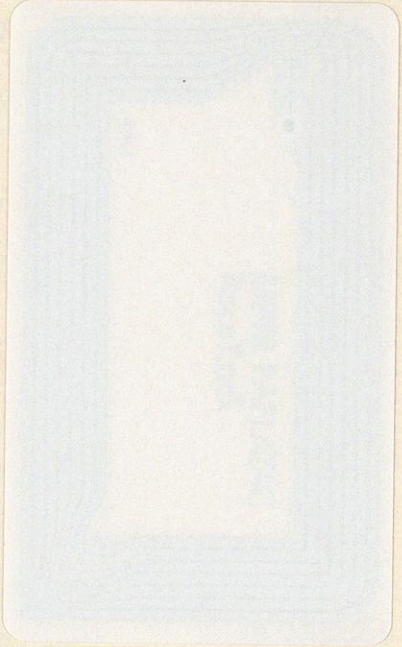

N12<526561689 021

ubTÜBINGEN

Buchbinderei Schaffhauser
Krummer Weg 34
88400 Biberach
Tel/Fax: 0735173302

theol

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

32.33
2008.2009

Aufsätze

Johannes Reimer: **Theologie und Mission der Rußlanddeutschen** 3

Volkmar Hamp: **Vom „Singvögelein" zu „Jede Menge Töne". Zur Geschichte freikirchlicher Kinderliederbücher in Deutschland** 23

Veröffentlichungen von Wiard Popkes (1936-2007) zusammengestellt von *Uwe Swarat* 38

0.TR

Rezension

Ulf Beiderbeck: **Frei und geborgen. Eine Untersuchung zum Gemeindeunterricht im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Christoph Haus)** 49

018

ISSN 1431-200X

2008 • Heft 1

32. JAHRGANG

ZA 4201

ZiDV

Freikirchliche Frömmigkeit

ist ein vielschichtiges, noch kaum erforschtes Gebilde. Dieses Heft versucht, das Phänomen in zweifacher Richtung zu untersuchen. Der erste Beitrag wendet sich den rußlanddeutschen Spätaussiedlergemeinden zu, die zumeist freikirchlich organisiert sind und eine ganz spezielle Frömmigkeit haben. Der Verfasser, der selber dieser Tradition entstammt, zeigt, wie ihre überlieferte Theologie zu einem Hemmnis für die missionarische Arbeit in der neuen Heimat Deutschland geworden ist. Er setzt damit eine Untersuchung fort, die er im vierten Heft des Jahrgangs 2006 unserer Zeitschrift begonnen hat.

Der zweite Aufsatz skizziert die Geschichte freikirchlicher Kinderliederbücher in Deutschland. Das gemeinsame Singen ist ein wesentlicher Ausdruck freikirchlicher Frömmigkeit, und die Inhalte der Lieder wirken prägend auf das Denken und das Leben der Gläubigen. Daher sind die Kinderliederbücher zugleich Spiegel und Quelle der Frömmigkeit ganzer Generationen.

Passend dazu wird im Rezensionsteil die Dissertation eines Baptistenpastors über den Gemeindeunterricht im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden besprochen.

Wiard Popkes war der erste Schriftleiter unserer Zeitschrift, und sein Tod jährt sich am 2. Januar 2008 zum ersten Mal. Aus diesem Anlaß veröffentlichen wir in ehrendem Gedenken eine vollständige Bibliographie seiner Veröffentlichungen und verbinden damit die Hoffnung, daß sich dadurch viele zur Lektüre und Verarbeitung seiner Veröffentlichungen anregen lassen.

Mit diesem Heft verabschiede ich mich nach 17 Jahren Tätigkeit aus der Schriftleitung. Aufgaben in anderen Bereichen machten es erforderlich, diese Verantwortung abzugeben. Ich wünsche meinem Nachfolger Michael Rohde, den anderen Herausgebern und den beiden Verlagen ein weiterhin gedeihliches Wirken für die theologische Bildung unserer Gemeinden.

Uwe Swarat

UNIV.-BIBL. TÜBINGEN

ZA 4201

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 32. Jahrgang • 2008 • Heft 1 • ISSN 1431-200X
Homepage mit weiteren Texten und Infos: www.theologisches-gespraech.de
Herausgeber: Dr. Michael Rohde und Dr. Volker Spangenberg (Theologisches Seminar Elstal – Fachhochschule des BEFG); Markus Iff und Michael Schröder (Theologisches Seminar des BFeG in Ewersbach).
Schriftleitung: Dr. Michael Rohde, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark bei Berlin, Telefon: (03 32 34) 74-334.
Redaktionsassistenz: 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 € 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, 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.

Johannes Reimer

Theologie und Mission der Russlanddeutschen

I Theologie aus der Perspektive der Mission

Nichts wäre so falsch wie die Behauptung Aussiedlergemeinden seien an Mission desinteressiert. Geradezu umgekehrt: Über nichts anderes freuen sich Aussiedlerchristen mehr als über die Bekehrung von ungläubigen Menschen. Es bedarf nicht viel Anstrengung, diese Gemeinden zu überreden, eine Evangelisation durchzuführen. Auch die Hunderte von jungen Menschen aus ihren Gemeinden, die sich bereit erklären, an eine Bibelschule zu gehen, um für einen Dienst in der Mission ausgebildet zu werden, sprechen deutlich dafür, dass Mission ein wichtiges Thema in diesen Gemeinden ist. Der missionarische Einsatz mancher Gemeinden ist vorbildhaft. Hunderte von Freiwilligen sind jedes Jahr unterwegs in die Weiten des Ostens zu Kurzeinsätzen, und Millionen von Euros werden für die Mission gespendet. Man staunt nicht schlecht, wenn man sieht, wohin all diese Unterstützung geht: Sri Lanka, Sudan, Afghanistan, Indien, Indonesien, Äthiopien, Türkei, Brasilien und natürlich auch in die Länder der ehemaligen UdSSR. Das Missionsgeben der Aussiedlergemeinden liegt in seltenen Fällen unter dem der anderen deutschen Freikirchen. Meistens um einiges höher.

Und doch sind gerade diese Gemeinden notorisch unfähig, Menschen aus ihrer unmittelbaren Nähe mit dem Evangelium zu erreichen. In der nunmehr über 30-jährigen Existenz russlanddeutscher Gemeinden in Deutschland gleicht es immer noch einem Wunder, wenn man in ihren Reihen einen Einheimischen findet, der bei ihnen zum Glauben gekommen und, was noch wichtiger ist, auch in ihrer Gemeinde geblieben ist.[1] Warum ist das so? Es scheint zuweilen: Je weiter entfernt das Missionsfeld desto größer der Einsatz der russlanddeutschen Aussiedler. Woher die Scheu vor der Mission vor der eigenen Tür? Ist das ein Phänomen der Migrantenmentalität? Gibt es gewisse Bremsklötze in der Theologie oder Gemeindepraxis oder gar in ihrem Bibelverständnis, welche diese Gemeinden zu ihrer offensichtlichen Missionslosigkeit im Inland bringen? Wer immer Aussiedler und ihre Gemeinden für eine bewusstere Teilnahme an der Re-Evangelisierung des Westens animieren will, wird sich diesen und ähnlichen Fragen stellen müssen.

[1] Siehe hierzu die Langzeituntersuchung von John N. Klassen in seiner Doktoraldissertation zum Thema (Klassen 2002).

1.1 Zum Problem einer gelebten Theologie

Dabei ist es gar nicht so einfach, sich einen adäquaten Zugang zur Theologie der russlanddeutschen Aussiedler zu verschaffen.[2] Ausformuliert ist diese Theologie nicht. Sie würde, so gesehen, auch kaum sinnvoll sein, sind doch die russlanddeutschen Christen trotz aller Gemeinsamkeiten recht unterschiedlich in ihrer theologischen Orientierung. Man muss zwischen Evangelischen und Römisch-Katholischen, den eher Freikirchlich-Täuferischen und Landeskirchlich-Pietistischen oder zum Beispiel Adventistischen Kreisen unterscheiden.[3] Dazu kommen neuere Entwicklungen, die nach der Perestroika[4] seit der Mitte der 1980er Jahre in der Sowjetunion und später der „Gemeinschaft Unabhängiger Staaten (GUS)" sich unter dem Einfluss westlicher Missionsbemühungen im Land ergeben haben. Diese Entwicklungen gehen die neueren Gemeindegründungen, vor allem charismatischer Prägung an und werden in meinem Aufsatz nur erwähnt.[5] Die große Masse der russlanddeutschen Christen, die heute in der Bundesrepublik leben, ist von diesen Entwicklungen eher unberührt.

In meinem Aufsatz konzentriere ich mich primär auf die freikirchlich-täuferischen Christen, die bei den Evangeliums-Christen-Baptisten, Mennoniten, Mennoniten-Brüdern und diversen Pfingstgemeinden vorzufinden sind. Ich subsumiere diese Kreise unter dem Stichwort Baptomennonitismus.[6] In gewisser Hinsicht gehören auch die evangelischen Brüdergemeinschaften dazu, die rechtlich zur evangelischen Kirche, theologisch jedoch eher zu den Freikirchen tendieren.[7] Diese ursprünglich aus dem württembergischen Independentismus unter der Führung Gottlieb Wilhelm Hoffmanns (1771-1846)[8] entstandenen landeskirche-freien Gemeinden legten in Südrussland den Grundstein für die südrussischen Erweckung und haben die Bewegung wesentlich geprägt. Dazu kam die enge Zusammenarbeit aller evangelischen Christen deutscher Zunge in

---

[2] Lobenswerte Bemühungen in dieser Richtung sind die Arbeit des Aussiedler Runden Tisches (ART – http://www.josefstal.de/jahresbericht/2001/604.htm) oder die Arbeiten von Christian Eyselein (2006) und Stephanie Theis (2006), die sich jeweils den Glaubensvorstellungen der Aussiedler praktisch-theologisch zu nähern versuchen.

[3] Einen sehr hilfreichen Überblick gibt Stricker 2004, G 17.

[4] Russisch für Umbau, steht für das vom ehemaligen Generalsekretär Michail Gorbatschow (1931-) initiierte Transformationsprogramm. Siehe: http://www.chronikderwende.de/_/lexikon/glossar/glossar_jsp/key=pere.html. Ausgelöst wurde das Programm durch das gleichnamige Buch Gorbatschows aus dem Jahre 1985 (auf Deutsch: Gorbatschow 1987). Zur Chronik der Perestroika siehe die bemerkenswerte Aufstellung unter: http://www.glasnost.de/db/Osteuropa/chronik.html.

[5] Siehe einen Überblick bei Lunkin 2004, G 19.

[6] Reimer 1996a, S. 99.

[7] Neebe unterstreicht die große Nähe zwischen der Frömmigkeit der lutherischen Brüdergemeinden und den russlanddeutschen Freikirchen. Siehe auch: Schlundt o. J.; Grimmsmann 1996, S. 5-7.

[8] Zum Leben und Werk Hoffmanns siehe: http://www.bautz.de/bbkl/h/hoffmann_go_w.shtml.

der Sowjetunion nach dem Zweiten Weltkrieg. Diese „überkonfessionelle Phase“[9] hat einen bleibenden Einfluss auf alle russlanddeutschen Evangelischen gehabt. Die gemeinsamen Wurzeln lassen sich bis heute theologisch nachzeichnen.

Keine der oben erwähnten Denominationen der Russlanddeutschen hat bis dato eine eigene theologische Grundschrift vorgelegt. Zwar sind die Geschichte dieser Gemeinden und damit auch die historischen Gegebenheiten, auf deren Hintergrund sich die Theologie formiert hat, in Einzelabhandlungen besprochen worden,[10] jedoch lässt eine unfassende Darstellung der theologischen Grundüberzeugungen immer noch auf sich warten. Was geglaubt wird, baut vor allem auf mündliche Überlieferung. Die Fixierung oral tradierter Überzeugungen setzt eine detaillierte empirisch-theologische Untersuchung voraus. Eine solche ist aber meines Erachtens bisher nicht unternommen worden. Meine Arbeit basiert daher zum einen auf der Auswertung von Einzelstatements,[11] zum anderen auf persönlichen Erfahrungen. Ich komme aus dem besagten Kreis von Christen, bin bei ihnen zum Glauben gekommen und weitgehend theologisch sozialisiert worden. So getroffene Folgerungen können deshalb auch nur als gedankliche Anstöße gewertet werden, sicher in Hoffnung, dass bald weitere Untersuchungen folgen und das Phänomen der Theologie der Russlanddeutschen seine entsprechende Würdigung erfährt.

2 Theologische Prägungen

2.1 Evangelische Grundüberzeugungen

Die russlanddeutschen Freikirchen sind in ihren Basis-Vorstellungen evangelisch.[12] Sie bauen ihre Theologie auf den Aussagen der Heiligen Schrift und vertreten vehement das reformatorische *sola scriptura*, „die Schrift allein“.[13] Die ist es, „die Christum treibet“ und somit Heilsaneignung ermöglicht. Denn in Christus allein können Menschen sich mit Gott versöhnen (2. Kor 5, 18-20) und Heil erfahren (Apg 4, 12). Das reformatorische *solus Christus*, „Christus allein“, ist unüberhörbar.[14] Russlanddeutsche Freikirchler datieren den Beginn des Glaubens auf die Erfahrung der Gnade Gottes, die als freies Geschenk Gottes einem jeden bußfertigen Herzen zuteil wird, und unterstreichen somit das re-

---

[9] Reimer 1996a, S. 65.

[10] Siehe hierzu meinen Aufsatz Reimer 2006; Odinzow 1926; Hinweise finden sich in Snyder 1995; Eyselein 2006; Neebe; Ruttmann 1996 und anderen.

[11] So z. B. aus dem Forum für Theologie der Evangeliums-Christen-Baptisten im Internet: http://www.baptist.org.ru/forums/forumdisplay.php?f=4.

[12] Wiens 1924; Istoria 1980.

[13] Neebe.

[14] Schipkow 1909.

formatorische *sola gratia*, „allein aus Gnade".[15] Sie glauben, dass die Erfahrung der Vergebung der Sünde den persönlichen Glauben des Sünders voraussetzt. Die Reformatoren sprachen hier von der *sola fide*, „allein durch Glauben". In Fragen der Heilsaneignung sind die russlanddeutschen freikirchlichen Christen eindeutig evangelisch.

2.2 Täuferisch-mennonitisches Gedankengut

Ostslavischer Protestantismus verdankt seine Entstehung den Mennoniten,[16] die seit 1792 nach Russland auswanderten und wie keine andere christliche Denomination die Entwicklung freier protestantischer Gemeinden prägte. Das gilt insbesondere für die russlanddeutschen Freikirchen. Der täuferisch-mennonitische Einfluss auf die Glaubensvorstellungen der russlanddeutschen Freikirchler ist enorm. Heute sind alle russlanddeutschen freikirchlichen Christen im Prinzip nonkonformistisch[17] auf der einen und pazifistisch[18] auf der anderen Seite eingestellt. Somit ist das Verhältnis zur Gesellschaft eindeutig negativ bestimmt und schafft auch in Deutschland zunehmend Spannungen. Was in der Welt ist, das ist schlecht. Christen fliehen die Welt. Auch die deutliche Betonung eines Lebens in der Heiligung und des Gehorsams geht auf täuferische Einflüsse zurück und damit verbunden der Hang zu Gesetzlichkeit.

2.3 Pietistische Höhenluft

Der besondere Akzent auf der persönlichen Bekehrung, die die Wiedergeburt und damit die persönliche Erfahrung des Heils ermöglicht, stammt aus dem deutschen Pietismus.[19] Der pietistische Einfluss dominiert in vieler Hinsicht die Theologie der Russlanddeutschen.

Zum einen gibt es den Anspruch, dass Glaube ohne eine persönliche Zueignung des Heils ein toter Glaube ist.[20] Persönliche Umkehr, Bekehrung und Buße werden somit zum Herzstück der Frömmigkeit und zu zentralen Anliegen von Theologie und Verkündigung. Ein russlanddeutscher Gottesdienst konzentriert sich in der Regel auf die Frage nach der Bekehrung. Sünde zu entlarven, zu bekennen und zu lassen, dass ist in der Praxis die Hauptaufgabe der Verkündigung. Das dabei legalistische Tendenzen sich breit machen können, ist verständlich. Gepaart mit einer arminianischen Theologie der Heilserfahrung, die

---

[15] Kasdorf 1989, S. 194 ff.

[16] Siehe hierzu Gutsche 1957; Kahle 1978, S. 51-64; Dietrich 1985; Löwen 1989; Reimer 2006.

[17] Neebe identifiziert diese Grundhaltung mit der von ihr skizzierten Familienfrömmigkeit der Russlanddeutschen.

[18] Zu den pazifistischen Überzeugungen der Mennoniten siehe Hildebrandt 1994, S. 113 ff.

[19] Pritzkau 1999, S. 7 ff.; Karew 1997, S. 85 ff. u. a.

[20] Neebe.

Heilsgewissheit als Stolz ablehnt, entsteht ein gesetzliches Christentum, das um Reinheit bemüht ist, weil nur so das ewige Heil gesichert werden kann. In der Praxis der Gemeinden findet man nicht selten ganze „Reinheitskataloge", deren Einhaltung ein Leben in der Heiligung garantiert. Viele dieser Vorschriften beziehen sich auf das äußere Erscheinungsbild des Christenmenschen. Kleider- und Speisevorschriften, das Verhältnis zu den Mitteln der Masseninformation wie Fernsehen und Internet, Teilnahme an gesellschaftlichen und kulturellen Veranstaltungen wie Volksfeste, Theater und Konzerte stehen nicht selten auf den Verbotslisten. Die Nichteinhaltung solcher Vorschriften wird in der Regel als Abfall vom Glauben gewertet und konsequenterweise mit der Exkommunikation bestraft.

2.4 Baptistische Gemeindetheologie

Aus dem independentistischen Pietismus stammt auch das Bedürfnis nach Autonomie der Ortsgemeinde. Verstärkt wurde diese durch die frühen Kontakte der erweckten Deutschen zum jungen deutschen Baptismus und hier besonders zu Johann Gerhard Oncken, der Russland und die Erweckten in Südrussland besuchte und ihnen effektiv seinen kongregationalistischen Gemeindebegriff vorstellte.[21] Heute ist die große Mehrheit der russlanddeutschen Gemeinden kongregationalistisch organisiert. Die oberste Entscheidungsgewalt in allen Fragen des Glaubens und des Lebens einer Gemeinde obliegt der Gemeindeversammlung. Wie schwierig eine solche Gemeindestruktur ist, wird im weiteren Verlauf dieses Aufsatzes deutlich, wenn wir zur Theologie der Leitung kommen. Aus dem Baptismus übernahmen die russlanddeutschen Freikirchen auch ihr geschlossenes Abendmahl und die Form der Untertauchtaufe, was unter den Mennoniten bis heute eine Streitfrage geblieben ist, da die Mennoniten in kirchlichen Mennonitengemeinden traditionell mit Besprengung taufen und die Mennoniten-Brüder in der Taufform baptistisch denken.[22]

2.5 Dispensationalistische Eschatologie

Die Erweckung im Russland des 19. Jahrhunderts, die zur Entstehung und Konsolidierung russlanddeutscher Freikirchen führte, kennt mehrere Quellen. Eine dieser Quellen ist die englische Brüderbewegung, die in der Gestalt Lord Redstocks, Georg Müllers, Dr. Baedeckers und E. Broadbents einen massiven Einfluss auf die Theologie der Russlanddeutschen nahm.[23] Die tiefste Spur haben diese Brüder in der speziellen heilsgeschichtlichen Prägung der Gemein-

---

[21] Siehe zu diesen Vorgängen Kahle 1978, S. 65 ff.; Löwen 1989; Reimer 1996 u. a.

[22] Unruh (1955, S. 24 ff.) macht deutlich, wie wichtig und konstitutiv die aus dem Baptismus übernommene Praxis der Taufe und des Abendmahls gewesen sind.

