn ermutigen und ausrüsten, biblisch zu beten, so dass der Glaube an den Gott Abrahams, Moses, Hannahs und Jesu reifen kann und in der Liebe tätig sein. Wenn es nicht dahin kommt, wird der Glaube nie in ein tieferes Leben mit Gott hineinführen.

Abstract

Living *for* God is the more conventional way of describing the Christian life. Such discipleship calls for discernment, sacrifice, zeal, commitment, conviction and a devotional life supportive of these demands. Living *with* God is a concomitant factor of discipleship.

waltigung und Missbrauch in der Predigt zu behandeln. Ruether reproduziert einen kontextualisierten Heilungs-Ritus im Kreis von Freunden. Der Ritus ist eine erzählende Umschreibung von Ps 22 und entnommen aus: Del Martin's Battered Wives, San Francisco 1976, 1-5.

Persistence, perseverance, protest, gratitude, a capacity for disillusionment as well as devotion, and at times a dogged game of hide and seek all make living with God a venture of faith continuing to act in love. As the Christian serves in faith acting in love, he/she waits in hope for God to vindicate God's promise of presence, fruit, and covenant loyalty. The structure of the theology presented here, both as *prima* and *secunda*, is theocentric rather than Christocentric. In the process of living with God while at the same time living for God, faith, hope, and love are kept alive as the Holy Spirit, by means of word and sacrament, attests that "the renewal of creation has been wrought by the self-same Word who made it in the beginning" (Athanasius, *On the Incarnation*, 1:1).

C. John Weborg, Professor of Theology
North Park Theological Seminary
3225 West Foster Avenue
Chicago, Ill. 60625-4895, USA

Rezensionen

ACHIM HÄRTNER / HOLGER ESCHMANN: Predigen lernen. Ein Lehrbuch für die Praxis. Mit Beiträgen von Rolf Heue und Reinhold Lindner, Stuttgart: Edition Anker im Christlichen Verlagshaus 2001, 219 Seiten, kt., ISBN 978-3-7675-7089-4, € 14,95.

Die von den beiden Praktischen Theologen des Theologischen Seminars der Evangelisch-methodistischen Kirche (Reutlingen) gemeinsam verfasste Predigtlehre versteht sich selbst als eine „Ermutigung zum Predigen“ (S. 11). Dass dies nicht lediglich eine wohlfeile Formel ist, spürt man dem mit 219 Seiten erfreulich überschaubar gehaltenen Buch ab. Die Autoren sind unbeschadet allen Problembewusstseins für die Schwierigkeiten der Predigtarbeit von der Freude an der Predigt und ihren Möglichkeiten bestimmt, und sie wollen diese Freude fördern.

Die vorliegende kleine Homiletik hat verschiedene Adressatengruppen. Sie richtet sich einerseits an Theologiestudierende, die das Predigen allererst erlernen. Sie richtet sich darüber hinaus (versehen mit einem „vielleicht“) an Predigerinnen und Prediger, die ihre Predigtpraxis reflektieren und verbessern wollen. „In besonderer Weise“ will sie aber auch „ehrenamtliche Predigerinnen und Prediger ansprechen“ und „zur Predigt ermutigen, die nicht in Konkurrenz zum hauptamtlichen Verkündigungsdienst steht, sondern zu dessen notwendiger Ergänzung dient“ (S. 12 f). Hier spricht sich zweifellos ein freikirchliches Anliegen aus; ansonsten tritt der freikirchliche Hintergrund der beiden Autoren in angemessener Weise nur verhalten zutage.

Wie im Untertitel angegeben und in der Einführung (vgl. S. 13) erläutert wird, haben zwei weitere Autoren zu „Predigen lernen“ beigetragen. In den „Praktischen Leitfaden“ ihres Buches haben HÄRTNER und ESCHMANN große Teile einer bereits 1975 (2. Aufl. 1976) von ROLF HEUE und REINHOLD LINDNER in der „Studienreihe für Verkündigung und Gemeindeaufbau“ veröffentlichten Schrift (damals erschienen unter dem gleichen Titel „Predigen lernen“) eingefügt. Es handelt sich um die an etlichen Stellen sprachlich überarbeiteten, inhaltlich aber kaum veränderten Studienbriefe P1 bis P3 in der genannten Schrift von Heue/Lindner, die nunmehr (in veränderter Reihenfolge) die Kapitel 2 bis 4 (S. 42-122) des vorliegenden Buches und damit das Herzstück von dessen praktischem Teil bilden. Das spricht in keiner Weise gegen Härtners und Eschmanns Buch, zeigt freilich, dass der genuine Beitrag der beiden Autoren in diesem Teil des Praktischen Leitfadens „in, mit und unter“ den Ausführungen von Heue/Lindner zu suchen ist.

Teil A des Buches (S. 15-41) trägt den Titel „Grundlagen“ und stellt gewissermaßen die prinzipielle Homiletik von „Predigen lernen“ dar. Dieser Teil ist

gerade in seiner Kürze und Prägnanz ein erfreuliches Beispiel dafür, wie man Anfängerinnen und Anfänger im Predigen in wichtige homiletische Fragestellungen einführen kann, ohne sie sogleich durch breite und komplizierte Eingangs-Erörterungen so einzuschüchtern, dass ihnen der Mut zum Predigen von vornherein abhanden zu kommen droht. Gewiss ist das, was hier zu Grund, Definition und Entstehungsort(en) der Predigt sowie zum Verhältnis von Predigt und Geist, Predigt und Sprache, Predigt und Gottesdienst gesagt wird, ergänzungsfähig und ergänzungsbedürftig. Aber im Rahmen einer Anfängerunterrichtung erfüllt es seinen Zweck sehr ordentlich. Das gilt auch und gerade für den letzten Abschnitt des grundlegenden Teils, der die Überschrift „Rahmenbedingungen der Predigt heute“ trägt (S. 35-41). Was hier – sicherlich verallgemeinernd und vereinfachend – zur Situation der Predigt in der sogenannten Postmoderne gesagt wird, lässt einerseits die Problematik aufleuchten, zugleich aber auch die Chancen christlicher Predigt in eben dieser Situation.

Teil B (S. 42-155) enthält den „Praktischen Leitfaden“, von dem bereits die Rede war. Der erste Abschnitt (Kapitel 2) führt Schritt um Schritt in die Erarbeitung der Predigt ein, wie gesagt in Übernahme der Konzeption von Heue/Lindner und das heißt: sowohl als „Weg vom Text zur Predigt“ wie auch als „Weg vom Thema zur Predigt“. Beide Wege gelten Heue/Lindner bzw. Härtner/Eschmann als gleichberechtigt und werden nicht mit der Diskussion alter Verdikte belastet.

Kapitel 3 behandelt die Frage nach dem Predigthörer. Hier wird vor allem aufgenommen, was Heue/Lindner zu den „Typen des Redens und Hörens“ zusammengetragen haben. Diese gelungene, allgemeinverständliche Darstellung und Verarbeitung der alten Lehre von den genera loquendi in die vorliegende Predigtlehre aufgenommen zu haben, ist eine gute Entscheidung.

Kapitel 4 widmet sich der Frage nach dem Aufbau der Predigt. Hier haben Härtner und Eschmann den Teil über das Erzählen bei Heue/Lindner – zu Recht – etwas stärker überarbeitet, und auch bei den inzwischen fast schon „klassisch“ zu nennenden Modellen für den Predigtaufbau ein Modell wegfallen lassen. Die Frage muss ohnehin erlaubt sein, was solche „Baupläne“ für die Predigtarbeit wirklich austragen. Es fällt – bezeichnenderweise – erfahrungsgemäß gar nicht leicht, für alle von Heue/Lindner vorgestellten „Modelle“ ausgeführte Predigten zu finden, die wirklich einigermaßen den Bauplänen entsprechen. Vielleicht reicht es ja für das „Predigen lernen“ aus, den Unterschied zwischen einer „Homilie“ (von Härtner/Eschmann nicht eigens erörtert) und einer „Themapredigt“ (mit den einschlägigen Partierungsregeln) und die Versuche der Kombination von beiden zu kennen.

Kapitel 5 thematisiert den „Predigtvortrag“. Was hier (erklärtermaßen zum Teil in Anlehnung an entsprechende Ausführungen von WOLFGANG KLIPPERT) zum Thema „Manuskript und freie Rede“, zu Blickkontakt, Stimme, Gestik, Mimik und „Umgang mit der Predigtangst“ gesagt wird, ist für Anfängerinnen und Anfänger durchweg ausreichend und hilfreich.

Das wird man grundsätzlich auch im Blick auf Kapitel 6 sagen können, in dem es um die „Kontrolle der Predigt“ geht. Unterschieden werden hier das (allgemeine) Predigtenachgespräch von der (durch geschulte Teilnehmerinnen und Teilnehmer vorgenommenen) Predigtanalyse und der Selbstkontrolle der Predigt. Die Fragen und Kriterien zur Analyse und insbesondere zur Selbstkontrolle bewegen sich dabei vor allem auf dem Gebiet von Hörerdimension und rhetorischer Dimension der Predigt; eine Anleitung zur Überprüfung der Predigt nach theologisch-inhaltlichen Kriterien, wie sie z. B. von KLAUS EICKHOFF im dritten Teil seines Buches „Die Predigt beurteilen“ (im Literaturverzeichnis von Härtner/Eschmann aufgeführt) versucht wurde, stellt hier eine wichtige Ergänzung dar. Die im Abschnitt „Selbstkontrolle“ als Prüfkriterien aufgenommenen Erörterungen zur Sprache der Predigt und zur Frage nach den Illustrationen (S. 148 ff.) wären zudem gerade im Rahmen einer Anfängerunterweisung durchaus ein eigenes, ausführlicheres Kapitel wert gewesen, auch wenn einige der hier zu verhandelnden Fragen später im „Vertiefungsteil“ sozusagen „nachgeholt“ werden.

In diesem sich nunmehr anschließenden Vertiefungsteil C (S. 156-213) wird die „Predigt als Kommunikationsgeschehen“ mit Hilfe vor allem des „Hamburger Kommunikationsmodells“ (FRIEDEMANN SCHULZ VON THUN) in den Blick genommen (Kap. 7) und in einem abschließenden Kapitel durch Konkretionen und Beispiele kommunikativer Predigt ergänzt (Kap. 8). Man sagt wohl nicht zuviel, wenn man konstatiert, dass besonders in diesem Teil des Buches das Herz der Autoren schlägt.

Gut verständlich wird in Kapitel 7 zunächst die von ERNST LANGE in die homiletische Diskussion eingebrachte Formulierung von der „Kommunikation des Evangeliums“ erläutert und dabei auch beherzt die Frage beantwortet, was denn inhaltlich als „Evangelium“ gelten darf. Es schließt sich eine Darstellung des „kybernetischen Kommunikationsmodells“ und seiner Übertragung auf die Predigt (K.-W. DAHM) an sowie als Herzstück dieses Kapitels eine Erläuterung des „Hamburger Modells“, also des „Nachrichten-Quadrats“ von F. SCHULZ VON THUN. Dabei wenden die Autoren das Modell sowohl auf die Predigt allgemein wie auch – ganz praktisch mit Übungsanweisungen – auf die Ausarbeitung der Predigt an. Ähnliches hatte in einem nach wie vor lesenswerten, von den Autoren hier freilich nicht eigens erwähnten Beitrag Schulz von Thun selbst bereits 1989 gewissermaßen „von außen“ versucht.¹

¹ F. SCHULZ VON THUN, Was geschieht, wenn wir predigen? Kleines kommunikationspsychologisches Kolloquium, in: Bibel und Liturgie 62, 4/1989, 201-211, jetzt wieder abgedruckt mit dem Untertitel: Kleines kommunikationspsychologisches Kolloquium für Pastoren, in: DERS., Klarkommen mit sich selbst und anderen: Kommunikation und soziale Kompetenz. Reden, Aufsätze, Dialoge, Reinbek 2004, 207-222. In einer kurzen Einleitung des Autors (a. a. O., 205 f.) nennt dieser u. a. auch das hier besprochene Buch von Härtner/Eschmann als Beispiel für das von ihm ausdrücklich begrüßte Gespräch zwischen Kommunikationspsychologie und Theologie.

In „Predigen lernen“ geschieht es nun aus der Sicht von erfahrenen Homiletikern.

Das Buch schließt in Kapitel 8 mit „Konkretionen und Beispielen“ für die kommunikative Predigt. Hier finden die von MANFRED JOSUTTIS in die homiletische Diskussion eingeführten Unterscheidungen des „Ich-Gebrauchs“ in der Predigt ihren Platz, vor allem aber eine verhältnismäßig ausführliche Erörterung der Bedeutung und Verwendung von Symbolen in der Predigt in Auseinandersetzung mit der Theorie religiöser Symbole von PAUL TILlich. Mit einem kurzen Plädoyer für Humor auf und unter der Kanzel endet das Buch.

Man hat ein anregendes Buch gelesen, wenn man es aus der Hand legt – keine Frage. Man hat ein Buch gelesen, das an manchen Stellen zum Widerspruch reizt, gerade wenn man selbst damit beschäftigt ist, das „Predigen lernen“ zu lehren. Das kann der Sache nur nützlich sein. Man stellt sich freilich nach der Lektüre auch die Frage: Für wen ist dieses Buch geschrieben? Die Autoren haben ihre Adressatengruppen zu Beginn selbst genannt. Eine Predigtlehre für Studierende und zugleich, ja ganz besonders für ehrenamtliche Predigerinnen und Prediger zu schreiben und dabei womöglich auch noch erfahrene Verkündigerinnen und Verkündiger anzusprechen, ist ein anspruchsvolles und reizvolles Unternehmen. Man muss dafür freilich Kompromisse schließen, die hier und da dann für eine der genannten Gruppen unbefriedigend ausfallen. So könnte „Predigen lernen“ an manchen Stellen – zumindest im Blick auf die „Studierenden“ – stärker die eigene Urteils kraft fördern. Was – um nur ein harmloses Beispiel zu nennen – zur Frage nach der Auswahl des Bibeltextes ausgeführt wird (S. 43 f), ist zweifellos richtig; es gibt in seiner eher auflistenden Darstellungsweise des Für und Wider der Möglichkeiten jedoch wenig Hilfestellung zur eigenen, begründeten Überlegung an die Hand, welcher Wahlmöglichkeit sich Anfängerinnen und Anfänger denn nun anvertrauen sollen. Ähnliches gilt für die knappen Ausführungen zur Homiletischen Besinnung bzw. Predigtmeditation („Mein erstes Gespräch mit den Hörerinnen“).

Auch an anderen Stellen, die das Handwerk der Predigt betreffen, ist „Predigen lernen“ gelegentlich so kurz und allgemein gehalten, dass man – zumindest „ehrenamtlich“ Lernenden – eine ausführlichere und auch praktischere Ausführung gegönnt hätte. Das gilt vor allem für die äußerst schmale Anleitung zur exegetischen Arbeit (S. 44, 46). Das Beispiel „Sprache und Illustrationen“ wurde bereits erwähnt. Was hier z. B. zur Vermeidung abstrakter Sprache (S. 150) oder zur „Alltagssprache“ in der Predigt (S. 151) angedeutet wird, geht in Ordnung; es ist jedoch – ohne zusätzliche Erläuterungen z. B. durch einen Kursbegleiter – nicht differenziert genug, um wirklich fruchtbar umgesetzt werden zu können. Einiges von dem, was hier fehlt, holt die „Vertiefung“ in Teil C nach. Dass die Anfängerinnen und Anfänger dann das dort Erörterte mit dem zuvor „Gelernten“ in Verbindung bringen können, ist zu hoffen.

Doch warum eigentlich nicht? Teil C dürfte auch die ins Auge gefassten „erfahrenen“ Verkündigerinnen und Verkündiger interessieren, vor allem wenn

sie das „Hamburger Modell“ nicht kennen. Die „Konkretionen“ allerdings wirken ein wenig ortlos, ja – sit venia verbo – „angeklebt“. Die „Überlegungen zum ‚Ich‘ auf der Kanzel“ sind, wie schon erwähnt, im Wesentlichen eine Zusammenstellung der von M. JOSUTTIS (und W. BUB) erarbeiteten Unterscheidungen der „Ich-Rede“ in der Predigt, versehen mit kurzen Erläuterungen, jedoch ohne Predigtbeispiele (wie sie etwa Josuttis selbst bietet). Da steht dann das hochproblematische „verifikatorische Ich“ nahezu unangefochten neben den anderen Formen des Ich-Gebrauchs; in einem „Vertiefungsteil“ hätte man hier mehr Problembewusstsein erzeugen können. Die Ausführungen zur symbolhaften „anschaulichen“ Predigt stellen an Anfängerinnen und Anfänger zumindest stellenweise erhöhte Anforderungen. Zu begrüßen ist, dass es nicht bei der Vorstellung von TILICHs Symboltheorie bleibt, sondern diese durch „Regeln im Umgang mit Symbolen“ ergänzt wird. Hier begegnen sich dann allerdings eher komplexe Abschnitte, wie der zur „Symbolkritik“ (S. 208 f) mit vage-klischeehaften: Den Hörerinnen und Hörern der Predigt Lösungsverstärkungen in Gestalt von Handlungsperspektiven für bestimmte Projekte anzubieten, kann man natürlich erwägen; „zusammen mit anderen Christen am Ort ein Stadtteilprojekt durchführen“ (S. 210) und ähnlich umfangreich geratene Anregungen sind jedoch in einer Predigt kaum mehr als bloße Garnierung.

„Predigen lernen“ will ein „Lehrbuch“ sein. Der Einsatz des Buches in der Ausbildung von Theologiestudierenden hat gezeigt, dass es dafür durchaus geeignet ist. Was dem Buch hier und da an Anleitung zur eigenen Urteilsbildung durch Schärfung des Problembewusstseins fehlt, kann durch den Kursleiter ergänzt werden. Ähnliches dürfte umgekehrt für die Verwendung des Lehrbuches in der Ausbildung von ehrenamtlichen Predigerinnen und Predigern gelten. Was hier erläuterungsbedürftig bleibt und an einigen Stellen durch praktische Beispiele (noch) konkreter und luzider gemacht werden kann, wird durch persönliche Anleitung hinzugefügt werden können.

Lobend zu erwähnen ist das nach Sachproblemen gut strukturierte Literaturverzeichnis. Für ein Arbeitsbuch nützlich stellt sich auch der breite Rand dar, wo die im jeweiligen Abschnitt verhandelte Thematik durch Stichworte markiert wird und der für eigene Notizen genutzt werden kann. Das Problem der inklusiven Sprache so zu lösen, dass die Kapitel von den Autoren abwechselnd durchgehend aus maskuliner und dann wiederum durchgehend aus femininer Perspektive formuliert werden, ist eine Entscheidung, die von Frauen und Männern gleichermaßen tapfer ertragen werden muss.

Dr. Volker Spangenberg (BEFG)
 Theologisches Seminar Elstal (FH)
 Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7
 14641 Wustermark bei Berlin
 E-Mail: vspangenberg@baptisten.org

RUDOLF BOHREN: Der Ruf in die Herrlichkeit. Predigten, Waltrop: Verlag Hartmut Spenner 2. Aufl. 2002 (Erstauflage 1952 Basel), 107 Seiten, kt., ISBN 978-3-933688-82-8, € 10,-

Der Neudruck der in erster Auflage 1952 erschienenen Predigten kommt nicht pompös daher. In äußerlich schlichtem Gewande werden uns Predigten aus der frühen Wirkungszeit des bekannten Homiletikers dargeboten, die er in den Schweizer Gemeinden Holderbank, Möriken und Wildeggen gehalten hat. Wer Bohren von seiner „Predigtlehre“ her kennt, ist vielleicht von seinen schlichten, geradezu volkstümlichen Predigten überrascht. Aber gerade in ihrer Schlichtheit entfaltet die Predigtsprache Bohrens ihre Kraft. Der Gleichnissprache Jesu ähnlich, gebraucht sie Bilder aus der Alltagswelt der eidgenössischen Hörschaft. „Wie im Gebirge Schneemassen sich sammeln und tosend niederstürzen ins Tal und zeigen, was alles droben war, so fallen die Fragen Gottes über uns her und zeigen uns, wie wuchtig der droben ist“, heißt es in einer Predigt zu Jes 40, 12-17 (S. 7).

Bohren verliert sich nicht in allgemeinen Aussagen, sondern spricht den Hörer unmittelbar an. Er tut dies sogar per „du“, ohne dass dadurch der Eindruck unerlaubter Zudringlichkeit entstünde. Die große Vorgabe Gottes und der Glaube des Menschen werden im Wort der Predigt in ein theologisch angemessenes Verhältnis zueinander gesetzt. Der „Ruf in die Herrlichkeit“ ergeht als Ruf zur Umkehr, so z. B. in der Predigt über Jes 45, 22: „[Gott] kommt persönlich auf diese Welt, um uns zu sich zu rufen. Der Sohn muß sterben, um uns das Kleid der Gerechtigkeit zu schenken. Dann müssen wir schon dieses Kleid anziehen, die Sünden bekennen und aufgeben, die Vergebung annehmen. Dem großen Gott ist es so wichtig, daß auch du bei ihm bist, daß er den geliebten Sohn in die Armut kommen und im Elend sterben läßt. [...] Das ist schon das Minimum, was wir Menschen tun können, den Weg zu Gott machen.“ (S. 22f) Bohren fordert den Willen des Hörers heraus, aber es ist deutlich, dass die Kraft zur Umkehr nicht vom Hörer, sondern vom einladenden Gott ausgeht. (S. 24f)

Unterschiedliche Bedeutung misst Bohren der (Säuglings-)Taufe seiner Hörer bei. Einmal kann er sagen: „Du bist getauft. Du bist mit Jesus gekreuzigt und gestorben. [...] Dein altes Wesen ist tot. Aber Christus ist in dir lebendig.“ (S. 73 zu 1. Petr. 2, 12; vgl. auch S. 92 und 99) Ein andermal, in einer Weihnachtspredigt über 1. Petr. 3, 15. fragt er den Hörer: „Stimmt es, daß dieser Christus in dir lebt? [...] Das macht ja das Wesen des Christenmenschen aus, daß Christus in ihm lebt. Und wenn ihr, liebe Zuhörer, Christen seid, wenn ihr getauft seid und glaubt, dann stimmt es für euch: Christus hat schon Quartier bezogen in eurem Herzen.“ (S. 26f) Bohren hat hier den Mut, die *conditio* des Glaubens auszusprechen, ohne die sich niemand Christ nennen darf. Damit vermeidet er es, den Hörer in einer falschen Sicherheit zu wiegen. Der Indikativ des Evangeliums kommt dennoch nicht zu kurz: „Christus ist

ja in der Weihnacht in die Welt gekommen, um die ganze Natur, um das All neu zu schaffen. Und nun will er bei dir einen Anfang machen.“ (S. 32; vgl. S. 54) Theologisch ähnlich akzentuiert, wenngleich sprachlich drastischer formuliert er an anderer Stelle (zu 1. Petr 2, 9): „Aber nun sagt Petrus nicht ‚Ihr werdet königlich sein.‘ Er sagt: ‚Ihr seid königlich.‘ Jetzt seid ihr’s! Indem ihr glaubt. Wenn ihr glaubt, seid ihr Könige, wenn ihr nicht glaubt, seid ihr bloß Futter für die Würmer oder Material fürs Krematorium.“ (S. 55)

Bohren ermutigt den Hörer dazu, dem mächtigen Gott auch die Macht über Krankheit und Tod zuzutrauen. „In der Gemeinde begegnet man der Vergebungs-, der Auferstehungsmacht und der Herrschaft Gottes. So hat mir ein Mensch bezeugt, daß er beim Abendmahl eine körperliche Heilung an sich habe erfahren dürfen. Und ein anderer berichtet, wie er am gleichen Ort von einer Gewissenslast befreit worden sei. Da, wo man zusammenkommt in seinem Namen, da ist er in der Mitte. Da ist auch seine Macht. Und nun hängt eben alles daran, daß wir dies anerkennen. Daß wir seiner Macht all das zutrauen, was wir uns und der Welt nicht zutrauen dürfen.“ (S. 90)

In einer Predigt über das Doppelgebot der Liebe (Mk 12, 28-34) wird deutlich, dass der Prediger sich nicht über seine Hörer stellt. Er schließt sich in die Kritik mangelnder Liebe selbst mit ein: „Ich kann das an mir sehen. Ich habe mein Leben Christus hingegeben, und darum will ich nicht Reichtum erwerben, nicht Ehre und nicht Erfolg suchen; aber dann entdecke ich, daß ich auf weiten Strecken meines Lebens mich selber und mein Wohlergehen doch mehr liebte als den Herrgott und den Mitmenschen.“ (S. 37)

Mit EDUARD THURNEYSSEN, dem Lehrer Bohrens und Rezensenten der Erstaufgabe, darf gesagt werden: Diese Predigten sind durch und durch Christuszeugnis. Mit einer Vielzahl von Bildern machen sie das Evangelium anschaulich. Der heutige Prediger wird sie selten einfach übernehmen können, aber sie werden ihn mit Hilfe des Geistes Gottes dazu inspirieren, nach eigenen Bildern zu suchen und so das alte Evangelium neu zum Leuchten zu bringen.