[23] Kahle 1978, S. 78 ff.; Schenderowski 1980, S. 64 ff.

den zurückgelassen. JOHANN KARGEL (1849-1937), ein begnadeter Bibellehrer, Autor und Prediger, der vor allem in St. Petersburg wirkte, legte mit seinen Büchern hierfür das Fundament.[24] Dieser Einfluss ist später noch durch die Arbeit der Allianzbibelschule Berlin[25] und hier vor allem durch die Person von JOHANNES WARNS (1984-1937) und seinen Heilsplan verstärkt worden.[26] Der englische Dispensationalismus bildet heute in den meisten Gemeinden der russlanddeutschen Freikirchen den eschatologischen Denkrahmen.

Auf dem Hintergrund dispensationalistischen Denkens lehnten russlanddeutsche Freikirchen die Anfang des 20. Jahrhunderts aufkommende Pfingstbewegung ab und schlossen sich der Deutschen Evangelischen Allianz in deren Berliner Erklärung an. Als Resultat spaltete sich ein Teil der Gemeinden in die russlanddeutsche Pfingstbewegung ab. Zu diesen Gemeinden bestehen heute seitens der klassischen Freikirchen wie den Baptisten und Mennoniten kaum Beziehungen. In der Regel wird vor Kontakten gewarnt. Das gleiche gilt auch im Bezug auf die neueren charismatischen Gemeinden.

Diesen und ähnlichen historischen Einflüssen verdanken die russlanddeutschen Freikirchen ihr heutiges theologisches Denken. Die missionarische Gestalt ihrer Gemeinden hängt unmittelbar mit diesen Einflüssen zusammen. Von Belang sind folgende Themen:

- Schriftverständnis
- Gemeindeverständnis
- Weltverständnis
- Ethnokonfessionalität
- Ältestenoligarchie
- Pneumatologie.

3 Theologische Positionen heute

3.1 Schriftverständnis als Fundament

Wie oben bereits erwähnt halten sich russlanddeutsche Christen an das reformatorische Prinzip *sola scriptura*, „allein die Schrift". Nichts ist ihnen so wertvoll, für nichts hat man so viel leiden müssen wie die Bibel. Russlanddeutscher Glaube ist Bibelglaube. Diese Tatsache ist nicht hoch genug zu bewerten. In der Bibel-Ergebenheit der russlanddeutschen Christen liegt die Wurzel vieler Erweckungsbewegungen, die diese Christen im Laufe ihrer Geschichte erlebt haben. Hier liegt auch die Hoffnung für eine Erneuerung der Gemeinden heute.

---

[24] http://www.evangelie.ru/forum/t20335.html. KARGELS Gesamtwerk ist 2000 im „Biblija dlja vsech" Verlag in St. Petersburg, Rußland, neu aufgelegt worden (Kargels 2000).

[25] Seit 1919 Bibelschule Wiedenest, heute das Missionshaus Bibelschule Wiedenest.

[26] Zu WARNS siehe die „Kurze Biographie" in: http://www.efg-hohenstaufenstr.de/downloads/bg/warns.html.

Bibeltreue, so gut und wichtig sie ist, befreit jedoch nicht von der Pflicht zum rechten Verstehen. Treue kann niemals Hermeneutik ersetzen. Rechtes Verstehen der Bibel setzt ein adäquates Bibelverständnis voraus. Und hier weisen die Aussiedlergemeinden in Deutschland einen ihrer schwächsten Punkte auf. Typisch für sie ist ein ausgesprochen biblizistischer Umgang mit der Bibel. Geglaubt wird, was man sieht.[27] Und was man sieht, ist Gottes Wort. Da man in der Regel nur die Lutherbibel von 1912, oder, wenn es um den russischen Text ging, die Synodale Bibelübersetzung zur Hand hatte, bestimmten diese das Denken und das theologische Empfinden der russlanddeutschen Christen. Für viele sind diese Bibelübersetzungen eine Art *textus receptus*, ein allgemein angenommener Text. Andere Übersetzungen werden an ihnen gemessen und modernere Vorstellungen abgelehnt.

Eine wortwörtliche Übertragung der biblischen Sprache, dazu noch in der Gestalt einer sprachlich veralteten Übersetzung, kann zu fatalen Fehlinterpretationen führen, und da man fest an der verbalen Inspiration und Unfehlbarkeit der Schrift festhält, werden diese Fehlinterpretationen schnell zum Dogma erhoben. Hier liegt der Grund für die Gesetzlichkeit unter den russlanddeutschen Christen und für ihre Überbetonung der nach außen getragenen Frömmigkeit. Man will dem Buchstaben der Schrift entsprechen. Jeder Verstoß dagegen kann mit dem Gemeindeausschluss quittiert werden. So ist es keine Seltenheit, dass Frauen aus der Gemeinde ausgeschlossen werden, weil sie ihre Haare geschnitten oder es gewagt haben, eine Hose zu tragen. Die entsprechende Interpretation von 1. Korinther 11, bzw. 5. Mose 23,5 bildet den Entscheidungshorizont. Dabei bleibt der historische Kontext, in den diese Texte einmal gesprochen worden sind, völlig unberücksichtigt. Beispiele dieser Art gibt es viele. Das Fehlen einer biblischen Hermeneutik führt die Gemeinden zu biblizistischen Entscheidungen, die im Gehorsam dem Wort Gottes gegenüber Gefahr laufen, eben dieses Wort komplett misszuverstehen und genau entgegengesetzt zu dem darin geäußerten ursprünglichen Sinn zu handeln. Wie sonst ist die Brutalität, mit der Menschen wegen geringster Vergehen aus der Gemeinde ausgeschlossen werden, zu erklären? Exkommunition ist mancherorts zur Drohkulisse geworden, mit der man die Glaubensgeschwister an die Gemeinde bindet. So wird der Glaube mit Angst durchsetzt. Gesetzlichkeit mündet in der Regel in Lieblosigkeit, und Lieblosigkeit ist ein Verstoß gegen das Doppelgebot der Liebe, das Herzstück des Evangeliums (Mt 22).

3.2 Gemeinde als Kontrastgesellschaft

Wie wir gesehen haben, entstammt das Gemeindeverständnis der freikirchlichen Aussiedler vor allem der mennonitischen Tradition, die wesentlich vom Pietismus und dem deutschen Baptismus Onkenscher Art mitgeprägt wurde. Im Verständnis der Mennoniten, die nach Russland einwanderten, stellte Gemeinde

[27] Neebe.

in allen Belangen eine Kontrastgesellschaft zu der kulturellen Umgebung dar, in der man lebte. Die Mennoniten sagten sich deutlich von der Zwei-Reiche-Lehre Martin Luthers los und vertraten einen ausgesprochenen Dualismus, wonach das Reich der Welt böse und dämonisch durchdrungen sei, das Reich Gottes dagegen gut und in der Gemeinde exemplarisch gelebt. Ein gläubig gewordener Mensch habe der Welt zu entsagen und dem Leben in der Welt zu entfliehen.[28] *Ekklesia*, „Gemeinde", wurde hier im Sinne einer aus der Welt herausgerufenen, heiligen Kontrastgesellschaft zur Welt verstanden und gelebt,[29] das aber durchaus ganzheitlich. Das System der kolonialen Selbstverwaltung, das die russische Regierung für die deutschen Siedler installierte, begünstigte dies Denken. Zum Schluss wurde es bis zur Perfektion getrieben. Eine Vorstellung von der Gemeinde, wie Martin Luther sie gehabt hat, nämlich von einem *corpus permixtum*, „einer vermischten Körperschaft", d. h. einer unvollkommenen Gemeinde, in der noch Sünde vorhanden sein kann, war diesen Siedlern vollkommen fremd. Gemeinde – der Brennpunkt des Reiches Gottes auf Erden – ist heilig, ohne Flecken und Runzeln.[30] Und diesen Zustand zu erhalten, galt als das oberste Gebot.[31] Daher erklärt sich der ausgesprochene Nonkonformismus und damit verbunden der Eskapismus, also die Weltflucht der Mennoniten und später aller Freikirchen des ostslawischen Raums. Die wenigen Ausnahmen bestätigen nur die Regel.

In einer Gemeinde, die sich als bewusste Kontrastgesellschaft zu ihrem sozio-kulturellen Kontext versteht, ist nicht die Mission, sondern die Selbsterhaltung der wichtigste Grund für ihre Existenz. Theologisch formuliert ist ihr Daseinszweck darin gefunden, dass sie für Gott da ist und nicht für die Welt. Und vor Gott muss sie heilig sein! Sie so zu erhalten, dafür wird nun alle Anstrengung gelegt.

Keine Frage, die so formulierte Theologie der Gemeinde hat Vieles für sich. Die Glaubensväter der Aussiedler haben im Grundsatz richtig gedacht, doch leider blieben sie auf halbem Weg stehen. Dass die Gemeinde ein heiliges, für Gott abgesondertes Volk ist, ist konsequent biblisches Denken.[32] Die Frage ist nur, wozu sich Gott ein solches Volk hält und baut? Sie ist sein Volk, ein „Volk zum Eigentum" (1. Petr 2, 10). Doch was ist seine Bestimmung? Was ist der Auftrag

---

[28] Siehe hierzu Kyle 1984.

[29] Siehe dazu Odinzow 1926; Wölk 1996, S. 194.

[30] Das wohl häufigste zitierte Wort in diesem Zusammenhang ist Eph 5, 25 mit dem Hinweis auf die reine Gemeinde „ohne Flecken und Runzeln". Kein anderes Wort war Menno Simons, dem Gründer der niederdeutschen Mennoniten so wichtig wie dieses. Siehe in diesem Zusammenhang die Ausführungen von Wall (1996, S. 167 ff.) und Wölk (1996, S. 191 ff.). Bezeichnenderweise betitelt Peter P. Klassen (1988) seine Geschichte der Mennoniten in Paraguay „Reich Gottes und Reich der Welt", was die Spannung einer nonkonformistisch eingestellten Gemeinschaft auf den Punkt bringt.

[31] Zur Gemeindezucht bei Simons und den Mennoniten siehe: Reimer 1996, S. 92 ff.; Wall 1996, S. 171; Richert 1996, S. 199 ff. Zur Anwendung bei den Evangeliums-Christen-Baptisten siehe Odinzow 1926.

[32] Siehe beispielsweise 1. Petr 2, 9-10.

an die Gemeinde? Dazu nehmen weder MENNO SIMONS noch die anderen Täufer wirklich Stellung. VIKTOR WALL formuliert richtig, wenn er schreibt: „Ihr missionarisches Konzept lässt sich in drei Wörtern zusammenfassen: Auftrag, Gehorsam, Gemeinde".[33] Gemeinde ist hier das Resultat und nicht unbedingt der Agent der Mission. Auch spätere Entwicklungen im ostslawischen Protestantismus bestätigen diese Denkrichtung.

In einer breit angelegten Untersuchung zum missionarischen Denken der Evangeliums-Christen-Baptisten und der Mennoniten in der Sowjetunion zeigt HEINRICH KLASSEN deutlich, dass diese Gemeinden nie über eine wie auch immer formulierte Missionstheologie verfügt haben.[34] Was sie leben, ist vor allem Zeugnis, und dieses Zeugnis wird im Kontext des real existierenden Sozialismus zur missionarischen Existenz an sich. Allerdings nur da, wird man hier ergänzen müssen, wo dieses Zeugnis überhaupt verstanden werden konnte.[35]

Das existenzielle Bemühen um „die heilige Gemeinde" hat im Laufe der Jahrhunderte gerade das missionarische Lebenszeugnis durch wiederholte Spaltungen in Frage gestellt. Es ist kein Zufall, dass die Aufspaltung des Allunionsrates der Evangeliums-Christen-Baptisten in der Sowjetunion nach 1961 in die sogenannten registrierte und nicht-registrierte Gemeinde von einer Zeitschrift begleitet wurde, die „Von der Heiligung" heißt.[36] Der Spaltpilz, den der mennonitische Historiker P. M. FRIESEN einmal „furor mennoniticus" nannte,[37] ist längst zu einem „furor russlandensis" geworden. Die Aufspaltung der Aussiedlergemeinden in mehrere Vereinigungen und Bünde, die nicht im geringsten miteinander zu tun haben wollen, illustriert diese Tatsache aufs deutlichste. So wurde und wird das missionarische Zeugnis der anderen immer wieder in Frage gestellt, weil es als „unheilig" abgelehnt wird. Doch gerade die Einheit des Leibes Christi ist ein wesentliches Element effektiver Evangelisation, wie Jesus selbst in seinem hohepriesterlichen Gebet in Johannes 17 bezeugt.

Das Fehlen einer missiologischen Begründung der Gemeinde ist somit ein wesentliches Problem der Aussiedlertheologie. Gemeinde wird hier nicht im Sinne der *missio Dei*, „Sendung Gottes", vom Wesen her missionarisch gesehen, sondern als Kontrastgesellschaft, die das Endresultat aller missionarischen Bemühungen darstellt. Sie ist, ganz im Sinne der vor-vatikanischen katholischen Ekklesiologie, eine *societas perfecta*, „vollkommene Gesellschaft". Damit ist man aber einer Identifikation von Gemeinde und Reich Gottes gefährlich nahe

---

[33] WALL 1996, S. 176.

[34] KLASSEN 1998, S. 47.

[35] Eine wohlüberlegte Lösung in Fragen der Disziplin und geistlichen Erhaltung der Gemeinde bietet für die heutigen Evangeliums-Christen-Baptisten-Gemeinden ROMAN DJACHTERENKO. Der auch in Deutschland weit bekannte russische Theologe versucht in seiner Arbeit die Enge einer gesellschaftsfremden Gemeindelehre zu überwinden, ohne dabei jedoch den Anspruch der Heiligkeit zu verletzen. Siehe Djachterenko in: http://rus-baptist.narod.ru/disc/disc1.htm.

[36] Siehe den vollen Text der Schrift in: http://rus-baptist.narod.ru/osviaszenie.html.

[37] FRIESEN 1911.

gekommen. Eine solche Identifikation lässt sich aus der Heiligen Schrift nicht konstruieren.

Wollen die Aussiedlergemeinden ihre Missionslosigkeit in Deutschland überwinden, so werden sie nicht umhin kommen, eine Gemeindelehre zu formulieren, die die Gemeinde nicht als Resultat der Mission, sondern wesentlich als Agentin der Mission sieht. Gott baut sein Reich durch die Gemeinde. Das – und nicht weniger als das – wäre biblisches Denken. *Ekklesia* ist biblisch gesehen nicht die Herausgerufene aus der Welt, weil sie in der Welt nichts mehr verloren hätte, sondern ganz im Sinne des biblischen Begriffs eine Herausgerufene zur Verantwortung für die Welt. Damit ist aber bereits das zweite große Thema angesprochen – die Korrelation zwischen Gemeinde und Welt.

3.3 Welt – das Reich des Bösen

Mission setzt immer auch ein Weltverständnis voraus. „Voraussetzung der Mission ist, das es eine Welt gibt – diese einfachen Worte John Howard Yoders[38] machen die immense Bedeutung des Weltverständnisses für eine rechte Theologie und Praxis der Mission deutlich. Die Welt ist Adressat christlicher Mission. Jedem Missionsverständnis liegt demnach ein Weltverständnis zu Grunde.[39]

Das Weltverständnis der Aussiedlergemeinden entspringt direkt dem oben besprochenen Dualismus. Die Welt ist das Reich des Bösen, ergo: Alles in der Welt ist böse! Die einzig richtige Schlussfolgerung daraus ist Weltflucht. Da man aber der Welt nicht wirklich entfliehen kann, ist doch der Mensch in seinem Leib weltgebunden, wird für alle potenziellen Eskapisten das Leben in der Welt zum Kampf gegen die Welt. Sicher christliche Existenz in der Welt ist von einer Spannung zur Welt gestaltet. Jesus brachte diese Spannung einmal mit dem Ausdruck „in der Welt und nicht von der Welt“[40] auf den Punkt. Während die Aussiedlergemeinden aus ihrer theologischen Tradition heraus recht deutlich und klar wissen, was es heißt „nicht von der Welt zu sein“, ist der erste Teil seiner Aussage eher blass geblieben. Dabei ist gerade die Sendung in die Welt der eigentliche Auftrag der Gemeinde Jesu! Laut Matthäus 28, 18 ff. ist die Gemeinde zu allen Völkern der Welt gesandt. „Völker“ meint ja an dieser Stelle nicht einfach Menschen. Völker stehen für soziokulturelle Räume, in denen Menschen leben. Als Jesus zu den Seinen gesandt wurde, hieß es für ihn „Mensch zu werden, wie es die Seinen waren“ (Joh 1, 1-12). Und als Paulus sich auf den Weg machte, das Römische Reich mit dem Evangelium zu erreichen, erkannte er, dass er dem Juden ein Jude und dem Grieche ein Grieche werden müsse, damit er wenigstens einige von ihnen für den Glauben gewinnen konnte (1. Kor 9, 19 ff.). Mission in die Welt der Menschen hinein setzt also Inkarnation, Fleischwerdung, voraus.

---

[38] Zit. nach Reimer 1998, S. 99.

[39] Siehe dazu Reimer 1998, S. 99-103.

[40] Johannes 17, 17.

Man muss unter den Menschen ein Mensch werden, wie sie es sind, damit sie die Herrlichkeit Gottes sehen. Nur so konnte Jesus mit dem Evangelium vom Reich Gottes verstanden werden.

Missionarische Existenz in der Welt setzt also voraus, dass man in dieser Welt einheimisch geworden ist. Dass eine solche Adaption nicht Anpassung an die sündigen Lebensweisen der Gesellschaft meinen kann, macht gerade der Apostel Paulus überdeutlich. Vielmehr geht es um eine Kontextualisierung, um das Verständlichmachen des Evangeliums in dem jeweiligen soziokulturellen Raum. Wie soll man das Evangelium verstehen, wenn es in einer Sprache gesprochen wird, die dem Hörer fremd ist, oder wenn es in einer eher befremdenden kulturellen Lebensart vermittelt wird, die bei Übernahme den Zuhörer/Beobachter ganz seiner Familie entfremdet?

Die Aussiedler lehren mit Recht, dass das gesamte Leben eines Christen Zeugnis sein muss. Sie lehnen jede Aufspaltung des Lebensstils in eine fromme und eine weltliche Seite ab. Ein christusgläubiger Mensch ist immer ganz Christ – in seiner Familie wie im Berufsleben, im Alltag wie am Sonntag in der Kirche. Das berechtigte Verlangen nach einer Alltagsheiligkeit setzt aber allzu oft die Bemühung um die öffentliche Verständlichkeit dieser Andersartigkeit aus. So wird man auf einmal nicht nur zu Fremdlingen im Land, sondern ruft auch Befremden hervor. Die gelebte Alltagsheiligkeit löst dann nicht Fragen aus, sondern Kopfschütteln. Für den frommen Russlanddeutschen, der aus der Verfolgungssituation in der Sowjetunion kommt, erscheint diese negative Reaktion jedoch nicht als Anfrage an seinen Lebensstil, sondern als Zeichen der Verfolgung um des Namens Jesu willen. Statt einmal darüber nachzudenken, wie berechtigt der eigene Lebensstil wirklich ist und was Nichtchristen darunter verstehen könnten, zieht er sich immer weiter in die Exklusivität zurück.

Was gebraucht wird, ist eine Theologie der Welt, die die Welt nicht einfach als grundsätzlich böse ablehnt, sondern versteht, dass unser Kampf nie gegen Fleisch und Blut sein kann, sondern gegen die Prinzipien und die Herrschaften, die in dieser Welt herrschen (Eph 6, 12). Diese Welt ist in der Tat vom Reich der Finsternis durchzogen. Nicht die Menschen sind es, nicht ihre Kultur, nicht die Gesellschaft, in der wir leben an sich, sondern die vom Bösen korrumpierten Elemente. Peter Beyerhaus hat daher mit Recht verlangt, die Welt und hier vor allem die Religionen tripolar zu sehen.[41] Sie ist Gottes Schöpfung, und vieles in ihr ist immer noch deutlich von Gott gestaltet. Woher haben wir denn unsere Sprachen, unsere Kreativität, unsere Begabungen und Fähigkeiten, wenn nicht von Gott? Darüber hinaus ist die Welt von Menschen gestaltet – ist doch der Mensch von Gott in die Welt gesetzt worden, um „über sie zu herrschen" und sie gut zu verwalten (1. Mose 1, 26 f.). Wenn es den menschlichen Genius nicht geben würde, gäbe es heute weder das Auto noch das Telefon, weder das Rad noch das Flugzeug oder

[41] Beyerhaus in: http://www.institut-diakrisis.de/mpim.pdf.

die wundervollen Klänge von Musik. All das nennen wir Kultur und nutzen diese Errungenschaften menschlichen Genius' im Grunde täglich. Schließlich ist diese Welt auch unter der Herrschaft des Fürsten, der in der Welt herrscht (Eph 2, 1 f.). Sie ist korrumpiert und dem Verfall unterworfen (Röm 1, 18 ff.).

Wer die Welt so betrachtet, der sieht nicht nur ihre Verdorbenheit, sondern auch die Möglichkeiten der Adaption und Zusammenarbeit; der versteht, dass Kontextualisierung des Evangeliums nicht eine Preisgabe an Heiligkeit, sondern eher das Verständlichmachen des Evangeliums bedeuten kann. Aussiedlergemeinden werden ihre Missionslosigkeit in der unmittelbaren Nachbarschaft erst wirklich überwinden, wenn sie den Schritt in ein solches differenziertes Weltverständnis wagen. Eines der größten Hindernisse auf diesem Weg stellt dabei der eingefleischte Ethnokonfessionalismus der Aussiedler dar.

3.4 Volksgemeinschaft als Zielgruppe

Unter Ethnokonfessionalismus verstehen wir die Verbindung zwischen Glaube und Volkszugehörigkeit. Im Falle der Aussiedler ist eine solche Verbindung durch mehrere Faktoren begünstigt worden. Zum einen blieben sie Dank der kolonialen Ansiedlung der Deutschen in Russland über Jahrhunderte kulturell und sprachlich gegenüber der russischen Gesellschaft autonom.[42] In Russland sind viele Russlanddeutschen im Grunde erst nach dem Ersten Weltkrieg angekommen, als die russische Regierung begann, die deutsche Autonomie zu zerstören. Doch auch nach der Zerschlagung der deutschen kolonialen Autonomie, die erst von den Sowjets nach dem Zweiten Weltkrieg abgeschlossen wurde, suchten die Deutschen jede Gelegenheit, geschlossene Gemeinschaften zu bilden. So erhielt man das kirchliche Leben auf Deutsch. Auch als Russisch zur Alltagssprache geworden war, blieb das Deutsche die Sprache des Gottesdienstes. Für manch eine Freikirche war der Erhalt der deutschen Sprache ein Bestandteil ihres Bekenntnisses.[43] Spätestens zu Tisch betete man Deutsch.[44] Die brutale Zerschlagung des Deutschtums in Rußland und der Sowjetunion während der beiden Weltkriege begünstigte die innere Immigration der Deutschen in die „deutsche Religion". Man lernte, sich vor der Gesellschaft in den vier Wänden der eigenen Religiosität zu verstecken.[45]

---

[42] Rempel 1999, S. 40 ff.

[43] Siehe zum Beispiel die Unterscheidungsmerkmale der Mennoniten-Brüdergemeinde Karaganda (Wölk 1981, S. 133). Diese Gemeinde nannte sich nicht nur Deutsche Mennoniten Brüdergemeinde, sondern bekannte sich ausdrücklich zu Erhalt und Pflege der deutschen Sprache.

[44] Zu der Ethnokonfessionalität der russlanddeutschen Freikirchen siehe Ipatow 1978, S. 86 ff. und Reimer 1996a, S. 59.

[45] Klassisches Verhalten der russlanddeutschen Migranten, das auch ausserhalb Russlands zu beobachten ist. So weist der Lebensstil der russlanddeutschen Einwanderer beispielsweise in Paraguay und Brasilien die gleichen Muster auf. Siehe dazu Klassen 1991; 1995; Thiessen 2000. Wie stark die nationale Ausprägung mennonitischer Auswanderer aus Russland gewesen ist, zeigt Horst Klassen (1997) in seiner Darstellung der Auswanderungslager in Backnang zwischen

In Deutschland angekommen erleben die Aussiedler alles andere als eine alte Heimat. Hermann Hartfeld hat ihre Erfahrung treffend mit dem Titel seines (übrigens umstrittenen) Buches beschrieben: „Heimkehr in ein fremdes Land."[46] Die Deutschen, auf die sie sich gefreut haben, sind ganz anders. Sie sind weltgewandter – auch die deutschen Christen. Diese Weltoffenheit befremdet die Aussiedlerchristen, und so beginnt bald auch hier der Prozess der Flucht in die seit Jahrhunderten praktizierte Exklusivität.[47] Das kann man bis in die Sprache hinein beobachten. In manchen Gemeinden wird ein archaisch anmutendes Deutsch als die „Sprache der Bibel" gepriesen und zur Sprache der Kanzel gemacht. Bibelübersetzungen, die um ein heute verständliches Deutsch bemüht sind, werden mit der Begründung, liberale Verfälschungen darzustellen, abgelehnt. Die ethnokonfessionelle Falle schnappt also auch in Deutschland zu. Sie hatte, wie ich in meinem Aufsatz zur Geschichte der russlanddeutschen Glaubensvorstellungen ausgeführt habe,[48] schon die Mission unter den Völkern Russlands verhindert, und sie verhindert ebenfalls die Mission unter den Deutschen in Deutschland.

Interessant ist dabei zu beobachten, dass die Aussiedler nicht etwa zu Russisch als Sprache ihrer Exklusivität greifen. Eine solche Entscheidung würde ja den Graben zur deutschen Leitkultur noch tiefer legen. Nein, es ist ihr Kirchendeutsch, eine sakralisierte Sprache, die schon in Russland als Garant für die Glaubensechtheit herhalten musste, welche die Exklusivität betont.

Dieses Festhalten am „Russlanddeutsch" schneidet den Aussiedlergemeinden auch zunehmend den Zugang zur wachsenden russischsprachigen Diaspora in Westeuropa ab. So verhindert ihre ethnokonfessionelle Fixierung die Mission sowohl unter den Deutschen als auch unter den russischsprachigen Einwanderern.

Volkskirchlichkeit und Mission vertragen sich nicht. Wollen die Aussiedlergemeinden wirklich missionarisch werden, so werden sie ihre Fixierung auf die eigene subkulturelle Gemeinschaft aufgeben müssen.

3.5 Leiter als Wahrer der Tradition

Die Überwindung der Missionslosigkeit der Aussiedlergemeinden liegt trotz allem Missionsinteresse mancher Gemeindeglieder in der Hand ihrer Gemeindeleitungen. Doch gerade hier liegt eines der wesentlichen Probleme. Schon

---

1947 und 1953. Bezeichnend ist auch die „deutschnationale Zeit unter russlanddeutschen mennonitischen Einwanderern in Paraguay in den Jahren 1933-1945" (siehe dazu Thiessen 1999).

[46] Hartfeld 1986. In der Literatur spricht man von der „verdeckten Fremdheit" (http://www.echo-fm.uni-freiburg.de/Termine/aussiedler-in-deutschland-2013-die-problematik-der-verdeckten-fremdheit), da das Bekenntnis zum Deutschtum an sich immer noch recht hoch gehalten wird. Doch das Deutschtum, das Aussiedler meinen, entspricht in den seltensten Fällen der gelebten Realität in ihrer neuen Heimat.

[47] Dass die Begegnung mit der einheimischen Bevölkerung in Deutschland nicht ohne Spuren bleibt, zeigt Rempel 1999, S. 71 ff. Der Wertewandel berührt insbesondere junge Aussiedler, die dadurch in Sinn- und Lebenskrisen geraten.

[48] Reimer 2007.

Menno Simons ahnte, zu welchen Problemen die von ihm mitgegründete Gemeinde kommen würde, wenn es ihr nicht gelänge, die Oligarchie der Ältesten zu überwinden,[49] und P.M. Friesen wies vor einem Jahrhundert darauf hin, dass der Spaltpilz in der Regel nur die Leitungen der Mennoniten-Gemeinden befällt, nicht so sehr ihre allgemeinen Mitglieder.[50] Und in der Tat zeichnete sich die Gemeindeleitung der Freikirchen in Russland und der Sowjetunion nicht selten mehr durch Streben nach Machterhalt als durch Mission aus. So ist die viel gelobte missionarische Arbeit der Mennoniten-Brüder beim näheren Hinsehen vor allem das Werk einzelner herausragender Persönlichkeiten, die sich nicht selten trotz und geradezu gegen die entsprechenden Beschlüsse ihrer Gemeindeverbände mit Mission beschäftigten. Wäre es nämlich von der Gunst der Kirchenleitungen abhängig gewesen, so wäre es oft weder zur Außenmission[51] noch zur Innenmission[52] der Mennoniten und Mennoniten-Brüder gekommen. In anderen ostslawischen Freikirchen war die Lage nicht viel besser.

Das Problem, so scheint es mir, liegt im Wesen der Leitung der Aussiedlergemeinden selbst begründet. Der Gemeindeleiter stellt hier eine merkwürdige Mischung dar aus pastoralem Typ, der in episkopaler Manier die Gemeinde leitet und mit einer erstaunlichen Machtfülle versehen ist, und jenem Typ des kongregationalistischen Leiters, der für jeden Schritt seiner Führung der gesamten Gemeinde Rechenschaft abzulegen hat.[53] Offiziell soll die Gemeinde durch das allgemein übliche kongregationalistische Prinzip in den Aussiedlergemeinden, also durch die Beschlüsse der Gemeindeversammlung, geleitet werden. In Wirklichkeit aber herrscht der starke Leiter und zwar weil er eine Art Hausmacht zur Absicherung seiner Macht besitzt – seine Sippe und seine Günstlinge. Unter den Aussiedlern spielen Kirchennamen eine völlig untergeordnete Rolle. Gemeinden werden hier an den Namen ihrer Leiter identifiziert. Und ist einmal einer dieser Leiter an der Macht, so können die wichtigsten Mitarbeiter der Gemeinde, von den Ältesten über Dirigenten und Jugendleitern, bald am gleichen Namen identifiziert werden.

Diese Herrschaft zu erhalten, verlangt nach sehr viel kirchenpolitischem Fingerspitzengefühl. Jede unvorsichtige Bewegung kann zum Umsturz führen. Und der Schleudersitz ist – wie könnte es auch anders sein – mit der Frage der Heiligung verbunden. Nichts wird von einem Gemeindeleiter mehr verlangt als die Erhaltung der Reinheit in der Gemeinde. Der Vorwurf, das nicht mehr tun zu können, resultiert früher oder später in der Absetzung des Leiters oder auch einer Abspaltung der Unzufriedenen. Um solchen Entwicklungen zu entgehen,

---

[49] Siehe dazu Reimer 1996, S. 130ff.

[50] Friesen 1911.

[51] Zur Entwicklung der mennonitischen Außenmission siehe Reimer 2003, S. 141-164.

[52] Siehe Kasdorf 1991. Hervorragende Beispiele dieser Mission stellen die Gründung und die Arbeit der russischen Zeltmission unter der Leitung von Jakob J. Dyck (Reimer 2000) sowie die Arbeit unter den Kirgisen, angeführt von Martin Thielmann (Reimer 1997), dar und auch andere.

[53] Siehe Goss 2000.

verwendet der Leiter oft all seine Energie auf kirchenpolitische Ziele. Da gleicht Mission mit allen möglichen Grenzüberschreitungen oder geistlichen Gefahren einem Minenfeld, auf das man sich nicht so schnell bewegen wird.

Eine Gemeindeleitung, die um die eigene Machtfülle besorgt ist, kann nicht missionieren. Aussiedlergemeinden werden daher in Zukunft das Leitungsmodell ihrer Gemeinden grundsätzlich überdenken müssen. Ob man sich hier und da für eine pastorale oder kongregationalistische Variante entscheidet, ist dabei eher kontextbedingt und eigentlich unwesentlich. Was aber nicht angeht, ist das undurchsichtige Gemisch von beidem.

Das Problem wird in Deutschland noch durch zwei Faktoren verstärkt. Zum einen ist da das Ordinationsverständnis vieler Aussiedlergemeinden. Danach ist man Ältester fürs Leben. Einmal berufen, bleibt man in dieser Verantwortung in der Regel für sein ganzes Leben. Das ist gerade in Migrantenkreisen jedoch ein großes Problem. Die Ältesten sind in der Regel noch in der alten Heimat in ihre Ämter berufen worden. Sie haben in der Sowjetunion keinerlei theologische Ausbildung erhalten und regieren die Gemeinden so, wie sie es bei ihren Vorbildern in den Zeiten einer sozialistischen Diktatur gelernt haben. Entsprechend wird auch der Nachwuchs nominiert. Nicht die hierfür ausgebildeten (jungen) Leute kommen in Frage, sondern eher die Linientreuen. Auf diese Weise bleibt alles beim Alten und Veränderungen sind selten. Leider bleibt auf diese Weise auch die Mission auf der Strecke.

Viele der in der alten Heimat ordinierten Leiter wurden erst in den letzten Jahren vor ihrer Ausreise ordiniert. Die Auswanderung aus der Sowjetunion glich teilweise einer Massenflucht. Manchmal reisten ganze Ortschaften bzw. Gemeinden aus. Oft waren es gerade die Gemeindeleiter, die als erste eine Ausreisegenehmigung erhielten. Das zwang zur Nachwahl in den Gemeinden. Und dann gingen auch diese. Es kam also wieder zu einer Nachwahl. So erlebten manche Gemeinden einen regen Leiterwechsel. Alle diese ordinierten Leiter kamen dann nach Deutschland, und zwar als „eingesegnete" Leiter! Nach einer besonderen Begabung oder gar Berufung hat man in Zeiten massiver Abwanderung nicht gefragt. Jetzt aber, als ordinierte Leiter, verlangten sie ihr Recht zu leiten. Wozu sonst hätte die Gemeinde ihnen diese Ehre wohl zugewiesen? Die „Eingesegneten" sind so längst zu einem gemischten Segen geworden.

Nicht wenige der heutigen Aussiedlergemeinden werden von inkompetenten Menschen geleitet, die sich jedoch durch kirchenpolitisches Kalkül und eine Veranlagung auszeichnen, die man Machtmenschen zuschreibt. Sie regieren mit einem Instrumentarium an Regeln und Geboten, die sich vor allem auf äußere Erscheinungsmerkmale von Christen beziehen. Ihr wichtigstes Ziel ist es, die Welt aus der Gemeinde heraus zu halten. Und mit der Welt ist alles gemeint, was sie selbst als befremdend empfinden, nicht nur eindeutige biblische Kriterien. Sie haben kaum genug theologische Ausbildung, um die Konsequenzen ihrer Entscheidungen wirklich einschätzen zu können. Leiten gegen die Welt kann jedoch keine missionarische Kraft entfesseln.

Wenn Aussiedlergemeinden die Missionslosigkeit ihrer Gemeinden überwinden wollen, dann werden sie die Frage nach der Leitung neu stellen und nach Leitungsformen fragen müssen, die Mission fördern und nicht behindern.

3.6 Geist Gottes als spiritualistische Gefahr

Einen Punkt offenbart das Leitungsmodell in vielen Aussiedlergemeinden aufs Deutlichste – die praktische Abwesenheit des Bezugs auf den Heiligen Geist. Nicht, dass man nicht an den Heiligen Geist glaubt. Auch wenn man hier und da den Heiligen Geist eher als Gottes Kraft apostrophieren möchte, so steht die Mehrheit der Aussiedlergemeinden in der Frage der Trinität klar auf biblischem Boden. Das Problem ist eher praktischer Natur. Das überaus massive Fixiertsein auf die äußere Heiligung, die an Hand von entsprechenden Regelwerken gemessen werden kann, hat die Notwendigkeit einer unmittelbaren Führung durch den Heiligen Geist fast aufgehoben. Das Gesetz ist der Geist-Ersatz – eine fatale Haltung. Ist doch laut Jesus die Kraft des Geistes die eigentliche Voraussetzung für das Zeugnis in der Mission (Apg 1,8). Der Herr der Mission ist der Heilige Geist (2. Kor 3,17). Auf seine Führung zu verzichten, bedeutet den missionarischen Tod. Nichts ist im Neuen Testament so eindeutig miteinander verknüpft wie der Geist Gottes und die Mission durch die Gemeinde.

Wollen die Aussiedlergemeinden ihre Missionslosigkeit überwinden, dann müssen sie sich ganz neu auch mit Fragen der Pneumatologie (der Lehre vom Heiligen Geist) beschäftigen. Es genügt nicht allgemeine Wahrheiten zu vertreten, die für die Praxis des missionarischen Gemeindealltags nichts oder fast nichts bedeuten. Dabei müssen sie noch nicht einmal Anleihen bei der Pfingstbewegung oder gar der Charismatischen Bewegung machen. Ihre eigene Geschichte ist voller hervorragender Beispiele vom Wirken des Heiligen Geistes, wie Ralph Schowalter in seiner Magisterarbeit mit dem bezeichnenden Titel: „Angst vor dem Geist? Pneumatologie und Mission. Eine Verhältnisbestimmung vor dem Hintergrund neuerer mennonitischer Geschichte“[54] zeigt. Begann doch die Erweckung in Südrussland, deren Ausstrahlung alle ostslawischen Freikirchen ihre Entstehung verdanken, mit einer wahren Ausgießung des Heiligen Geistes, bekannt als die Bewegung der Fröhlichen.[55]

Freilich gab es auch in dieser Erweckung Übertreibungen. Die daraus entstandene Freiheitslehre hat sehr viel Unheil in die Kreise der Erweckten gebracht. Doch die Entscheidung der Autoren des Juniprotokolls im Jahre 1865,[56] alle Zeichen der Freude und auch des Geistes für problematisch und damit unerwünscht zu erklären, hat bis heute seine Auswirkungen auf die Gemeinden der Russlanddeutschen. Mit der Verbannung der Zeichen und der Gaben des Geistes

---

[54] Schowalter 2004.

[55] Schowalter 2004, S. 52 ff.; Unruh 1954, S. 109 u. a.

[56] Siehe den Text des Juniprotokolls in Friesen 1911, S. 362-365.

ist über Jahrzehnte auch die Begeisterung für die Mission abgekühlt. Eine Rückkehr der Aussiedlergemeinden zur bewussten Führung durch den Heiligen Geist wird auch eine bewusste Abkehr von manchen Positionen dieses Juniprotokolls nach sich ziehen. Man kann zwar die harsche Sprache des Protokolls verstehen, wenn man sich die Exzesse der „Freiheitlichen" in Erinnerung ruft. Aber muss man immer gleich das Kind mit dem Bad ausschütten?

Ähnliches kann und muss im Bezug auf die Berliner Erklärung gesagt werden,[57] die 1909 die Pfingstbewegung als eine „Bewegung von unten" bezeichnet hat und damit alle Phänomene, die mit dieser Bewegung verbunden waren wie z. B. Heilung der Kranken, Prophetie und nicht zuletzt Sprachenrede als satanische Zeichen abgetan hat.[58] Die russlanddeutschen Freikirchen zogen damals an einem Strang mit der Deutschen Evangelischen Allianz und allen voran dem Gnadauer Verband. Zweifelsohne sind in der Pfingstbewegung Ausschreitungen passiert, die sich mit nichts rechtfertigen lassen und die sicher das Urteil verdienen, wie es die Väter der Berliner Erklärung formulierten. Doch ein Pauschalurteil ist fatal und hat vor allem in den Freikirchen der Aussiedler zu einer Geistesphobie geführt. Doch wie will man Angst vor dem Geist Gottes haben und zugleich eine Führung durch ihn beanspruchen? Nein, Begeisterung für Mission erwächst aus dem Leben im Geist Gottes. Nur so wird die Gesetzlichkeit überwunden, die die missionarische Kraft der Gemeinden seit Jahrzehnten lähmt.