Pastor Dr. Johannes Demandt (BFeG)

Bendemannstraße 16

40210 Düsseldorf

Baptismus-Studien 10
Uwe Swarat (Hg.)

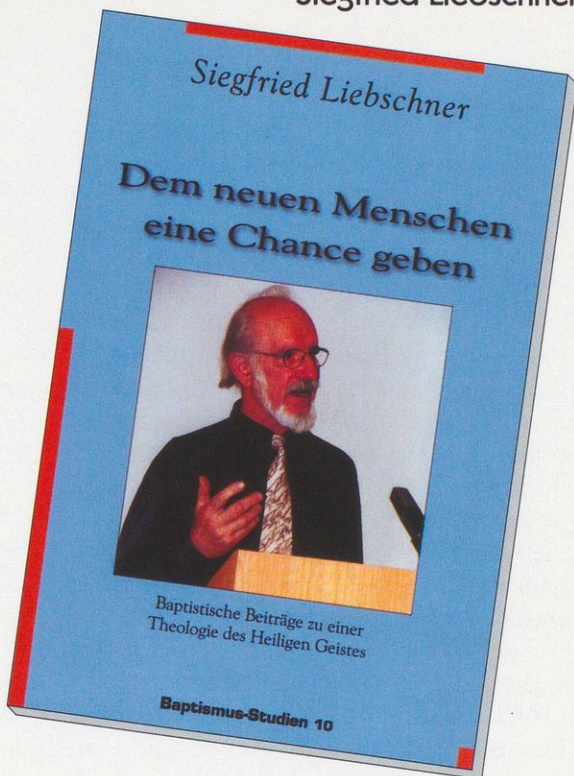
Dem neuen Menschen eine Chance geben

**Baptistische Beiträge
zu einer Theologie
des Heiligen Geistes**

Wer Siegfried Liebschner kannte und ihn als Lehrer schätzte, kann nun noch einmal nachlesen, was ihm wichtig war – gebündelt und leicht zugänglich in Form dieses Sammelbandes.

Denen, die ihn nicht kannten, schafft der Band die Möglichkeit wahrzunehmen, welche Anliegen den baptistischen Theologen bestimmten, der über Jahrzehnte die meisten Pastoren des deutschen Gemeindebundes als Studenten unterrichtet hat.

Siegfried Liebschner



Baptismus-Studien 10
251 Seiten, 15 x 22,5 cm
ISBN 3-87939-210-2
€ 28,-

Siegfried Liebschner (1935-2006) war nach kurzer Tätigkeit in der ev.-freikirchlichen Studentenarbeit fünf Jahre lang Gemeindepastor der Ev.-Freikirchlichen Gemeinde (Baptisten) Elmshorn und dann von 1971 bis 2000 Dozent für Praktische Theologie, Ethik und Missiologie am Theologischen Seminar des Bundes Ev.-Freikirchlicher Gemeinden in Hamburg (seit 1997 in Elstal bei Berlin).



Oncken, Medien für Gemeinden
Postfach 20 01 52
34080 Kassel

Sie suchen Psychotherapie auf christlicher Basis?

- Stationäre medizinische Vorsorge und Rehabilitation • Anschlussrehabilitation
- Ambulante/teilstationäre Rehabilitation • Sanatoriumsbehandlungen
- Ambulante Therapie • Angebote zur gesundheitlichen Prävention/Vorsorge

Psychotherapie und christlicher Glaube

Neuer Start im Sommer 2008!

Fortbildung in christlich-integrativer Psychotherapie

Neu in unserem Angebot **Gesundheits Prävention:**

Zielgruppen- spezifische Präventions- angebote

- Gesundheitsvorsorge „50plus“
- Gesundheitsförderung für Führungskräfte
- Krisenbewältigung
- Ehe-Woche
- Prävention für Schulpädagogen
- Prävention für Pastoren und andere kirchliche Mitarbeiter
- Gesundheitsprävention für Missionare

Individuell gestaltbare Gesundheits- woche

Sie haben die Wahl zwischen dem günstigen Basisangebot, das Sie individuell ergänzen können, und einer komplett nach Ihren Bedürfnissen zusammengestellten Gesundheitswoche

Bitte fordern Sie unsere Informationsbroschüre an! Infos finden Sie auch im Internet unter **www.deignis.de**.

DE'IGNIS

Fachklinik gGmbH auf christlicher Basis für

• Psychiatrie • Psychotherapie • Psychosomatik

Walddorfer Str. 23 · D-72227 Egenhausen

Tel. 0 74 53/93 91-0 · Fax 93 91-93 · E-Mail: info@deignis.de

Internet: www.deignis.de

these

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Aufsätze

Christian Wolf: **Menschenwürde in biblisch-theologischer Perspektive**

159

Hans-Otto Zeisset: **Bildung und Gemeinde. Biblisch-theologische Grundlinien für den Bildungsauftrag der christlichen Gemeinde** 177

PREDIGTWERKSTATT

Hinrich Schmidt: Unterwegs zu einem reifen Glauben.
Predigt über 1. Korinther 9, 24-27

197

Kommentar zur Predigt von Hinrich Schmidt (Joachim Molthagen)

203

2007 • Heft 4

ISSN 1431-200X

31. JAHRGANG

Das christliche Menschenbild

wird von den christlich-demokratischen Parteien Deutschlands gerne als Orientierungspunkt für ihr politisches Handeln benannt. Fragt man nach, was darunter inhaltlich zu verstehen sei, erhält man jedoch selten mehr als vage Hinweise auf die Unvollkommenheit und Begrenztheit menschlichen Strebens. Die beiden Aufsätze dieses Heftes zeigen, daß sich über das Menschenbild der Bibel und seine gesellschaftspolitischen Auswirkungen erheblich mehr sagen läßt. Christian Wolf, Dozent i. R. für Altes Testament und Ethik am Theologischen Seminar Buckow des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR, legt dar, wie Begriff und Sache der Menschenwürde (Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland Artikel 1) mit der biblischen Anthropologie zusammenhängen. Pastor Hans-Otto Zeisset, der sowohl Pädagogik als auch Theologie studiert hat und jetzt in der Baptistengemeinde Pforzheim Dienst tut, beleuchtet die zur Zeit in Theologie und Kirche geführte Diskussion um Bildung vom biblischen Menschenbild her. Der Vergleich beider Aufsätze ergibt neben wichtigen Übereinstimmungen auch Unterschiede. Manche Frage bleibt in beiden Aufsätzen offen. Das biblische Menschenbild ist eben keine Gegebenheit, die an den Texten einfach ablesbar wäre, sondern wird nur durch Interpretation der Überlieferung erkennbar. Dadurch kommt es unweigerlich zu einer Pluralität von Deutungen, die nur dann Orientierungskraft haben, wenn sie sich dem kritischen Gespräch stellen. Dieses Heft stellt dafür eine Einladung dar – auch durch die Predigtwerkstatt, in der es um den Weg zu einem reifen Glauben geht.

Uwe Swarat

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 31. Jahrgang • 2007 • Heft 4 • ISSN 1431-200X

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

Herausgeber: Dr. Uwe Swarat und Dr. Volker Spangenberg (Theologisches Seminar Elstal – Fachhochschule des BEFG); Markus Iff und Michael Schröder (Theologisches Seminar des BFeG in Ewersbach).

Schriftleitung: Dr. Uwe Swarat, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark bei Berlin, Telefon: (03 32 34) 74-340.

Redaktionsassistent: Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.
Erscheinungsweise: vierteljährlich.

Bezugspreis: THEOLOGISCHES GESPRÄCH im Abo € 24,- jährlich, bei Einzelzustellung zzgl. Versandkostenanteil von € 4,40. Einzelheft € 6,50, zzgl. Versandkostenanteil von € 1,10.

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 05-24, 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 93-680, Telefax: (0 23 02) 9 30 93-649, E-Mail: info@bundes-verlag.de

Vertrieb: Oncken Verlag, Kassel, und Bundes-Verlag, Witten.

Anzeigen: Andrea Matthias, Telefon (05 61) 5 20 05-15. Es gilt Preisliste 4.

Satz: OLD-Media OHG, Schönaauer Straße 10, 69239 Neckarsteinach.

Druck: Grafische Werkstatt von 1980 GmbH, Yorckstraße 48, 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.



Bundes-Verlag

Menschenwürde in biblisch-theologischer Perspektive

Was hält die moderne Gesellschaft zusammen? Ist es das viel beschworene Band der Globalisierung? Bis jetzt besteht die Globalisierung in der Macht des Marktes, der Wirtschaft und der Finanzströme, kurz: in der flächendeckenden Ausbreitung des Kapitalismus über die ganze Erde. Während dieses Band die Welt nach dem Kalten Krieg der weltanschaulichen Lager und dem nicht eingetretenen „Ende der Geschichte“ flexibel-fest eingeschnürt zu haben scheint, fehlt für Milliarden von Menschen das globale Bindemittel der ausgleichenden Gerechtigkeit. Das scheue Reh des Kapitals allein kann die eine Menschheit nicht zusammenhalten. Fliehkräfte sind am Werk, die sie auseinandersprengen und durcheinanderwirbeln, wie zum Beispiel die wegen des Klimawandels auf uns zu kommende ökologische Revolution. Diese wird gewaltigere Auswirkungen auf die Menschheit haben als der *clash of civilizations*, der „Zusammenprall der Gesellschaftsformen und Kulturen“, wie er jetzt bereits im Gange ist.

Die um ihren Zusammenhalt bangende Menschheit sucht Gegenmittel, die sie gegen die Zentrifugalkräfte natürlicher und kultureller Art einsetzen kann. Eines davon nennt sich „Menschenwürde“. Die Vereinten Nationen und die meisten Staaten haben die Menschenwürde zur obersten Bemessungsgrundlage ihrer Politik gemacht. Sie egalisiert alle Bürger vor dem Gesetz, z. B. im Fall des allgemeinen Wahlrechts. Das deutsche Grundgesetz erklärt die Menschenwürde für „unantastbar“. Angesichts der unzähligen Verletzungen der Menschenwürde mag man das für eine Illusion halten. Auch aus der Perspektive mancher Bioethiker ist die Unantastbarkeit einer letzten, im Wesen jedes Menschen verankerten Würde eine „Leerformel“,¹ nicht gedeckt von den Theorien der Hirnforschung.

Historisch betrachtet ist der Verfassungsrang der Menschenwürde ein riesiger Fortschritt. Es gab Zeiten, da war sie ein Luxus für Eliten, für Stände, Rassen und bestimmte Völker oder Stämme. Würde war ein Ausdruck für die besondere Stellung in der Gesellschaft, sie differenzierte die Rechte der Bürger nach den Abstufungen der Standesleiter. Heute sollte sie für niemanden mehr zum Luxusartikel werden.

Aus dem Grundwert der Menschenwürde ergeben sich die Menschenrechte. Die Menschenwürde liegt vor dem Recht. Bei ihr befinden wir uns auf der Ebene der Ethik, im Bereich von Moral, Gewissen und innersten Entscheidungen.

¹ Vgl. FRANZ JOSEF WETZ, Die Würde des Menschen ist antastbar. Eine Provokation, Stuttgart 1998, 94-147: „Die Würde des Menschen – eine Illusion.“

Der Schritt zu den Menschenrechten bringt uns ins Gelände der Gesetze und Paragraphen, der Justiz und Polizei. Vor bzw. über ihrem Niveau liegen Werte, wie etwa die Nächstenliebe oder die mitgeschöpfliche Solidarität, die als solche vor dem Gesetz nicht einklagbar und von ihm nicht erzwingbar sind. Wer kann und will die innere Wahrhaftigkeit, die moralisch gute Gesinnung eines Menschen überprüfen? Da stehen wir direkt in der Verantwortung vor Gott, vor uns selbst und unserem Gewissen, und vor unseren Mitmenschen. Diese Instanzen können uns daran erinnern, aus unserer Würde als Mensch heraus menschenwürdig zu handeln.

Natürlich sind Ethik und Recht nicht voneinander zu isolieren, ihre Verbindung kann man z. B. in der Sozialgesetzgebung des Alten Testaments detailliert beobachten. HANNAH ARENDT bezeichnete die Grundnorm der Menschenwürde als „das Recht, Rechte zu haben“. Die Menschenrechte sind dann die Kodifizierung der Menschenwürde. Der Mensch kann kein Leben in Würde führen, wenn er nicht als Träger von Rechten anerkannt ist.

Über das Wesen der Menschenwürde hat man gestritten, solange der Begriff existiert. Dabei blieb man sich im Wesentlichen einig darüber, dass der Mensch zu der Würde bestimmt ist, die Welt human, also menschenwürdig, zu gestalten. Das mag angesichts der realen Würdeverletzungen utopisch, d. h. unerfüllbar, anmuten, es ist aber nicht unreal.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen fragen wir in einem ersten Teil danach, was Menschenwürde ist als Begriff und als Sache, woher sie auf dem langen Weg der Geschichte kommt und was sie für uns heute austrägt. Im zweiten Teil versuchen wir zu erläutern, was der biblische Begriff der Gottesbildlichkeit des Menschen zur Sache der Menschenwürde beitragen kann. Ein abschließender dritter Teil stellt einige Thesen zur Diskussion.

I Was ist und woher kommt der Begriff der Menschenwürde?

1.1 In den Lexika wird der Begriff „Würde“, wenn er überhaupt anzutreffen ist, immer sogleich mit dem Menschen in Verbindung gebracht, z. B. ist Würde „die einem Menschen kraft seines inneren Wertes zukommende Bedeutung“ (ZEIT-Lexikon, Bd. 16, 575) und die entsprechende Haltung, die dann Achtung abnötigt. Dass außermenschliche Lebewesen Bedeutung im Sinn von Würde haben, davon sprechen die Lexika nicht. Da die Natur keine moralische Haltung wie der Mensch entwickeln kann, wird ihre Würde immer auf die des Menschen bezogen werden müssen.

Statt Würde zu definieren hat man versucht, sie sichtbar darzustellen, etwa im religiösen Bereich mit dem Heiligenschein, der Gloriole bzw. dem Nimbus, welcher Göttergestalten, Christus, Maria und Heilige umgibt. Für Otto Normalverbraucher kam diese Form der Menschenwürde nicht in Frage.

Man sprach früher von der „Würde des Alters“ und meinte damit die weißen Haare, die markanten Gesichtszüge und die durchgeistigte Haltung eines abgeklärten alten Menschen, aus dem die gesammelte Weisheit langjähriger Erfahrung spricht. Also eine Aura, die den Menschen umgibt. Man sieht ihm seine Würde an. Im Zuge der Verwischung der Grenzen zwischen „jungen Alten“ und „alten Jungen“ verschwand diese Spezies. Vielleicht lassen sich seltene Exemplare in abgelegenen Reservaten noch entdecken. Ebenfalls auf der Linie des An sightigen liegen die alt- und mittelhochdeutschen Wörter *wirde* bzw. *wirdi*. Sie bedeuten „Ansehen“, also etwas, das man selber nicht herstellen kann, worüber man nicht verfügt. Die anderen sehen es einem an, schreiben es einem zu.

Der moderne Mensch bezeichnet sich gern als „souverän“ (selbstständig) oder „autonom“ (selbstbestimmend). Das ist er kraft seiner Vernunft.² Unter diesem Stichwort läuft seit der Zeit der Aufklärung das Programm der Selbstvervollkommenung des Menschen, heute bekannt als Handlungsprinzip der Selbstverwirklichung. Die Vernunft liegt nun aber ständig im Konflikt mit den sinnlichen Triebkräften des Menschen, so dass sie als Basis der Menschenwürde häufig überschätzt wird. Da die Triebsteuerung von den Funktionen des Gehirns abhängt, spricht die Hirnforschung heute kräftig mit in der Debatte, wie weit das Verhalten des Menschen determiniert oder frei ist, d. h. in welchem Maß ihm als Person eine besondere Würde zuzuschreiben sei.

1.2 So ist an dieser Stelle kurz auf das Stichwort Person einzugehen. Die Menschenwürde darf zwar nicht auf die Würde der einzelnen Person beschränkt werden, denn inzwischen hat sich herausgestellt, dass durch die Bedrohung mit Massenvernichtungswaffen und die mögliche Klimakatastrophe auch der Bestand der Menschheit als Gattung gefährdet ist. Die Fähigkeit, in das Genom des Menschen verändernd einzugreifen, hat auf noch andere Weise Angriffe auf das Personsein des Menschen ermöglicht.

In der Postmoderne kursieren verschiedene Konzepte, die sich als „Person“ ausgeben, fast immer aber den Menschen auf seine Subjektivität reduzieren, während die soziale Komponente des Personseins ausgeblendet wird. Da ist das „Ich“, das auf der Suche nach seiner „Identität“ ist, oder das „Individuum“, das im Zick-Zack-Kurs seinen wechselnden Neigungen folgt. Dann gibt es den Erfolgstyp der Marktgesellschaft, der seine Umgebung echohaft kontrolliert, die „Persönlichkeit“, die vom sich wandelnden moralischen Druck der Öffentlichkeit geformt wird, und manch anderes „Subjekt“.

In der Psychologie wird jetzt offenbar wieder gegengesteuert gegen diese Einseitigkeiten und die sozialen Beziehungen des Menschen ins Bewusstsein ge-

² Bereits THOMAS VON AQUIN begründete die Würde des Menschen mit dessen vernünftiger Fähigkeit, zu erkennen und zu entscheiden. Was den Menschen zum Bild Gottes macht, seine Würde ausmacht, ist seine Vernunft und seine Freiheit, die ihn zur Unterscheidung von Gut und Böse befähigen. MARTIN LUTHER berief sich vor dem Reichstag in Worms 1521 zur Verteidigung der Reformation auf „Gottes Worte“ in der Heiligen Schrift und auf die Vernunft.

rückt, aber vorerst nur mit leisen Tönen. Die Theologie hat ebenfalls hier und da zu einem verkürzten Menschenbild beigetragen, indem sie die Person auf die chemisch reine „Existenz vor Gott“, die bloße Innerlichkeit oder religiöse Ansprechbarkeit beschränkte.

„Person“ meint aber den Menschen in seiner körperlich-geistigen Ganzheit und in allen seinen Lebensäußerungen und -bezügen. Um es in der Sprache des Theologen WOLFHART PANNENBERG auszudrücken: „In der Person kommt das Ganze des individuellen Lebens zu gegenwärtiger Erscheinung [...]. Ein Ich sind wir immer schon, in jedem Augenblick unseres Daseins. Wir selbst werden wir noch; denn wir sind noch unterwegs zu uns selbst in der Ganzheit unseres Daseins. Dennoch sind wir auch im gegenwärtigen Augenblick schon irgendwie wir selbst: Insofern sind wir Personen.“³

Man kann die Komplexität des Personbegriffs verdeutlichen, indem man auf die antiken Sprachen Griechisch und Latein zurückgreift.⁴ Die Wörter *prósopon* und *persona* bezeichnen die Maske, durch die hindurch ein antiker Schauspieler sprach. Sie kann aber auch den Schauspieler selbst meinen oder die Rolle, die er spielt. Die Person setzt sich also aus mehreren Komponenten zusammen. Sie ist die Membran, die dünne Wand, die das Innen vom Außen trennt und den Austausch zwischen beiden Welten ermöglicht. Mit einem anderen Bild: Person ist wie die Schnittstelle, durch die ein Computernetz drinnen mit der Welt der digitalen Netzwerke draußen in Verbindung steht. *In mir*, hinter der Maske, vollziehen sich Prozesse, und *außerhalb von mir*, also vor der Maske, auch. Diese verschiedenen Welten stehen in Wechselbeziehung zueinander und machen die Person aus. Das Innen und Außen tauschen sich laufend aus in Vorgängen der Anpassung und Abgrenzung.

Da die Welt vor der Maske unübersichtlich geworden ist und sich in rasendem Tempo verändert, ist der Rückzug auf die Welt hinter der Maske, die Beschäftigung des Subjekts mit sich selbst, verständlich. Aber auch diese innere Welt ist hoch komplex. Das kann man erahnen, wenn man ein bisschen verfolgt, was die Hirnforschung „Neues über die Seele“ bzw. das Bewusstsein, wie man heute sagt, zu berichten weiß. WOLF SINGER, einer ihrer Vertreter, behauptet, dass der Mensch ein „extrem dezentrales System“ sei ohne ein inneres Entscheidungszentrum. Mit „Mensch“ meint er dabei das Gehirn, die biologische Grundlage oder im Bild: die Hardware. Sie wird vom Betriebssystem der Neuronen in Gang gehalten und ist in seinen Teilen und Zentren dezentral angelegt. Die Zentren verarbeiten die Software, die Programme, wie z.B. Empfindungen, Erinnerungen, Gefühle, Schmerz, Bewusstsein usw. Entscheidend für das Ganze ist jedoch der Mensch, die Person, die den Computer mit ihren Augen, Ohren, Fingern und ihrem Wissen und Können bedient. Die Person als physisch-psychisches

³ Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, 233.

⁴ Vgl. MICHAEL WELKER, Person, Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit, in: Menschenwürde (JBTh 15), Neukirchen-Vluyn 2000, 251 f.

Ganzes ist das Entscheidungszentrum. Der Mensch ist nicht nur Gehirn. Das Gehirn hängt am Körper und umgekehrt.

Personsein heißt also, sich im Prozess eines ständigen Austauschs von Beziehungen zu befinden. Gesellschaftlich-kulturelle Einflüsse dringen auf uns ein und wir wenden uns ihnen zu. Unser innerer Mensch, das einmalige selbstbewusste Original-Ich muss sich mit diesen Einflüssen auseinandersetzen, sie koordinieren, einbinden oder abstoßen, d. h. „hinter der Maske“ entwickelt sich Subjektivität.

Wenn das Personsein des Menschen in diesem Schnittstellen-Dasein besteht, dann ist die Menschenwürde von hier aus zu bedenken. Die Würde des Menschen achten heißt dann, diesen Prozess des Personwerdens zu schützen und zu pflegen, und zwar in allen Phasen und Varianten: als Frauen-, Männer- und Kinderwürde, als Würde von Behinderten, Fremden und anderen Ausgegrenzten. Diese Würde ist gegen die Gefahren zu verteidigen, die von Seiten des Staats, des Markts, der Medien und der wissenschaftlich-technischen „Errungenschaften“ drohen.

ULRICH EIBACH hat in seinen Büchern⁵ unterschieden zwischen „Person“ und „Persönlichkeit“. Die Person ist das empirisch nicht nachweisbare Gegebene, die jedem Menschenleben vorausliegende Gabe des Schöpfers. Sie ist eine „transzendente Größe“. An dieser „Wesenswürde“ haben alle Menschen teil von Anfang bis Ende und ohne Ausnahme. Die Persönlichkeit entwickelt und entfaltet sich auf Grund ihrer Fähigkeiten und des Einflusses der Umwelt bei jedem Menschen unterschiedlich (s. o. das Bild von der Schnittstelle). Sie ist eine „empirische Größe“, die behindert oder gar nicht vorhanden bzw. verloren gegangen sein kann. „Von der fehlenden Entfaltung der Persönlichkeit darf aber nicht auf das Fehlen des *Personseins*, vom Verlust von Persönlichkeitsmerkmalen nicht auf den Verlust des Personseins und der Menschenwürde rückgeschlossen werden.“⁶

EIBACH grenzt sich damit ab von einem Menschenbild, das zwischen biologischem und personalelem Leben unterscheidet. Danach ist Person nur, wer über Selbstbewusstsein verfügt. Je mehr Selbstbewusstsein, um so schützenswerter. Menschen, die darüber noch nicht oder nicht mehr verfügen, sind keine Personen, sie können (nach PETER SINGER u. a.) als „lebensunwert“ bezeichnet und, wenn sie zur schweren Belastung der Gesellschaft werden, getötet werden. Bei diesem Stufenmodell der Menschenwürde steht der gesellschaftliche Nutzen des Menschen im Vordergrund. Seine Person als Schöpfung unterliegt dem augenblicklichen naturwissenschaftlichen Urteil.

1.3 Fragen wir nun, woher der moderne Begriff der Menschenwürde zu uns gekommen ist und wie er zu einem ethischen, politischen und rechtlichen Zentralbegriff wurde, dann stoßen wir auf eine echte transatlantische Erfolgsgeschichte. Die vor allem von den britischen Inseln nach Nordamerika ausgewanderten

⁵ Gentechnik und Embryonenforschung, Wuppertal 2002; Sterbehilfe – Tötung aus Mitleid?, Wuppertal ²1998.