Nachwort

Aussiedlergemeinden befinden sich im Wertewandel. Andrej Rempel zeichnet in seiner Magisterarbeit mit dem Titel „Wertewandel im Denken der freikirchlichen Aussiedler aus der ehemaligen UdSSR als missiologisches Problem"[59] deutlich nach, wie sich im Laufe der ersten Jahrzehnte die persönlichen Werte der Aussiedler zu Gunsten einer postmodernen Grundhaltung veränderten. Gesellschaftlicher Wandel macht also auch vor den Türen der Aussiedlergemeinden nicht Halt. Leider wird es dabei allzu deutlich, dass dieser Wandel den Gemeinden nichts Gutes verheißt. Unfähig, dem Geist der Zeit etwas Adäquates entgegen zu setzen, wehren sich die Gemeinden mit einem noch tieferen Rückzug in die Exklusivität, oder sie verlassen gar Deutschland „um ihre Kinder zu retten" und wandern nach Kanada, Paraguay oder Kasachstan aus. Eskapistisch wie eh und je. Doch so werden sie ihre Kinder und auch ihre Gemeinden nicht wirklich vor der Säkularisierung retten. Die wirkliche Antwort auf das Problem heißt: Mission. Gott ist ein Gott der Mission, und seinen Segen im Rücken zu haben

[57] Siehe den vollen Wortlaut der Erklärung in http://www.glaubensstimme.de/bekenntnisse/16.htm.

[58] Zur Erklärung siehe Flugfeuer 1976; Giese o. J.; Eisenlöffel 1979 u. a.

[59] Rempel 1999.

heißt, sich für und in seinem Auftrag aktiv zu zeigen. Für die Aussiedler wird dieser Prozess an wenigstens fünf Stellen theologische Arbeit bedeuten: Sie brauchen ein missionarisches Gemeindekonzept, ein differenziertes Weltverständnis, eine kulturoffene, interkulturelle Grundhaltung, ein missionszentriertes Gemeindeleitungskonzept und eine Pneumatologie der Praxis. So wird Mission nicht nur in der Ferne, sondern auch vor der eigenen Haustür möglich.

Abstract

The congregations of the ethnic German immigrants to Germany from the countries of the former Soviet Union have a great interest in foreign missionary work, but their effectiveness in their new homeland in leading native Germans to Christ is minimal. The author investigates the reasons for this. He contends that the Mennonite, Baptist and Pietistic roots of the Russian-German free churches have resulted in a Biblicist hermeneutic tending towards a legalistic interpretation of the bible concentrating on outward appearances. Their ecclesiology has the main aim of being separate from the world, for the world is full of sin and evil. Their leaders, many of whom were elected for life in Russia just before they emigrated, lack theological education and have no theology of practical mission. The ossified legalism in many of the churches smothers the working of the Holy Spirit. In conclusion he states that these immigrant churches need to rethink their theology on mission, the world, culture, leadership and pneumatology in order to survive and bear fruit for Christ.

Bibliographie

Beyerhaus, P. „My Pilgrimage in Mission", in: http://www.institut-diakrisis.de/mpim.pdf.

Bracke, K. 1998. Lebenserinnerungen russlanddeutscher Einwanderer: Zeitgeschichte und Narrativik. Berlin/Hamburg.

Diachterenko, R. B. „Disciplina v cerkvi. V pomosh sluzhitelju, in: http://rus-baptist.narod.ru/disc/disc1.htm. (Дехтяренко, Р. Б. ДИСЦИПЛИНА В ЦЕРКВИ. В помощь служителю. In: http://rus-baptist.narod.ru/disc/disc1.htm).

Dietrich, H-Chr. 1985. Siedler, Sektierer und Stundisten. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.

Eyselein, Chr. 2006. Rußlanddeutsche Aussiedler verstehen. Praktisch-theologische Zugänge. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.

Eisenlöffel, L. 1979. Bis alle eins werden. 1. Auflage. Erzhausen: Leuchter-Verlag.

Friesen, P. M. 1911. Die Alt-Evangelische mennonitische Bruderschaft in Russland (1789-1910) im Rahmen der mennonitischen Gesamtgeschichte. Odessa.

Flugfeuer fremden Geistes. 1976. Denkendorf b. Esslingen: Gnadauer Verlag.

Giese, E. o. J. Und flickten die Netze. Dokumente zur Erweckungsgeschichte des 20. Jahrhunderts. Ernst Franz Verlag.

Gorbatschow, M. 1987. Perestroika. München: Droemer Knaur.

Goss, W. 2000. Wer kann Ältester werden? Die Qualifikation eines Ältesten in den Pastoralbriefen. Paderborn: Verlagsbuchhandlung Irene Goss.

Grimmsmann, D. 1996. Hut ab vor den Standhaften. Lutherisch-pietistische Frömmigkeit bei den zurückgekehrten Russlanddeutschen, in: Lutherische Monatshefte 11, S. 5-7.
Gutsche, W. 1957. Westliche Quellen des russischen Stundismus. Kassel: Oncken.
Hartfeld, H. 1986. Heimkehr in ein fremdes Land. Wuppertal: R. Brockhaus.
Hildebrandt, G. 1994. Wehrlosigkeit der Mennoniten in Russland, in: Mennonitische Geschichtsblätter 1994, S. 113-130.
Ipatow, A. N. 1978. Mennonity. Moskva: Mysl.
Kahle, W. 1978. Evangelische Christen in Russland und der Sovietunion. Ivan Stepanovic Prochanov (1869-1935) und der Weg der Evangeliumschristen und Baptisten. Wuppertal und Kassel: Oncken.
Kasdorf, H. 1989. Die Umkehr. Bielefeld: Logos.
– 1991. Flammen unauslöschlich. Mission der Mennoniten unter Zaren und Sowjets 1789-1989. Bielefeld: Logos.
Klassen, H. 1998. Mission als Zeugnis. Zur missionarischen Existenz in der Sowjetunion nach dem zweiten Weltkrieg. Lage: Logos Verlag.
– 1997. Nationalität Mennonit? Mennonitische Auswanderungslager in Backnang 1947-1953, in: Mennonitische Geschichtsblätter 1997, S. 89-115.
Klassen, J. N. 2002. Gemeindeaufbau und Wachstum bei den russlanddeutschen evangelikalen Christen in Deutschland inmitten der Spannung von Einwanderung und Integration. Unveröff. DTh Dissertation. Pretoria: UNISA.
Klassen, P. P. 1988. Die Mennoniten in Paraguay. Reich Gottes und Reich der Welt. Bolanden-Weierhof: Mennonitischer Geschichtsverein.
– 1991. Die Mennoniten in Paraguay. Band 2: Begegnung mit Indianern und Paraguayern. Bolanden-Weierhof: Mennonitischer Geschichtsverein.
– 1995. Die russlanddeutschen Mennoniten in Brasilien. Band 1: Witmarsum am Rio Alto Krauel und Auhagen auf dem Stoltz-Plateau in Santa Catarina. Bolanden-Weierhof: Mennonitischer Geschichtsverein.
Kyle, R. 1984. The Concept and Practice of Separation from the World in Mennonite Brethren History, in: Direction. http://www.directionjournal.org/article/?493.
Löwen, H. 1989. In Vergessenheit geratene Beziehungen. Frühe Begegnungen der Mennoniten-Brüdergemeinde mit dem Baptismus in Russland – Ein Überblick. Beiträge zur osteuropäischen Kirchengeschichte. Band 1. Bielefeld: Logos.
Lunkin, R. 2004. Religion in Russia's Federal Regions: Pragmatism or Witch-Hunt, in: *Frontier* Nr. 5, S. 37-44. Siehe auch: http://www.starlightsite.co.uk/keston/archive/frontier/frontier_author_2004.asp.
Neebe, G. Die Religion der Aussiedlerinnen und Aussiedler, in: http://www.ekd.de/download/religion_aussiedlerseelsorge.pdf.
Odincov. N. V. 1926. O cerkvi, in: *Baptist* 9-10/1926 (ОДИНЦОВ, Н. В. 1926. О ЦЕРКВИ. In Баптист, № 9-10, 1926).
Reimer, J. 1996. Menno Simons – Ein Leben im Dienst. Lage: Logos Verlag.
– 1996a. Auf der Suche nach Identität. Russlanddeutsche zwischen Baptisten und Mennoniten. Lage: Logos.
– 1997. Seine letzten Worte waren ein Lied. Martin Thielmann – Leben und Wirken des Kyrgysen Missionars. Lage: Logos.
– 1998. Mission zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft Jesu, in: Gott – der Herr der Geschichte. Heilsgeschichte in Bibel und Mission, hg. von Ernst Schrupp und Klaus Brinkmann. Wuppertal: Brockhaus, S. 91-114.

- 1989. Aussiedler sind anders. Wuppertal: Oncken.
- 2000. Evangelisation im Angesicht des Todes. Jakob J. Dyck und die Russische Zeltmission. Lage: Logos Verlag.
- 2003. Ein russisches Gebäude mit einer holländischen Fassade. Zu den Anfängen der europäischen Mennonitischen Mission", in: Mission im Zeichen des Friedens. Beiträge zur Geschichte täuferisch-mennonitischer Mission, hg. von Heinrich Klassen und Johannes Reimer. Lage: Logos Verlag, S. 141-164.
- 2006. Zwischen Traditionen und Auftrag. Historische Wurzeln russlanddeutscher Glaubensvorstellungen, in: Theologisches Gespräch 30, S. 158-178.

Rempel, A. 1999. Wertewandel im Denken freikirchlicher Aussiedler aus der ehemaligen UdSSR als missiologisches Problem. Unveröffentlichte MTh Dissertation. Pretoria: UNISA.

Ruttmann, H. 1996. Kirche und Religion bei den Aussiedlern aus den GUS Staaten. Marburg.

Schlundt, J. o. J. Die Gemeinschaftsbewegung unter der deutschen Bevölkerung in Russland bzw in der UdSSR. Steina: Eigenverlag.

Schowalter, R. 2004. Angst vor dem Geist? Pneumatologie und Mission. Eine Verhältnisbestimmung vor dem Hintergrund neuerer mennonitischer Geschichte. Pretoria: UNISA.

Shipkov, G. I. 1909. Bogochelovechnaia lichnst christa – osnova christianstva, in: *Baptist* 7-11/1909. (Шипков, Г. И. 1909. БОГОЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ЛИЧНОСТЬ ХРИСТА – ОСНОВА ХРИСТИАНСТВА. Баптист № 7-11, 1909).

Snyder, C. A. 1995. Anabaptist History and Theology. An Introduction. Kitchener: Pandora Press.

Stricker, G. 2004. Religion in Rußland, Darstellung und Daten zu Geschichte und Gegenwart …, in: Ostkirchliche Studien 53, Würzburg, S. 349-351.

Theis, St. 2006. Religiosität von Russlanddeutschen. Stuttgart: Kohlhammer.

Thiessen, J. D. 1999. Mennonite and Nazi? Attitudes Among Mennonite Colonists in Latin America. 1933-1945, in: Studies in Anabaptist and Mennonite History 37. Kitchener: Herald.

- 2000. Sprachlicher Wandel bei den Menoniten im paraguayischen Chaco, in: Mennonitische Geschichtsblätter 2000, S. 129-146.

Wall, V. 1996. Baumeister mit Fundament – Zur Stellung der Gemeinde im Lebenswerk Menno Simons', in: Kein anderes Fundament. Beiträge zum Menno-Simons Symposium, hg. von Johannes Reimer. Lage: Logos Verlag, S. 149-188.

Wiens, J. J. 1924. Naschi baptistkie prinzipy. Charbin.

Wölk, G. 1996. Die wahre Gemeinde Jesu – nach dem Schriftverständnis von Menno Simons, in: Kein anderes Fundament. Beiträge zum Menno-Simons Symposium, hg. von Johannes Reimer. Lage: Logos Verlag, S. 189-198.

Prof. Johannes Reimer
Gesellschaft für Bildung und Forschung in Europa (GBFE)
University of South Africa und Bibelschule Wiedenest
Aehlenbergstraße 2, 51702 Bergneustadt
E-Mail: johannes.reimer@gbfe.org

Volkmar Hamp

Vom „Singvögelein" zu „Jede Menge Töne"

Zur Geschichte freikirchlicher Kinderliederbücher in Deutschland

Die Geschichte des evangelisch-freikirchlichen, speziell des baptistischen Kinderliederbuchs in Deutschland beginnt 1874 (nicht 1902, wie man kürzlich lesen konnte[1]) mit dem *Singvögelein*. Es wurde 1930 abgelöst durch das *Neue Singvögelein*, das bis 1961 im Bund der Baptistengemeinden (seit 1941 Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden = BEFG) im Gebrauch war. Das 1961 von der „Arbeitsgemeinschaft für das Kinderliederbuch der Evangelischen Freikirchen" neu herausgegebene Liederbuch *Lobet Gott* wurde dann sowohl im BEFG als auch im Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFeG) und in der Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK) verwendet und 1986 durch *Unser Kinderliederbuch* ersetzt. Einen Nachfolger für das *Kinderliederbuch* gibt es strenggenommen nicht. 1993 erschien noch *Unser Kinderliederheft* (Oncken Verlag Wuppertal und Kassel), ein Ergänzungsheft zum *Kinderliederbuch* mit 32 neuen Liedern, von denen einige dann 1997 – zusammen mit etwa zwanzig weiteren neuen Liedern – in die 6., erweiterte Neuauflage des *Kinderliederbuch* eingeflossen sind. Das Gemeindejugendwerk (GJW) des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden hat 2001 *Jede Menge Töne* herausgebracht, ein Liederbuch für Kinder- und Jungschargruppen, das vor allem im baptistischen Raum weite Verbreitung gefunden hat. Eine freikirchliche Koproduktion wie seine Vorgänger *Lobet Gott* und *Unser Kinderliederbuch* ist dieses Liederbuch jedoch nicht mehr. Statt dessen gab es in den letzten Jahren die eine oder andere kircheninterne Produktion (z. B. *Top 25 – Lieblingslieder der Kinder* in der EmK, 2002), und natürlich jede Menge reine „Verlagsprodukte" (z. B. *Kinder feiern Jesus*, Hänssler-Verlag / Born-Verlag 2005). Die Zeit für ein gemeinsames, die gesamte Zielgruppe freikirchlicher Kindergottesdienst- und Sonntagsschulgruppen anvisierendes Liederbuch scheint erst einmal vorbei zu sein. Zu vielfältig gestaltet sich inzwischen die Sonntagsschul- und Kindergottesdienstlandschaft in unseren Gemeinden, zu schnelllebig und vielfältig sind auch das Liedgut und die Musikstile geworden.

[1] Bei Hinrich Schmidt, Ein Herz für Kinder. Erinnerungen an die Entstehung von „Unser Kinderliederbuch", in: Das Lob Gottes bringt den Himmel zur Erde. Festschrift für Günter Balders zum 65. Geburtstag, im Auftrag des Theologischen Seminars Elstal und des Christlichen Sängerbundes Wuppertal, hg. von Uwe Swarat, Wuppertal: Verlag Singende Gemeinde 2007, S. 285-287, hier: S. 286.

1 Singvögelein und Neues Singvögelein

Von 1874 bis 1961 sah die Sonntagsschullandschaft in Deutschland ganz anders aus! In diesem Zeitraum von fast 90 Jahren beherrschten das *Singvögelein* und sein Nachfolger, das *Neue Singvögelein*, unangefochten das Singen und Musizieren in unseren Sonntagsschulen.[2] Dieser Erfolg ist eng verknüpft mit dem Namen Philipp Bickel (1829-1914).

Philipp Bickel wird am 29. September 1829 in Weinheim geboren. Er kommt aus einem nichtchristlichen Elternhaus, erlernt den Beruf des Schriftsetzers und wandert 1848 in die Vereinigten Staaten von Amerika aus. Hier findet er in einer Baptistengemeinde zum Glauben und studiert von 1852-1855 Theologie am Predigerseminar der deutschsprachigen Baptisten in Rochester (New York). Danach arbeitet er zunächst als Gemeindepastor, dann als Redakteur einer deutschsprachigen christlichen Zeitschrift und schließlich (ab 1870) als Leiter des baptistischen Publikationshauses in Cleveland (Ohio). 1878 kehrt Bickel nach Deutschland zurück, um dort die Geschäftsführung des Oncken Verlags und die damit verbundene Agentur der Schottischen Bibelgesellschaft zu übernehmen. Er wird Chefredakteur der baptistischen Wochenzeitung „Der Wahrheitszeuge", verwaltet ehrenamtlich die Finanzen des deutschen Baptistenbundes und engagiert sich bis 1899 gleichzeitig als Vorsitzender der Schulkommission des Predigerseminars der deutschen Baptisten in Hamburg. Am 9. November 1914 stirbt Bickel in Kassel.[3]

Mit der Herausgabe des *Singvögelein* prägt Bickel, der viele der über 300 darin enthaltenen Lieder selbst verfasst hat, über viele Generationen das Singen in deutschsprachigen Sonntagsschulen im Sinne einer erwecklich-fröhlichen Frömmigkeit. Nachdem das *Singvögelein* 1867 zunächst in Cincinnati für die deutschsprachige Sonntagsschularbeit in den USA erschienen war, arbeitete Bickel es schon 1874 auf die Verhältnisse in Deutschland um. Dort erscheint es in über 500 000 Exemplaren – eine immens hohe Auflage! Wegen der anhaltenden Nachfrage hat der Oncken Verlag vor zwei Jahren die Notenausgabe des *Neuen Singvögeleins* von 1930 wieder nachgedruckt. Auch die Textausgabe von 1952 ist weiterhin lieferbar.

Was hat das *Singvöglein* als Sonntagsschulliederbuch so erfolgreich gemacht?[4] Aus heutiger Sicht wirkt es auf den ersten Blick gar nicht wie ein Kinderlieder-

---

[2] Dies gilt zumindest für die Baptistengemeinden im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. Ob und inwieweit das *Singvögelein* in Deutschland auch im Bund Freier evangelischer Gemeinden (gegründet 1874) und in der Evangelisch-methodistischen Kirche (als Bischöfliche Methodistenkirche gegründet 1897) in Gebrauch war, weiß ich nicht!

[3] Vgl. den Artikel über Philipp Bickel von Günter Balders in: Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland, Festschrift hg. von Günter Balders, Wuppertal/Kassel 1984, S. 340.

[4] Für das Folgende beziehe ich mich auf das *Neue Singvögelein* in der Neuen Bearbeitung von 1952 als den unmittelbaren Vorgänger von *Lobet Gott*. Etwa zwei Drittel der in dieser Ausgabe

buch: Fast alle Lieder sind – wie in einem Liederbuch für Erwachsene – vierstimmig gesetzt. Und dass es eigene Rubriken für „Kinderlieder" (100-124) und „Kinderchöre" (Nr. 285-305) gibt, erweckt den Eindruck, die anderen Lieder seien eigentlich gar keine Lieder für Kinder. Doch dieser Eindruck täuscht. So wechseln sich schon am Anfang in der Rubrik „Dank und Anbetung" in schöner Regelmäßigkeit Lob- und Danklieder, die auch im Erwachsenengottesdienst gesungen wurden (und zum Teil heute noch gesungen werden), mit ausgesprochenen „Kinderliedern" ab: Da folgt auf „Großer Gott, wir loben dich" (1) „Wer darf fröhlich sein?" (2) und auf „Lobe den Herren, den mächtigen König" (3) „Gott ist die Liebe" (4). Die Choräle „Nun danket alle Gott" (5) und „Lobe den Herren, o meine Seele" (6) werden abgelöst von dem schlichten „Gütig ist Gott" (7) und dem eingängigen „Lobt froh den Herrn!" (8) – und so weiter und so fort ... Dieses Prinzip zieht sich durch das gesamte Buch. Gut ein Drittel der darin versammelten Lieder sind tatsächlich „Kinderlieder", das heißt für die Zielgruppe „Kinder" getextet und komponiert.[5] So macht es geradezu den Charakter des *Singvögelein* aus, dass die Sonntagsschulkinder auf kindgemäße Weise Jesus kennen lernen und zum Glauben geführt werden – und zugleich in die Frömmigkeit und das Liedgut der „Erwachsenengemeinde" hinein finden sollen.

Was die Liedauswahl angeht, so handelt es sich fast ausnahmslos um „zeitgenössisches Liedgut" (wenn man das Ersterscheinungsdatum 1874 zum Maßstab nimmt), um Lieder aus dem 19. Jahrhundert also. Nur eine Handvoll älterer Kirchen- und Volkslieder finden sich im Buch. Die weitaus meisten Lieder kommen aus der „Erweckungsbewegung".

Dass dies auch die Frömmigkeit ist, die das *Singvögelein* fördern will, zeigt schon der Aufbau des Buches:

I. Dank und Anbetung (Nr. 1-26)
II. Jesuslieder (Nr. 27-42)
III. Das Wort Gottes. Der Sonntag (Nr. 43-62)
IV. Die Sonntagsschule (Nr. 63-77)
V. Einladung zu Jesu (Nr. 78-99)
VI. Kinderlieder (Nr. 100-124)
Lieder mit Fingerspiel (Nr. 122-124)
VII. Leben mit Jesu (Nr. 125-158)
VIII. Nachfolge und Kampf (Nr. 159-174)
IX. Mission (Nr. 175-183)
X. Himmlische Heimat (Nr. 184-194)

---

abgedruckten Lieder sind aber auch schon im alten *Singvögelein* zu finden. Ergänzt wurden vor allem viele Weihnachts- und Volkslieder und eine größere Anzahl von Liedern in der Rubrik „Kinderlieder".

[5] Das entspricht in etwa dem Kinderlieder-Anteil im *Kinderliederbuch*, und es sind deutlich mehr als in *Lobet Gott* (s.u.).

XI. Festzeiten (Nr. 195-261)
a) Advent (Nr. 195-201)
b) Weihnachtslieder (Nr. 202-237)
c) Lieder zum Jahreswechsel (Nr. 238-240)
d) Passionslied (Nr. 241)
e) Osterlieder (Nr. 242-249)
f) Pfingstlieder (Nr. 250-254)
g) Erntedankfestlieder (Nr. 255-257)
h) Lieder zu verschiedenen Festen (Nr. 258-261)
XII. Tageszeiten (Nr. 262-267)
XIII. Naturlieder (Nr. 268-284)
XIV. Kinderchöre (Nr. 285-305)
XV. Schlusslieder (Nr. 306-310)

Hier zeigt sich auf den ersten Blick ein klares theologisches Profil: Es geht ganz zentral um Jesus (II.), um die Einladung zu Jesus (V.), um das Leben mit Jesus (VII.), um Nachfolge und Kampf (VIII.), Mission (IX.) und das Erreichen der himmlischen Heimat (X). Andere theologische Themen – wie das Wort Gottes (III.) und die Schöpfungslehre (XIII.) – spielen dem gegenüber eine eher untergeordnete Rolle. Von „Jesus-Frömmigkeit" sind auch die Gestaltung der Sonntagsschule (IV. und XV.), der Festzeiten im Jahreslauf (XI.) und sogar die der Tageszeiten (XII.) geprägt. Und in der Rubrik „Kinderlieder" werden schon die ganz Kleinen in die „Jesus-Frömmigkeit" mit hinein genommen: „Der beste Freund ist in dem Himmel" (Nr. 102) und „Ein Freund für kleine Kindlein" (Nr. 103) sind nur zwei Beispiele hierfür, die sich mühelos vermehren ließen!

Dabei geht es ganz selbstverständlich immer um beides: um den Indikativ und um den Imperativ des (Christus-)Glaubens: darum, dass Gott sich in Jesus den Menschen (und damit auch den Kindern) zugewandt hat – und um die Konsequenzen, die dies für ein gottesfürchtiges und christusgemäßes Leben hat. Gute Beispiele hierfür sind das bekannte „Ich bin klein, mein Herz sei rein" (Nr. 104), „Lieber Herr Jesus Christ" (Nr. 106) und „Ich bin ein kleines Kindelein" (Nr. 109), das hier exemplarisch zitiert sei:

Ich bin ein kleines Kindelein, und meine Kraft ist schwach;
ich wollte gern ein gut Kind sein und weiß nicht, wie ich's mach'.

Mein Heiland, du wardst mir zugut ein armes, kleines Kind
und hast mich durch dein teures Blut erlöst von Tod und Sünd'.

Mein lieber Heiland, rat mir nun, was ich zur Dankbarkeit
dir soll für deine Liebe tun und was dein Herz erfreut.

Ach, nimm mein ganzes Herz dir hin, nimm's liebster Jesus Christ!
Ich weiß, dass ich dein eigen bin und du mein Heiland bist.

Nikolaus Ludwig Grad von Zinzendorf, 1700-1760

Natürlich entspricht das *Singvögelein* – genauso wenig wie seine Nachfolger (s. u.) – nicht den Kriterien, die wir heute an ein „Kinderliederbuch" anlegen würden.[6] Dennoch hat sich das *Singvögelein* (ab 1930: *Neues Singvögelein*) durch seine innovative Liedauswahl und durch sein klares theologisches Profil fast 100 Jahre lang als Sonntagsschulliederbuch in unseren Gemeinden halten können und ist immer wieder überarbeitet, neu aufgelegt und nachgedruckt worden. Erst 1961 war die Zeit reif für einen Neuentwurf …

2 Lobet Gott

Lobet Gott heißt das neue „Liederbuch für Kinder", das die Arbeitsgemeinschaft für das Kinderliederbuch der Evangelischen Freikirchen 1961 in einer Verlagsgemeinschaft aus Anker Verlag (Frankfurt a. M.), Christlichem Verlagshaus (Stuttgart) und Oncken Verlag (Wuppertal) herausgibt.[7] Auch dieses Liederbuch erlebt mehrere Auflagen, bevor es 25 Jahre später durch *Unser Kinderliederbuch* ersetzt wird.

Eindeutiger als das *Singvögelein* gibt *Lobet Gott* sich als ausgesprochenes „Kinderliederbuch" zu erkennen. Nicht nur durch Äußerlichkeiten, wie das handliche Format und den abwaschbaren Kunststoffeinband, sondern auch durch die inhaltliche und formale Gestaltung. Schon auf der ersten Seite werden die Kinder als Adressaten des Buches angesprochen und die Herausgeber erklären auf kindgerechte Weise die Konzeption des Buches:

> „Der erste Teil trägt die Überschrift: ‚Also hat Gott die Welt geliebt.' Hier findet ihr Lieder zu den schönsten Festen des Jahres, die uns daran erinnern, was unser Herr Jesus Christus auf Erden erlebt und getan hat. Wenn Gott uns nicht so sehr lieb gehabt hätte, wäre der Herr Jesus niemals zu uns gekommen.
>
> Im zweiten Teil entdeckt ihr viele schöne Jesuslieder und zugleich Lieder vom Vertrauen und Gehorsam. Unser Herr Jesus möchte, dass wir ihm alles zutrauen und ihm fröhlich gehorchen.
>
> Der dritte Teil bringt Lieder von der Sonntagsschule, wo wir Gottes Wort und die Geschichten der Bibel hören und Gott miteinander danken und loben.
>
> Im letzten Teil findet ihr Lieder vom Morgen bis zum Abend, für die Schule und die Geburtstagsfeier, für den gedeckten Tisch und für fröhliche Wanderungen in der schönen Welt Gottes."

Dieser Aufbau – hier noch einmal in der Übersicht – markiert deutlich die Gemeinsamkeiten, aber auch die Unterschiede und Akzentverschiebungen zum *Singvögelein:*

---

[6] Vgl. dazu: Volkmar Hamp (Hg.), Mehr als nur Töne. Was man mit Liedern alles machen kann … Edition GJW im Oncken Verlag, Kassel 2006, S. 11, und für das *Kinderliederbuch* 20 Jahre früher: Hinrich Schmidt, Ein Herz für Kinder, a. a. O., S. 285 f.

[7] Die von mir benutzte 5. Auflage erschien in der Verlagsgemeinschaft Christliches Verlagshaus Stuttgart, J. G. Oncken Verlag Kassel 1972.

Also hat Gott die Welt geliebt (Nr. 1-62)
- Advent (Nr. 1-8)
- Christfest (Nr. 9-27)
- Jahreswechsel (Nr. 28-31)
- Epiphanias (Erscheinungsfest) (Nr. 32-34)
- Passion (Nr. 35-44)
- Ostern (Nr. 45-53)
- Himmelfahrt (Nr. 54-56)
- Pfingsten (Nr. 57-62)

Ich bin der Weg (Nr. 63-139)
- Weg zum Glauben (Nr. 63-78)
- Hingabe, Nachfolge (Nr. 79-95)
- Mission (Nr. 96-112)
- Jesuslieder (Nr. 113-132)
- Sterben, Gericht, Herrschaft Christi (Nr. 133-139)

Du sollst lieben Gott deinen Herrn (Nr. 140-213)
- Zum Beginn (Nr. 140-153)
- Wort Gottes, Sonntag, Sonntagsschule (Nr. 154-165)
- Gebet (Nr. 166-173)
- Lob und Dank (Nr. 174-198)
- Gottvertrauen (Nr. 199-213)

Die Erde ist des Herrn (Nr. 214-289)
- Morgen (Nr. 214-224)
- Schule, Geburtstag, Muttertag (Nr. 225-238)
- Gottes Schöpfung, Jahreszeiten, Wanderung (Nr. 239-261)
- Erntedank, Tischlieder (Nr. 262-274)
- Abend (Nr. 275-281)
- Schlusslieder (Nr. 282-289)

Anhang
- Psalmengebete
- Verzeichnis der Lieder für die Kleinen mit Singanleitung

Das Kirchenjahr und seine Feste, zahlenmäßig etwa im selben Umfang berücksichtigt wie im *Singvögelein*, bekommt durch die Positionierung am Anfang ein etwas stärkeres Gewicht (Teil 1). Die Zentrierung des Ganzen auf Jesus Christus, den Weg zum Glauben und das Leben im Glauben bleibt erhalten (Teil 2-3), während zugleich der Alltag der Kinder und ihre Lebenswelt größere Aufmerksamkeit finden (Teil 4) – wenn auch noch längst nicht so stark, wie es vielleicht wünschenswert gewesen wäre.

Die im „Jahrhundert des Kindes" (Ellen Key) selbstverständlicher werdende Orientierung am Kind, seiner Entwicklung, seinen Fähigkeiten und Bedürfnissen, schlägt sich auch in der inneren Gestaltung nieder: Das Buch ist mit Illustrationen versehen – nicht üppig, aber immerhin! Die vierstimmigen „Choralsätze" sind weitestgehend verschwunden. Die Melodien der Lieder sind einfacher,

vielfach tiefer und damit für die Kinder leichter singbar geworden. Viele Hinweise zur musikalischen Ausgestaltung der Lieder mit einfachen Mitteln finden sich im Buch, und ein eigenes Verzeichnis der Lieder für die Kleinen (mit Singanleitung) macht deutlich, dass auch die unterschiedlichen Altersgruppen in der Sonntagsschule deutlicher wahrgenommen und berücksichtigt werden.

Bezeichnend ist die Liedauswahl: Etwa zwei Drittel der Lieder sind ältere Kirchenlieder (mit Schwerpunkten in der Reformationszeit und im 19. Jahrhundert). Der Rest ist „zeitgenössisches Liedgut", vieles davon erst nach dem Zweiten Weltkrieg entstanden. Das Bemühen um „Modernität" ist also deutlich zu spüren, während zugleich ein Rückgriff auf die (ältere) Kirchenliedtradition erfolgt. Ein Zeichen hierfür ist, dass nur 38 Lieder aus dem Vorgängerbuch in *Lobet Gott* wieder auftauchen.[8] Doch trotz des Anspruchs, ein „Liederbuch für Kinder" zu sein: Nur etwa ein Viertel der Lieder in *Lobet Gott* sind ausgesprochene „Kinderlieder", Lieder also, die ganz ausdrücklich für die Zielgruppe „Kinder" getextet und komponiert wurden und vor allem diese Zielgruppe ansprechen sollen.[9]

Dennoch bleibt *Lobet Gott* seinem Vorgänger insofern treu, als auch die Lieder dieses Buches vor allem darauf zielen, dass die Kinder zu Jesus finden – wobei kaum ein Unterschied gemacht wird zwischen Kinder- und Erwachsenenglauben – und ein gottgefälliges Leben führen:

Lieber Heiland, mach mich fromm,
dass ich in den Himmel komm;
bei den lieben Engeln dein
muss es herrlich sein.

Mache durch dein teures Blut
alle meine Sünden gut,
gib mir deinen Heilgen Geist,
der den Weg mir weist.

Und zum Guten jederzeit
schenk mir Kraft und Freudigkeit,
schließ mich an dein liebend Herz,
führ mich himmelwärts.

Lieber Heiland, hör mein Flehn,
lass mich dich im Himmel sehn,
und auch all die Lieben mein
führe du hinein.[10]

---

[8] Interessanterweise sind im *Kinderliederbuch* 25 Jahre später ebenfalls noch 39 Lieder aus dem *Singvögelein* vertreten, hier jedoch zumeist mit eher „antiquarischem" Interesse: 18 davon in der Rubrik „Wir singen Lieder von früher". In *Jede Menge Töne* haben nur fünf *Singvögelein*-Lieder Aufnahme gefunden: „Der Mond ist aufgegangen", „Die Sonntagsschul ist unsre Lust", „Für den goldnen Sonnenschein", „Gott ist die Liebe" und „Großer Gott, wir loben dich".

[9] Im *Singvögelein* und im *Kinderliederbuch* sind es etwa ein Drittel, in *Jede Menge Töne* mehr als die Hälfte aller darin enthaltenen Lieder!

[10] Nr. 92. Wort und Weise: H .J. Breiter 1845-1893.

Theologisch und pädagogisch fragwürdig wird es, wenn Gott in diesem Zusammenhang zum „Aufpassergott" degradiert und zum „Erziehungsgehilfen" der Erwachsenenwelt gemacht wird:

> Pass auf, kleines Aug, was du siehst!
> Pass auf, kleines Aug, was du siehst!
> Denn der Vater in dem Himmel schaut herab auf dich,
> drum pass auf, kleines Aug, was du siehst!
>
> Pass auf, kleines Ohr, was du hörst …
>
> Pass auf, kleiner Mund, was du sprichst …
>
> Pass auf, kleine Hand, was du tust …
>
> Pass auf, kleiner Fuß, wo du gehst …
>
> Pass auf, kleines Herz, was du glaubst …[11]

Abgesehen von diesem „Ausrutscher" ist *Lobet Gott* jedoch – theologisch wie musikalisch – vielfältiger und anspruchsvoller als das *Singvögelein*. Ohne die „erweckliche" Tradition zu verleugnen, in der die freikirchliche Sonntagsschularbeit in Deutschland von ihren Anfängen im 19. Jahrhundert her steht, bemüht das Buch sich um „evangelische Weite", indem es die gesamtkirchliche Liedtradition seit der Reformationszeit stärker berücksichtigt. Darüber hinaus spiegeln die vielen „modernen" Lieder, die es enthält, die freikirchliche Frömmigkeit in der Mitte des 20. Jahrhunderts wieder.

3 Unser Kinderliederbuch

1986 war – nach 25 Jahren und mehreren Auflagen – die Zeit wieder reif für ein neues Kinderliederbuch. Hinrich Schmidt schreibt dazu:

> „In den Jahren 1977-1986, als ich in Hamburg Referent für Kinderarbeit im Gemeindejugendwerk (GJW) des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) war, überschwemmte unsere Sonntagsschulen, Kinderwochenstunden und missionarischen Kindergruppen geradezu eine Flut von neuen christlichen Kinderliedern […] Das 1961 erschienene Kinderliederbuch *Lobet Gott* wurde immer seltener oder kaum noch benutzt […] So freuten wir uns sehr, als Günter Balders, der von 1979 bis 1989 Leiter des Lektorates im Oncken Verlag Wuppertal war, die Initiative ergriff, um für die freikirchliche Kinderarbeit ein neues Liederbuch herauszubringen – zusammen mit dem Bundes-Verlag in Witten und dem Christlichen Verlagshaus in Stuttgart."[12]

---

[11] Nr. 123. Wort: Eigentum Verlag Fr. Hänssler, Stuttgart-Plieningen. Weise und Satz: Paul Ernst Ruppel 1960, Eigentum: Verlag Singende Gemeinde, Wuppertal-Elberfeld.

[12] Schmidt, a. a. O., S. 285.

Eine mit Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen aus verschiedenen freikirchlichen Sonntagsschulwerken besetzte Kommission prüfte unter der Leitung von Günter Balders insgesamt 3000 Lieder, von denen schließlich 300 Aufnahme in das neue Liederbuch fanden, das 1986 unter dem Titel *Unser Kinderliederbuch* erschien. Die Maßstäbe für die Prüfung waren laut Hinrich Schmidt folgende:

„Entspricht die Melodie fachlich-musikalischen Kriterien?
Kann das Lied von Kindern gesungen werden?
Ist der Text für Kinder verständlich?
Stimmt der Text mit der Bibel und der Lebenswelt der Kinder überein?
Unterstützt die Melodie des Liedes in angemessener Weise den Text?"[13]

Zum *Kinderliederbuch* an sich (und Günter Balders' Beiträgen hierzu) habe ich in der Festschrift zum 65. Geburtstag für Günter Balders schon etwas geschrieben.[14] Hier soll es darum nur um den Vergleich mit seinen Vorgängern und seinem (Quasi-)Nachfolger *Jede Menge Töne* gehen.

Dass das *Kinderliederbuch* seinem Vorgänger *Lobet Gott* näher steht als dieser dem *Singvögelein*, zeigt schon die Tatsache, dass weitaus mehr Lieder aus *Lobet Gott* sich im *Kinderliederbuch* wiederfinden (76) als seinerzeit vom *Singvögelein* für *Lobet Gott* übernommen wurden (38). Dennoch sind die Unterschiede in der Konzeption nicht zu übersehen. Dies wird einmal mehr durch einen Blick auf den Aufbau des Liederbuches deutlich. Die Lieder sind nach folgenden Rubriken gegliedert:

Wir loben Gott und danken (Nr. 1-30)
Wir hören Gottes Wort und beten (Nr. 31-58)
Wir erzählen aus der Bibel (Nr. 59-87)
Wir feiern die Feste des Jahres
- Advent (Nr. 88-95)
- Weihnachten (Nr. 96-133)
- Neujahr (Nr. 132)
- Passion (Nr. 134-138)
- Ostern (Nr. 137-147)
- Pfingsten (Nr. 133, 148-151)
- Geburtstag (Nr. 152-155)
- Muttertag (Nr. 156-158)

Wir glauben an Jesus Christus (Nr. 159-177)
Wir leben als Christen (Nr. 178-216)
Wir singen Lieder von früher (Nr. 217-236)

---

[13] Ebd., S. 285 f.

[14] Hamp, „Zur Sonntagsschule gehen wir gern ..." Günter Balders und das „Kinderliederbuch", in: Das Lob Gottes bringt den Himmel zur Erde. Festschrift für Günter Balders zum 65. Geburtstag, im Auftrag des Theologischen Seminars Elstal und des Christlichen Sängerbundes Wuppertal, hg. von Uwe Swarat, Wuppertal: Verlag Singende Gemeinde 2007, S. 17-28

Wir freuen uns über Gottes Schöpfung (Nr. 237-257)
Wir gehen durch den Tag
Morgen (Nr. 258-265)
Mittag (Nr. 266-272)
Abend (273-285)
Wir haben Spaß miteinander (Nr. 286-300)
Wir sind spitze! – Neue Lieder (Nr. 301-330) (ab der 6., erweiterten Auflage 1997)

Gegenüber den Vorgängerbüchern fällt zunächst einmal auf, dass die Bibel und vor allem einzelne biblische Geschichten hier ein viel stärkeres Gewicht bekommen. Abgesehen von den vielen „Jesusliedern" finden sich im *Singvögelein* und in *Lobet Gott* kaum Lieder zu einzelnen biblischen Geschichten.[15] Das ist im *Kinderliederbuch* ganz anders. Hier erzählen 28 Lieder in einer eigenen Rubrik („Wir erzählen aus der Bibel") biblische Geschichten nach: von Noah, Abraham, Joseph, Mose, Gideon, David und Goliath, Jona, Daniel, von Jesus, seinen Gleichnissen und seinen Begegnungen mit den „Verlorenen", und von Paulus. Dem entspricht, dass im Kindergottesdienst bzw. in der Sonntagsschule der 80er Jahre das schlichte Erzählen biblischer Geschichten Vorrang bekam vor dem zielgerichteten „Zu-Jesus-Führen" früherer Zeiten. Darin drücken sich eine veränderte Haltung den Kindern und ihrem Glauben gegenüber und ein zurückhaltenderer Umgang mit dem Thema „Kinderbekehrung" aus. So sind die Rubriken „Wir glauben an Jesus Christus" und „Wir leben als Christen" im *Kinderliederbuch* weniger umfangreich als im *Singvögelein* oder in *Lobet Gott*. Dafür gibt es nun ein eigene Rubrik „Wir haben Spaß miteinander" und (ab der 6., erweiterten Auflage 1997) eine Reihe von „Wir sind spitze!"-Liedern, in denen das Kindsein selbst und die Stärkung der Kinder zum Thema gemacht werden.[16]

Auch wenn man – aus heutiger Sicht – feststellen muss, dass die Lebenswelt der Kinder auch im *Kinderliederbuch* noch eine eher untergeordnete Rolle spielt und der Schwerpunkt nach wie vor auf der biblischen Lehre, christlichem Glauben und Leben und der Gestaltung des Jahres- und Tageslaufs liegt[17] – im Vergleich zum *Singvögelein* und zu *Lobet Gott* ist hier dennoch ein deutlicher Fortschritt erkennbar!