⁶ Ebd., 65.

Freiheitssucher gaben sich Verfassungen, denen die Menschenwürde als Basis der Menschenrechte zugrunde lag. So z. B. die *Virginia Declaration of Rights* vom 12. Juni 1776. Sie beginnt mit den Worten: „Alle Menschen sind von Natur aus gleichermaßen frei und unabhängig und besitzen gewisse angeborene Rechte“. Am 4. Juli 1776 folgte die *Unabhängigkeitserklärung der USA*: „Folgende Wahrheiten erachten wir als selbstverständlich: dass alle Menschen gleich geschaffen sind; dass sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten ausgestattet sind; dass dazu Leben, Freiheit und das Streben nach Glück⁷ gehören.“

Die Menschenwürde wanderte dann als höchste ethische „Bemessungsgrundlage“ ziemlich schnell nach Europa zurück und wurde am 26. August 1789 von der revolutionären französischen Nationalversammlung in die *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* aufgenommen. Wir haben es also mit echten „westlichen Werten“ zu tun. 200 Jahre später, nach heißen und kalten Kriegen, nach Umstürzen und Diktaturen, die bis an den Rand des totalen Untergangs führten, einigten sich auch die beiden aus dem Beinahe-Untergang hervorgegangenen deutschen Staaten auf die Grundnorm Menschenwürde: *Grundgesetz Artikel 1, 1*: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“ Im zweiten Teil des ersten Artikels heißt es dann, dass sich das deutsche Volk zu den Menschenrechten „bekennt“. Man bekennt sich aber nur zu etwas, an das man glaubt. Die Anerkennung der Menschenwürde und -rechte im Grundgesetz bedient sich also der religiösen Sprache. Das wird unmissverständlich klar im Gottesbezug der Präambel des Grundgesetzes: „Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen [...] hat sich das Deutsche Volk [...] dieses Grundgesetz gegeben.“

Das Bekenntnis zur Menschenwürde bedeutet also, dass unsere freiheitliche Verfassungsordnung auf Voraussetzungen beruht, die sie nicht selbst hervorbringen vermag. Man bekennt sich zu etwas Unantastbarem, zur heiligen Sache der Menschenwürde. Die nordamerikanischen Verfassungen gründen sich auch auf diesem religiösen Bekenntnis, wenn sie von „angeborenen Rechten“ reden, mit denen der „Schöpfer“ die Menschen „ausgestattet“ hat. Ihr zweites Standbein, gewachsen durch den Einfluss der europäischen Epoche der Aufklärung, ist die Vernunftnatur des Menschen. „Wir erachten als selbstverständlich“, natürlich-vernünftig, keiner Erklärung bedürftig: Das ist die *säkulare* Wurzel der verfassungsrechtlichen Menschenwürde. Sie brach in der Französischen Revolution durch die dünn gewordene Decke des „Christlichen Abendlands“. Die Religionskriege hatten zu der Überzeugung geführt, dass der Staat auf andere Grundlagen gestellt werden müsse als auf die der Religion. Das Gebot der Vernunft gilt, „auch wenn es Gott nicht gäbe“ (*etsi Deus non daretur*). So wurde der säkulare Geist der Aufklärung zum antikirchlichen und antichristlichen Geist,

⁷ Es ergibt sich die Frage, ob es ein Menschenrecht auf Glück und Wohlstand gibt. Ist ein glückloses Leben sinnlos? Wenn ja, ist es dann auch nicht lebenswert? Ist leidendes und behindertes Leben sinnlos?

der der Theologie eine Begründung der praktischen Menschenwürde nicht mehr zutraute.

Die Französische Revolution hatte zwei Auswirkungen im Blick auf die Anerkennung der Menschenwürde. Die erste bewegte sich auf der Linie der Freiheit und Rechte der Menschen. Sie verstand Revolution als einen evolutionären Prozess, durch den es zur Anerkennung der menschlichen Grundrechte kommt, die jeder Staatsordnung voraus liegen. Ihr vorläufiger Höhepunkt wurde in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der UNO* vom 10. Dezember 1948 erreicht: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Ihre Würde gründet in der Vernunft, im Gewissen und im Geist der Brüderlichkeit“. Der Begriff der Brüderlichkeit, der aus der Französischen Revolution stammt, kommt der christlichen Nächstenliebe nahe, aber sonst fehlt der Bezugspunkt Gott.

Die andere Wirkung der Französischen Revolution hieß Gewalt. Der revolutionäre Prozess hatte sich selbstständig gemacht und seine Akteure überrollt. Die Revolution fraß ihre Kinder. Aus der Not machte man eine Tugend und erklärte den revolutionären Prozess selbst zur Norm, erst als bürgerliche, dann als proletarische und Weltrevolution. ROBESPIERRES Satz: „Recht ist, was der Revolution nützt“, spiegelt sich im Glauben der kommunistischen Parteien: „Die Partei, die Partei, die hat immer recht.“ Sie versteht sich als Vollstreckerin der „Gesetzmäßigkeiten“ der Geschichte, d. h. des revolutionären Prozesses. Das quasi-eschatologische Ziel ist die klassenlose Gesellschaft. Dieser Glaube liegt aller marxistischen Ethik und den entsprechenden Staatsverfassungen voraus. Die *Verfassung der DDR* nach ihrer letzten Änderung 1974 beruft sich in ihrer Präambel auf die „Übereinstimmung mit den Prozessen der geschichtlichen Entwicklung unserer Epoche“. Von der „Würde und Freiheit der Persönlichkeit“ (nicht Person) wird erst in Artikel 19 gesprochen, nach den politischen Grundlagen.

Die Französische Revolution suchte die Menschenwürde zu verwirklichen, indem sie den Menschen selbst intellektuell, moralisch und sogar physisch vervollkommen und die Ungleichheit der Klassen und sogar Völker überwinden wollte. Diese Versuche setzten sich fort bis zum „Menschen neuen Typus“, den WALTER ULBRICHT in der DDR schaffen wollte.⁸ Doch nicht nur die marxistische Weltanschauung machte das optimistische Bild vom selbst-bestimmten Menschen zur Basis, auch ein anderer folgenreicher Ansatz, die idealistische Philosophie, ging davon aus. Der theologisch ausgebildete Philosoph JOHANN GOTTLIEB FICHTE schreibt 1794 in seiner Abhandlung „Über die Würde des Menschen“: Der Mensch „ist ewig, durch sich selbst und aus eigener Kraft“. Er

⁸ Von dieser marxistischen Sicht ist der Ansatz aufklärerischer Theologie z. B. eines J. G. HERDER zu unterscheiden (1784: „Die Natur stieß ihn – den Menschen, Vf. - aus, damit er sein eigen Nest bereite“), der für das Handeln des Menschen die Schöpfungsgaben der Vernunft und Freiheit voraussetzt. Gott setzt ihn auf die Spur, die zum Ziel der Gottesbildlichkeit und Humanität führt. Er erreicht dieses Ziel nicht durch Selbststeigerung (Moral, Gesetz), sondern durch die Gnade Gottes.

„darf schauern und erbeben vor seiner eigenen Majestät.“⁹ Gott ist die moralische Weltordnung, die im und durch den Menschen wirkt.

Die Furcht vor den Gewaltausbrüchen der Revolution wirkte sich zunehmend auf die Stellung zu den individuellen und kollektiven Menschenrechten aus. Die Theologie in Deutschland verweigerte fast 150 Jahre lang ihre konstruktive Mitarbeit auf diesem Gebiet. Im 19. Jahrhundert sah die große Mehrheit der Theologen in der Verknüpfung der Menschenwürde mit individuellen Freiheitsrechten eine Verirrung, die zu sozialistischen Umsturzversuchen führen müsse. Das Autonomie-Konzept der Aufklärung wurde durch den Begriff der „Theonomie“ ersetzt, besonders in der lutherischen und erwecklichen Theologie.

Der Parlamentarismus, das allgemeine Stimmrecht, die Gleichstellung der Frau galten als sündiger Rationalismus, sie trugen zum sittlichen Verderben und zum Verfall der Familie bei. Statt des Naturrechts der „angeborenen“ Freiheit wird das geschichtlich Gewordene zur Grundnorm der Menschenwürde erhoben, aber nicht wie im Marxismus der revolutionäre Prozess, sondern der „christliche Staat“ und die Nationalkirche. Die Würde des Menschen besteht in der „Ehre“, verstanden als Standesehre, dem Staat zu dienen und der Obrigkeit zu gehorchen. „Nicht der Mensch als Person war Rechtssubjekt, sondern die Wahrheit, und der Mensch nur insofern, als er in der Wahrheit steht.“¹⁰ Zu schützen war in Zusammenarbeit mit der Obrigkeit die Wahrheit des Glaubens, sprich: der offiziellen Religion, und nicht die Gewissensfreiheit von Andersgläubenden wie z. B. Freikirchlern, Juden und Moslems.¹¹

Der „christliche Staat“ scheiterte mit dem Ersten Weltkrieg. Doch noch immer kam es in Deutschland nicht zu einer Zusammenführung der allgemeinen Menschenwürde mit den individuellen Menschenrechten. Das Land musste erst durch die Nacht des Nationalsozialismus und des Zweiten Weltkriegs, ehe es sich mit Hilfe der (westlichen) Sieger für das Bekenntnis zur Unantastbarkeit der Menschenwürde entscheiden konnte.

In der ökumenischen Gemeinschaft lernten die deutschen Protestanten vor allem von den calvinistisch geprägten anglo-amerikanischen Kirchen. Der Calvinismus hat von Haus aus eine intensivere Beziehung zu modernen Freiheitsbestrebungen als das Luthertum. Zwar hat Luther die Freiheit des Gewissens „erfunden“, aber die Theologie der reformierten Kirchen erleichterte die Begründung z. B. des Widerstandsrechts und der Souveränität des Volkes, ihre Kirchenorganisation und Leitungsstruktur war Vorbild für die Organe der Demokratie.

⁹ Zitiert bei WALTER SPARN, „Aufrechter Gang“ versus „Krummes Holz“?, in: Menschenwürde (JBTh 15), Neukirchen-Vluyn 2000, 237.

¹⁰ BERNDT HAMM, Die Stellung der Reformation im zweiten christlichen Jahrtausend, in: ebd., 213.

¹¹ Ausnahmen wie JULIUS KÖBNERs „Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk“ von 1848 bestätigen die Regel.

Das christliche Zeitalter ist zu Ende. Es hat aus dem Wurzelboden des christlichen Glaubens, aber oft gegen den Widerstand der Kirchen, das Bekenntnis zur Würde des Menschen hervorgebracht. Diese Würde wird ungeachtet aller Deklarationen nach wie vor angetastet, Menschen werden auf vielfältige Weise entwürdigt und der Würdelosigkeit preisgegeben. In dieser sich selbst bestimmenden Welt besteht die Chance der Christenheit darin, die Menschenwürde aus dem biblischen Zeugnis neu zu begründen als Verheißung, als Prozess und immerwährendes Angebot Gottes.

2 Menschenwürde als Gottesbildlichkeit des Menschen

EMIL BRUNNER meinte: „Die Lehre von der *imago Dei* bestimmt das Schicksal jeder Theologie.“¹² Man möchte sagen, nicht nur der Theologie, wenn man die lange Geschichte der Lehre von der Gottesbildlichkeit des Menschen¹³ betrachtet. Ihr Ausgangspunkt sind Texte der Bibel Alten und Neuen Testaments. Die Bibel enthält allerdings keine systematische Lehre vom Menschen, auch keinen Begriff für Menschenwürde. Wenn wir darüber etwas erfahren wollen, müssen wir ihre Texte lesen und auslegen.

2.1 Was sagt das Alte Testament?

Belegstellen sind vor allem Genesis 1 und Psalm 8.

Gott sprach: Lasst uns Menschen machen zu unserm Bild, uns ähnlich. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel am Himmel, über die Haustiere und die wilden Tiere und über alle kriechenden Tiere auf dem Land. Da schuf Gott den Menschen zu seinem Bild, zum Bild Gottes schuf er ihn, männlich und weiblich schuf er sie. (Gen 1, 26. 27)

In Genesis 5, 1 und 9, 6 werden die Aussagen von „Bild“ und „Ähnlichkeit“ Gottes wiederholt:

Als Gott die Menschheit schuf, machte er sie zu seinem Bild, männlich und weiblich schuf er sie. Und er segnete sie und nannte sie Menschen, als sie geschaffen wurden.

Wer Menschenblut vergießt, durch Menschen soll sein Blut vergossen werden. Denn zum Bild Gottes hat er den Menschen gemacht.

Psalm 8:

Jahwe, unser Herr, wie machtvoll ist dein Name auf der ganzen Erde,
der du deinen Glanz gelegt hast auf den Himmel,
hast aus Kinder- und Säuglingsmund eine Festung errichtet

¹² Zwischen den Zeiten, München 1929, 264.

¹³ Ich benutze nicht das Wort Gottes**e**benbildlichkeit, weil es dem biblischen Befund weniger gerecht wird.

um deiner Feinde willen,
 um zum Stehen zu bringen Feind und Rachsüchtigen.
 Jedesmal wenn ich deinen Himmel sehe, das Werk deiner Finger,
 Mond und Sterne, die du an ihren Platz gestellt hast -
 was ist der Mensch, dass du an ihn denkst
 und das Menschenkind, dass du dich darum kümmerst?
 Du hast ihn wenig geringer gemacht als Gott,
 mit Pracht und Hoheit hast du ihn gekrönt.
 Du hast ihn zum Herrschen beauftragt über die Werke deiner Hände,
 alles hast du unter seine Füße gelegt:
 Kleinvieh und Rinder alle miteinander, dazu auch die wilden Tiere,
 die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres,
 was die Wasserwege durchquert.
 Jahwe, unser Herr, wie machtvoll ist dein Name auf der ganzen Erde.

Was wird hier über den Menschen und seine Würde gesagt?

In der Schöpfungsgeschichte von Genesis 1 geht es um die Menschheit: אָדָם (Adam) ist die Gattung, nicht der einzelne Mensch, so wie auch die Tierarten nach Hauptgruppen geordnet sind. Die Menschheit im Ganzen, in Geschlechter differenziert, wird von Gott geschaffen, mit der Gabe der Fruchtbarkeit gesegnet, mit Nahrung versorgt und mit der Beherrschung der außermenschlichen Welt – nicht des Menschen! – beauftragt. Das alles macht ihre Bestimmung zum Bild Gottes aus.

In Psalm 8 sieht das ähnlich aus. Hier kommt aber deutlicher zum Ausdruck, dass die Zuwendung des Schöpfers nicht bloß der ganzen Menschheit gilt, sondern auch dem Einzelnen. „Was ist אָדָם (Adam, die Menschheit), dass du an sie denkst, und כֶּן-אָדָם (der Einzelmensch), dass du dich um ihn kümmerst?“

Die Aussagen über den Menschen stehen nicht isoliert, sie sind eingebettet in das Lob des Schöpfers. Von der Würde des Menschen wird nicht geredet ohne Bezug zur Hoheit Gottes. Der Abstand zwischen Gott, dem unbegreiflichen Weltenherrscher, und der Würde des Menschen bleibt gewahrt. Was ist schon der Mensch, dieses Stäublein im All! Es geht in Psalm 8 um Gott, und weil es um Gott geht, geht es auch um den Menschen. Die biblische Rede von Gott ist immer auch Rede vom Menschen und umgekehrt.

Die Herrlichkeit des Schöpfers ist eine andere als die des Menschen, es werden zwei verschiedene Begriffe dafür gebraucht. Sein „Glanz“ (הִפָּאָר) unterscheidet sich von der menschlichen „Pracht“ (הִפָּאָר). Der כֶּבֶד (Gewicht, Wichtigkeit, Bedeutung) des Menschen ist von Gott verliehene Würde. Gottes Aura bleibt für den Menschen unfassbar, er „allein besitzt Unsterblichkeit und wohnt in unzugänglichem Licht“, sagt 1. Timotheus 6, 16 mit Bezug auf den Schöpfungpsalm 104.

Und doch bindet sich der ferne, erhabene Gott auf der Erde an die Menschheit. Er gibt nicht nur Königen, sondern sogar den schwächsten Gliedern der menschlichen Gesellschaft, den „Kindern und Säuglingen“, Anteil an seiner Würde (V. 3). D. h. der Mensch darf der Aufmerksamkeit Gottes gewiss sein. Er

„denkt an ihn und kümmert sich um ihn“, meint die tätige Zuwendung Gottes. Der Winzling ist aber angesichts von „Feinden und Rachsüchtigen“ auf diese Zuwendung auch angewiesen. Wie schon bemerkt, gilt die Zuwendung Gottes der Gattung wie dem Individuum, dem Sonderwesen Mensch im Allgemeinen und dem unverwechselbaren Einzelnen.

Im zweiten Teil des Psalms wird die Vorzugsstellung des Menschen in der Schöpfung beschrieben. Die Würdeprädikate erklären ihn zum königlichen Menschen, mit „Ehre und Pracht gekrönt“. Sprachlich befinden wir uns hier im Bereich der Königsintronisation. Psalm 103, 4 sagt zusätzlich: „Mit Gnade und Erbarmen hat er dich gekrönt.“ Der königliche Mensch – gekrönt mit der Krone des Heils.

Die Krone der Menschenwürde kann auch so aussehen, wie Sprüche 14, 24 formuliert: „Die Krone der Weisen ist ihre Klugheit“, was dem „Vernunftwesen“ Mensch nahe kommt. Im Protest des Hiob (19, 9) – „Meine Ehre hat er mir ausgezogen, er entfernte die Krone von meinem Kopf“ – wird deutlich, dass der Mensch ohne seine gottgegebene Würde ein nacktes Nichts ist.

Die extremste Formulierung der Gottesbildlichkeit lautet jedoch: „Du hast ihn wenig geringer gemacht als Gott“. Die griechischen Übersetzer des hebräischen Texts müssen sehr erschrocken gewesen sein über diesen Satz, so dass sie das Wort „Gott (אֱלֹהִים)“ durch „Engel“ wiedergegeben haben. Man kann auch übersetzen: „Du hast ihm wenig fehlen lassen am Göttlichen“, das mildert den Schock ein wenig, aber nicht die Größe der Aussage: Die von Gott dem Menschen verliehene Würde ist in der Schöpfung unvergleichlich.

Wie in der Schöpfungserzählung wird dem Würdenträger sogleich die Funktion seiner Vorzugsstellung klargemacht. In Weiterführung der Königsterminologie erhält der königliche Mensch seine königlichen Aufgaben. Er soll Recht und Ordnung in der Welt aufrecht erhalten. Dazu ist ihm seine Überlegenheit über die anderen Geschöpfe gegeben. So wie Jahwe den Raum des Himmels beherrscht (V. 4) soll der Mensch seinen Lebensraum Erde beherrschen, d.h. in Ordnung halten. Die königliche Würde des Menschen ist funktional gedacht, sie ist seine Bestimmung in der Welt.

Die Würde ist das, was den Menschen vor aller Kreatur auszeichnet, aber zugleich hat er sie vor aller Welt im richtigen Umgang mit seinen Mitgeschöpfen zu beweisen und zu bewähren. Dieses Menschenbild wurde auf dem Hintergrund von geschichtlichen Erfahrungen des Zusammenbruchs und der Krise, der Machtlosigkeit, Gottverlassenheit und des Identitätsverlusts geschaffen. Es entwirft eine „kühne Anthropologie“ (M. GÖRG), die einen „Gegenentwurf gegen die Erniedrigung des Menschen“¹⁴ darstellt. Das kommt unserer Zeit nahe, in der die Sonderstellung des Menschen und seine besondere Verantwortung in

¹⁴ H. IRSIGLER, Die Frage nach dem Menschen in Psalm 8, in: DERS., Vom Adamssohn zum Immanuel, St. Ottilien 1997, 39, zitiert von UTE NEUMANN-GORSOLKE, „Mit Ehre und Hoheit hast du ihn gekrönt (Ps 8, 6b)“, in: Menschenwürde (JBTh 15), Neukirchen-Vluyn 2000, 62.

die Krise geraten ist, nicht allein durch die Massenvernichtung von Menschen in Weltkriegen und Völkermorden, sondern auch durch die modernen Humanwissenschaften.

2.2 Als Zwischenergebnis halten wir fest:

- Die Sonderstellung des Menschen hat ihren Grund in der Bindung Gottes an ihn. Der Mensch ist ohne Gott nicht zu haben. Seine Größe besteht in der Nähe zu Gott, seine Grenze liegt in der Bedürftigkeit und Angewiesenheit auf Gott.
- Gottesbildlichkeit ist nicht etwas am oder im Menschen Aufweisbares: der aufrechte Gang, die geistigen Fähigkeiten, Vernunft, Wille, eine unsterbliche Seele oder dergleichen, sondern die Beziehung des ganzen Menschen zu Gott.
- Dieses Geschenk der Gottesbeziehung, mit der der Mensch ausgezeichnet ist und am Ansehen Gottes teilhat, hat eine ethische Seite. Er soll sich menschenwürdig verhalten und Leben fördern in der Natur und in der Gesellschaft im Interesse der Erhaltung der Menschheit und der gesamten Schöpfung.

2.3 Dass es überhaupt Menschenrechtsgesetze und entsprechende Sanktionen geben muss, liegt daran, dass der Mensch seine Bestimmung zur Gottesbildlichkeit verfehlt. Er ist nicht so, wie er sein soll. Diese Fehlbarkeit nennt die Bibel Sünde. Es gibt drei Möglichkeiten zu bestimmen, welche Folgen die Sünde für die Gottesbildlichkeit des Menschen hat:

a) Die Gottesbildlichkeit wurde durch die Sünde *total zerstört* und kann nur durch Christus wiederhergestellt werden. Dahinter steht die Lehre vom sündlosen Urzustand und Sündenfall des ersten Menschen. M. LUTHER hat vom Menschen *vor* der Sünde gesagt: „Wenn wir von diesem Bilde reden, so reden wir von einem unbekannten Ding, welches wir [...] nie erfahren haben.“¹⁵ Über einen Menschen im Zustand der Sündlosigkeit kann man also nur spekulieren, Gegenstand unserer Erkenntnis ist der Mensch als Sünder. Diesem schuldig gewordenen, fehlbaren Wesen gilt nach biblischem Zeugnis nach wie vor die Zuwendung und der Auftrag des Schöpfers als seinem – nicht total zerstörten, wohl aber verzerrten – „Bild“.

b) Die Gottesbildlichkeit blieb *total unbeschädigt* durch die Sünde. Sie ist deshalb der „Anknüpfungspunkt“ für die Gnade Gottes. Um zu gewährleisten, dass der Mensch trotz der Sünde voll Mensch bleibt, hat EMIL BRUNNER die Gottesbildlichkeit aufgeteilt in eine formale und eine materiale. Das Alte Testament beschreibt die formale bzw. strukturelle Gottesbildlichkeit, die nicht verloren gehen kann. Der Mensch ist immer Mensch vor Gott, Mensch in Verantwortung, auch wenn er durch die Sünde quasi auf dem Kopf steht. Das Neue Tes-

¹⁵ Auslegung des Ersten Buches Mose, zitiert bei HEINRICH OTT, Die Antwort des Glaubens, Stuttgart ³1981, 192.

tament spricht von dem, was der Mensch verloren hat, nämlich die Fähigkeit, Gott in Liebe und Gehorsam die richtige Antwort zu geben. Eine solche logische Aufspaltung der Gottesbildlichkeit scheint mir gesamtbiblischem Denken zu widersprechen.

c) Die Gottesbildlichkeit ist *teilweise zerstört*, in einigen Aspekten aber intakt geblieben. Zum Beispiel kann der Mensch in Freiheit für sich eintreten und verantwortlich handeln, aber zu seinem eigenen Heil beitragen kann er nicht, er kann sich nicht selbst erlösen. Da hat LUTHERS Rede vom „geknechteten Willen“ recht. In diese Richtung äußert sich auch HELMUT THIELICKE: Der Mensch hat seine Bestimmung zur Gottesbildlichkeit nicht verloren, aber die Möglichkeit, eine positive Beziehung zu Gott aufzubauen. Seine faktische Erfahrung ist das ständige Versagen gegenüber seiner Bestimmung, in menschlicher Würde zu leben. Dadurch wird dem Glauben an die Selbstvervollkommenung des Menschen der Boden entzogen. Der Fortschrittsenthusiasmus wird unglaublich.

Wenn man genauer hinsieht, muss man wohl sagen, dass die Grenzen zwischen den Positionen b) und c) fließend sind.

Genesis 2 und 3 schildern ausführlich, was Genesis 1 mit dem Selbstgespräch des zögernden Schöpfers nur andeutet: „Lasst uns Menschen machen“. Es klingt wie der Seufzer eines Bedenkenträgers, der weiß, was er sich da einhandelt. Der Mensch ist das Risiko Gottes. Der Schöpfer lässt sich auf dieses Abenteuer ein. Dass er sich auf den Menschen festlegt, ist seine „erste Selbsterniedrigung“ (JÜRGEN MOLTMANN). Gott hat ihn aus Liebe als sein Gegenüber geschaffen, das auch Nein zu ihm sagen kann. Und der Mensch begnügt sich nicht damit, zum Bild Gottes bestimmt zu sein, „ein wenig niedriger als Gott“, er will selber Gott sein. Wenn ihm seine Zielverfehlung als Sünde vorgehalten wird, empfindet er das als Beleidigung. Im Mai 2006 verbot die City of London in einem Zivilprozess dem Laienprediger Howard, weiter in den Straßen zu predigen und Flugblätter zu verteilen. Warum? Abgesehen von der Art seiner Vortragsweise war der Hauptgrund: Die Passanten fühlten sich durch den Vorwurf belästigt, sie seien Sünder.

Hat der Mensch seine Gottesbildlichkeit durch die Sünde verloren? Lange waren sich katholische und evangelische Theologie darin uneinig. Die griechische und die lateinische Bibelübersetzung hatten eine Unterscheidung in natürliche (*imago*) und übernatürliche (*similitudo*) Gottesbildlichkeit angestoßen, die natürliche sei geschwächt, aber nicht zerstört, die übernatürliche ursprüngliche, vollkommene Heiligkeit und Gerechtigkeit sei total verloren. Die Reformation verwarf diese Abstufung. Der Mensch ist ganz Sünder (*totus peccator*) und ganz gerecht (*totus iustus*), und beides zugleich. Er bleibt auch in seiner zerstörten Gottesbildlichkeit Gottes Geschöpf, Christus stellt die Gottesbildlichkeit wieder her. Die Würde wird hier für den „Menschen in Christus“ reserviert. Gottesbildlichkeit ist Christusbildlichkeit.

Dem Text des Alten Testaments werden solche Abstufungen und Aufteilungen nicht gerecht. Alle Alttestamentler sind sich heute einig, dass von einem Verlust der Gottesbildlichkeit nicht die Rede sein kann, weil sie nicht eine göttli-

che Substanz im Menschen ist, sondern eine Verheißung, Bestimmung und Aufgabe für den Menschen. Verloren gegangen ist die idealistische Philosophie, die den Menschen als vernunftbegabtes Wesen mit einer unsterblichen Seele, also einem göttlichen Kern, ansah, der zwar durch die Sünde beschädigt, aber nicht vernichtet werden kann. Die Reformatoren haben diese Lehre grundsätzlich in Frage gestellt. Vernunft und Wille des Menschen sind der Macht der Sünde völlig unterworfen und können sich deshalb nicht von sich aus Gott zuwenden und an der Erlangung des Heils mitarbeiten. Er ist auf die Gnade angewiesen, die nicht in seinen natürlichen Anlagen vorhanden ist.

Mein Fazit: Die Frage, ob die Gottesbildlichkeit des Menschen durch die Sünde total verloren ging oder ob ein Rest von ihr erhalten blieb, beruht auf der Unterscheidung der Wörter „Bild“ und „Ähnlichkeit“ in Genesis 1, die im hebräischen Text synonym gebraucht werden, auf dem Urbild-Abbild-Schema platonischer Philosophie und auf der Vernachlässigung des Kontexts, der die ethische Seite der Gottesbildlichkeit betont. Die Frage erübrigt sich, wenn man Gottesbildlichkeit nicht als eine irgendwie göttliche Substanz im Menschen versteht, sondern als Beziehung zwischen Gott und Mensch, die Gott auch dann aufrecht erhält, wenn der Mensch sie aufkündigt bzw. wenn er nichts von ihr weiß. Die Person des Menschen als „Schnittstelle“ für die Botschaften Gottes bleibt in diesem Sinn Gottes Bild auch in ihrer Vergänglichkeit und Fehlbarkeit, bestimmt dazu, die Erde zu „bebauen und zu bewahren“. Der Mensch agiert als Bild Gottes und Sünder zugleich. Die Sünde kann seine Würde als Mensch nicht zerstören¹⁶, sonst wäre er nicht mehr Mensch und nicht mehr im Wirkungsbereich Gottes, also auch nicht von ihm zur Rechenschaft zu ziehen. Insofern ist die Menschenwürde unantastbar, weil der Schöpfer selbst sie nicht antastet. Allem Widerspruch des Menschen zum Trotz hält Gott in Treue an ihm fest. Der Mensch kann das Verhältnis Gottes zu ihm nicht auflösen, er kann es aber von seiner Seite aus ins Negative umdrehen. Aus der Gottesbeziehung wird dann Götzendienst, aus Glaube wird Aberglaube und aus der Liebe zu Gott wird Selbstliebe, Angst und Hass.

2.4 Was sagt das Neue Testament?

Das Neue Testament übernimmt die Rede von der Gottesbildlichkeit des Menschen und bezieht sie auf den „Menschen Jesus Christus“, der das Gegenstück zu Adam ist (Röm 5, 14f.).

Die Evangelien erzählen die Geschichte vom Wirken Gottes im Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen des Jesus von Nazareth. Er ist der Mensch, der dem Bild Gottes wirklich entsprach, und zwar gerade in seiner Selbsternied-

¹⁶ Auch E. BRUNNER sagt: „Das Alte Testament versteht unter der Gottebenbildlichkeit etwas, was der Mensch nie verlieren kann, was er also auch durch die Sünde nie verliert“ (Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung, Zürich 1950, 67). Dass das nur „formal, strukturell“ und nicht „material“ zu verstehen sei, vermag ich den alttestamentlichen Texten nicht zu entnehmen.

rigung zum Menschen, der in der tiefsten Tiefe leidet. „Jesus Christus ist nicht die Verklärung hohen Menschentums, sondern das Ja Gottes zum wirklichen Menschen [...] das barmherzige Ja des Mitleidenden“, sagt DIETRICH BONHOEFFER.¹⁷ In der Gemeinschaft mit Jesus erfahren die „Zöllner und Sünder“, wozu sie eigentlich bestimmt sind. Zu diesem Jesus stellte sich Gott, indem er ihn von den Toten auferweckte und damit als den Messias Israels und Herrn der Welt bestätigte. Die an Christus Glaubenden verstehen ihre Gottesbildlichkeit von diesem heilsgeschichtlichen Bild Christi her.

Der Apostel Paulus hat das in theologische Begriffe gefasst. Seine Theologie gründet nicht in reiner Theorie, sondern in seiner Glaubenserfahrung. Paulus war ein religiöser Fanatiker, der im Namen der Wahrheit, die in seinem Fall die pharisäisch ausgelegte Tora war, mit Gewalt gegen die angeblichen Feinde dieser Wahrheit vorging, wie das später Christen und Muslime auch taten. Durch seine Bekehrung, in der ihm Christus, der Gekreuzigte und von der Tora Verfluchte, als die Wahrheit Gottes begegnet war, wechselte er die Seite und engagierte sich nun ebenfalls radikal, allerdings ohne Gewalt, für die Rettung der Menschen durch „Christus allein“. Von der angeblichen Rettung durch die Tora sollte kein Rest bleiben – um des Menschen willen, der seine Würde nicht durchs Gesetz, sondern „allein durch den Glauben“ erhält.

Das Wort Menschenwürde finden wir bei Paulus nicht, die Sache schon. Er begründet die Gottesbildlichkeit des Menschen mit dem, was Gott durch Christus für die Menschen getan hat. Gottesbildlichkeit ist Christusbildlichkeit, so fasst er auf rabbinische Weise Genesis 1, 26 und Psalm 8 in 2. Korinther 4, 4 zusammen. Jesus Christus wurde der alte Mensch, der das Bild (die *doxa*) Gottes, verloren hat: „Alle haben gesündigt und die Herrlichkeit Gottes eingebüßt“ (Röm 3, 23) bzw. „vertauscht“ oder „in Negatives umgetauscht“ (Röm 1, 23. 25). Dafür können wir im Glauben das neue Bild Gottes werden. Das ist ein Prozess, der mit der Bekehrung und Annahme des Evangeliums beginnt. Die Glaubenden werden in das Bild Christi „verwandelt“ (2. Kor 3, 18), oder aktiv im Sinne der Heiligung ausgedrückt, sie „ziehen den neuen Menschen an“, das neue Bild Gottes. Dieses Bild ist paradoxerweise die *Doxa* bzw. der Glanz, die Würde des Gekreuzigten.

Paulus versteht die Gottesbildlichkeit nicht von der Schöpfung am Anfang her, sondern von der Neuschöpfung am Ende (1. Kor 15, 49). Mit ihr kommt der Prozess des Neuwerdens ans Ziel. Die *jetzt noch* in der Schwäche und Vergänglichkeit des „alten Adams“ Lebenden stehen *doch schon* durch Christus in einer versöhnten Beziehung zu Gott. Sie sind verbunden mit dem „letzten Adam“, Christus, der auch der „lebendig machende Geist“ ist. Von seiner vollendeten gottesbildlichen Gestalt schauen sie auf ihr Leben, das auf dem Weg zur vollkommenen Gemeinschaft mit Gott ist. Aus dieser Perspektive ist die Menschenwürde für sie keine Illusion, sondern begründete Hoffnung und Antrieb für ihr Handeln.

¹⁷ Ethik, München ⁸1975, 76f.

Ist die neue Gottesbildlichkeit damit nur den Christen vorbehalten? Nein, sie steht jedem Menschen offen. Allerdings nicht automatisch. Zum Eintritt in diesen Prozess bedarf es der Entscheidung, der Annahme der Freudenbotschaft, dass wir durch Christus mit Gott im Reinen sind. Menschenwürde heißt paulinisch, dass der Mensch ungeachtet seiner Vergänglichkeit und Fehlbarkeit zum Leben berufen ist, zu einem versöhnten Leben in Freiheit und Gerechtigkeit. In diesem Hoffnungslicht des „neuen“ Menschen tritt der Christ für die Rechte des „alten“ Menschen ein.

2.5 Bevor ich zu einigen Schlussthesen komme, fasse ich den biblischen Befund zur Gottesbildlichkeit als Menschenwürde zusammen.

- Menschliche Würde ist die von Gott gegebene Bestimmung und Beauftragung, die der Mensch allen anderen Geschöpfen voraus hat. Gott hat dem Menschen eine privilegierte, königliche Stellung in der Welt anvertraut. Er ist das Wesen, zu dem Gott sich in Beziehung gesetzt hat. Diese Würde hängt nicht von einem Idealbild des Menschen ab, etwa dem olympischen der *mens sana in corpore sano* (gesunder Geist im gesunden Körper) oder dem perfekten Menschen der Werbung. Auch dem fragmentarischen – behinderten, dementen – Menschen kommt die volle Menschenwürde zu.
- Menschenwürde ist nicht an bestimmten menschlichen Merkmalen festzumachen, sondern zeigt sich im Vollzug, in der Interaktion mit Menschen und der außer-menschlichen Schöpfung. Das lässt sich z. B. an der „Ethik der Hingebung aus Mitleid“ von ALBERT SCHWEITZER ablesen. Sie hat keinen Gesetzescharakter, jeder muss selbst entscheiden, wie weit er mit seinem Engagement gehen will.
- Die Menschenwürde ist nicht verlorengegangen. Der Mensch bleibt Gottes geliebtes Geschöpf und sein Gesprächspartner, der hören und antworten kann, also Verantwortung trägt. Der Mensch bleibt aber auch fehlbarer Mensch, der Nein sagen und sich der Verantwortung entziehen kann. Aus diesem Grund muss die Menschenwürde mit Hilfe von Menschenrechten durchgesetzt werden.
- Die biblische Heilsgeschichte als Weg Gottes mit Israel auf der Erde und Weg Jesu in Niedrigkeit legt für Christen einen „Blick von unten“¹⁸ auf die Menschenwürde nahe, aus der Perspektive der Leidenden. Ungerechtigkeiten wie Nationalismus, Rassismus, Sexismus und Armut sind nicht Ausdruck einer sogenannten Schöpfungsordnung, sie wurden Menschen im Laufe der Geschichte von anderen Menschen „zuschrieben“. Deshalb sind Einschränkungen der Menschenwürde aus Gründen der Rasse, Klasse, Volkszugehörigkeit, Religion, des Geschlechts oder Alters nicht zulässig.

¹⁸ Vgl. WOLFGANG HUBER, Gerechtigkeit und Recht – Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh 1996, 184 ff.

– Indem Gott den Menschen zu seinem Bild gemacht hat, bringt er seine Wertschätzung ihm gegenüber zum Ausdruck. Er will ihn zu seinem „Bundesgenossen“ haben (KARL BARTH). Dazu hat er sich in Christus selbst hineinbegeben in die vielfältige Würdelosigkeit und Entwürdigung der Menschen. Indem Gott sich durch die Auferstehung Jesu zu diesem einzigen „wahren“ Menschen bekannte, hat er gezeigt, was er mit allen Menschen vorhat. Sie sollen Anteil am Leben Christi, am neuen Menschsein bekommen und „christusgestaltig“ werden. Mit diesem Existenzwechsel, der mit der Bekehrung beginnt und in der Auferstehung vollendet wird, tut sich ein großes Hoffnungspotential für die Menschenwürde auf. Wir sind Kinder Gottes, und was wir sein werden, ist noch gar nicht offenbar geworden. Was wir wissen, ist, dass wir ihm ähnlich sein werden, sein originales Abbild (1. Joh 3,2).

3 Der Christ und die Menschenwürde (Thesen)

3.1 Die staatliche Gewalt ist in Gesetzgebung, Exekutive und Rechtsprechung an das Grundrecht der Menschenwürde gebunden (GG I, 1). Dieses wird in der pluralistischen Gesellschaft unterschiedlich begründet. Die Religionsneutralität gebietet es dem Staat, die in der Präambel genannte „Verantwortung vor Gott“ nicht exklusiv auf den christlichen Glauben zu beziehen. Der demokratische Rechtsstaat ist kein christlicher Staat.

3.2 Der Christ kann die Grundnorm Menschenwürde unterstützen, da sie biblischen Wurzeln entwachsen und theologisch gut begründet ist. Er wird deshalb zur Verwirklichung der individuellen und sozialen Menschenrechte beitragen, indem er ihre politische Durchsetzung fördert, im Fall ihrer Verletzung gerichtlichen Rechtsschutz einklagt und der Staatsgewalt widersteht, wenn sie die Menschenrechte systematisch außer Kraft setzt.

3.3 Die jüdisch-christliche Tradition bekennt die Würde des Menschen als unantastbar und unverlierbar, weil sie eine Vorgabe des Schöpfers ist, die nicht erworben oder verdient werden kann. Zu dieser unverwechselbaren Würde ist jede einzelne Person und die gesamte Menschheit berufen. Aus ihrer Vorrangstellung in der mit ihr verbundenen Lebenswelt folgt die Verantwortung für dieselbe.

3.4 Dieses Menschenbild wird als jüdisch-christliches Vorurteil und egoistische Gruppenmoral kritisiert. Es sei wissenschaftsfeindlich und behindere auf fundamentalistische Weise die Freiheit von Forschung und Lehre, insbesondere der Biowissenschaften. Der Mensch habe keine Vorrangstellung in der Lebenskette. Die Annahme einer angeborenen Würde des Menschen sei lebensfeindlich, weil sie Leid legitimiere und hinnehme, z. B. in der Geburt behinderter Kinder und

der Ablehnung aktiver Sterbehilfe. Auf Grund der Autonomie des modernen Menschen und der weltanschaulichen Neutralität des Staates müsse das Menschenwürdekonzept in gesellschaftlichen Vereinbarungen der Güterabwägungen geregelt werden, in denen das Lebenswerte und die Lebensqualität den Ausschlag geben. Diese Qualitäten bestehen in Selbstbewusstsein, Selbstkontrolle, Erinnerungs- und Kommunikationsfähigkeit und sind nicht allem menschlichen Leben zuzurechnen.

3.5 Der Christ blickt auf die Würde des „alten“ Menschen vom Hoffnungspotential des „neuen“ Menschen aus. Der „alte“ Mensch hat seine Würde als begabte und verantwortliche Person nicht verloren. Gott löst das Verhältnis zu ihm im Prozess des Personwerdens nicht auf. Die Bibel vertritt ein Menschenbild, in dem der Einzelne im Einklang mit dem Gott, der in Jesus Christus Mensch wurde, zu sich selbst findet.

3.6 Weil der „alte“ Mensch nicht ist, wie er sein soll, gibt es Ethik und (Menschenrechts-)Gesetze. Sie gelten in dem spannungsvollen Freiraum der Verwirklichung menschlicher Existenz zwischen dem, was der Mensch kann und dem, wie er sich verhält. In diesem Freiraum geschieht Missbrauch des Menschen durch den Menschen (der Mensch ist des Menschen Feind) und der Umwelt durch den Menschen (die Schöpfung ist durch ihn unterworfen). Dieser Missbrauch beruht auf einer Fehleinschätzung des menschlichen Könnens (Ihr werdet sein wie Gott).

3.7 Der „neue“ Mensch hat die Zu-Gabe angenommen, die Gott ihm durch Jesus Christus zu seiner Würde als Mensch gegeben hat, nämlich in den Prozess der Erneuerung seiner Gottes- und Menschenbeziehung einzutreten, Anteil am Leben Christi und an seinem Leib, der Gemeinde, zu haben und vom Ziel dieses Erneuerungsprozesses her hoffnungsvoll seiner Würde als „alter“ Mensch zu entsprechen.

3.8 Von daher wird der Christ den Wahrheiten, die die einzelnen Wissenschaften über den Menschen herausfinden, nicht nur kritisch begegnen, er wird sie auch in sein Bild vom Menschen integrieren. Denn wir haben es mit dem konkreten Menschen hier und heute zu tun und nicht mit einem theologischen Abstraktum. Im Licht des „neuen“ Menschen ist die Christenheit nicht aufgerufen, einen ideologischen Überbau zur Menschenwürde zu schaffen, sondern in der Kraft der Gottes- und Nächstenliebe dem Einzelnen und der Menschheit beizustehen, in Würde zu leben „solange die Erde steht“.

Seminardozent i. R. Christian Wolf DD (BEFG)

Bruno-Wille-Straße 21, 12587 Berlin

E-Mail: chriwo32@t-online.de

Bildung und Gemeinde

Biblisch-theologische Grundlinien für den Bildungsauftrag der christlichen Gemeinde

I Bildung in der Diskussion

Bildung ist wieder zum Thema geworden. Seitdem der Name „Pisa“ nicht nur für eine norditalienische Stadt mit ihrem weltberühmten „schiefen Turm“ steht, sondern auch diverse „Schieflagen“ des deutschen Bildungssystems bezeichnet, wird über Bildung nicht mehr nur in politischen und wissenschaftlichen Fachkreisen diskutiert, sondern auch in der breiteren Öffentlichkeit. Triebfeder der Diskussionen sind vor allem die sich schnell verändernden gesellschaftlichen Bedingungen. Durch die hohe Flexibilität und Mobilität der postmodernen Gesellschaft stellt sich die Frage, was heute Kinder, Jugendliche und Erwachsene lernen und können müssen, um den Herausforderungen gewachsen zu sein. Nicht mehr Vorgaben und Bindungen, sondern freie Entscheidungsmöglichkeiten und Optionen sind in zunehmendem Maße kennzeichnend für die Lebenswege der Menschen. Soziologen „sprechen von einem neuen Typus von Biographie in dem Sinne, dass sich das Leben in ein individuelles Projekt verwandelt habe und zu einer Frage persönlicher Wahl geworden sei.“¹ Damit ist der Einzelne verstärkt herausgefordert, eigenverantwortliche Entscheidungen zu treffen und sein Leben zu gestalten, was einer hohen Entscheidungskompetenz und damit verbundener persönlicher Fähigkeiten bedarf. Der ehemalige Bundespräsident JOHANNES RAU sprach davon, dass Bildung den Menschen „einen Kompass, der ihnen hilft, sich in der Welt des raschen Wandels zu orientieren“,² geben muss. Daneben spielen in der heutigen Bildungsdiskussion auch vielfach wirtschaftliche Überlegungen eine Rolle. So betonte RAUS Amtsvorgänger ROMAN HERZOG: „Wissen ist heute die wichtigste Ressource in unserem rohstoffarmen Land. Wissen können wir aber nur durch Bildung erschließen.“³

Mit seiner *Denkschrift „Maße des Menschlichen“*⁴ beteiligt sich aus evangelischer Perspektive der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland an der Bildungsdiskussion. Gegenüber der Tendenz, Bildung verstärkt als „Schlüssel zum

¹ SCHWEITZER 2003, S. 18.

² RAU, zitiert nach DÖRPINGHAUS u. a. 2006, S. 32.

³ HERZOG, zit. nach DÖRPINGHAUS u. a. 2006, S. 30.

⁴ Maße des Menschlichen, Evangelische Perspektiven zur Bildung in der Wissens- und Lerngesellschaft, eine Denkschrift des Rates der EKD, Gütersloh 2003, im Folgenden kurz: „MASSE“.

Arbeitsmarkt und Grundlage für wirtschaftliche Entwicklung“⁵ zu sehen und über Bildung zunehmend verkürzt unter den Gesichtspunkten der ökonomischen Verwertbarkeit zu diskutieren, betont die Denkschrift, dass sich Bildung am „ganzen Menschen“⁶ orientieren muss. Nach einer sehr gründlichen Darstellung der „neuen Bedingungen und Herausforderungen“ für Bildung in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation und einer Beschreibung der Lebenslagen von Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen heute tritt der Rat der EKD für eine „Bildung in menschlichen Maßen“ ein. „Wissen“ und „Lernen“ bedürfen als Funktionsbegriffe der inhaltlichen Qualifizierung und müssen mit der Bildung des Wertbewusstseins verbunden sein, um verantwortungsbewusstes Handeln zu ermöglichen. „Bildung ist dringend als geschichtliche, ästhetische, religiöse, ethische und philosophische Bildung erforderlich.“⁷ So wird angemahnt, dass ohne die grundlegenden Fragen nach dem Woher und Wohin und dem Zusammenhalt der Menschen eine „Entwicklung zur Selbständigkeit“ und „zum qualitätsvollen Umgang mit Sachen und Menschen nicht möglich ist.“⁸

Es wäre zu wünschen, dass diese Forderungen der Denkschrift der EKD und die konkreten Vorschläge zur Umsetzung im Bildungssystem in den Diskussionen um Bildung beachtet werden. Allerdings fehlen den Forderungen vielfach ausführlichere theologische Begründungen. Die Hinweise auf „grundsätzliche Momente im biblischen Menschenbild“⁹ werden der Forderung nach einer „tiefer reichenden anthropologischen Reflexion“¹⁰ nicht gerecht. Die Denkschrift mag sich nicht als theologische Abhandlung verstehen, sondern als Mahnung an die Gesellschaft. Es ist aber zu fragen, wie in einer pluralen Gesellschaft die Forderung nach „interkulturellem und interreligiösem Lernen“¹¹, die mit „der allgemeinen anthropologischen und ethischen Unverzichtbarkeit religiöser Bildung“¹² begründet wird, umgesetzt werden kann, wenn zugleich bedacht werden soll, dass zur „Bestimmung des Menschen“ aus „christlicher Sicht konstitutiv der Bezug auf Gott“¹³ gehört, womit der biblisch geoffenbarte Gott gemeint ist. Eine theologische Grundlegung müsste die Unterscheidung zwischen der Gesellschaft und der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen stärker beachten. So wird von der Denkschrift die sich stellende Frage umgangen, in wieweit Bildung von Mission zu unterscheiden ist und wo sie ineinander übergehen.

Eine weitere kirchliche Äußerung zur Bildungsdiskussion ist das im Jahr 2001 unter dem Titel *„Bildung in evangelischer Verantwortung auf dem Hintergrund*

⁵ Präambel des „Forum Bildung“ (2001), zit. nach MASSE, S. 16.

⁶ MASSE, S. 26.

⁷ MASSE, S. 90.

⁸ MASSE, S. 27.

⁹ MASSE, S. 59.

¹⁰ MASSE, S. 58.

¹¹ MASSE, S. 87.

¹² Ebd.