---

[15] Ausnahmen sind im *Neuen Singvögelein* ein Lied zur Geschichte von Martha und Maria (Nr. 28 „Zu des Heilands Füßen"), einige Lieder über Jesus und die Kinder (z. B. Nr. 92 „Lasst die Kindlein zu mir kommen!") und über das Gleichnis vom Verlorenen Schaf (z. B. Nr. 97 „Neunundneunzig der Schafe") – aber auch das sind ja eigentlich „Jesuslieder". In *Lobet Gott* gibt es – neben einigen Liedern zu Jesusgeschichten (z. B. Nr. 131 „Zachäus war ein kleiner Mann", oder Nr. 205 „Die Jünger, die im Schiffe sind") – immerhin auch ein Lied über Mose, Ismael und Joseph (Nr. 208 „Kleiner Knabe Mose")!

[16] Vgl. dazu auch *Unser Kinderliederheft*, das 1993 als Ergänzungsheft zum *Kinderliederbuch* im Oncken Verlag erschienen ist und dessen Lieder zum Teil in die neue Rubrik der Neuauflage von 1997 eingeflossen sind.

[17] Vgl. Hamp, „Zur Sonntagsschule gehn wir gern …", a. a. O., S. 19.

4 Jede Menge Töne

Wie bereits erwähnt, hat das *Kinderliederbuch* eigentlich keinen „Nachfolger". Am ehesten kommt hierfür noch *Jede Menge Töne* in Frage, das vor allem in vielen baptistischen Kinder- und Jungschargruppen in Gebrauch ist.[18]

Die Vorarbeiten zu diesem Buch begannen kurz nachdem 1997 die erweiterte Neuauflage von *Unser Kinderliederbuch* erschienen war. Im GJW hatten wir schon damals den Eindruck, dass es mit einer Neuauflage des Alten eigentlich nicht getan sei. Zu sehr hatten sich die Kindergottesdienstlandschaft und die christliche Kindermusikszene in den 90er Jahren verändert.[19] Doch kein Verlag wollte damals das Risiko einer vollkommen neuen Buchproduktion auf sich nehmen und in den der VEF (Vereinigung Evangelischer Freikirchen) angeschlossenen Kinder- bzw. Sonntagsschulwerken wurde die Notwendigkeit eines neuen, gemeinsamen Liederbuchs unterschiedlich beurteilt. So beschlossen wir im Gemeindejugendwerk schließlich, ein eigenes Liederbuch herauszubringen.

Das Besondere an diesem Liederbuch ist, dass es ein Buch für Kinder- *und* Jungschargruppen sein sollte! So waren Mitarbeitende aus diesen beiden Abteilungen der GJW-Arbeit an der Zusammenstellung der Lieder und der Herausgabe des Buches beteiligt. Der je eigene Charakter des Singens in Kindergottesdienst bzw. Sonntagsschule und in der Jungscharарbeit prägte dann auch die Liedauswahl und die Gestaltung des Buches.[20]

Zunächst entschieden wir uns, weniger Lieder aufzunehmen (200)[21] und zwei Ausgaben des Buches zu produzieren: eine Textausgabe (für die Hände der Kinder) und eine Notenausgabe (für Mitarbeitende). Den Anspruch der älteren Kinderliederbücher, neben dem gemeinsamen Singen einen darüber hinaus gehenden Beitrag zur musikalischen (Früh-)Erziehung der Kinder zu leisten[22], haben wir also aufgegeben bzw. in ein methodisch-didaktisches Begleitheft verlagert, das 2006 unter dem Titel *Mehr als nur Töne* erschienen ist.[23] Bei der Gestaltung des Liederbuchs (vor allem der Textausgabe!) haben wir uns um ein kindgemäßes Erscheinungsbild bemüht. So finden sich auf fast jeder Seite Bilder bzw. Illustrationen (manche davon von Kindern für das Buch gestaltet), und es gibt zu einer ganzen Reihe von Liedern erklärende oder weiterführende Texte.

---

[18] Jede Menge Töne ... und ein bisschen mehr! Gemeindejugendwerk des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K. d. ö. R. 2001 (jetzt Edition GJW im Oncken Verlag Kassel).

[19] Vgl. Hamp, „Zur Sonntagsschule gehn wir gern ...", a. a. O., S. 18, 26.

[20] Sogar einige ausgesprochene „Pfadfinderlieder" sind enthalten!

[21] Von diesen 200 Liedern finden sich 68 auch im *Kinderliederbuch*, im *Kinderliederheft* bzw. in der 6., erweiterten Auflage des *Kinderliederbuchs* von 1997. Nur vier davon waren auch schon in *Lobet Gott* zu finden, fünf im *Neuen Singvögelein*.

[22] Vgl. dazu im Blick auf das *Kinderliederbuch*: Hamp, „Zur Sonntagsschule gehn wir gern ...", a. a. O., S. 23.

[23] Vgl. Mehr als nur Töne! Was man mit Liedern alles machen kann ..., hg. von Volkmar Hamp, Edition GJW im Oncken Verlag, Kassel 2006.

Die äußere Gestaltung sollte etwas von der inneren Haltung widerspiegeln, die sich in diesem Liederbuch ausdrückt und sich – einmal mehr – in der Gliederung niederschlägt:

Halleluja mit Händen und Füßen (Lob, Dank & Praise) (Nr. 1-36)
- Alles jubelt, alles singt (Lob & Dank) (Nr. 1-14)
- Der Himmel erfüllt mein Herz (Praise) (Nr. 15-36)

Immer und überall (Lieder im Tages- und Jahreslauf) (Nr. 37-82)
- Vom Anfang bis zum Ende (Nr. 37-45)
- Halte zu mir, guter Gott (Morgenlieder) (Nr. 46-50)
- Herr, bleibe bei uns! (Abendlieder) (Nr. 51-57)
- Dies ist der Tag (Lieder im Jahreslauf) (Nr. 58-70)
- Wir entdecken neues Land (Lieder für unterwegs) (Nr. 71-82)

Macht doch einfach selber mal Musik (Spiel- & Spaßlieder) (Nr. 83-103)

Probier's mal mit Gemütlichkeit (Lieder von einst & jetzt) (Nr. 104-112)

Wenn der Rebbe singt ... (Lieder von hier & dort) (Nr. 113-132)

Feuer, Wasser, Erde und Luft (Was wir zum Leben brauchen) (Nr. 133-200)
- Mehr als ein Buch (Bibellieder) (Nr. 133-148)
- Gott will mit dir reden (Gebetslieder) (Nr. 149-157)
- Volltreffer! („Du bist toll!"-Lieder) (Nr. 158-172)
- Hand in Hand („Ich und Du"-Lieder) (Nr. 173-184)
- Mit Gott durch dick & dünn (Gute Zeiten – Schlechte Zeiten) (Nr. 185-192)
- Bewahre uns, Gott (Segenslieder) (Nr. 193-200)

Wie die anderen Liederbücher enthält natürlich auch *Jede Menge Töne* Lob- und Danklieder, ergänzt um einige in den 90er Jahren neu entstandene „Anbetungslieder" für Kinder, wie sie heute in vielen Gemeinden, manchmal etwas einseitig, Verwendung finden (Teil 1).[24] Wie in den anderen Liederbüchern, spielt auch hier die Gestaltung des Tages- und Jahreslaufs eine wichtige Rolle (Teil 2). Stärkeres Gewicht haben – vor allem aufgrund der eingebrachten Jungschar- und Pfadfindertradition – die Spiel- und Spaßlieder, Lieder von früher (aus Sonntagsschule und Jungschar!) und internationales Liedgut (Teil 3-5).

Das Hauptgewicht liegt allerdings auf der Rubrik „Was wir zum Leben brauchen" (Teil 6), in der im engeren Sinne „religiöse" Kinderlieder zusammengestellt sind. Wichtigstes Kriterium bei der Auswahl gerade dieser Lieder war – neben textlicher und musikalischer Qualität und kindgerechter Gestaltung –, dass sie einen starken Bezug zur Lebenswelt und zum Alltag der Kinder haben sollten. So wird hier nicht nur das Beten an sich thematisiert,[25] sondern es kommen auch Fragen und Probleme mit dem Beten vor.[26] Es gibt viele Lieder, die des Selbstbewusstsein der Kinder stärken[27] oder sich dem für alle Kinder wichtigen

---

[24] Vgl. HAMP, „Zur Sonntagsschule gehn wir gern ...", a.a.O., S. 27.

[25] Nr. 149-157 („Gebetslieder").

[26] Nr. 155 „Gebet" und Nr. 156 „Gott will mit dir reden".

[27] Nr. 158-172 („Du bist toll!"-Lieder).

Thema „Freundschaft/Beziehungen" widmen.[28] Und es gibt nicht nur Lieder für gute, sondern auch für schlechte Zeiten.[29]

Die Auswahl der Lieder für *Jede Menge Töne* erfolgte also nicht nach „dogmatischen" Vorgaben und Kriterien: „Zu Jesus finden und im Glauben leben!" – obwohl natürlich beides vorkommt und eine Rolle spielt. Sie erfolgte aus der Lebenswelt der Kinder heraus, von ihren Themen und Fragen her. Und vielfach sind es gerade diese Lieder, die von den Kindern besonders gern gesungen werden, weil sie spüren: Das hat mit meinem Alltag und mit meinem Leben zu tun, und es hilft mir, meinen Alltag und mein Leben im Horizont des Glaubens zu deuten!

5 Was kommt nach Jede Menge Töne?

Ob es noch einmal ein Kinderliederbuch mit ähnlichem Verbreitungsgrad und vergleichbarer Akzeptanz wie das *Singvögelein*, *Lobet Gott* oder *Unser Kinderliederbuch* geben wird? Ich weiß es nicht! Im Augenblick sieht es eher nicht danach aus. Dennoch ist der Blick zurück in diesem Fall keineswegs nur von historischem Interesse. Jede zukünftige „Kinderliederbuch-Kommission" kann aus diesem Blick wertvolle Impulse für die Gestaltung eines zukünftigen Liederbuchs gewinnen. Ich selbst habe durch meine Beschäftigung mit dem Thema wertvolle Erkenntnisse für eine vielleicht irgendwann anstehende neue Auflage von *Jede Menge Töne* gewonnen. Einige dieser Erkenntnisse habe ich bereits in meinem Beitrag zur Balders-Festschrift formuliert.[30] Sie seien hier noch einmal – als Zusammenfassung beider Artikel – wiederholt und ergänzt:

Erstens: Ich beobachte seit einigen Jahren eine „Vereinseitigung" im Liedgut mancher Gemeinden und Kindergottesdienste, die ich für problematisch und wenig segensreich halte. Gemeinden und Gruppen, in denen nur noch Lobpreis- und Anbetungslieder gesungen werden, drohen geistlich und musikalisch genau so zu verarmen wie Gemeinden, in denen nur Choräle zu vernehmen sind. Die Vielfalt geistlichen Erlebens und menschlicher Erfahrungen braucht auch vielfältige musikalische Ausdrucksformen. Hier sind die Kinderliederbücher der Vergangenheit ein Vorbild, hinter das wir nicht zurück sollten, wenn wir heute mit Kindern singen und musizieren!

Zweitens: Das Liedgut in unseren Gemeinden und Kindergruppen prägt die Glaubensüberzeugungen und Lebenshaltungen ganzer Generationen. Darum sollten wir die Lieder, die wir miteinander singen, sehr sorgfältig auswählen und immer wieder kritisch hinterfragen, ob die Glaubensüberzeugungen und Lebenshaltungen, die sich in ihnen ausdrücken, wirklich dem Evangelium und

[28] Nr. 173-184 („Ich und Du"-Lieder).
[29] Nr. 185-192 („Gute Zeiten – Schlechte Zeiten").
[30] Ebd., S. 26f.

dem, was wir den Kindern in unseren Gemeinden mit auf den Weg geben wollen, entsprechen.[31]

Drittens: Die Kinderliederbücher der Vergangenheit haben immer mehr gewollt als nur Lieder für das Singen in gemeindlichen Kindergruppen anzubieten. Sie wollten darüber hinaus Anregungen zur ganzheitlichen Gestaltung dieser Lieder – über das Singen hinaus – geben. So gehören zum Beispiel Bewegungslieder auch heute zum Standardrepertoire der meisten Kindergruppen, und die Qualität der musikalischen Begleitung des Gesangs im Kindergottesdienst ist da, wo entsprechend begabte und ausgebildete Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen vorhanden sind, erstaunlich hoch. Von *Singvögelein*, *Lobet Gott* & Co. können wir lernen, auch hierbei noch stärker auf die Beteiligung und Aktivierung der Kinder zu setzen! Vielleicht sind mehrstimmige Kinderchorsätze und das Orff'sche Instrumentarium heute nicht mehr das Mittel der Wahl. Nach Wegen zu einer stärkeren Beteiligung der Kinder an der Gestaltung der Lieder – über das reine „Mit-Singen" hinaus – zu suchen, bleibt eine wichtige Aufgabe![32]

Viertens: Es bleibt die Herausforderung, biblisch-theologische Elementarbildung, Wegbegleitung im Glauben, die Lebenswelt und den Alltag der Kinder sowie den Spiel- und Spaß-Faktor im gemeinsamen Singen und Musizieren miteinander zu verbinden. Auch dies müsste ein zukünftiges neues Kinderliederbuch zu leisten versuchen.

Abstract

In this paper the author sketches the development in form and content, as well as theological, of children's song books for use in German Baptist churches from 1874 until the present. *Das Singvögelein* and its successor *Das Neue Singvögelein* which dominated children's Sunday school services for nearly 90 years comprised 300 songs, mostly from the revivalist movement of the 19th Century, and had a clear theological profile aimed at leading children to faith in Jesus and helping them to conduct god-fearing lives. *Lobet Gott* from 1961 was more recognisably a songbook for children. It contained a broader range of songs, reaching back to hymns from the time of the reformation, as well as more modern songs. Here too the theological thrust was help the children find faith in Christ, whereby little distinction was made between the faith of a child and that of an adult. *Unser Kinderliederbuch* appeared in 1986 with 300 songs selected according to criteria of musicality, singability, comprehensibility and whether the songs were conform to the bible and with the daily lives of the children. New in this songbook was the retelling of the bible and biblical stories, which reflected new attitudes to children's faith as well as

---

[31] In „Mehr als nur Töne! Was man mit Liedern alles machen kann ..." (s. o., Anm. 23) findet sich auf S. 11 ein Kriterienkatalog, der helfen kann, die textliche und musikalische Qualität von neuen (und alten!) Liedern zu beurteilen.

[32] Aus diesem Grunde haben wir zu *Jede Menge Töne* mit „Mehr als nur Töne" (s. o. Anm. 23) ein didaktisch-methodisches Beiheft herausgegeben. Hier finden sich zu jedem der 200 im Liederbuch abgedruckten Lieder Gestaltungsideen und Anregungen für die Weiterarbeit am jeweiligen Thema.

caution in the area of conversion of children. *Jede Menge Töne* was brought out by the Baptist Youth Work Department in 1997 to take account of the rapidly changing musical directions in church music. Emphasis is made on songs arising from the world of the child. The songs attempt to show how faith can help in a world fraught with questions and problems. In the next song books for children, the author said at the end, particular attention should be paid to the theological content as this shapes the singers' thinking for the rest of their lives. Children's love of movement should not be neglected and the purpose of giving grounding in the faith should not be forgotten.

Volkmar Hamp
Referent für die Arbeit mit Kindern im Gemeindejugendwerk des BEFG (Bundesgeschäftsstelle)
Julius-Köbner-Str. 4, 14641 Wustermark bei Berlin
E-Mail: vhamp@baptisten.org

Veröffentlichungen von Wiard Popkes (1936-2007)

zusammengestellt von Uwe Swarat

1959

1. Ein Christenverfolger wird ein Jesusjünger, Apg 9, 1-19, Sonntagsschulhelfer (des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland) 66 (1959), Nr. 3, 84-86.
2. Gott richtet den verzagten Elia wieder auf, 1. Kön 19, 1-18, Sonntagsschulhelfer 66 (1959), Nr. 4, 123-124.
3. Gott läßt sein Volk trösten, Jes 40, 1-11, Sonntagsschulhelfer 66 (1959), Nr. 6, 198-200.

1960

4. Jesus hilft dem fragenden Täufer zurecht, Mt 11, 1-6 (7-10), Sonntagsschulhelfer 67 (1960), Nr. 1, 29-30.
5. Nur ganze Hingabe macht selig, Mt 19, 16-26, Sonntagsschulhelfer 67 (1960), Nr. 3, 95-96.
6. Gott verhindert den Turmbau zu Babel, 1. Mose 11, 1-9, Sonntagsschulhelfer 67 (1960), Nr. 4, 127-128.
7. Christus wird die Welt richten, Mt 25, 31-46, Sonntagsschulhelfer 67 (1960), Nr. 6, 191-193.

1961

8. Jesu letztes Passahmahl, Lk 22, 7-15. 24-30, Sonntagsschulhelfer 68 (1961), Nr. 2, 35-37.
9. Israels Wüstenspeise, 2. Mose 16, 1-8. 13-24. 31. 33-35, Sonntagsschulhelfer 68 (1961), Nr. 4, 110-112.

1967

10. Christus traditus: Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testament, 49) Zürich und Stuttgart: Zwingli 1967, 318 Seiten.
11. Geschichtsverständnis und Gemeindeverständnis, Semesterzeitschrift 1967, 31-33.

1968

12. Horst Hochmuth, Wiard Popkes, Günter Wieske: Jesus Christus das Heil der Welt (Arbeitshefte für die Gebietsmission Nr. 1), hg. vom Leitungskreis für die Gebietsmission Rhein-Ruhr, Volmarstein/Ruhr o. D., 50 Seiten.
13. Wiard Popkes u. a.: Christ werden? 54 Fragen an die Christen (Arbeitshefte für die Gebietsmission Nr. 3), hg. vom Leitungskreis für die Gebietsmission Rhein-Ruhr, Volmarstein/Ruhr 1968, 84 Seiten.

1969

14. Die Organisation des deutschen Baptismus von 1924 bis zum Ausgang des 2. Weltkrieges, Semesterzeitschrift Heft 18 (1969), 18-20.
15. Gesandt, zu predigen, Die Gemeinde 1969, Heft 49, 3-4.

1970

16. Die Einflußnahme Jesu und der jungen Kirche auf die sozialen Strukturen, in: M. Metzger u. a., Abendseminar Rheinland, Witzhelden 1970, 9-20.
17. Gottes Sache zuerst (Mt 6,33), Die Gemeinde 1970, Heft 32, 1.
18. Entscheidung für Christus in unserer Situation, Die Gemeinde 1970, Heft 25, 3-5.
19. Entscheidung für Christus heute, Die Gemeinde 1970, Heft 26, 3-5.
20. Den Bruder lieben, Die Gemeinde 1970, Heft 30, 3-4.
21. Jesusbücher, Wort und Tat 1970, Heft 4, 119-122.
22. Andachten im Kasseler Abreißkalender am 4./11./18./25./31.10.; 1./8.12.

1971

23. Die neue Ethik nach dem Galaterbrief, Wort und Tat 25 (1971), 363-366.

1973

24. Leben in der Hoffnung (Philipper 3,17-21), Die Gemeinde 1973, Heft 32, 1-2.
25. Andachten im Kasseler Abreißkalender 23./24./25.8.

1974

26. Von der Liebe Gottes kann uns nichts scheiden, Die Gemeinde 1974, Heft 1, 2.
27. Andachten im Kasseler Abreißkalender 24./25./26.9.