¹³ Ebd.

des *Bildungsverständnisses von F. D. E. Schleiermacher*“ herausgegebene *Votum*¹⁴ des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union, dem in seiner Veröffentlichung neun Vorträge ausgewiesener theologischer Wissenschaftler beigelegt sind, die vor dem Theologischen Ausschuss gehalten wurden und Bildung jeweils aus exegetischer, systematischer und praktisch-theologischer Sicht betrachten. Es ist das Anliegen des Votums, einen theologisch fundierten Beitrag zu leisten, um „die fundamental-anthropologische Bedeutung des heute auf ein pädagogisches oder politisches Schlagwort reduzierten Bildungsbegriffs“¹⁵ wiederzugewinnen. Im Rückgriff auf den großen Theologen und Pädagogen FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, der seine Bildungslehre gegen das Nützlichkeitsdenken der Aufklärung entwickelt hat, wird unter anderem die in der gegenwärtigen Diskussion verengte Sicht von Bildung unter einem reinen Informations- und Wissensaspekt und die „einseitige Ausrichtung auf ökonomische Effizienz“¹⁶ kritisiert. Es wird angemahnt, dass da, wo Bildung auf „das Erlernen wünschenswerter Fähigkeiten, Kenntnisse und Fertigkeiten eingeschränkt wird“, die „Fähigkeit der Menschen zu selbstverantworteter Lebensführung“¹⁷ verloren geht. Dagegen wird SCHLEIERMACHERS Konzept der Selbstbildung und „der Bildung des Inneren“¹⁸ betont.

Es gelingt dem Theologischen Ausschuss in seinem Votum, die Bildungstheorie Schleiermachers in das heutige Informationszeitalter zu übertragen und deutlich zu machen, dass „nur eine anthropologische Verankerung der sozialen Kompetenzen, die heute zu Recht gefordert werden“, dafür sorgt, „dass der Mensch im Bildungsgeschehen nicht zu einem bloßen Träger von wechselnden Schlüsselqualifikationen wird.“¹⁹ Durch die Festlegung auf Schleiermacher und das seiner Bildungslehre zu Grunde liegende Menschenbild der Klassik und des Idealismus werden jedoch wichtige theologische Aspekte nicht beachtet. Auch wenn das Votum bemerkt, dass „das reformatorisch verstandene Gottesverhältnis des Menschen eine Infragestellung des harmonischen Menschenbildes“²⁰ bedeutet, wurde doch wieder auf dieses Menschenbild zurückgegriffen und das Ergebnis der exegetischen Arbeit des Alttestamentlers FRANK CRÜSEMANN, das dem Ausschuss vorgetragen wurde, nicht tiefer gehend verarbeitet. CRÜSEMANN macht deutlich, dass „die Vorstellung einer letztlich als Entfaltung eines Keimes zu beschreibenden Bildung [...] nicht dem biblischen Menschenbild entspricht“²¹.

¹⁴ Bildung in evangelischer Verantwortung auf dem Hintergrund des Bildungsverständnisses von F. D. E. Schleiermacher. Eine Studie des Theologischen Ausschusses der evangelischen Kirche der Union hrsg. von JOACHIM OCHEL, Göttingen 2001, im Folgenden kurz „VOTUM“.

¹⁵ VOTUM, S. 54.

¹⁶ VOTUM, S. 37.

¹⁷ VOTUM, S. 40.

¹⁸ VOTUM, S. 44.

¹⁹ VOTUM, S. 55.

²⁰ VOTUM, S. 16.

²¹ CRÜSEMANN 2001, S. 86.

Es ist ein Unterschied, ob die geforderte „Bildung des Inneren“ und die „Selbstbildung“ anthropologisch im „Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit“ (SCHLEIERMACHER) fundiert wird, oder, was im folgenden näher zu betrachten sein wird, im persönlichen Angesprochen-Sein durch Gott.

Neben diesen Verlautbarungen der Landeskirchen ist auch in den *Freikirchen* zunehmend von Bildung die Rede. So erschien in der Zeitschrift „Die Gemeinde“ im Oktober 2006 die Nachricht, dass sich „die Bundesgeschäftsführung [des Bundes der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden in Deutschland] mit einem Bildungskonzept“ beschäftigte. Verschiedene Angebote sollen dabei stärker zusammengefasst und in einen „allgemeinen Bildungsauftrag des Bundes“ eingebunden werden.²² Auch haben sich evangelisch-freikirchliche Theologen in unterschiedlicher Weise zum Thema Bildung geäußert.

VOLKER SPANGENBERG und STEFAN STIEGLER betonen die Notwendigkeit von Bildung für das Wachstum des Glaubens.²³ Unter Hinweis auf das Einschärfen der Gebote in 5. Mose 6, 4 ff. als einer Weitergabe von Glaubenswissen machen sie deutlich, dass „bilden‘ ursprünglich so viel wie ‚einprägen‘ [heißt]: einer Sache Gestalt geben. Ohne das Wissen um die christliche Überlieferung wird die Gemeinde Jesu zu einem gestaltlosen Etwas.“²⁴ Es ist SPANGENBERG und STIEGLER zuzustimmen, wenn sie darauf hinweisen, dass Bildung im Raum der Gemeinde nicht nur auf Wissen, sondern auch auf Verstehen zielt. Die Autoren kritisieren zwei Missverständnisse, die sie heute in der Gemeinde Jesu sehen und „die das Verstehen – und damit das Wachsen im Glauben behindern.“²⁵ Das erste ist die aus der Sehnsucht nach einem Überblick resultierende Oberflächlichkeit, die die Mühen der Exegese und der Beachtung von Kleinigkeiten in der Bibel scheut. Das andere Missverständnis ist die Überzeugung, „die Gemeinde Jesu sei vor allem eine Wohlfühlgemeinschaft und keine Lerngemeinschaft.“ Dagegen legen SPANGENBERG und STIEGLER Wert auf ein Nach-denken des Glaubens – „wir denken ihm sozusagen ‚hinterher‘“. Zu Recht machen die Autoren deutlich, dass dies den Glauben nicht verhindert, sondern vertieft. „Wer dem Glauben nach-denkt, wer dem Geheimnis des Glaubens nach-denkt, der wird nicht hochmütig, sondern dankbar.“²⁶

Beleuchten SPANGENBERG und STIEGLER in ihrem Aufsatz den speziellen Bildungsauftrag der Gemeinde im Bezug auf das Glaubensleben, so befasst sich UWE SWARAT mit der Frage nach einem allgemeinen „christlichen Ansatz in der Bildungsarbeit.“²⁷ Ausführlich beschreibt er zunächst die Geschichte des Bildungsbegriffs und macht deutlich, dass dieser seine Wurzeln im Neuhumanis-

²² Die Gemeinde Nr. 22/2006, S. 19.

²³ VOLKER SPANGENBERG/STEFAN STIEGLER, Bildung, damit der Glaube wachsen kann, Die Gemeinde Nr. 2/2000, S. 26–29.

²⁴ A. a. O., S. 27.

²⁵ A. a. O., S. 28.

²⁶ SPANGENBERG/STIEGLER 2000, S. 29.

²⁷ UWE SWARAT, Die Suche nach dem Wahren, dem Guten und dem Schönen – Gedanken zu einem christlichen Ansatz in der Bildungsarbeit, aej information, Nr. 3/2003, S. 18.

mus hat. SWARAT stellt heraus, dass „das neu-humanistische Bildungsverständnis [...] explizit heidnisch-antike und das heißt nicht-christliche Wurzeln“ hatte und dass „ein christlich geprägtes Bildungsverständnis [...] seinen Ausgangspunkt beim biblischen Bild vom Menschen nehmen“²⁸ muss. Dennoch will er das neu-humanistische Bildungsverständnis aus christlicher Sicht nicht gänzlich verwerfen, sondern sucht nach möglichen Gemeinsamkeiten. Es ist SWARAT zuzustimmen, wenn er eine dieser Überschneidungen in der Individualität des Menschen sieht, die im Neuhumanismus durch Selbstbildung geformt werden sollte und die auch im biblischen Menschenbild vorkommt, nämlich „dass jeder sein Selbst, seine Persönlichkeit, durch eigenverantwortliches Handeln gestalten soll.“²⁹ Die Stärke von SWARATS Ansatz liegt darin, dass er auf der Grundlage des biblischen Menschenbildes, das auch das Sünder-Sein des Menschen umfasst, ein Gesamtkonzept christlicher Bildungsarbeit entwirft, das auf die Stärkung der Individualität des Menschen abzielt und damit gesamtgesellschaftlich relevant ist. Schwierigkeiten ergeben sich jedoch dort, wo zu sehr nach Anknüpfungspunkten im Neuhumanismus gesucht wird. So erscheint mir die Formulierung SWARATS, den humanistischen Aufruf „Werde, was du bist“ im Bezug auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen christlich zu verstehen, als zu weitgehend. Wie noch zu zeigen sein wird, ist die Gottebenbildlichkeit ein dem Menschen vorgegebenes Sein und nicht ein zu erstrebendes Ziel seines Lebens. Weiter ist die Frage, ob SWARAT klar genug zwischen Bildung und Mission unterscheidet, wenn er schreibt: „Werde, was du bist“ heißt also unter der Bedingung der Sündenherrschaft: ‚Werde, was du nach Gottes Willen sein sollst‘, nämlich sein Kind [...].“³⁰ Eine solche Formulierung könnte dahingehend verstanden werden, als sei die Gotteskindschaft ein Ergebnis eigenen Handelns und das Resultat eines Selbstbildungsprozesses, was nicht mehr dem biblischen Menschenbild entspreche.

Es wird deutlich, dass beim Gebrauch des Bildungsbegriffs die dahinter stehenden grundlegenden anthropologischen Voraussetzungen Beachtung finden müssen. „Der Bildungsbegriff ist immer nur dann sinnvoll zu verwenden, wenn erkennbar wird, von welchem Welt- und Menschbild her er abgeleitet wird.“³¹ JÖRG-DIETER GAUGER forderte in jüngster Zeit auch von nicht-theologischer Seite wieder eine stärkere Beachtung der Anthropologie in der Bildungsdebatte. „Weil Anthropologie nach dem Bild des Menschen fragt, gefährdet der Verlust der Anthropologie, also der Verlust des Bildes des Menschen, die Bildung des Menschen.“³² Durch die starke Aufnahme der Fragestellungen und Ergebnisse der Sozialwissenschaften in die Pädagogik seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts „traten frühere Nachbardisziplinen wie etwa die Philosophie und

²⁸ A. a. O., S. 19.

²⁹ A. a. O., S. 20.

³⁰ Ebd.

³¹ PIEZUNKA, zit. nach FRAAS 2000, S. 13.

³² GAUGER 2006, S. 20.

Theologie zurück“.³³ Da der Bildungsbegriff ohne ein ihm zugrunde liegendes Menschenbild nicht auskommt, sind die Forderungen nach einer anthropologischen Fundierung zu begrüßen. Besonders zu beachten sind die Wechselbeziehungen zwischen Bildungsbegriff und Menschenbild dort, wo von Bildung im Rahmen der christlichen Gemeinde gesprochen wird. Auch wenn die geistesgeschichtlichen Ursprünge in der Mystik MEISTER ECKHARTS liegen, wo Bildung „die Wiederannäherung der Seele an Gott als dem in ihr eingepägten Urbild“³⁴ bezeichnet, handelt es sich heute um einen Begriff aus der Erziehungswissenschaft, der Eingang in die Praxisfelder der Theologie gefunden hat. Der moderne Bildungsgedanke hat, wie schon deutlich wurde, seine Wurzeln im Neuhumanismus der zweiten Hälfte des 18. und des beginnenden 19. Jahrhunderts. Diese historische Gegebenheit ist von besonderer Bedeutung.

Einen prägenden Einfluss auf die Entstehung und Wirkung des Bildungsbegriffs hatte die Philosophie des deutschen Idealismus in Gestalt von JOHANN GOTTLIEB FICHTE. Auch die klassischen Dichter GOETHE und vor allem SCHILLER wirkten daran mit. Da es in anderen Sprachen keinen äquivalenten Ausdruck gibt, kann durchaus von der „deutschen Bildungsidee“³⁵ gesprochen werden. Bildung soll nach diesem Verständnis nicht nur Wissensvermittlung zur Daseinsbewältigung des Alltags sein. Sie soll auch nicht Erziehung sein, mit der die Vorstellung eines unfreien Herrschaftsverhältnisses verbunden wurde. Bildung soll vielmehr selbstbestimmt und zweckfrei sein. Ohne Fragen nach der Nützlichkeit soll sich der Mensch der Entwicklung der eigenen Persönlichkeit widmen. Die Bildung und Entfaltung der eigenen Fähigkeiten und Kräfte soll zu einer ausgewogenen und ganzheitlichen Persönlichkeit führen, durch die der Mensch zu seiner eigentlichen Bestimmung kommt. Bildung ist in diesem Sinn als eine Selbstverwirklichung zu verstehen,³⁶ bei der die Individualität der Persönlichkeit sich entfaltet und verwirklicht. Darin findet der Mensch zu seinem eigentlichen Ziel, der wahren Humanität. ALBERT REBLE schreibt zusammenfassend: „Der Mensch soll in erster Linie zum Menschen gebildet werden.“³⁷ Diese Menschwerdung ist als eine Höherentwicklung zu einer sittlich guten, wahren und schönen Persönlichkeit zu verstehen. Dabei werden das Wahre, Gute und Schöne und das Streben des Ichs nach sittlicher Vollkommenheit zu einem obersten Prinzip erhoben, das göttlichen Charakter annimmt. So konnte FICHTE sagen: „Jene lebendige und wirkende, moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen und können keinen anderen fassen.“³⁸ Die Bildung der eigenen Persönlichkeit wird in der deutschen Bildungsidee zum höchsten Stre-

³³ VOTUM, S. 22.

³⁴ ZENKERT 1999, Sp. 1578.

³⁵ SWARAT 2003, S. 18.

³⁶ Vgl. SWARAT ebd.

³⁷ REBLE, zit. nach KNOOP/SCHWAB 1992, S. 96.

³⁸ FICHTE, zit. nach STÖRIG 1992, S. 451.

ben der Menschen und zu seinem eigentlichen Ziel und Sinn. Bildung als Selbstwerdung bekommt einen religiösen und erlösenden Charakter, da der Mensch durch Bildung zu seinem Menschsein findet und darin seine Freiheit in wahrer Humanität erlangt.³⁹ Die Leitidee vom autonomen Menschen, der in Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung seine Bestimmtheit findet, ist von zentraler Bedeutung für die Herkunft und den Gebrauch des Bildungsbegriffs.

Im Rahmen der Erarbeitung biblischer Grundlinien zum Bildungsbegriff ist zu fragen, in wie weit dieses Verständnis von Bildung mit einem biblisch-theologischen Menschenbild zu vereinbaren ist und in wie weit es sich davon abgrenzt. HENNING SCHROER hat im Zusammenhang einer theologischen Fundierung von Bildung daraufhingewiesen, dass „Bildung als Thema aller drei Glaubensartikel“⁴⁰ zu sehen ist. Diesem Gedanken wird Rechnung getragen, wenn im Folgenden schöpfungstheologische, christologische und ekklesiologische Grundlinien einer biblischen Anthropologie im Bezug auf den Bildungsbegriff und für einen Bildungsauftrag der christlichen Gemeinde dargestellt werden.

2 Schöpfungstheologische Grundlinien

Die Erschaffung des Menschen hebt sich im Schöpfungsbericht der Bibel in mehreren Aspekten von der Erschaffung der übrigen Welt ab. Werden nach 1. Mose 1, 11 ff. die Pflanzen, Himmelskörper und Tiere durch Gottes Wort ins Dasein gerufen, so steht zu Beginn der Erschaffung des Menschen der ausgesprochene Entschluss Gottes, den Menschen nach seinem Bild zu erschaffen. Die beiden zentralen hebräischen Begriffe **צֶלֶם** und **דְמוּת** sind nach CLAUS WESTERMANN als Synonyme in ihrer Bedeutung austauschbar.⁴¹ Sie haben die Bedeutung eines Abbilds des Originals. „So repräsentiert der Mensch, als Bild Gottes, ein Standbild oder ein Felsenrelief die Herrschaft Gottes in dieser Welt.“⁴² Dabei sind Urbild und Abbild nicht identisch, sondern unterschieden, was im Wortstamm **דָּמָה** „ähnlich sein, gleichen“ zum Ausdruck kommt.

Der Mensch ist aus aller anderen Schöpfung herausgehoben und repräsentiert Gott in seiner Welt. Dabei macht den Menschen aus, dass er in eine Beziehung zu Gott gestellt ist. Sein Leben spielt sich nicht nur im Rahmen der natürlichen Gegebenheiten ab wie bei den Tieren. Dies wird am Auftrag „Seid fruchtbar und mehret euch“ erkennbar. Wird dieser Auftrag einerseits über den Tieren ausgesprochen und auf Grund dieses Wortes Gottes auch Wirklichkeit im Leben der

³⁹ In diesem Sinn steht über der Universität Freiburg das Wort aus Johannes 8, 32: „Und die Wahrheit wird euch frei machen.“ Es ist hier die Wahrheit und Freiheit der wahren Humanität und nicht die der Bindung an Jesus Christus gemeint.

⁴⁰ SCHROER 2001, S. 71.

⁴¹ BRÄUMER 2002, S. 55.

⁴² A. a. O., S. 56.

Tiere (1. Mose 1, 22), so wird der Mensch dagegen direkt von Gott angesprochen. Der Auftrag sich zu mehren, wird nicht nur über ihm ausgesagt, sondern wird ihm in der Ansprache Gottes als Lebensaufgabe gegeben (1. Mose 1, 28). Es finden sich an dieser Stelle im biblischen Menschenbild die in der pädagogischen Anthropologie als grundlegend für die Lern- und Erziehungsbedürftigkeit des Menschen angesehenen Aspekte der „Instinktreduktion“ und „Weltoffenheit“ (MAX SCHELER)⁴³ wieder. Mit diesen Begriffen wird der Sachverhalt beschrieben, dass das Tier mit seinen Instinkten in einem eingeschränkten Lebensfeld lebt, das dem für die jeweilige Art typischen Lebensbedürfnissen entspricht. Dem gegenüber hat der Mensch ein Lebensfeld, das nicht nur auf die biologischen Bedürfnisse beschränkt ist. Er steht seiner Welt offen gegenüber und ist nicht starr in sie eingebunden. Über die Objekte seiner Umwelt hat der Mensch Verfügungsgewalt und kann ihnen jeweils eine Bedeutung bemessen, die über die biologische Lebenserhaltung hinausgeht.⁴⁴ Dem Menschen ist somit sein Leben als Gabe und zugleich als Aufgabe gegeben. Dadurch, dass das Leben ihm auch Aufgabe ist, steht der Mensch in einer Beziehung zu Gott, in der er seinem Schöpfer gegenübersteht und, von ihm angesprochen, zur Antwort herausgefordert ist.

BRÄUMER weist darauf hin, dass „das Festhalten an beiden Begriffen, an Abbild und Entsprechung“, davor bewahrt, „die Gottebenbildlichkeit einseitig auf das geistige Wesen des Menschen zu beschränken“.⁴⁵ Der Mensch ist als Ganzer in seinem gesamten Menschsein „gottbildlich geschaffen“.⁴⁶ Die Gottebenbildlichkeit des Menschen ist daher umfassend zu sehen. Der Mensch hat besondere Eigenschaften wie z. B. die Sprach- und Denkfähigkeit, die ihn als Ebenbild Gottes kennzeichnen. Dennoch ist ein höher begabter Mensch, der z. B. leichter Sprachen lernt, nicht mehr Gottes Ebenbild als ein weniger begabter. Die Gottebenbildlichkeit hat daher substantielle Aspekte und ist im Menschen verortet, sie ist es aber nicht ausschließlich.⁴⁷ Daneben spielen relationale Aspekte eine entscheidende Rolle. Hierbei wird gerade die Beziehung, in der der Mensch sich zu Gott vorfindet, als die eigentliche Gottebenbildlichkeit gesehen. Dies kommt zum Ausdruck wenn EMIL BRUNNER schreibt: „Gott schafft das menschliche Sein als ein solches, das sich von Gott bestimmt und bedingt weiß und anerkennt und eben darin wahrhaft menschlich ist.“⁴⁸ Daher ist die Gottebenbildlichkeit keine mehr oder weniger ausgeprägte Eigenschaft des Menschen, sondern das ganze menschliche Wesen als solches ist seine Gottebenbildlichkeit.

Da der Mensch in seinem Angesprochen-Sein von Gott zur Antwort herausgefordert ist, ist sein Sein ein „verantwortliches Sein“⁴⁹, das nicht festgelegt ist und

⁴³ WEBER 1973, S. 13 f.

⁴⁴ Vgl. PANNENBERG 1995, S. 7 ff.

⁴⁵ BRÄUMER 2002, S. 56.

⁴⁶ GERHARD VON RAD, zit nach: BRÄUMER 2002, S. 56.

⁴⁷ KUBSCH 2005, S. 134.

⁴⁸ BRUNNER 1937, S. 87.

⁴⁹ Ebd.

sich immer wieder entscheiden muss. Er steht immer wieder in der Pflicht, sich entscheiden zu müssen und seinem Leben durch Entscheidungen eine Gestalt zu geben. Die personale Beziehung, in der er Gott gegenübersteht, macht ihn zu einer freien und verantwortlichen Person und in ihr bestimmt er durch Entscheidungen sein eigenes Handeln.⁵⁰ Daher ist auch bei einem biblisch-theologischen Menschenbild von einem „Unfertigkeitsein“⁵¹ des Menschen zu sprechen, eine Beschreibung, wie sie auch in der in der pädagogischen Anthropologie zu finden ist.⁵² Deutliche Parallelen sind zu erkennen, wenn in der Pädagogik der Mensch als ein Wesen gesehen wird, das seiner Welt offen gegenübersteht, seine Bestimmung in der selbsttätigen Gestaltung der Welt, dem Bildungsprozess, findet, und zu dieser Selbsttätigkeit aufgefordert werden muss. Aus pädagogischer Perspektive wird daher das Menschsein auch als ein Prozess des Werdens beschrieben. Dem Menschen „obliegt die Aufgabe, gemäß seiner Fähigkeiten und Begabungen sein Menschsein in der Begegnung mit dem Mitmenschen und der Welt zu realisieren. Insofern wird der Mensch in der Begegnung er selbst. In diesem Sinne kann von einer Mensch-Werdung gesprochen werden.“⁵³ Die Aspekte der Menschwerdung und der Selbstwerdung sind daher bezeichnend für den Bildungsbegriff.

Neben den vielen Übereinstimmungen, die hier deutlich werden, ist die Rede von der „Werdung des Menschen“ aus biblisch-theologischer Sicht allerdings problematisch. Der Begriff der Menschwerdung suggeriert die Vorstellung, dass hier nach einem Prozess des Werdens etwas ist, was vorher noch nicht war, der Mensch somit Mensch wird und es vorher noch nicht war. Das menschliche Sein ist dem Menschen jedoch immer vorgegeben. Die Entscheidungen des Menschen, die sein Handeln bestimmen, lassen ihn nicht mehr oder weniger gottebenbildlich werden. Vielmehr ist die Entscheidungsfähigkeit selbst die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Der Mensch kann nicht zum Menschen werden, sondern findet sich schon immer als Mensch vor. Das, was dem Menschen aufgegeben ist, sein Menschsein, hat er durch Entscheidungen zu gestalten und darin Gott zu antworten. Durchaus kann er in diesem Antworten „Gottes Schöpfung erfüllen oder sie zerstören“, wie BRUNNER es ausdrückt⁵⁴, kann er seiner Gottebenbildlichkeit entsprechen oder gegen sie handeln und ihr nicht gerecht werden. Dennoch ist er in seinen Entscheidungen Mensch und wird nicht erst durch sie zu einem Menschen.

Für einen christlichen Bildungsbegriff ist daher von zentraler Bedeutung, dass der Mensch nicht erst zu Gottes Ebenbild wird, dass er sich nicht durch Bildung dazu entwickeln kann, sich so zu sagen dazu bildet, wobei, wie oben gezeigt, vom neuhumanistischen Bildungsbegriff her immer die Vorstellung einer Höherentwicklung mitschwingt. Der Mensch kann durch Bildung nicht

⁵⁰ Vgl. SWARAT 2003, S. 20.

⁵¹ Ebd.

⁵² GAUGER 2006, S. 20; WEBER 1973, S. 11 ff.

⁵³ ZILS 1997, S. 7.

⁵⁴ BRUNNER 1937, S. 88.

mehr oder weniger Gottes Ebenbild werden. In seiner Offenheit und Unfertigkeit, in seiner Freiheit und Verantwortlichkeit ist ihm allerdings aufgetragen, sein Mensch-Sein zu gestalten. Aus theologischer Sicht ist daher nicht von einer Mensch-Werdung, sondern von einer Gestaltung des Mensch-Seins zu sprechen. Diese Aufgabe des Menschen zur Gestaltung des Lebens wird an weiteren Stellen des biblischen Schöpfungsberichts deutlich.

Gott geht nach biblischem Verständnis nicht in der Natur auf. Er ist nicht mit seiner Schöpfung identisch, sondern tritt ihr in Freiheit gegenüber und steht daher in einer Beziehung zu ihr. FRAAS weist darauf hin, dass hierin die Personalität Gottes begründet ist.⁵⁵ Der Mensch ist in seinem Geschaffensein Teil dieser Schöpfung. Er ist wie die Tiere aus Erde gemacht (1. Mose 2, 7.19) und hebt sich dennoch in seiner Gottebenbildlichkeit von aller anderen Schöpfung ab. Der Mensch ist von Gott angesprochen und damit aus aller Schöpfung herausgerufen. In diesem Angesprochenensein ist er selbst Person und steht der restlichen Schöpfung distanziert gegenüber. Auch zu sich selbst kann er als einem Teil der Schöpfung eine Distanz einnehmen. BRUNNER beschreibt daher den Menschen aus biblischer Sicht als „Bürger zweier Welten“⁵⁶. Er ist von der Erde und hat doch „Anteil am göttlichen Leben“⁵⁷. Diese distanzierte Stellung des Menschen zur Welt wird darin deutlich, dass er den göttlichen Auftrag zur Herrschaft über die Welt bekommt. Der Mensch soll herrschen (1. Mose 1, 28) und seine Lebenswelt, in die er gesetzt ist, bebauen und bewahren (1. Mose 2, 15). Er ist nicht nur Teil der Natur und in ihre Gegebenheiten eingebunden, er ist vielmehr beauftragt zu gestalten und der Natur Form zu geben. „Diese Ausgestaltung macht ihn zum Kulturwesen, denn Kultur entsteht aus der Distanz zur Natur.“⁵⁸

Weiter muss beachtet werden, dass der Herrschafts- und Kulturauftrag im biblischen Text als eine Folge der Gottebenbildlichkeit des Menschen beschrieben wird und daher von dieser zu unterscheiden ist. Gottebenbildlichkeit befähigt den Mensch zur Herrschaft und Gestaltung.⁵⁹ So ist das Sein und Wesen des Menschen in der Gottebenbildlichkeit begründet, die Gestaltung des Lebens und der Welt jedoch durch den Kulturauftrag gegeben. Ein christlicher Bildungsbegriff ist daher nicht primär mit der Gottebenbildlichkeit in Verbindung zu bringen, die dem Menschen in seinem Wesen immer schon gegeben ist, sondern mit dem daraus folgenden Kulturauftrag, der den Menschen zur Gestaltung seiner Welt und seines Lebens herausruft. Daher geht es aus biblischer Sicht in der Bildung nicht um ein „Werde, was du bist“, sondern um ein „Gestalte – gemäß dem, was du bist“.

Dabei findet der Mensch sich als Geschöpf in Beziehungen vor, die seiner Existenz vorgegeben sind. Er steht in Beziehung zu Gott, der ihn als ein Du an-

⁵⁵ FRAAS 2000, S. 204.

⁵⁶ BRUNNER 1937, S. 99.

⁵⁷ BRUNNER 1937, S. 100.

⁵⁸ FRAAS 2000, S. 211.

⁵⁹ Vgl. BRÄUMER 2002, S. 56.

spricht, in Beziehung zu seiner Welt, die er gestaltet, und er steht in sozialer Beziehung zu seinem Mitmenschen, was im biblischen Bericht der Erschaffung des Menschen als Mann und Frau deutlich wird.⁶⁰ In diesen Beziehungen befindet er sich in der Spannung zwischen „Partizipation (Teil-Sein) und der Distanz (Selbst-Sein in Unterscheidung).“⁶¹ So ist der Mensch Teil der Natur und steht ihr gegenüber, hat Anteil am Göttlichen und ist doch ein Gegenüber Gottes, kann sich dem Mitmenschen mitteilen und doch ganz bei sich selbst sein. Das menschliche Leben ist somit ein Leben im Bezogensein auf die Welt, auf den Mitmenschen und auf Gott. FRAAS fasst diese Gesichtspunkte zu einem christlichen Bildungsbegriff zusammen, indem er schreibt: „Bildung heißt, dem Wesen, zu dem der Mensch bestimmt ist, auf diese Weise zu entsprechen, dass er seiner dreifachen Beziehungshaftigkeit gerecht wird.“⁶²

Gleichzeitig findet der Mensch aber auch, indem er sich in diesen Beziehungen vorfindet, zu sich selbst. Es ist ein Merkmal der Gottebenbildlichkeit, dass der Mensch zur Selbstreflektion fähig ist und über sich selbst nachdenken kann. So ist der Mensch nach einem Wort von FRIEDRICH GOGARTEN der „nach sich selbst Fragende“⁶³. Die Selbstreflektion findet aber nach biblischem Zeugnis nicht unabhängig von den Bezügen statt, in die der Mensch hineingestellt ist. Nach 1. Mose 3,9 f. wird der Mensch von Gott angesprochen und in seinem Angesprochensein erkennt er sich selbst und kann sich zum Subjekt der eigenen Rede machen. Folglich ist die Beziehung des Menschen zu sich selbst nicht als vierte Beziehung neben der zu Welt, Mitmensch und Gott anzusehen. Sie ist vielmehr Bestandteil aller Beziehungen, in denen der Mensch steht. Dies wird deutlich, wenn Jesus die Selbstliebe nicht neben die Liebe zu Gott und zum Mitmenschen stellt, sondern sie als Voraussetzung nennt (Mt 22,47). Die Bezogenheit des Menschen auf sich selbst ist daher nach biblischem Zeugnis nicht Bestimmtheit und Ziel des Menschen und seine Beziehung zu sich selbst ist nicht unabhängig von seiner Bezogenheit auf seine Welt, den Mitmenschen und zu Gott zu sehen. Vielmehr findet der Mensch sich selbst, indem er in diesen Beziehungen lebt. Er hat seine Bestimmung, wie HANS WALTER WOLFF herausgearbeitet hat, „zum Leben in der Welt, zum Lieben des Mitmenschen, zum Beherrschen der Schöpfung und zum Loben Gottes.“⁶⁴

Die Spannung zwischen dem neuhumanistischen und einem biblisch verantworteten Bildungsbegriff wird an der beschriebenen dreifachen Beziehungshaftigkeit des Menschen deutlich. So findet sich im humanistischen Bildungsbegriff eine vor allem betonte Reflexivität des Menschen, die an die Stelle der Gottesbeziehung tritt. „In Anlehnung an Wilhelm von Humboldt kann man davon

⁶⁰ Vgl. FRAAS 2000, S. 10.

⁶¹ FRAAS 2000, S. 208.

⁶² FRAAS 2000, S. 211.

⁶³ PÖHLMANN 1998, S. 132f.

⁶⁴ WOLFF 1980, S. 204-209.

ausgehen, dass jedes Verständnis von Bildung, ungeachtet der Gewichtungen und Nuancierungen, [...] die Beziehungen und Verhältnisse zur Sprache bringt, die – erstens – Menschen zu sich selbst, – zweitens – zu ihren Mitmenschen und – drittens – zum Gesamt der Welt eingehen bzw. eingegangen sind.⁶⁵ Der Theologische Ausschuss der Ev. Kirche der Union versucht in seinem Votum diese Spannung zu überwinden, indem er beides zusammennimmt zu einer vierfachen Beziehungshaftigkeit des Menschen. So heißt es dort: „Im Zentrum von Bildung und Erziehung steht das Individuum in seiner Bezogenheit auf Gott, auf sich selbst, auf die Mitmenschen und auf Welt und Gesellschaft.“⁶⁶ Dieses additive Zusammensehen von neuhumanistischem Bildungsverständnis und biblischer Perspektive verwischt jedoch grundlegende Unterschiede. So bleibt der Theologische Ausschuss auch bei allen kritischen Anfragen, die er an Schleiermachers Bildungsverständnis stellt, bei der Sichtweise, dass Bildung „der lebenslange Prozess des ‚eigentlichen Menschwerdens‘“ sei.⁶⁷

Es ist dem Theologischen Ausschuss zuzustimmen, wenn er fordert, dass Bildung heute wieder den „ganzen Menschen in seiner beziehungsreichen Welt“⁶⁸ im Blick haben muss. Es kann nicht nur darum gehen, dass die Diskussionen um Bildung heute unter dem Gesichtspunkt der Anhäufung von Datenmengen und der funktionalen Verwendbarkeit von Wissen geführt werden. Es ist richtig, wenn „effektivitätsunabhängige Schutzzonen“⁶⁹ gefordert werden, in denen Entwicklungen und Entdeckungen möglich sind. In gleicher Weise fordert auch JÖRG-DIETER GAUGER Bildung wieder neu unter dem Aspekt der „Persönlichkeitsbildung“ zu sehen. „Ihre Rolle auf Berufsfähigkeit oder gar sog. ‚Basiskompetenzen‘ zu beschränken, hieße nicht nur, Bildung nach Konjunktur zu gestalten, es hieße auch zu verkennen, dass Leistungs- und Verfügungswissen Wissensformen sind, die erst durch Orientierungswissen und ethische Reflexionen ihren Stellenwert erhalten.“⁷⁰ Der Mensch kann in der Frage, was er an Wissen und Bildung braucht, nicht auf seine gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Funktionen reduziert gesehen werden. Vielmehr muss es darum gehen, dass der Mensch in seiner Ganzheitlichkeit wahrgenommen wird, zu der neben der Ausbildung seiner Fähigkeiten und Fertigkeiten auch seine innere Verantwortlichkeit, seine Werte, Haltungen und Empfindungen gehören. Insoweit sind die Forderungen, die Aspekte der Innerlichkeit und der Selbstbildung des Bildungsbegriffs wieder neu zu betonen⁷¹, zu bejahen. Allerdings können sie aus Sicht der biblischen Anthropologie im Gegensatz zum Gedankengut des Neuhumanismus nie Selbstzweck und oberstes Lebensziel sein.

⁶⁵ DÖRPINGHAUS u. a. 2006, S. 10.

⁶⁶ VOTUM, S. 54.

⁶⁷ VOTUM, S. 33; vgl. S. 55.

⁶⁸ VOTUM, S. 55.

⁶⁹ VOTUM, S. 38.

⁷⁰ GAUGER 2006, S. 17.

⁷¹ Vgl. VOTUM, S. 40.

Der Mensch ist, wie wir gesehen haben, auch von einer biblisch verantworteten Anthropologie her als auf sich selbst bezogen zu beschreiben. In der Weisheitsliteratur ist er aufgefordert, an sich selbst und seiner Persönlichkeit zu arbeiten. „Bewahre dein Herz mit allem Fleiß, denn daraus fließt das Leben“ (Spr 4, 23). Aber dies geschieht immer im Rahmen der Gottesbeziehung. „Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Erkenntnis“ (Spr 1, 7). Die Bezogenheit des Menschen auf sich selbst ist daher nicht additiv zur dreifachen Beziehungshaftigkeit des Menschen hinzuzurechnen, sondern in seinem Bezogensein auf Gott, Mitmensch und Welt erlebt und gestaltet der Mensch auch seine Beziehung zu sich selbst.

Ein biblisch verantworteter Bildungsbegriff wird daher die von HUMBOLDT vollzogene grundlegende Trennung von Bildung und Ausbildung zu überwinden haben. Nicht dahingehend, wie es heute oftmals geschieht, dass der Begriff der Bildung in der Ausbildung aufgeht und damit das Dasein, Können und Wissen des Menschen zunehmend unter dem reinen Blickwinkel der Verwertbarkeit diskutiert wird. Vielmehr muss gesehen werden, dass der Mensch seine Fähigkeiten und Gaben umfassend in seiner dreifachen Bezogenheit entfalten soll. Dazu bedarf es der Ausbildung von Fertigkeiten und zugleich der Aneignung und Erarbeitung von Werten und Haltungen und der Reifung an eigener Urteilsfähigkeit und Verantwortlichkeit. Dies öffnet den Bildungsbegriff für eine weite Sicht, die praktisch-technische Bereiche genauso umfasst wie künstlerisch-kreative, sprachliche und geistige. Der Mensch ist aufgerufen als Gottes Ebenbild sein Leben gemäß dem, was er ist, zu gestalten. Darin ist er Mensch vor Gott.

Dieser Auftrag gilt allen Menschen und bestimmt aus biblischer Sicht das menschliche Leben als solches. Dieser Auftrag gilt aber im Besonderen auch der Gemeinde, als der Gemeinschaft der an Christus Gläubigen. Bei einer Betrachtung dessen, was Bildung auch im Raum der Gemeinde bedeuten kann, stellt sich darüber hinaus die Frage, in welchem Verhältnis Bildung zu einem neuen Leben durch das Heil in Jesus Christus steht. Es ist daher auch nach den christologischen und ekklesiologischen Grundlinien für Bildung zu fragen.

3 Christologische Grundlinien

Die Bibel beschreibt den Menschen nicht nur als Gottes Ebenbild, sondern sieht ihn auch in seiner Gefallenheit. Nach 1. Mose 3 ist der Mensch aus seiner ungetrübten Beziehung zu Gott heraus gefallen. Der Mensch ist in seinem Sein nicht mehr so, wie Gott ihn ursprünglich geschaffen hatte. Die Frage, die sich dadurch stellt, ist die, in wie weit die Gottebenbildlichkeit vom Sündenfall betroffen ist. Es ist die Frage, ob der Mensch noch im *status corruptionis* Gottes Ebenbild ist, oder ob dies zerstört wurde.

Hier ist festzuhalten, dass auch nach dem Sündenfall vom Menschen allgemein als dem Ebenbild Gottes gesprochen wird. So wird das Verbot der Tötung

von Menschen im noachitischen Bund mit der besonderen Stellung des Menschen in der Gottebenbildlichkeit begründet (1. Mose 9, 6). Auch in Jakobus 3, 9 wird der Mensch allgemein in seiner Ebenbildlichkeit beschrieben. Die Bibel sieht den Menschen daher auch nach dem Sündenfall noch als Ebenbild Gottes, auch wenn sie ihn als in der Sünde von Gott getrennt beschreibt, und der Mensch sein eigentliches Ziel der vollkommenen Beziehung zu Gott verfehlt.

Die Frage, in wie fern die Gottebenbildlichkeit durch den Sündenfall betroffen ist, wurde in der Kirchengeschichte unterschiedlich beantwortet. Die Antwort der altprotestantischen Orthodoxie ist für unseren Zusammenhang herauszustellen. Sie unterscheidet zwischen einer Gottebenbildlichkeit im allgemeinen Sinn, der *imago generaliter*, und einer speziellen, eigentlichen Gottebenbildlichkeit, der *imago specialiter*.⁷² Erstere ist dem Menschen erhalten geblieben und gibt ihm seine „Personstruktur, die Fähigkeit zur sinnlichen, intelligenten und verantwortlichen Interaktion mit Gott, anderen Personen und der gegenständlichen Welt.“⁷³ Dagegen ist die *imago specialiter* dem Menschen abhanden gekommen. Sie wird inhaltlich mit der „Urgerechtigkeit“⁷⁴ vor Gott beschrieben. Diese wird dem Menschen nur im Glauben an Jesus Christus wieder zuteil. In 2. Korinther 4, 4 wird Jesus als das vollkommene und eigentliche Ebenbild Gottes beschrieben (vgl. Kol 1, 15; Hebr 1, 3). In ihm offenbart sich Gott selbst, und er ist Ebenbild Gottes, „sofern er als der erstgeborene Sohn das rechte Verhalten des Menschen zu Gott verwirklicht.“⁷⁵ Im Glauben an Jesus Christus hat der gläubige Mensch Anteil an Jesu Tod und Auferstehung, und es wird ihm Jesu Gerechtigkeit zugesprochen (Röm 8, 22-24). Darin geschieht auch die Erneuerung des Menschen zu einem neuen Leben (2. Kor 5, 17), der dann in das Bild Christi umgestaltet wird. (Röm 8, 29; 2. Kor 3, 18; Kol 3, 10). Es ist hier die Rede davon, dass diese Erneuerung am Menschen getan wird, er sie im Glauben als ein Geschenk empfängt. Auch wenn der Gläubige schon Gottes Kind ist und er umgestaltet wird in das Bild Jesu, so wird die vollkommene Gottebenbildlichkeit erst in der Ewigkeit wiedererlangt. Diese Spannung des „Jetzt-Schon und Noch-Nicht“ wird in 1. Johannes 3, 2 deutlich wenn es heißt: „Wir sind schon Gottes Kinder; es ist aber noch nicht offenbar geworden, was wir sein werden. Wir wissen aber: wenn es offenbar wird, werden wir ihm gleich sein; denn wir werden ihn sehen, wie er ist.“

Es ist daher für unsere Überlegungen zu einem christlichen Bildungsbegriff festzuhalten, dass die Erneuerung des Menschen allein durch den Glauben an Christus in Wiedergeburt und Bekehrung durch den Heiligen Geist geschieht. Hierin fußt der Missionsauftrag der Gemeinde, Christus zu verkündigen, so dass durch die Predigt Glaube gewirkt werden kann (Röm 10, 10). Daher ist auch von der Christologie her jede Vorstellung abzulehnen, nach der der Mensch sich

⁷² KUBSCH 2005, S. 137.

⁷³ KUBSCH 2005, S. 141.

⁷⁴ KUBSCH 2005, S. 137.

⁷⁵ JOEST, zit. nach KUBSCH 2005, S. 137.

durch Bildung erneuern und verbessern könnte. Der Mensch wird allein gut und gerecht durch den Glauben an Christus. War die allgemeine Gottebenbildlichkeit dem Menschen vorgegeben und daher nicht durch sein Handeln und auch nicht durch Bildung für ihn zu erlangen oder zu verbessern, so ist auch die *imago specialiter* für den Menschen nicht auf dem Wege des Handelns zu erreichen. Ist erstere Gabe in der Schöpfung des Lebens, so ist letztere Gabe und Geschenk in der Neuschöpfung durch den Heiligen Geist. Daher ist auch im Bezug auf den Glauben nicht von einer Menschwerdung im Sinne einer Höherentwicklung des Menschen zu sprechen. Der Mensch wird nicht in einem Prozess des Werdens zu Gottes Kind, sondern durch den Glauben in Bekehrung und Taufe durch einen göttlichen Akt. Erneuerung und Erlösung des Menschen kann daher niemals Ziel und Inhalt von Bildung sein.

Es ist daher zu fragen, in wie weit im Raum der Gemeinde als der Gemeinschaft der Gläubigen von Bildung die Rede sein kann. Ist, wie wir oben sahen, dem Menschen sein Menschsein in der Schöpfung vorgegeben, so ist es ihm dennoch zugleich Aufgabe. Hier ist die Bildung anzusiedeln als Gestaltung des Lebens, zu der auch der an Christus Gläubige aufgefordert ist. Im Neuen Testament findet sich eine gleiche Struktur in Bezug auf das neue Leben in Christus. Das neue Leben ist Geschenk und in soweit vorgegeben und doch ist es zugleich auch Aufgabe. Die Gläubigen sind aufgefordert, dem Herrn würdig zu leben und im Glauben und in der Erkenntnis Gottes zu wachsen (Kol 1, 10; 2. Kor 10, 15). Sie sind aufgefordert und beauftragt, auch ihr Glaubensleben gemäß ihrem vorgegebenen Sein zu gestalten.

4 Ekklesiologische Grundlinien

Die Gemeinde war und ist von jeher ein Ort des Lehrens und Lernens. Jesu Auftrag an seine Jünger, Menschen in seine Nachfolge zu rufen, ist verbunden mit dem Auftrag, sie zu lehren, was Jesus gesagt hat (Mt 28, 20). Die Lehre zielt dabei nicht nur auf das reine Wissen ab, sondern soll das Leben der Gläubigen prägen und verändern. Die Lehre der Jünger soll dazu führen, dass die Worte Jesu bewahrt und befolgt werden (τηρεῖν). Der Glaube an Jesus ist daher eine lebendige Größe, die in Wechselwirkung mit dem ganzen Leben stehen soll und die es weiterzuentwickeln und zu gestalten gilt. Die neutestamentlichen Briefe an die urchristlichen Gemeinden folgen diesem Auftrag. Sie sind in der Intention geschrieben, einerseits den Glauben an Christus zu stärken und andererseits das Leben in all seinen Bezügen von diesem Glauben her und durch den Glauben zu prägen. Der Auftrag an die Gemeinde zu lehren, ist daher durchaus ein Bildungsauftrag, da durch die Lehre die Gläubigen aufgerufen sind, ihrem Leben dem Glauben gemäß Gestalt zu geben. Hier hat die Bildungsarbeit der Gemeinde ihre Verankerung. An ausgewählten Stellen vor allem des Epheserbriefes soll dies verdeutlicht werden.

Paulus erinnert die Leser des Epheserbriefes in den ersten beiden Kapiteln an die Tatsachen des neuen Lebens in Christus. Er stellt die Tatsachen und Inhalte des Glaubens dar und führt sie näher aus. Den Gläubigen wird aufgezeigt, wer Christus ist, was er getan hat und wer die Gläubigen im Glauben an ihn sind. Es wird deutlich, dass der Glaube diese Erinnerung braucht, um lebendig zu bleiben. Der Glaube ist auf dieses Wissen angewiesen, nicht nur um es zu speichern, sondern um es zu verinnerlichen, zu vertiefen und daran zu reifen. Die Gewissheit des Glaubens braucht Wissen über die Zusammenhänge und Inhalte des Glaubens. Ohne dieses Wissen kann sie nicht wachsen und können auch die Erfahrungen im Glauben nicht gedeutet werden. In Apostelgeschichte 8 wird berichtet, wie die Erklärungen des Philippus dem Äthiopier helfen, Gottes Wort zu verstehen. Die Weitergabe von Wissen und die Anleitung zum Verstehen wurden hier gebraucht, damit Glaube entstehen konnte. Wir haben unter den christologischen Grundlagen gesehen, dass Bildung keinen Glauben schaffen kann. Dennoch ist festzuhalten, dass Bildung zum Glauben hinführen kann. Der Glaube braucht Wissen, ohne das er inhalts- und gestaltlos sein würde. Diese Bildungsarbeit ist Aufgabe der Gemeinde.

Daneben sollen die Gläubigen Christus immer mehr erkennen und begreifen (Eph 1, 17; 3, 18). Diese Erkenntnis wird im Neuen Testament an verschiedenen Stellen als ein Wachstumsprozess beschrieben (2. Petr 3, 18). Betont Paulus in diesem Zusammenhang das Wirken des Heiligen Geistes (Eph 1, 17), so wird doch deutlich, dass die Erkenntnis nicht ohne ein denkerisches Nachvollziehen und eine geistige Arbeit des Gläubigen gesehen wird. Wenn Jesus dazu auffordert, Gott mit ganzem Herzen und ganzer Seele zu lieben, so nennt er bewusst, und das im Gegensatz zur zitierten alttestamentlichen Stelle aus 5. Mose 6, 4 f., auch den Verstand (διάνοια).⁷⁶ Es lässt sich hier kein Gegensatz zwischen Geist und Denken aufbauen. Vielmehr wirkt Gottes Geist im Denken des Gläubigen. Es braucht dazu jedoch auch Anleitung und Unterweisung. So werden in Eph 4, 11 Ämter und Gaben beschrieben, die in der Gemeinde ausgeübt werden sollen, damit die Wachstumsprozesse des Glaubens unterstützt werden. Diese Gaben sollen gefördert und ausgebildet werden. Als Ziel wird die „Zurüstung der Heiligen zum Werk des Dienstes“ (Eph 4, 12) genannt. Die Persönlichkeiten und Fähigkeiten der Gläubigen sollen geschult werden, so dass sie zum Dienst in der Gemeinde, aber auch darüber hinaus zu einem Leben im Glauben befähigt werden. Die Gemeinde hat daher die Bildungsaufgabe, den Gläubigen bei der Gestaltung ihres Glaubenslebens zu helfen und die Formung und Entwicklung ihrer Gaben zu fördern.

In den beiden letzten Kapiteln des Epheserbriefes wird der Glaube auf viele Lebensbereiche hin angewendet. So hat der Glaube Auswirkungen auf das Eheleben (Eph 5, 21-33) und auf das Verhalten im Beruf (Eph 6, 5-9). Diese Gestaltung des Lebens im Glauben geht nicht von selbst, sondern bedarf eines bewuss-

⁷⁶ SPANGENBERG/STIEGLER 2000, S. 28.

ten Mitwirkens des Gläubigen. Die Lehre in der Gemeinde hat hier den Auftrag, Anleitung und Hilfestellung zu geben. Zur Gestaltwerdung Christi im Leben der Gläubigen (Gal 4, 19) gehört neben dem Wirken des Heiligen Geistes auch Wissen und denkerische Arbeit des Gläubigen selbst; es gehört dazu, dass er aktiv sein Leben und seinen Glauben gestaltet und darin wirkt.