1975

28. Andachten im Kasseler Abreißkalender 20./22./23.9.

1976

29. Art. Gemeinschaft, Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 9, Stuttgart: Hiersemann 1976, 1100-1145.
30. Andachten im Kasseler Abreißkalender 1./22./29.2.; 7./21.3.

1977

31. Neue Perspektiven der Theologie des Heiligen Geistes?, ThGespr 1977, Heft 1, 1-10.
32. Theologie des Neuen Testaments – eine Standortbestimmung, Theologisches Gespräch (ThGespr) 1977, Heft 2, 11-15.
33. Schriftleitung der Zeitschrift Theologisches Gespräch (Kassel) von 1977-1991; Mitherausgeber von 1991-1999.
34. Andachten im Kasseler Abreißkalender 21.9.; 16.10.; 11.12.

1978

35. Zum Verständnis der Mission bei Johannes, Zeitschrift für Mission 4 (1978), 63-69.
36. Andachten im Kasseler Abreißkalender 18./20./21.3.

1979

37. Der Begriff des Glaubens bei Paulus und Johannes, ThGespr 1979, Heft 1-2 (Festgabe für Rudolf Thaut), 59-64.
38. Zum Verständnis der Bergpredigt, ThGespr 1979, Heft 5-6, 6-12.
39. Andachten im Kasseler Abreißkalender 6./7./31.7.

1980

40. Das Seminar als Ausbildungsinstitut: Geschichte und Stand des Studienprogramms. In: Festschrift Hundert Jahre Theologisches Seminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden 1880-1980, hg. von Günter Balders, Wuppertal und Kassel: Oncken 1980, 37-59.
41. Das Studium am Seminar, Die Gemeinde 1980, Heft 20, 6-7.
42. Art. δεῖ, Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament (EWNT), Bd. 1, Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer 1980, 668-671.
43. Art. δίδωμι, EWNT 1 (1980), 771-776.
44. Kinderabendmahl?, ThGespr 1980, Heft 1-2, 9-13.
45. Andachten im Kasseler Abreißkalender 14./15./17./18.11.

1981

46. Abendmahl und Gemeinde. Das Abendmahl in biblisch-theologischer Sicht und in evangelisch-freikirchlicher Praxis, Wuppertal und Kassel: Oncken 1981, 2. Auflage 1983, 3. Aufl. 2006, 128 Seiten.
47. Art. ζῆλος, ζηλόω, EWNT 2 (1981), 247-250.
48. Art.ζύμος, ἄζυμος, ζυμόω, EWNT 2 (1981), 259-261.
49. Rezension von Th. Strohm (Hg.), Christliche Wirtschaftsethik vor neuen Aufgaben (Festschrift Arthur Rich), Zürich 1980, ThGespr 1981, Heft1-2, 15.
50. Andachten im Kasseler Abreißkalender 30.11.; 1./2./3.12.

1982

51. Zum Aufbau und Charakter von Römer 1, 18-32, New Testament Studies 28 (1982), 490-501.
52. Gedanken zum Streit um den Frieden, ThGespr 1982, Heft 1-2, 5-11.
53. Zur Praxis unserer Gottesdienste, ThGespr 1982, Heft 5-6, 8-10.
54. Forschungshinweis: Die Hausgemeinde im Urchristentum, ThGespr 1982 Heft 5-6, 11-12.
55. Rezension von „Friedensforschung" in der Antike (RAC VIII 434 ff.), ThGespr 1982, Heft 1-2, 16.
56. Rezension von G. Keith Parker, Baptists in Europe, Nashville 1982, ThGespr 1982, Heft 5-6, 15 f.

57. Besuch der Seminare in Novi Sad und Bukarest, Die Gemeinde 1982, Heft 19, 10.
58. Andachten im Kasseler Abreißkalender 6./7./8.10.

1983

59. Die Funktion der Sendschreiben in der Johannes-Apokalypse. Zugleich ein Beitrag zur Spätgeschichte der neutestamentlichen Gleichnisse, Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft (ZNW) 74 (1983), 90-107.
60. Art. παραδίδωμι, EWNT 3 (1983), 42-48.
61. Art. παράδωσις, EWNT 3 (1983), 48-50.
62. Art. πειράζω, ἐκπειράζω, πειρασμός, EWNT 3 (1983), 151-158.
63. Schriftverständnis zwischen den Fronten, ThGespr 1983, Heft 3-6, 1-6.
64. Gottes Heimkehr und Herrschaft, Die Gemeinde 1983, Heft 50, 4-5.
65. Andachten im Kasseler Abreißkalender 28./29.12.

1984

66. Gemeinde – Raum des Vertrauens. Neutestamentliche Beobachtungen und freikirchliche Perspektiven. Wuppertal und Kassel: Oncken 1984, 256 Seiten.
67. Rezension von G. Theißen, Psychologische Aspekte paulinischer Theologie, Göttingen 1983, ThGespr 1984, Heft 2, 30 f.
68. Rezension von K. Kertelge (Hrsg.), Mission im Neuen Testament, Freiburg i. Br. 1982, ThGespr 1984, Heft 2, 31 f.
69. Warum Gemeinde – Das Zeugnis des Neuen Testaments, Gemeinde unterwegs, Arbeitsblatt A.2.3. (Beilage zum „Gemeindeboten", Schweiz), Mai 1984, 4 Seiten.
70. Andachten im Kasseler Abreißkalender 10./11./12.9.

1985

71. Exegetische Analyse von 2. Korinther 5, 17-21, ThGespr 1985, Heft 2, 2-8.
72. Zwölf baptistische Beobachtungen zu den Lima-Erklärungen, ThGespr 1985, Heft 1, 30-32.
73. Rezension von G. Lohfink, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Freiburg i. Br. 1982, ThGespr 1985, Heft 1, 32.
74. Mission und theologische Ausbildung, Die Gemeinde 1985, Heft 34, 10.
75. Andachten im Abreißkalender „Wort für heute" (vorher „Kasseler Abreißkalender) 7./8./9.9.

1986

76. Adressaten, Situation und Form des Jakobusbriefes (Stuttgarter Bibelstudien 125/126), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1986, 220 Seiten.
77. Zur gegenwärtigen theologischen Diskussion, ThGespr 1986, Heft 1, 1-7.
78. Einführung in das Thema: Gemeindeerneuerung, ThGespr 1986, Heft 2, 1.
79. Rezension von J. Moltmann, Gott in der Schöpfung, München 1985, ThGespr 1986, Heft 1, 28.
80. Rezension von A. Rich, Wirtschaftsethik, Bd. I, Grundlagen, Gütersloh 1984, ThGespr 1986, Heft 1, 30.

81. Rezension von H.W. Dannowski, Kompendium der Predigtlehre, Gütersloh 1985, ThGespr 1986, Heft 2, 30f.
82. Rezension von H.J. Genthe, Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft, Göttingen 1977, ThGespr 1986, Heft 2, 31.
83. Liebe zum Werk Jesu Christi. Rezension von Margarete Jelten, Gottes Gemeinde Garten. Kurzgeschichten zum frühen Baptismus ausgegraben und erzählt, Bremerhaven 1985, Die Gemeinde 1986, Heft 11, 10.
84. Abschied und Sendung, Die Gemeinde 1986, Heft 36, 8.
85. Andachten im Abreißkalender „Wort für heute" 16./28.6.; 27.7.

1987

86. Zur Auslegung der Gleichnisse Jesu, ThGespr 1987, Heft 1, 21-25.
87. Der Kanon des Neuen Testaments, ThGespr 1987, Heft 1, 26-31.
88. Lima-Texte: Baptistische Reaktionen, ThGespr 1987, Heft 2, 28-31.
89. Art. Gebet des Herrn, Das Große Bibellexikon (GBL), Bd. 1, Wuppertal, Gießen: R. Brockhaus, Brunnen 1987, 416-418.
90. Art. Gleichnisse Jesu, GBL 1 (1987), 471-474.
91. Rezension von R. Mössinger, Zur Lehre des christlichen Gebets, Göttingen 1986, ThGespr 1987, Heft 2, 31.
92. Rezension von W.G. Morris, Joy in the New Testament, 1984, Theologische Literaturzeitung (ThLZ) 112 (1987), 595-596.
93. Andachten im Abreißkalender „Wort für heute" 17./18.8.

1988

94. Das allgemeine Priestertum der Gläubigen, Una Sancta 43 (1988), 325-330.
95. Das neutestamentliche Verständnis des Glaubens, ThGespr 1988, Heft 1, 15-31.
96. Art. Jakobusbrief, GBL 2 (1988), 646-648.
97. Art. Kanon (NT), GBL 2 (1988), 760-764.
98. Kirchenbau – biblisch betrachtet, ThGespr 1988, Heft 2, 18-28.
99. Rezension von K.Th. Kleinknecht, Der leidende Gerechtfertigte, Tübingen ^{2}1987, ThGespr 1988, Heft 2, 30.
100. Rezension von P. Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, Tübingen 1987, ThGespr 1988, Heft 2, 30.
101. Rezension von R. Feldmeier, Die Krisis des Gottessohnes, Tübingen 1987, ThGespr 1988, Heft 2, 30f.
102. Rezension von A. von Dobbeler, Glaube als Teilhabe, Tübingen 1987, ThGespr 1988, Heft 2, 31.
103. Rezension von P. Marshall, Enmity in Corinth, Tübingen 1987, ThGespr 1988, Heft 2, 31f.
104. Das Neue Testament in der Begegnung mit den Religionen der hellenistischen Umwelt, Gemeinde unterwegs, Arbeitsblatt (Beilage zum „Gemeindeboten", Schweiz), Mai 1988, 4 Seiten.
105. Abendmahl in evangelisch-freikirchlicher Praxis, Die Gemeinde 1988, Heft 3, 5, aus Wiard Popkes: Abendmahl und Gemeinde, Wuppertal und Kassel 1981.
106. Einleitung in den Galaterbrief, Gemeindebibelschule 1988, Heft 1, 2-3.
107. Andachten im Abreißkalender „Wort für heute" 21./22./24.10.

1989

108. Die Gerechtigkeitstradition im Matthäusevangelium, ZNW 80 (1989), 1-23.
109. Rezension von P. W. van der Horst, De onbekende God. Essays over de joodse en hellenistische achtergrond van het vroege christendom, 1988, ThLZ 114 (1989), 281-283.
110. Rezension von W. Rebell, Psychologisches Grundwissen für Theologen, München 1988, ThGespr 1989, Heft 1, 30.
111. Rezension von K. Berger / C. Colpe, Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament, Göttingen 1987, ThGespr 1989, Heft 1, 30 f.
112. Rezension von J. Hoeren / M. Kessler (Hg.), Gottesbilder, Stuttgart 1988, ThGespr 1989, Heft 1, 31.
113. Rezension von E. Schweizer, Theologische Einleitung in das Neue Testament, Göttingen 1989, ThGespr 1989, Heft 2, 32.
114. Rezension von I. Baldermann u. a., Jahrbuch für Biblische Theologie, Band 3: Zum Problem des biblischen Kanons, Neukirchen 1988, ThGespr 1989, Heft 2, 32.
115. Auf nach Budapest! In: Die Gemeinde 1989, Heft 6, 10.
116. Was heißt: Die Wahrheit sagen? [Grundfragen des Lebens, 19), Die Gemeinde 1989, Heft 31, 4-5.
117. Andachten im Abreißkalender „Wort für heute" 12./13./14.12.

1990

118. Die letzte Bitte des Vater-Unser. Formgeschichtliche Beobachtungen zum Gebet Jesu, ZNW 81 (1990), 1-20.
119. Rezension von A. Köberle, Als Christ denken. Beiträge zum Zeitgeschehen, Stuttgart 1988, ThGespr 1990, Heft 1, 30.
120. Rezension von K. Bockmühl (Hg.), Die Aktualität der Theologie Adolf Schlatters, Gießen und Basel 1988, ThGespr 1990, Heft 1, 30.
121. Rezension von L. Schenke (Hrsg.): Studien zum Matthäusevangelium. Festschrift für Wilhelm Pesch, Stuttgart 1988, ThGespr 1990, Heft 1, 30.
122. Rezension von B. Wenisch, Satanismus. Schwarze Messen – Dämonenglaube – Hexenkulte, o. O. 1988, ThGespr 1990, Heft 1, 30.
123. Rezension von R. Liebers, Das Gesetz als Evangelium. Untersuchungen zur Gesetzeskritik des Paulus, Zürich 1989, ThGespr 1990, Heft 1, 30.
124. Rezension von G. Wieske, Öffnet die Häuser. Über die missionarischen und katechetischen Aufgaben kleiner geistlicher Zellen, Stuttgart 1988, ThGespr 1990, Heft 1, 30.
125. Rezension von D. Hellholm (Hg.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East, Tübingen 1989, ThGespr 1990 Heft 1, 31.
126. Rezension von K. Niederwimmer, Die Didache, Göttingen 1989, ThGespr 1990 Heft 1, 31.
127. Vom ungleichen Schicksal. Gedanken zu einem nicht nur deutschen Thema, Die Gemeinde 1990, Heft 28, 4.
128. Andachten im Abreißkalender „Wort für heute" 11./12.5.

1991

129. Art. Bible, Methods of Study, Holman Bible Dictionary, Nashville: Holman 1991, 182-183.
130. Rezension von J.B. Adamson, James, The Man & His Message, 1989, ThLZ 116 (1991), 29-31.
131. Rezension von C.K. Barrett, Das Evangelium nach Johannes, Göttingen 1990, ThGespr 1991, Heft 1, 24f.
132. Rezension von G. Strecker, Die Johannesbriefe, Göttingen 1989, ThGespr 1991, Heft 1, 25f.
133. Rezension von C. Wolff, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther, Berlin 1989, ThGespr 1991, Heft 1, 26f.
134. Rezension von E. Gräßer, An die Hebräer (1. Teilband), Zürich 1990, ThGespr 1991, Heft 1, 27f.
135. Rezension von C. Gestrich, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt, Tübingen 1989, ThGespr 1991, Heft 1, 29f.
136. Rezension von A. Rich, Wirtschaftsethik, Bd. II, Gütersloh 1990, ThGespr 1991, Heft 1, 30f.
137. Rezension von Vollenweider, Freiheit als neue Schöpfung, Göttingen 1989, ThGespr 1991, Heft 1, 31f.
138. Mitherausgeber der Zeitschrift Theologisches Gespräch (Kassel) von 1991-1999.
139. Andachten im Abreißkalender „Wort für heute" 25./26.9.

1992

140. New Testament Principles of Wholeness, Evangelical Quarterly 64 (1992), 319-332.
141. Zum Charakter von Galater 6, 1-10, ThGespr 1992, Heft 1 (Festgabe für Adolf Pohl), 6-15.
142. Rezension von W. Brueggemann, Interpretation and Obedience. From Faithful Reading to Faithful Living, 1991, ThLZ 117 (1992), 595.
143. Rezension von H.-F. Weiß, Der Brief an die Hebräer, Göttingen 1991, ThGespr 1992, Heft 2, 31.
144. Andachten im Abreißkalender „Wort für heute" 5./6.3.

1993

145. Rezension von W. Rebell, Zum neuen Leben berufen, München 1990, ThGespr 1993, Heft 2, 8f.
146. Rezension von W. Rebell, Neutestamentliche Apokryphen und Apostolische Väter, München 1992, ThGespr 1993, Heft 2, 27.
147. Rezension von W. Rebell, Alles ist möglich dem, der da glaubt, München 1989, ThGespr 1993, Heft 2, 27f.
148. Rezension von H. Hattenhauer, Europäische Rechtsgeschichte, Heidelberg 1992, ThGespr 1993, Heft 2, 31.
149. Abschluss des Studienjahres 1992/93 im Theologischen Seminar, Die Gemeinde 1993, Heft 32, 8-9.
150. Andachten im Abreißkalender „Wort für heute" 26./27.2.

1994

151. The Law of Liberty (James 1:25; 2:12), Festschrift Günter Wagner, Hg. Faculty of Baptist Theological Seminary Rüschlikon/Switzerland, Bern-Berlin-Frankfurt a. M.: Peter Lang 1994, 131-142.
152. Art. Vollkommenheit a) biblisch-theologisch, Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde (ELThG), Bd. 3, Wuppertal: R. Brockhaus 1994, 2113-2114.
153. Rezension von W. Rebell, Erfüllung und Erwartung, München 1991, ThGespr 1994, Heft 1, 30.
154. Rezension von W. Rebell, Christologie und Existenz bei Paulus, Stuttgart 1992, ThGespr 1994, Heft 1, 30 f.

1995

155. James and Paraenesis – Reconsidered, Texts and Contexts. Essays in Honor of Lars Hartman, ed. T. Fornberg, D. Hellholm, Oslo-Copenhagen-Stockholm-Boston: Scandinavian University Press 1995, 535-561.
156. Art. Paränese I. Neutestamentlich, Theologische Realenzyklopädie (TRE) 25. Berlin-New York: de Gruyter 1995, 737-742.
157. Andachten im Abreißkalender „Wort für heute" 10./17.12.

1996

158. Paränese und Neues Testament (Stuttgarter Bibelstudien 168), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1996, 208 Seiten.
159. Art. Paränese/NT. Neues Bibel-Lexikon, Bd. 3, Solothurn/Düsseldorf: Benziger 1996, 66-68.
160. Wir brauchen keine Amtsträger, sondern Christenmenschen ... – Abschluss- und Aussendungsgottesdienst im Theologischen Seminar am 12. Juli, Die Gemeinde 1996, Heft 31, 8-9.

1997

161. Art. Gemeinschaft. Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament (ThBLNT), Wuppertal/Neukirchen: R. Brockhaus/Neukirchener, Neubearbeitete Ausgabe Band I (1997), 712-718. 721 f.
162. Art. Gleichnis. ThBLNT, Band I (1997), 811-816.
163. The Composition of James and Intertextuality: an Exercise in Methodology, StTh 51 (1997), 91-112.
164. Rezension von J. Roloff, Die Kirche im Neuen Testament, Göttingen 1993, ThGespr 21 (1997), Heft 2, 27 f.
165. Theologisches Seminar: Abschluß des Studienjahres 1996/97, Die Gemeinde 1997, Heft 35, 8.
166. Andachten im Abreißkalender „Wort für heute" 20./21.4.

1998

167. Zum ekklesiologischen Charakter von Jakobus 3,1-12, in: Was hast du – das du nicht empfangen hast, hg. von H. Becker u.a. (Festschrift Eduard Schütz), Berlin 1998, 70-79.
168. Andachten im Abreißkalender „Wort für heute" 2./3./4.11.

1999

169. James and Scripture. An Exercise in Intertextuality, NTS 45 (1999), 213-229.
170. Art. Erlösung/Soteriologie. V. Neues Testament, RGG 4. Auflage, Band II (1999), 1446f.
171. Zwei Wunder – zwei Welten (Markus 5,21-43), Die Gemeinde 1999, Heft 11-12, 10-11.

2000

172. Art. Gemeinschaft und Individuum. III. Neues Testament: RGG 4. Auflage, Band III (2000), 638f.
173. Reiseziel Mazedonien (Apostelgeschichte 15,36-16,15), Die Gemeinde 2000, Heft 21, 8-9.

2001

174. Der Brief des Jakobus (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament) Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2001, 357 Seiten.
175. The Mission of James in His Time, in: B. Chilton, J. Neusner (Hg.), The Brother of Jesus: James the Just and His Mission, Louisville (Westminster) 2001, 88-99.
176. Notizen zum Thema „Prophetie im Neuen Testament", ThGespr 25 (2001), Heft 2, 83-87.
177. Andachten im Abreißkalender „Wort für heute" 11./12.10.

2002

178. Zum Thema ‚Anti-imperiale Deutung neutestamentlicher Schriften', ThLZ 127 (2002), 850-862.
179. Rezension von Chr. Stenschke, Luke's Portrait of Gentiles Prior to Their Coming to Faith, Tübingen 1999, ThGespr 26 (2002), Heft 1, 25-28.