Die Gemeinde ist dem geschöpflichen Leben in der Welt nicht enthoben. Vielmehr hat das neue Leben in Christus seinen Ort bis zur Wiederkunft in der geschaffenen Welt (Joh 17, 15-18). Das Leben des Glaubens an Christus ist zugleich das Leben als Geschöpf Gottes in dieser Welt. Daher hat die Gemeinde nicht nur den Auftrag der Unterweisung in Glaubensfragen und der Anleitung zum Glaubenswachstum, sondern sie hat Hilfe zu geben in bezug auf das ganze Leben und die Förderung aller Lebensbezüge. Glaube und Leben sind nicht voneinander unterschiedene Bereiche, sondern sind immer zusammen und voneinander durchdrungen anzusehen. Somit ist die Arbeit der Gemeinde nicht nur auf sich selbst bezogen und hat nicht nur die Förderung des Glaubenslebens in der Gemeinde als Ziel, sondern sie wirkt immer auch auf das Leben als Ganzes und damit als Teil der geschöpflichen Welt in die Welt hinein. So sollen die Gläubigen Gutes tun, zunächst an „des Glaubens Genossen“, aber auch gegenüber jedermann (Gal 6, 10). Das „Gute, Wohlgefällige und Vollkommene“ (Röm 12, 2) soll das Denken und Leben der Gläubigen bestimmen, und sie sollen im Glauben Tugend beweisen (2. Petr 1, 5).

Es fällt auf, dass im Neuen Testament für das Leben der Gläubigen Begriffe verwendet werden, die an das Wahre, Gute und Schöne des Neuhumanismus erinnern. Dies ist für Überlegungen zu einem biblisch verantworteten Bildungsbegriff relevant. Auch der Gläubige bildet seine Persönlichkeit und hat seine ihm gegebenen Gaben zu entfalten und zu formen. Das Wahre, Gute und Schöne, die Herausbildung seiner individuellen Persönlichkeit, sind jedoch auch im Neuen Testament nicht Selbstzweck und in sich selbst oberstes Ziel. Sie sind gebunden an den Willen Gottes (Röm 12, 2) und an die Erkenntnis Christi (2. Petr 1, 8). Daher ist auch das Wachstum im Glauben und die Gestaltung des Glaubenslebens keine Höherentwicklung zu einem besseren Menschentum, sondern die Gestaltung des Lebens gemäß dem, was der Mensch durch Gottes Gnade schon ist.

Der Gemeinde als der Gemeinschaft der an Jesus Christus Gläubigen wächst durch den Auftrag Jesu, die Gläubigen zu lehren, ein Bildungsauftrag zu. Sie hat durch Lehre zum Glauben hinzuführen, sie hat dazu beizutragen, dass der Glaube wachsen kann, und sie hat Hilfen zu geben, damit der Glaube das Leben umfassend gestaltet. Sie hat das Gute und Wohlgefällige nach Gottes Willen zu fördern (Röm 12, 2; Eph 5, 10) und dieses Gute nicht nur in der Gemeinde, sondern an allen Menschen zu wirken. Zum Guten an jedermann gehört neben dem Auftrag, das Evangelium zu verkünden, so dass Menschen zum Glauben kommen, auch der geschöpfliche Auftrag, das Leben und die Welt gemäß der Gottebenbildlichkeit zu gestalten. Die Gemeinde hat daher neben Bekenntnis und Verkündigung, der *martyria*, und der Lehre, der *didaskalia*, auch immer

den Dienst am Menschen, die *diakonia*, als ihr Wesensmerkmal gesehen. So hat die Gemeinde einen speziellen Bildungsauftrag, durch die Lehre Hilfen zum Glauben zu geben, und sie hat darüber hinaus in einem diakonischen Dienst am Menschen einen allgemeinen Bildungsauftrag, der als Hilfe zum Leben zu sehen ist.⁷⁷

5 Zusammenfassung und Folgerungen

Bei der Darstellung der schöpfungstheologischen Grundlinien wurden Gemeinsamkeiten zwischen den pädagogischen und den theologischen Begründungen von Bildung deutlich. Beiden gemeinsam ist, dass dem Menschen sein Menschsein als Gabe und gleichzeitig als Aufgabe gegeben ist. An dieser Aufgabe des Menschen hat Bildung anzusetzen und dazu beizutragen, dass der Mensch seiner Lebensaufgabe gerecht werden kann. Daneben wurden aber auch wichtige Unterschiede der theologischen Begründung vor allem zum Bildungsbegriff des Neuhumanismus bewusst. Die Vorstellung des Neuhumanismus, den Menschen durch Bildung zu einem besseren Menschsein zu führen, ist für eine christliche Sicht der Bildung nicht zu übernehmen. Auch dem Begriff der Menschwerdung fehlt es hier an klarer Abgrenzung. Dadurch, dass der Neuhumanismus die Formung der Persönlichkeit zum obersten Ziel von Bildung erklärte, wurde der Mensch in den Mittelpunkt gestellt und der Bezogenheit auf seine Lebenswelt enthoben. In einem biblischen Menschenbild wird der Mensch jedoch nicht isoliert in seinem Selbst gesehen, sondern immer in seiner Bezogenheit auf Gott, Mitmensch und Welt.

Aus biblischer Sicht braucht es daher einen Bildungsbegriff, der dem Menschen eine Entwicklungsmöglichkeit seiner Person in seinem dreifachen Bezogensein eröffnet und ihn nicht rein reflexiv auf sich selbst verweist. Indem der Mensch seine Beziehungen gestaltet, bildet er sich selbst. Daher ist es durchaus Inhalt eines christlichen Bildungsbegriffs, dass der Mensch seine Fähigkeiten und Gaben auszubauen und zu formen und an seiner Persönlichkeit zu arbeiten hat. Bildung ist so verstanden auch mehr als eine reine Qualifizierungsmaßnahme zur Aus- und Weiterbildung, sondern als umfassende Lebens- und Glaubensgestaltung zu definieren. In ihrer organisierten Form als Lernhilfe gibt sie Hilfen, damit das Menschsein in Leben und Glauben mehr und mehr entspre-

⁷⁷ ZILS (1997, S. 200 f.) arbeitet heraus, dass alles Handeln der Kirche ein Dienst und damit ein diakonisches Handeln ist. So werden in Römer 12, 6-8 alle Gaben als Dienst, als Diakonie, gesehen. Erst in nachpaulinischer Zeit wurde der Begriff „Diakonie“ für die tatkräftige Unterstützung Bedürftiger gebraucht. „Diese Verkürzung des Diakoniebegriffs führte schließlich zur unangemessenen Differenzierung von ‚Diakonie‘ und ‚Verkündigung‘. Durch diese Differenzierung wird verschleiert, dass ‚Diakonie‘ eine an Christus orientierte Grundhaltung darstellt, der vielfältige Dienste für den Menschen erwachsen“ (a. a. O., S. 205).

chend seinem Sein aus Gott und in Christus gestaltet werden kann. Diese Hilfe zu geben und dazu anzuleiten ist eine Aufgabe der Gemeinde.

Dabei ist in der christlichen Gemeinde zwei Entwicklungen zu wehren. Auf der einen Seite ist einer Bildungsfeindlichkeit zu wehren, die nur den Auftrag zur Mission sieht und damit der geschöpflichen Realität des Menschen nicht gerecht wird, da menschliches Leben sich immer in den Bezügen zu dieser Welt vorfindet. Auf der anderen Seite ist einer Bildungseuphorie zu wehren, die in der Bildung eine irgendwie geartete Höherentwicklung des Menschen sieht, der Bildung dadurch einen Heilscharakter zuspricht und damit letztlich Mission überflüssig macht. Dies wird der geistlichen Realität als der alleinigen Rettung des Menschen durch den Glauben an Jesus Christus nicht gerecht.

In diesem Rahmen sind eine christliche Bildung und die Bildungsaufgabe der Gemeinde zu sehen. Auch wenn die Bildungsaufgabe vielfach heute vom Staat übernommen wird, was parallel zur Bildung auch in anderen diakonischen Bereichen in ähnlicher Weise stattfindet, so hat die Gemeinde doch eine diakonische Bildungsaufgabe, nicht nur jungen Menschen, sondern auch Erwachsenen Lebens- und Glaubenshilfe zu geben, damit sie den Anforderungen und Fragen, die eine sich schnell wandelnde Welt an sie stellt, in ihrem Leben und Glauben begegnen können.

Literaturverzeichnis

- BRÄUMER, HANSJÖRG, Das erste Buch Mose: 1. Teil Kapitel 1-11, Wuppertaler Studienbibel Reihe: Altes Testament 1, Wuppertal 2002 (1983).
- BRUNNER, EMIL, Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen, Berlin 1937.
- CRÜSEMANN, FRANK, Die Bildung des Menschengeschlechts – Überlegungen zum Thema ‚Bildung‘ im Alten Testament, in: Bildung in evangelischer Verantwortung auf dem Hintergrund des Bildungsverständnisses von F. D. E. Schleiermacher. Eine Studie des Theologischen Ausschusses der evangelischen Kirche der Union, hrsg. von Joachim Ochel, Göttingen 2001, S. 79-100.
- DIE GEMEINDE: Das Magazin des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Kassel, Nr. 22/2006.
- DÖRPINGHAUS, ANDREAS/PEONITSCH, ANDREAS u. a., Einführung in die Theorie der Bildung, Darmstadt 2006.
- FRAAS, HANS-JÜRGEN, Bildung und Menschenbild in theologischer Perspektive, Göttingen 2000.
- GAUGER, JÖRG-DIETER/KRAUS, JOSEF, ‚Bildung der Persönlichkeit‘: Anthropologie, Inhalte, Strukturen, in: Bildung der Persönlichkeit, hrsg. Jörg-Dieter Gauger, Freiburg i. Br. 2006, S. 12-46.
- KUBSCH, RON, Der Mensch – ein Ebenbild Gottes: ‚Staub und Majestät – wie kann das sein?‘, Wahrheit und Erfahrung – Themenbuch zur Systematischen Theologie, Bd. 2: Christologie, Anthropologie, Erlösung, Heiligung, hrsg. von Christian Herrmann, Wuppertal 2005, S. 128-143.

- KNOOP, KARL/SCHWAB, MARTIN, Einführung in die Pädagogik: Pädagogenporträts aus vier Jahrhunderten, Heidelberg ²1992 (1981).
- MASSE DES MENSCHLICHEN. Evangelische Perspektiven zur Bildung in der Wissens- und Lerngesellschaft. Eine Denkschrift der EKD, Gütersloh 2003.
- PANNENBERG, WOLFHART, Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen ⁸1995 (1962).
- PÖHLMANN, HORST GEORG, Art. Mensch, d) systematisch-theologisch, Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde, Bd. 2, Wuppertal ²1998, S. 1326 f.
- SCHRÖER, HENNING, Gegenwartsfragen zur Bildungstheorie in evangelischer Verantwortung, in: Bildung in evangelischer Verantwortung auf dem Hintergrund des Bildungsverständnisses von F. D. E. Schleiermacher. Eine Studie des Theologischen Ausschusses der evangelischen Kirche der Union, hrsg. von Joachim Ochel, Göttingen 2001, S. 59-78.
- SCHWEITZER, FRIEDRICH, Postmoderner Lebenszyklus und Religion: Eine Herausforderung für Kirche und Theologie, Gütersloh 2003.
- SPANGENBERG, VOLKER/STIEGLER, STEFAN, Bildung, damit der Glaube wachsen kann, Die Gemeinde Nr. 2/2000, S. 26-29.
- SWARAT, UWE, Die Suche nach dem Wahren, dem Guten und dem Schönen – Gedanken zu einem christlichen Ansatz in der Bildungsarbeit, aej information 3 (2003), S. 18-21.
- STÖRIG, HANS JOACHIM, Kleine Weltgeschichte der Philosophie, 1950, erweiterte Neuauflage, Frankfurt a. M. 1992.
- VOTUM DES THEOLOGISCHEN AUSSCHUSSES, in: Bildung in evangelischer Verantwortung auf dem Hintergrund des Bildungsverständnisses von F. D. E. Schleiermacher. Eine Studie des Theologischen Ausschusses der evangelischen Kirche der Union, hrsg. von Joachim Ochel, Göttingen 2001, S. 13-56.
- WEBER, ERICH, Grundfragen und Grundbegriffe, Pädagogik: Eine Einführung, Bd. 1, hrsg. von Erich Weber, Donauwörth ³1973 (1972).
- WOLFF, HANS WALTER, Anthropologie des Alten Testaments, Nachdruck der 3. Auflage 1977, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1980.
- ZENKERT, GEORG, Art. Bildung, I. Begriffsgeschichte, RGG⁴ I, Tübingen 1999, Sp. 1577 f.
- ZILS, FRANK, Kirche und Erwachsenenbildung: Grundlagen, Beweggründe, Prinzip, Frankfurt a. M. 1997.

Pastor Hans-Otto Zeisset (BEFG)

Carl-Goerdeler-Straße 7, 75180 Pforzheim

E-Mail: hozeisset@freenet.de

Hinrich Schmidt

Unterwegs zu einem reifen Glauben

Predigt mit vier Gegenständen über 1. Korinther 9, 24-27

Liebe Gemeinde,

vor der Predigt etwas Sport, denn im Predigttext spielt er eine Rolle: Bitte runzelt die Stirn! – Jeder von uns hat jetzt etwa dreißig Muskeln betätigt. Jetzt bitte alle lächeln, lächeln! – Dazu waren nur dreizehn Muskeln nötig. Bitte geht also sparsam mit euren Kräften um und lächelt ...

Nach diesem „Training“ geht's nun los: Die ersten Christen geben sich einen eigenartigen Namen. Sie nennen sich: „Die auf dem Weg sind“, oder „Leute des Weges“. Diese Bezeichnung enthält eine tiefe Wahrheit. Christen vertreten keinen Standpunkt, sondern sind in Bewegung – mit Jesus hin zu Gott. Wer wandert, sieht laufend etwas Neues. Paulus nutzt dieses Bild. Er schreibt in 1. Korintherbrief 9, 24-27 (das ist der uns für den heutigen Sonntag gegebene Predigttext):¹

24 Wisst ihr nicht, dass die, die in der Kampfbahn laufen, die laufen alle, aber einer empfängt den Siegespreis? Lauft so, dass ihr ihn erlangt. 25 Jeder aber, der kämpft, enthält sich aller Dinge; jene nun, damit sie einen vergänglichen Kranz empfangen, wir aber einen unvergänglichen. 26 Ich aber laufe nicht wie aufs Ungewisse; ich kämpfe mit der Faust, nicht wie einer, der in die Luft schlägt, 27 sondern ich bezwinke meinen Leib und zähme ihn, damit ich nicht anderen predige und selbst verwerflich werde. (Revidierte Lutherübersetzung)

Der Text erinnert mich an ein Ereignis meiner Schulzeit: Im Sportunterricht war Leichtathletik nicht meine Stärke. Hallenturnen schon eher. Ich konnte im Handstand durch die ganze Turnhalle gehen, aber im Laufen war ich eine lahme Ente. Eines Tages aber: 10. Klasse; ich war 17 Jahre alt; Bundesjugendspiele; Start zum 1000-m-Lauf. Ich weiß nicht wieso, aber ich lief und lief und überholte einen Läufer nach dem anderen. Als die Zuschauer das bemerkten, feuerten sie mich immer lauter an: „Schmidtchen!“ „Schmidtchen!“ „Schmidtchen!“ Das war damals mein Spitzname. Ich rannte noch schneller und erreichte – o Wunder! – als zweiter das Ziel! Für mich einmalig. Der zweite Platz! Silbermedaille! Schwer atmend und ausgepumpt, aber glücklich und stolz sank ich auf die Aschenbahn, umringt und beglückwünscht von meinen Klassenkameraden.

Paulus feuert die Korinther an. Der Weg der Nachfolge Jesu ist kein Sonntags-spaziergang ohne Herausforderungen. Anstrengend und schweißtreibend wie ein Wettlauf ist der Weg eines Christen. Wie kommt Paulus zu diesem Vergleich?

¹ Diese Predigt wurde am 8. Februar 2004 in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Kassel-West gehalten und für den Druck leicht gekürzt und überarbeitet.

Der Predigttext ist Teil der Antwort des Paulus in einer leidenschaftlichen Diskussion mit den Korinthern. Dabei geht es um zwei Fragen: Was ist christliche Freiheit? Und wie lebe ich dieser Freiheit gemäß? Die Korinther meinten – vielleicht schon verführt durch die „Überapostel“, von denen wir am letzten Sonntag so eindrücklich hörten –: Als Christen sind wir nun frei! Wir müssen uns nicht mehr nach dem alttestamentlichen Gesetz richten und sind auch sonst keinen Regeln mehr unterworfen. Alles ist erlaubt, lautete die korinthische These, es gibt für uns keine Schranken mehr. Die Korinther dachten – von den Überaposteln beeinflusst: Durch den Glauben fällt uns alles in den Schoß! Paulus sagt Nein dazu: Euch fällt gar nichts in den Schoß, ihr müsst euch einsetzen und anstrengen wie ein Läufer im Wettkampf. Und: Christliche Freiheit hat ihre Grenzen und muss sich messen lassen am verantwortlichen Dienst für Christus in der Welt. In den Versen vorher wird das deutlich: *Obwohl ich frei bin von jedermann, habe ich doch mich selbst jedermann zum Knecht gemacht, damit ich möglichst viele gewinne* (1. Kor 9, 19). Um das zu unterstreichen, benutzt Paulus diesen Vergleich aus der Welt des Sports.

Korinth war in der Antike die Stadt der Isthmischen Spiele und verfügte über ein großes Stadion. Dort fanden regelmäßig geistige, musische und sportliche Wettkämpfe unter Aufsicht des Staates statt. Bei den sportlichen war es der Fünfkampf mit folgenden Disziplinen: Laufen, Weitspringen, Diskuswerfen, Speerwerfen und Ringen. Aber auch Einzelkämpfe gehörten zum Programm wie z. B. der Faustkampf. Medaillen gab es nicht, aber Kränze aus Zweigen des Baumes, der den jeweiligen Göttern, zu deren Ehren die Spiele veranstaltet wurden, heilig war: Ölbaum-, Lorbeer-, Efeu- oder auch Fichtenkränze. Der Sieg an einem der großen Feste brachte dem Sieger und seiner Vaterstadt hohen, dauernden Ruhm, wie heute die Weltmeisterschaft. Jeder damals in Korinth war mit diesen Dingen vertraut.

Und so schreibt Paulus: *Ihr wisst doch, dass an einem Wettlauf viele teilnehmen, aber nur einer bekommt den Preis, den Siegeskranz. Darum lauft so, dass ihr den Kranz gewinnt* (V. 24). Paulus versteht einiges vom Sport, sonst hätte er ihn wohl kaum so exakt beschreiben können. Vielleicht war er als Junge in Tarsus im Stadion. Wir sehen förmlich die Läufer in der Arena. Sie laufen nicht in das Ungewisse. Sie wollen gewinnen. Sie strengen sich an. Sie haben ein Ziel klar und scharf vor Augen: Sie wollen den Siegeskranz gewinnen. Jeder setzt das Äußerste ein, um zu siegen.

Dazu eine kleine Geschichte: Eine Gemeinde ließ ihrem Pfarrer sagen, er möge doch bitte seine Predigten kürzer und einfacher machen. Sie hätten auch am Sonntag nicht so viel Zeit und Kraft, sich mit den Fragen des Lebens und des Glaubens so ausführlich auseinanderzusetzen. Der Pfarrer wollte darüber nachdenken und versprach, am nächsten Sonntag im Gottesdienst eine Antwort zu geben. Alle kamen gespannt zu diesem Gottesdienst. Als die Predigt beginnen soll, steigt der Pastor langsam und keuchend, stöhnend und ächzend die vielen Stufen zur Kanzel hinauf, hält auf dem Weg mehrmals inne, wischt sich den Schweiß von der Stirn und kommt nach langem, offensichtlich sehr beschwerlichen Aufstieg end-

lich doch noch oben an. Dort hält er einen Moment inne, sieht in die Gemeinde und ruft: „Liebe Gemeinde, schwer und mühsam ist der Weg der Nachfolge Jesu und in den Himmel!“ Dann rafft er blitzschnell seinen Talar zusammen, setzt sich auf das Treppengeländer und saust hinunter. Unten angekommen, ruft er: „Und so schnell und einfach ist der Weg in die Hölle und das Verderben! Amen!“ – Damit war seine Predigt zu Ende. – Aber meine noch nicht!

Paulus schreibt ganz in diesem Sinne: *Alle, die an einem Wettkampf teilnehmen wollen, nehmen harte Einschränkungen auf sich. Sie tun es für einen Siegeskranz, der vergeht, Aber auf uns wartet ein Siegeskranz, der unvergänglich ist* (V. 25). Paulus feuert damals die Korinther – und heute mich – an. „Schmidtchen! Schmidtchen! Schmidtchen!“ Und Schmidtchen rannte. Durch diese Predigt möchte ich auch euch anfeuern. Dazu drei Anfeuerungsrufe:

Der erste Ruf: Starte!²

Starte! *Ihr wisst doch, dass an einem Wettlauf viele teilnehmen*, schreibt Paulus. Das bedeutet: Nicht auf der Zuschauertribüne sitzen bleiben, sondern in der Arena mitlaufen. Oder: Heute klare Sache mit Jesus machen, endlich als Christ aus den Puschen kommen, die Laufschuhe anziehen, vielleicht sich endlich taufen zu lassen. Im Gegensatz zum Sport brauchen wir für den Glaubenslauf wohl Training, aber keine Qualifikation. Jesus ruft: „Folge mir nach!“ Steh auf von deinem Logenplatz, geh runter auf die Aschenbahn und lauf los, folge Jesus. Vertraue ihm und auf geht's!

Auch wir, die wir schon länger hinter Jesus herrennen, stehen immer wieder in der Gefahr, uns auf die Zuschauertribüne zurückzuziehen. Die Gemeinde Jesu braucht Menschen, die mitmachen, sich einsetzen, sich anstrengen, das Ziel im Auge haben. Wir meinen vielleicht, die Zuschauerhaltung sei eine Möglichkeit christlicher Freiheit, aber Paulus macht hier deutlich, sie ist nur Unverbindlichkeit und die kann es für den Christen nicht geben. Vielleicht erleben wir beim Lauf Enttäuschungen, Niederlagen, Stürze, aber dieses Risiko gehört zum Einsatz. Also: Herunter von der Zuschauertribüne, Jesus vertrauen, starten, loslaufen, mitkämpfen und siegen!

Der zweite Ruf: Verzichte!³

Die Überschrift in der Gute-Nachricht-Bibel zum Predigttext lautet: „Verzicht für ein großes Ziel.“ Paulus schreibt: *Alle, die an einem Wettkampf teilnehmen*

² Zu diesem Teil wurde eine Stoppuhr hochgehalten, gestartet und dann vorne auf den Tisch gelegt.

³ An dieser Stelle wurde ein leerer Kollektenkorb vorne auf den Tisch gestellt.

wollen, nehmen harte Einschränkungen auf sich (V. 25a). Läufer in der Antike mussten sich per Eid verpflichten, zehn Monate lang zu trainieren. Kämpfer in den Olympischen Spielen Griechenlands durften damals acht Monate vor dem Kampf kein Fleisch mehr essen, keinen Wein mehr trinken, waren von ihren Frauen getrennt.

Auch heute gilt: Kein Alkohol, keine Zigaretten, kein Sex oder Nachtleben vor dem großen Spiel. Ohne Verzicht ist der Sieg in weiter Ferne. Und wie wird sich heute angestrengt und geschwitzt, meistens freiwillig, um bei Wettbewerben zu siegen. Es ist ein Kampf gegen die eigene Trägheit, gegen sich selbst.

Auch geistliches Leben ist ohne Training, ohne Verzicht, ohne Einschränkungen, ohne Askese nicht denkbar. Unser geistliches Leben braucht Formen, in denen es gestaltet wird, fließen kann. Einer dieser Kanäle ist die Askese. Selbstbeherrschung, Selbstbeschränkung, Disziplin. Genauer genommen eine Frucht des Heiligen Geistes, wie Paulus sie in Galater 5, 22 beschreibt.

Buchstabieren wir das: Nur wenn ich mir die Erfüllung bestimmter Wünsche versage, habe ich Geld für die Gemeinde. Nur wenn ich auf anderes verzichte, finde ich Zeit, mich als Mitarbeiterin oder Mitarbeiter einzusetzen. Harte Einschränkungen! Leben wir heute doch in der Multi-Optionsgesellschaft, in der es fast unendlich viele Wahlmöglichkeiten gibt. Da gewinnt „Verzicht“ wieder eine ganz neue Bedeutung und wird sie noch stärker gewinnen bis hin zur Wiederentdeckung der Askese.

Zwei Rufe: Starte! Verzichte! Der dritte: Laufe!⁴

Paulus: *Darum lauft so, dass ihr den Kranz gewinnt* (V. 24b). Wie sieht das aus?

Christen sind „auf dem Weg“ mit Jesus, sagten wir anfangs. Auf dem Weg mit Jesus sein, bedeutet: reif werden im Glauben. Unterwegs zu einem reifen Glauben, so habe ich diese Predigt deshalb überschrieben. Unterwegs sein, d. h. keine Standpunkte vertreten, sondern in Bewegung sein, in Bewegung auf Gott zu. Eine Bewegung, in der wir selbst erneuert, verändert, verwandelt werden – in das Bild Jesu. Wir wachsen hinein in eine neue Identität als Kinder Gottes, als seine Töchter und Söhne. Immer mehr in ein Leben hineinwachsen, bei dem Gott die Mitte ist.

- „Unterwegs zu einem reifen Glauben“ bedeutet, auf den Weg zu achten, Orientierung zu suchen, im Gebet, in der Bibel, im Gespräch mit anderen Christen, in der Gemeinde.
- „Unterwegs zu einem reifen Glauben“ heißt, sich vom Heiligen Geist und nicht vom Geist dieser Welt leiten zu lassen. Der Geist Gottes gibt uns neue Kraft und Kreativität, wenn uns die Luft ausgeht, unsere Füße schmerzen und die Kondition nachlässt.

⁴ An dieser Stelle wurde ein Paar Laufschuhe vorne auf den Tisch gestellt.

- Wenn wir unterwegs sind zu einem reifen Glauben, erkennen wir den immer besser, der mit uns auf dem Weg ist: Jesus. Wir werden bereit, eine Umorientierung vorzunehmen, wenn er uns dazu aufruft.
- Unterwegs sein zu reifem Glauben schenkt Freude. Wir bekommen Freude am Jesus-Lauf. Wer Ski läuft oder in einer Mannschaft trainiert, der weiß, welche Freude damit verbunden sein kann, gekonnt den Hang hinunterzusausen oder ein vollendetes Mannschaftsziel zu erreichen – wie unsere Handball-Nationalmannschaft (Europameister). Für den Glaubens-Lauf zu trainieren bringt Freude – so wie wir es in der Ökumenischen Bibelwoche mit unseren Schwestern und Brüdern aus den anderen Kirchen erlebt haben.

Aber ist das ausreichend für uns als Gemeinde Kassel-West? Welche „Trainingsprogramme“ brauchen wir, um den Auftrag Jesu im Kasseler Westen erfüllen zu können, um das Ziel zu erreichen, das Jesus sich für unsere Gemeinde vorgestellt hat? Ich deute die Richtung an:

Paulus schreibt, als er im Text vom Bild des Laufes zu dem des Faustkampfes wechselt: *Ich treffe mit meinen Schlägen den eigenen Körper, sodass ich ihn ganz in die Gewalt bekomme* (V. 27). Damit erinnert Paulus an den Weg Jesu für uns. Logisch – wer an den Start geht, unterwirft sich Regeln. Das ist auch im Glauben so. Aber wie lauten sie? Die Bibel ist kein Lexikon mit Tipps für alle Lebenslagen. Da ist die Regel „WWJD“ – What would Jesus do? Was würde Jesus tun? – schon besser. Jesus ist uns Vorbild darin, harte Einschränkungen auf sich zu nehmen. Philipper 2, 5-11: *Er (Jesus!) wurde einem Sklaven gleich, er wurde ein Mensch in dieser Welt, teilte das Leben der Menschen, erniedrigte sich so tief, dass er sogar den Tod auf sich nahm.* Seine Mission ist unsere Mission. Reifer Glaube beugt sich, neigt sich – wie eine volle Ähre – zu den Menschen, wie Jesus. Reifer Glaube teilt das Leben der Menschen. Dazu fand ich folgenden Text:

Ihr sollt Christi Füße sein heute in der Welt.

Spürt die vielen armen Menschen auf in ihrer Not!

Ihr sollt Christi Augen sein heute in der Welt.

Blickt hinter die Fassaden, wo das Unrecht schreit.

Ihr sollt Christi Hände sein heute in der Welt.

Greift fest zu und tut das Gute; das, was nötig ist.

Ihr sollt Christi Zeugen sein heute in der Welt.

Sagt, dass er der Retter ist für die Menschen alle!

Wer Jesus nachrennt und nachahmt, wird in seinem Denken und Handeln neu geprägt. Christus ist also unser Vorläufer, unser Trainer. Mit ihm haben wir im Blick auf den Sieg einen unschlagbaren Partner. Er hält uns nicht alle Sorgen und Probleme vom Leib, aber mit ihm macht das Rennen und Kämpfen Freude und hat Aussicht auf Erfolg. Wie viel erfolgloses Hasten und Rennen gibt es auf dieser Welt! Jesus entwickelt wie ein guter Trainer unsere Talente, mit ihm vollbringen wir Höchstleistungen.

Starte! Verzichte! Laufe! Drei Anfeuerungsrufe.

Der Siegespreis!⁵

Darum lauft so, dass ihr den Kranz gewinnt (V. 24b). Was ist denn dieser Siegespreis, nach dem es zu Laufen gilt? Paulus beschreibt ihn klassisch im Philipperbrief. Wir haben diesen Text vor der Predigt gehört: Ich lasse alles hinter mir und sehe nur noch, was vor mir liegt. Ich halte geradewegs auf das Ziel zu, um den Siegespreis zu gewinnen. Dieser Preis ist das ewige Leben, zu dem Gott mich durch Jesus Christus berufen hat (Phil 3, 14).

Mit Jesus sind wir auf der Seite des Siegers. Jesus ist der einzige, der den Tod, diese letzte Barriere überwunden hat und unserem Leben eine ewige Perspektive gibt. Er sagt seiner Gemeinde zu Smyrna: *Sei getreu bis in den Tod, so will ich dir die Krone* (wörtlich: den Siegeskranz) *des Lebens geben* (Offb 2, 10). Wenn andere nach dem Lebenslauf ins Dunkel des Todes stürzen, erwartet die, die mit Jesus auf dem Weg sind, der Siegeskranz, die Krone, die lichtvolle Gegenwart Gottes, des Vaters.

Das ist der Siegeskranz, die Krone, die Goldmedaille. Dafür lohnt sich ganzer Einsatz. Hörst du den Startschuss? Jesus ruft. Lauf los. Lass dich anfeuern: „Schmidtchen! Schmidtchen! Schmidtchen!“ Streng dich an. Vielleicht wirst du schwer atmend und ausgepumpt das Ziel erreichen, aber die Kameraden Gottes, die Engel, werden dich dort umringen und beglückwünschen. Amen.

Pastor Hinrich Schmidt (BEFG)

Parkstraße 39, 34119 Kassel

E-Mail: hinrich.schmidt@gmx.de

⁵ An dieser Stelle wurde ein Siegeskranz (aus Plastik) vorne auf den Tisch gestellt.

Joachim Molthagen

Kommentar zur Predigt von Hinrich Schmidt

Einen Kommentar zu einer Predigt zu schreiben, ist einerseits ein problematisches Unterfangen. Denn bei einer Predigt, die in der Verantwortung vor Gott erarbeitet und unter der Leitung seines Geistes gehalten worden ist, geht es zunächst einmal darum, dass ich höre und aufnehme, was Gott mir durch sie sagen will. Das betrifft im vorliegenden Fall die Thematik der ganzen Predigt, nämlich dass der „Weg der Nachfolge Jesu [...] kein Sonntagsspaziergang ohne Herausforderungen“ ist, sondern „anstrengend und schweißtreibend wie ein Wettlauf“; es betrifft die „drei Anfeuerungsrufe“ und endet damit, dass die Freude über „den Siegespreis“ belebt wird. Andererseits kann es im Rahmen einer Predigtwerkstatt hilfreich sein, wenn ein Hörer oder Leser seine Reaktion auf eine Predigt mitteilt und aus seiner subjektiven Sicht darlegt, was ihm besonders auffällt oder auch was er eventuell anders gemacht hätte. Ich hoffe, dass die folgenden Ausführungen in diesem Sinne nützlich sein können.

Die hier zu besprechende Predigt weist deutliche Vorzüge auf. Sie ist gründlich und sorgfältig gearbeitet. Wichtige Aussagen des Textes werden überzeugend ausgelegt. Notwendige Sachinformationen sind im Rahmen des Möglichen eingeholt und verarbeitet worden. Die Predigt entfaltet eine klare, aus dem Text gewonnene Thematik; sie ist übersichtlich gegliedert und bietet weithin eine übersichtliche Gedankenfolge. (Lediglich bei der Entfaltung des „dritten Rufes“ sehe ich einige Schwierigkeiten.)

Die Predigt ist authentisch, d. h. ihre Eigenart passt zur Persönlichkeit des Predigers. Das zeigt sich nicht nur daran, dass Hinrich Schmidt eine Erinnerung an seine Schulzeit für die inhaltliche Gestaltung seiner Predigt fruchtbar macht, es zeigt sich für mich auch im Einsatz der „vier Gegenstände“ und bei den ‚sportlichen‘ Übungen, zu denen er die Gemeinde in seinem Vorspann auffordert. Wie ich Hinrich Schmidt kenne, besitzt er die Fähigkeit, eine derartige Vorübung in fröhlicher Leichtigkeit zu erbitten.

Schließlich zeigt die Predigt, dass Prediger und Gemeinde miteinander vertraut sind. So kann Hinrich Schmidt an die Predigt des vorangegangenen Sonntags anknüpfen, auf Erfahrungen der Gemeinde in einer ökumenischen Bibelwoche verweisen, und von daher verstehe ich auch manche einzelnen Akzente der Predigt im Sinne eines gewissermaßen seelsorgerlichen Umganges mit der Gemeinde.

Wenn ich nun einige einzelne Punkte anspreche, so möchte ich mit einer Beobachtung beginnen, die ich aus meinen eigenen Predigten ähnlich kenne. Gelegentlich finden sich Aussagen, die, wenn man sie isoliert betrachtet, höchst problematisch sind. So heißt es im Vorspann (und ähnlich zu Beginn der Ausführungen zum „dritten Ruf“): „Christen vertreten keinen Standpunkt ...“ Eine solche Aus-

sage ist natürlich sehr missverständlich. Auch wenn ich die Fortsetzung hinzunehme: „... sondern [Christen] sind in Bewegung – mit Jesus hin zu Gott“, bleibt der Satz für mich problematisch. Denn zu dieser Bewegung mit Jesus hin zu Gott gehört ja durchaus auch, bestimmte Standpunkte sehr klar und fest zu vertreten, so wie Paulus es nach Galater 2, 4f. in Jerusalem und nach Galater 2, 11-21 in Antiochien gegenüber Petrus getan hat. Ich bin sicher, dass Hinrich Schmidt dies auch nicht bestreiten möchte. Der Zusammenhang seines Textes und seine ganze Predigt machen ja deutlich, dass es ihm lediglich darum geht, Nachfolge Jesu als ein Unterwegssein oder im Sinne des Predigttextes als einen alle Kräfte fordernden Lauf darzustellen. – Ähnlich problematisch finde ich (in den einleitenden Bemerkungen zum Predigttext) den Satz: „Euch fällt gar nichts in den Schoß, ihr müsst euch einsetzen und anstrengen wie ein Läufer im Wettkampf.“ Wieder stimme ich dem zu, was vom Predigttext her und im Zusammenhang der Predigt gemeint ist, nämlich dass unser Weg in der Nachfolge Jesu durchaus mit Anstrengungen verbunden ist und den Einsatz unserer Kräfte und Möglichkeiten für ihn fordert. Aber es muss dabei bleiben, dass wir die Gotteskindschaft immer und nur als ein Geschenk empfangen. Ich hätte mich an dieser Stelle wohl gegen ein mögliches Missverständnis abgesichert und auf Philipper 3, 12 verwiesen, wo Paulus sagt, er jage nach dem Ziel und möchte es ergreifen, „weil ich von Christus Jesus ergriffen worden bin“. Dass Christus ihn mit seinem Heil beschenkt, ihn berufen und von ihm Besitz ergriffen hat, das ist für Paulus die Voraussetzung und Grundlage dafür, dass er überhaupt nach dem Ziel jagen kann. – Zwei Dinge möchte ich im Zusammenhang dieser Beobachtungen betonen: Inhaltlich ist es uns Menschen in der Regel nicht möglich, wichtige Aussagen über Gott und unser Verhältnis zu ihm in einem einzigen Satz zu machen, sondern wir benötigen zumeist zwei oder mehr Sätze, die logisch durchaus auch in Spannung zueinander stehen können. Und im Blick auf das Predigen bin ich, obwohl ich eine treffende Ausdrucksweise für wichtig halte und mich gerne darum bemühe, zuversichtlich, dass Gott mich auch dann in seinem Dienst gebraucht, wenn mir gelegentlich problematische Formulierungen über die Lippen kommen. Manchmal gibt er mir ja auch durch persönliche Rückfragen oder im Rahmen eines Predignachgesprächs Gelegenheit, mich zu korrigieren oder genauer zu erklären.

Hinsichtlich einzelner Sachinformationen, die in der Predigt gegeben werden, ist mir nicht geläufig, dass die ersten Christen, wie es im Vorspann heißt, sich benannten als „die auf dem Weg sind“. Im Neuen Testament finde ich das so nicht, sondern nur, dass die Apostelgeschichte (9, 2; 19, 9. 23; 22, 4 u. ö.) vom christlichen Glauben oder der christlichen Lehre als „dem Weg“ sprechen kann. Dabei geht es aber nicht um eine Selbstbenennung der Christen. – Im Blick auf die Isthmischen Spiele bei Korinth wie hinsichtlich der Auflagen für die Wettkämpfer („zweiter Ruf“) hat Hinrich Schmidt sich im Rahmen des für eine Predigtvorbereitung Möglichen gründlich informiert. Bei den entsprechenden Ausführungen fühle ich mich als Althistoriker natürlich besonders angesprochen, und eine genauere Nachprüfung ergibt, dass im Detail manche Korrekturen

angebracht wären. Einiges ist ungenau, an anderen Stellen sind unterschiedliche Angaben zusammengezogen, die für Spiele bei verschiedenen Heiligtümern im antiken Griechenland überliefert sind. Aber die grobe Richtung geht in Ordnung, und insgesamt bietet die Predigt den Hörern eine Hilfestellung, sich die Zusammenhänge in etwa vorzustellen, die Paulus voraussetzt und die den von ihm angeschriebenen Korinthern vertraut waren. Und natürlich gilt: Man muss nicht Althistoriker sein, um unseren Text zu predigen!

Besonders wichtig ist mir bei Predigten, dass sie sich möglichst eng an den gewählten Bibeltext halten, ihn auslegen und zu verstehen helfen. In dieser Hinsicht habe ich über die hier zu besprechende Predigt bereits am Anfang meines Kommentars ein positives Urteil abgegeben. Das möchte ich jetzt um Einzelbeobachtungen ergänzen. Ich empfinde es als hilfreich, dass in den einleitenden Bemerkungen nach der Verlesung des Predigttextes erläutert wird, in welchem Zusammenhang er innerhalb des 1. Korintherbriefes steht. Dadurch wird die Thematik von Text und Predigt besser verständlich. Wenn Hinrich Schmidt in diesem Zusammenhang sagt: „Alles ist erlaubt, lautete die korinthische These“, so hat er damit nach meinem Urteil die Situation in der Gemeinde Korinth treffend charakterisiert. Paulus selbst nennt das Schlagwort in 1. Korinther 6, 12; und in dieselbe Richtung weist das Verhalten der sog. ‚Starken‘, die sich auf ihre Erkenntnis berufen, in 1. Korinther 8, wo es um das Essen von ‚Götzenopferfleisch‘ geht. Wenn es in der Predigt dann heißt: „Die Korinther dachten ...: Durch den Glauben fällt uns alles in den Schoß“, wird nach meiner Auffassung der Akzent unnötigerweise in eine etwas andere Richtung verlagert. Aber mit dem anschließenden Hinweis auf 1. Korinther 9, 19 tritt der Textzusammenhang wieder klar hervor. Paulus führt dort sein Verhalten an und sagt, dass er zwar allen gegenüber frei sei, sich aber dennoch allen zum Knecht gemacht habe, damit er möglichst viele Menschen für Christus gewinne.

Zur Auslegung von V. 24 fügt die Predigt eine kleine Geschichte ein. Sie ist als ein Exkurs kenntlich gemacht, veranlasst zum Schmunzeln und lockert auf. Aber sie passt von ihrer Pointe her auch gut in den gedanklichen Zusammenhang. Sie hilft dazu, die Thematik des Predigttextes einprägsam zu unterstreichen. Das empfinde ich als eine gelungene Weise, von Beispielgeschichten Gebrauch zu machen.

Aus der Thematik des Textes hat Hinrich Schmidt die Zielsetzung seiner Predigt abgeleitet. Er möchte die Gemeinde ermutigen, die Anstrengungen in der Nachfolge Jesu gerne auf sich zu nehmen, oder wie er es dem Text entsprechend im Bild vom Wettlauf sagt, sie anfeuern. Dazu führt er „drei Anfeuerungsrufe“ aus. Sein erster lautet: „Starte!“, und zur Erläuterung fügt er hinzu: „Nicht auf der Zuschauertribüne sitzen bleiben, sondern in der Arena (richtiger müsste es heißen: im Stadion) mitlaufen“! Die Ausführungen in diesem Abschnitt finde ich wichtig und richtig. Die Predigt bleibt in diesem Abschnitt auch bei dem im Text gebrauchten Bild vom sportlichen Wettkampf, aber sie spricht einen Aspekt an, den ich im Text so nicht finde. Paulus geht es nicht um den Gegensatz zwischen Zuschauern und Wettkämpfern, sondern er konzentriert sich ganz auf die

Wettkämpfer, um der Gemeinde in Korinth zu veranschaulichen, was für das Leben von Christen wichtig ist. Ich möchte eine solche assoziative Ausweitung des Predigttextes nicht abweisen, hätte aber, wenn ich mich zu einem solchen Vorgehen entschlossen hätte, deutlich hervorgehoben, dass ich an dieser Stelle die Ausdeutung des von Paulus gebrauchten Bildes um einen Zug erweitere, der im Text nicht vorkommt.

Der zweite Ruf: „Verzichte!“ nimmt unmittelbar jene Ausdeutung des Bildes von den Wettkämpfern auf, die Paulus in V. 25 vornimmt. Mit Recht wird die Notwendigkeit des Verzichts im Leben von Christen unterstrichen und durchbuchstabiert, wie das für uns aussieht. Hier hätte ich aber anders formuliert. Ich hätte nicht eine Bedingung gestellt, sondern auf eine Konsequenz aufmerksam gemacht und z. B. statt „Nur wenn ich mir die Erfüllung bestimmter Wünsche versage, habe ich Geld für die Gemeinde“, gesagt: ‚Wenn ich Geld für die Gemeinde zur Verfügung stelle, kann und wird es wohl sein, dass ich mir die Erfüllung bestimmter Wünsche versagen muss.‘ Auf dem Hintergrund meiner persönlichen Erfahrung hätte ich es mir auch nicht nehmen lassen, an das Wort Jesu Matthäus 6,33 zu erinnern, dass da, wo wir uns zuerst um die Sache des Reiches Gottes mühen, uns alles zum Leben Nötige – und nach meinem Erleben oftmals sehr viel mehr als das! – hinzugefügt wird.

Die Ausführungen zum dritten Ruf „Laufe!“ nehmen die Anweisung am Ende von V. 24 auf und entfalten die von Paulus geforderte Art und Weise des Laufens als ein Unterwegessein zu einem reifen Glauben. Dazu gibt die Predigt manche nützlichen Hinweise. Hilfreich zum Verständnis des Textes wäre für mich allerdings noch der Hinweis gewesen, dass das von Paulus gebrauchte Bild vom Wettlauf seine Grenze hat und nicht in dem Sinne auf das Christsein angewandt werden darf, dass man sagt: Nur einer kann gewinnen; alle anderen haben das Nachsehen. So spricht Paulus auch nicht, sondern ihm geht es um die Art und Weise des Laufens. Er fordert ja ausdrücklich *alle* in der Gemeinde auf, so zu laufen, dass sie den Siegespreis erlangen.

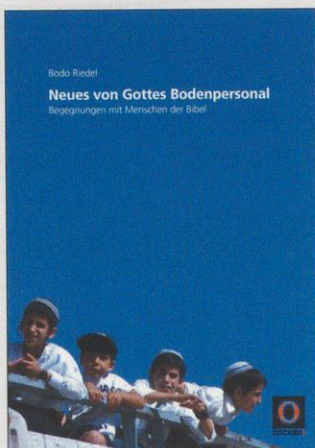
In ihrer zweiten Hälfte gehen die Ausführungen zum „dritten Ruf“ darauf ein, wie für die angesprochene Gemeinde das ‚Training‘ aussehen könnte. Gerne bejahe ich die Intention der dazu gegebenen Hinweise. Aber ich gestehe, dass ich in diesem Teil der Predigt Mühe habe, immer der dargebotenen Gedankenverbindung zu folgen. Das hängt vielleicht damit zusammen, dass ich das Thema ‚Training‘ im Predigttext nicht direkt angesprochen finde und dass ich nicht nachvollziehen kann, dass Paulus in V. 27 an den Weg Jesu erinnern soll. Diese Probleme mindern aber nicht den Wert der in ihrem Zugriff originellen und inhaltlich überzeugenden Predigt. Dabei möchte ich abschließend noch einmal in Erinnerung rufen, wie ich mich in meinem einleitenden Absatz über die Möglichkeiten und Grenzen eines Predigtcommentares geäußert habe.

Prof. Dr. Joachim Molthagen (BEFG)

Köderheide 20, 22149 Hamburg

Neuerscheinung Herbst 2007

Bodo Riedel



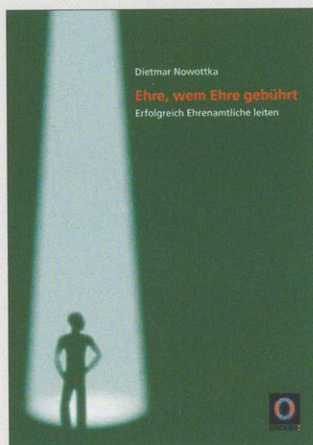
Neues von Gottes Bodenpersonal

Menschen der Bibel

Besondere Heilige sind die Menschen der Bibel nicht. Sie reagieren manchmal allzu menschlich. Und doch erkennen wir in ihnen etwas von Gottes Wesen. Bodo Riedel, Religionspädagoge aus Bremen, stellt 160 Menschen aus der Bibel vor. Fragen schlagen eine Brücke zu unseren Problemen heute.

184 Seiten, geb., 14,8 x 21 cm
ISBN 978-3-87939-073-1
€ 14,95*

Dietmar Nowotka



Ehre, wem Ehre gebührt

Ehrenamtliches Engagement

gelingt, wenn die Verantwortlichen Kompetenz in der Leiterschaft entwickeln.

Das hier vorgestellte Modell hilft Leitenden, ehrenamtliche Mitarbeit zu fördern.

Der Autor hat jahrelange Beratungserfahrung in Kirchengemeinden und Nonprofit-Organisationen.

ca. 100 Seiten, geb., 14,8 x 21 cm
ISBN 978-3-87939-014-4
€ 14,95*

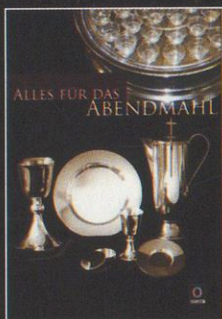
*bei einem Bestellwert unter
€ 30 zzgl. € 3,95 Versandkosten



Oncken

Versandbuchhandlung
Postfach 20 01 52 • 34080 Kassel
Tel.: 05 61/5 20 05-0 • Fax: -54
buchhandlung@oncken.de • www.oncken.de

ALLES FÜR DAS ABENDMAHL



Gerne senden
wir Ihnen unseren
Prospekt zu!

Tel.: 05 61/5 20 05-34
Frau Kornelia Diehl



oncken:

Versandbuchhandlung
Postfach 20 01 52, 34080 Kassel
Tel.: 05 61/5 20 05-0, Fax: -54
E-Mail: kdiehl@oncken.de

Zum Beispiel: Acrylglastablett



mit 12 Zinnkelchen
stapelbar
Gewicht ca. 1 kg
Best.-Nr. M2000
€ 125,00
Tablett ohne Kelche
Best.-Nr. M2002
€ 80,00

Zum Beispiel: Edelstahl



weinrot eloxiert
Best.-Nr. M2021
Edelstahl
silber mattiert
Best.-Nr. M2020
jeweils mit
21 Kelchen
€ 289,00