2003

180. Salvation without and with a Messiah. Developing Beliefs in Writings ascribed to Enoch, Response to George W.E. Nickelsburg, in: Jacob Neusner & Alan J. Avery-Peck: George W.E. Nickelsburg in Perspective, An Ongoing Dialogue of Learning, vol. I (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, vol. 80), Leiden, Boston: Brill 2003, 83-100.
181. Freikirchen in Europa, Informationes Theologiae Europae, Internationales ökumenisches Jahrbuch für Theologie 12 (2003), 73-91.

182. [Dozentenkollegium des Theologischen Seminars Elstal:] Anmerkungen zum Thema Gottesdienst, Theologisches Gespräch 27 (2003), Heft 2, 47-76, darin speziell 48-51.
183. Art Wiedergeburt II. Neues Testament, TRE 36 (2003), 9-14.
184. Andachten im Abreißkalender „Wort für heute" 7./8./9.7.

2004

185. Paraenesis in the New Testament: An Exercise in Conceptuality (in the context of a scholarly group process), in: James Starr and Troels Engberg-Perdersen (eds.), Early Christian Paraenesis in Context (BZNW 125), Berlin: de Gruyter 2004, 13-46.
186. 1. Kor 2,2 und die Anfänge der Christologie, ZNW 95 (2004), 64-83.
187. Philipper 4,4-7: Aussage und situativer Hintergrund, NTS 50 (2004), 246-256.
188. Traditionen und Traditionsbrüche im Jakobusbrief, in: Jacques Schlosser (ed.), The Catholic Epistles and the Tradition (BETL 176), Leuven: Peeters 2004, 143-170.
189. Beifall in der Alten Kirche, ThGespr 28 (2004), Heft 3, 107-110.
190. „Schreit gellend Bravo!" – Der Beifall in der alten Kirche, Die Gemeinde 2004, Heft 25, 10-11.
191. Herausgeber (zusammen mit Ralph Brucker) von: Ein Gott und ein Herr. Zum Kontext des Monotheismus im Neuen Testament (BThSt 68), Neukirchen: Neukirchener Verlag 2004.
192. Andachten im Abreißkalender „Wort für heute" 27./28.8.

2005

193. Wassertransport, in: Neues Testament und Antike Kultur (Hg. Kurt Erlemann u. a.), 3 Bände, Neukirchen: Neukirchener Verlag, Bd. 2 (2005), 208-210.
194. Two Interpretations of „Justification" in the New Testament: Reflections on Galatians 2: 15-21 and James 2: 21-25, Studia Theologica 59 (2005), 129-146.
195. Rebirth in the New Testament, Journal of European Baptist Studies 6 (2005), 5-10.
196. Leadership: James, Paul, and their Contemporary Background, in: Bruce Chilton and Craig Evans (eds.), The Missions of James, Peter and Paul. Tensions in Early Christianity (S.NovT 115), Leiden: Brill 2005, 323-354.
197. Zur Geschichte des Theologischen Seminars, Festschrift 125 Jahre Theologisches Seminar, ThGespr Beiheft 6, 2005, 13-17.
198. Wer ist würdig? (Offenbarung 5,2-14), Die Gemeinde 2005, Heft 4, 4.
199. Unser Bund als Importeur – Gewachsene und wachsende Gemeinde, Die Gemeinde 2005, Heft 17, 10-12.
200. Andachten im Abreißkalender „Wort für heute" 24./25./26.11.

2006

201. „Heimat" als eschatologische und ethische Motivation. Beobachtungen zu 1. Petr, Hebr, Eph und Joh, in: Christfried Böttrich (Hg.), Eschatologie und Ethik im frühen Christentum (Festschrift Günter Haufe), Frankfurt a. M.: Peter Lang 2006, 225-247.
202. Andachten im Abreißkalender „Wort für heute" 28./30./31.10.

2007 (posthum)

203. Meine Zeit steht in deinen Händen. Predigt zu Psalm 31, 16, in: Stefan Stiegler (Hg.), Kein anderes Evangelium (Festschrift Adolf Pohl), Berlin: WDL 2007, 111-113.
204. Sterben in und mit Christus. Zur Entwicklung von Passionsmusik und Requiem, in: Uwe Swarat (Hg.), Das Lob Gottes bringt den Himmel zur Erde (Festschrift Günter Balders), Wuppertal: Singende Gemeinde 2007, 61-87.

Festschriften

205. Gemeinschaft am Evangelium. Festschrift für Wiard Popkes zum 60. Geburtstag, hg. von Edwin Brandt / Paul S. Fiddes / Joachim Molthagen, Leipzig: EVA 1996, 408 Seiten (mit Beiträgen von Gerald L. Borchert, Edwin Brandt, Paul S. Fiddes, André Heinze, Walter Klaiber, Martin Metzger, Joachim Molthagen, Adolf Pohl, Eckhard Rau, Walter Rebell, Jannes Reiling, Peeter Roosimaa, Norbert M. Samuelson, Tim Schramm, Gerhard Sellin, Stefan Stiegler, Uwe Swarat, Johannes Thomas, Ulrich Wilckens und Christian Wolf).
206. Theologisches Gespräch 26 (2002), Heft 3, Für Wiard Popkes zu seiner Emeritierung, 34 Seiten (mit Beiträgen von Eduard Schweizer und Edwin Brandt).

Rezension

Ulf Beiderbeck: Frei und geborgen. Eine Untersuchung zum Gemeindeunterricht im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden K. d. ö. R. Baptismus-Studien 3. Kassel: Oncken Verlag 2002, 210 Seiten, kt., ISBN 978-3-87939-202-5, € 28,–.

In der 2001 vorgelegten Dissertation untersucht Ulf Beiderbeck die Geschichte des baptistischen Gemeindeunterrichtes.

Die Monographie ist aufgegliedert in

1. Theoretische Grundlagen
2. Deskriptive Vorstellung und
3. in einen auswertenden Teil mit Beschreibung gelungener Ansätze, kritischen Rückfragen und Anregungen für die praktische Arbeit.

Wer sich auf die in der Umschlagseite versprochene Untersuchung, Bewertung und praktische Auseinandersetzung mit dem Gemeindeunterricht freut, muss sich ein gutes Viertel der Monographie durch die Geschichte des deutschen Baptismus arbeiten. Diese ist allerdings prägnant, selbstkritisch und vor allem für Nicht-Baptisten sehr erhellend geschrieben und ein gutes Kompendium der Geschichte und Ekklesiologie des deutschen Baptismus.

Die dann folgende deskriptive Vorstellung qualitativer Interviews und einer Fragebogenaktion nimmt die Perspektive der Unterrichtenden wie der Lernenden gleichermaßen unter die Lupe.

Hier muss man sich an den Stil (Mix aus O-Tönen von Lehrern/Schülern und Interpretationen) gewöhnen. Hat man sich in den Duktus hineingelesen, kann der Leser eine Menge an lebendigen und authentischen Informationen zur Gemeindeunterrichtsproblematik ziehen.

Seine stärkste Ausstrahlung hat das Werk im letzten Teil. Sowohl die Beschreibung „Gelungener Ansätze" als Interpretation der Geschichte und der Interviews als auch die Anregungen für die Weiterarbeit sind von großer Dichte und praktischem Wert.

Ulf Beiderbeck formuliert hier ein klares Bekenntnis zur Gemeinde als Lebensraum aller Generationen. Er legt Wert auf einen Gemeindeunterricht, der Angebot und nicht Zwang ist.

Schlüssig betont der Autor die Relevanz des Unterrichts für den Glauben der Jugendlichen im Alltag. Besonders unterstreicht er die Notwendigkeit von Respekt, Achtung und Wertschätzung der Jugendlichen.

Die Jugendlichen sollen durch den Gemeindeunterricht in ihrer Selbständigkeit gefördert werden und gleichermaßen Gemeinde und Gemeindeunterricht

als Raum des Vertrauens erleben, hier entfaltet Ulf Beiderbeck den Titel seiner Dissertation „Frei und Geborgen".

Für meine Begriffe hätte der Autor noch etwas mehr betonen können, dass Jugendliche bereits Gottes-, Glaubens- und Gemeindeerfahrungen mit sich bringen und den Glauben nicht erst im Gemeindeunterricht lernen.

Im Anfangsteil hätte ich einen Vergleich des heutigen Gemeindeunterrichts mit Onckens Sonntagsschule in St. Georg (eine Art Ur-Form des Gemeindeunterrichtes) spannend gefunden.

Bei so vielen innovativen Ideen und ganzheitlichen Ansätzen hätte Ulf Beiderbeck das Wort Entlassungsfeier eigentlich ebenso aus der Nomenklatur streichen können, wie viele Gemeinden es bereits getan haben. Verabschiedung klingt nicht nur angemessener, sondern ist auch nicht so verräterisch wie „Entlassung".

Fazit: Wer eine Kombination aus deutscher Baptismusgeschichte sowie Geschichte, Gegenwart und Zukunft des Gemeindeunterrichtes sucht, der ist mit „Frei und Geborgen" genau richtig bedient.

Pastor Christoph Haus (BEFG)
Leiter und Geschäftsführer des Gemeindejugendwerkes
Julius-Köbner-Straße 4
14641 Wustermark

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Aufsätze

Walter Klaiber: **Der ökumenische Dialogprozess zur Rechtfertigungslehre** 55

Dietmar Lütz: **Ein unvollkommenes Band der Einheit. Ein zweiter Blick auf die „wechselseitige Taufanerkennung" in Magdeburg** 73

Rezension

Andrea Strübind: **Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz (Michael Schröder)** 101

PREDIGTWERKSTATT

Ernst Kirchhof: Mit Gottes Segen unterwegs. Predigt über 1. Mose 12, 1-4a am „Tag des Seminars" 89

Kommentar zur Predigt von Ernst Kirchhof (Andreas Müller) 95

2008 • Heft 2

ISSN 1431-200X

32. JAHRGANG

sind fundamentale Themen, die auf den ersten Blick ein zahmes THEOLOGISCHES GESPRÄCH erwarten lassen, da nach der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre 1999 und der Taufanerkennung von Magdeburg 2007 Klarheiten geschaffen scheinen.

Der Beitrag von Walter Klaiber setzt den ökumenischen Dialogprozess zur Rechtfertigung fort, indem er zunächst die Genese der Gemeinsamen Erklärung (GER) zur Rechtfertigungslehre erhellt und dann „die offensichtliche Folgenlosigkeit" der GER bedauert, um selbst mögliche Konsequenzen aufzuzeigen: Klaiber plädiert für die Ökumene im Zeichen der Rechtfertigungsbotschaft als „gemeinsame Spurensuche, die erkundet, wohin uns Christus schon vorausgegangen ist" und die aus seiner Sicht konsequent zur Abendmahlsgemeinschaft führen müsste. Unter der Überschrift „Ein unvollkommenes Band der Einheit" greift Dietmar Lütz eine Einschätzung Kardinal Lehmanns auf hinsichtlich der wechselseitigen Taufanerkennung von Magdeburg, die 25 Jahre nach der Lima-Erklärung unterzeichnet worden ist. Spitz macht Lütz im Hintergrund der Taufanerkennung auf „ein grandioses Panorama von Nichtanerkennung" aufmerksam, bevor er den Text der Taufanerkennung kommentiert. Die Kommentierung möchte zum theologischen Gespräch herausfordern und endet daher in acht offenen Fragen, die den Dialog um die Tauffrage weiter anregen. Predigtwerkstatt und die Rezension zur Habilitationsschrift von Andrea Strübind zur Täuferforschung regen auf ihre Weise zum lesenden Dialog an.

Uwe Swarat ist es als Schriftleiter zu verdanken, dass in den letzten 17 Jahren die Zeitschrift THEOLOGISCHES GESPRÄCH Profil hatte und Theologie und Gemeinde dadurch Gesprächsanregungen bekommen. Für seinen kompetenten und kontinuierlichen Einsatz sage ich im Namen der Lesergemeinschaft und der Herausgeber von Herzen Dank! *Michael Rohde*

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 32. Jahrgang • 2008 • Heft 2 • ISSN 1431-200X
Homepage mit weiteren Texten und Infos: www.theologisches-gespraech.de
Herausgeber: Dr. Michael Rohde und Dr. Volker Spangenberg (Theologisches Seminar Elstal – Fachhochschule des BEFG); Markus Iff und Michael Schröder (Theologisches Seminar des BFeG in Ewersbach).
Schriftleitung: Dr. Michael Rohde, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark bei Berlin, Telefon: (03 32 34) 74-334, Telefax: (03 32 34) 74-309, E-Mail: MRohde@baptisten.org.
Redaktionsassistenz: 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 € 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, 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.

Walter Klaiber

Der ökumenische Dialogprozess zur Rechtfertigungslehre

„Wenn wir das erlangen, dass anerkannt wird, [dass] Gott allein aus lauter Gnade rechtfertigt durch Christus, dann wollen wir den Papst nicht nur auf Händen tragen, sondern ihm auch die Füße küssen."[1] Das sagte MARTIN LUTHER in seiner Vorlesung zum Galaterbrief von 1531, die 1535 nach einer Kollegnachschrift seines Schülers GEORG RÖRER mit einem Vorwort Luthers herausgegeben wurde. Dass dies geschehen könnte, hielt LUTHER damals für völlig unmöglich. Und noch 1980 sah der Herausgeber der deutschen Studienausgabe des Werkes in dieser Auslegung eine klare Widerlegung der „weithin verbreiteten" Überzeugung, „Luthers Auffassung unterscheide sich nur akzentweise von derjenigen der tridentinischen und nachtridentinischen röm.-kath. Theologie. Der vorliegende Galaterbrief-Kommentar kann zu einem klaren Urteil in dieser Frage anleiten: Luthers Auffassung ist derjenigen der röm.-kath. Kirchenlehre diametral entgegengesetzt. Zwischen dem Bekenntnis, daß der Mensch allein durch den Sühnetod und die Auferweckung Jesu Christi gerettet wird und er dessen ausschließlich im Hängen an Jesus Christus (= Glaube) gewiß zu werden vermag, und der Auffassung, wonach ‚die rechtfertigende, heiligende Liebe' den Glauben erst vollenden müsse ... läßt sich nicht vermitteln."[2]

Angesichts dieser Feststellung ist ein Doppeltes bemerkenswert:

Erstens nennt LUTHER als Bedingung für den Konsens die Anerkennung der Rechtfertigung „allein aus lauter Gnade" und nicht – wie in der Diskussion um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" (GER) immer wieder gefordert – die Anerkennung des *sola fide* (allein durch den Glauben).

Zweitens erschien schon in den „Religionsgesprächen" der Reformationszeit, durch die man die zerbrochene Einheit der Kirche wiederherstellen wollte, die Rechtfertigungslehre als der Artikel, über den man sich am ehesten würde einigen können.[3] Die entsprechenden Formulierungen im „Regensburger Buch" (1541) riefen aber den entschiedenen Protest LUTHERS hervor, der selbst an den Gesprächen nicht teilnahm.[4] Schließlich lehnten sowohl die Altgläubigen als

---

[1] Luthers Galaterbrief-Auslegung von 1531, hg. v. Hermann Kleinknecht, Göttingen 1980, 73; wörtlich WA 40,1,181,11: „Hoc impetrato, scilicet quod solus Deus ex mera gratia per Christum iustificet, non solum volumus Papam in manibus portare, imo etiam ei osculari pedes."

[2] HERMANN KLEINKNECHT, Luthers Galaterbrief-Auslegung 8.

[3] Vgl. IRENE DINGEL, Art. Religionsgespräche IV., TRE 28, 1997, 658-660.

[4] Vgl. die Zitate bei REINHARD FLOGAUS, Von Regensburg nach Würzburg: Hoffnungsvoller Fortschritt oder alter Dissens in neuem Gewand? Zur Diskussion um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre", ThLZ 123, 1998, 713-728, hier 713.

auch die Protestanten die Vereinbarung von Regensburg ab und hofften auf das angekündigte Konzil.

Doch das Konzil in Trient (1545-1563) war so konzipiert, dass die evangelischen Stände ihm unter Protest fernblieben. Ein Dialog über die strittigen Fragen fand nicht statt; das Konzil formulierte die Rechtfertigungslehre der römisch-katholischen Kirche verbindlich und verurteilte die Kernsätze der reformatorischen Rechtfertigungstheologie.[5]

Damit war ein echtes Gespräch über einen möglichen Konsens in der Frage der Rechtfertigung für 300 Jahre unmöglich gemacht.

I Die Vorgeschichte der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre (GER)

Erst im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils kam es zu einem Umdenken und einer schrittweisen Annäherung. Dieser Prozess wurde vor allem aus zwei Quellen gespeist:

Erstens aus der sorgfältigen Neuinterpretation der katholischen Rechtfertigungslehre durch einige junge katholische systematische Theologen. So verglich Hans Küng schon 1957 die Rechtfertigungslehre Karl Barths mit dem Rechtfertigungsdekret des Tridentinums und kam zu dem Ergebnis, die früher als kirchentrennend angesehenen Unterschiede seien durch eine genauere Interpretation und die theologische Weiterentwicklung hinfällig geworden – eine Einsicht, die Karl Barth in seinem „Brief an den Verfasser" mit Erstaunen und kritischer Zurückhaltung kommentierte.[6] Ähnlich überraschend war das Ergebnis der äußerst gründlichen Untersuchung von Otto Hermann Pesch zur Rechtfertigungslehre von Martin Luther und Thomas von Aquin, der nach fast 1000 Seiten sorgfältiger Analyse zu dem Schluss kam: „In entscheidenden Fragen denken und antworten Luther und Thomas in einer verschiedenen, ja gegensätzlichen Begrifflichkeit bei gemeinsamer theologischer Intention."[7]

Dazu kam zweitens die Annäherung in exegetischen Fragen. Hier ist besonders die Arbeit von Karl Kertelge zur „Rechtfertigung bei Paulus" zu nennen, der die „Rechtfertigung aus Glauben" in überzeugender Weise als Zentrum der paulinischen Rechtfertigungslehre herausarbeitet.[8]

---

[5] Vgl. Wilfried Joest, Die tridentinische Rechtfertigungslehre, KuD 9, 1963, 41-69, aber auch das positive Urteil bei Hans Jorissen, „Einig in der Rechtfertigungslehre?"Das Verständnis der Rechtfertigung im Konzil von Trient und bei Martin Luther. In: Rechtfertigung und Erfahrung, FS Gerhard Sauter, Gütersloh 1995, 81-103.

[6] Hans Küng, Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln 1957 (der Brief Barths steht auf S. 11-14 und ist ein Meisterstück theologischer Prosa).

[7] Otto Hermann Pesch OP, Theologie der Rechtfertigung bei Matin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs. Mainz 1967, 949.

[8] Karl Kertelge, „Rechtfertigung" bei Paulus, NTA NF 3, ^{2}1972.

Damit war der Grund gelegt für die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil beginnenden Dialoge der römisch-katholischen Kirche mit den protestantischen Weltbünden, unter denen der Dialog mit dem Lutherischen Weltbund (LWB) gerade im Blick auf die Rechtfertigungslehre eine besondere Bedeutung hatte. Es ist symptomatisch, dass in dem fast ebenso langen und intensiven Dialog mit dem Weltrat Methodistischer Kirchen (WMC) die Rechtfertigungslehre nur *en passant* thematisiert wurde.[9] Dagegen spielte das Thema schon in der ersten Dialogphase zwischen Rom und den Lutheranern eine zentrale Rolle und bereits für das erste Ergebnisdokument, den sogenannten Maltabericht von 1972, „zeichnet sich in der Interpretation der Rechtfertigung ein weitreichender Konsens ab".[10] Auf diese Feststellung haben spätere Gespräche immer wieder zurückgegriffen, obwohl sie nie durch Beschlussgremien der Gesprächspartner bestätigt wurde.

Sehr einflussreich für die ökumenische Diskussion über die Rechtfertigungslehre wurde der Dialog von Katholiken und Lutheranern in den USA. Schon der Titel des einschlägigen Ergebnisdokuments „Justification by Faith" lässt aufhorchen, weil damit die grundlegende Bedeutung der Rechtfertigung durch den Glauben gemeinsam benannt wird. Man war überzeugt, einen „Grundkonsens im Blick auf das Evangelium" erreicht zu haben.[11]

Eine sehr wichtige Rolle in der ökumenischen Diskussion haben auch die Gespräche in Deutschland gespielt. Im Gefolge des Deutschlandbesuches von Papst Johannes Paul II. im Jahr 1980 wurde von der (katholischen) Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) eine Gemeinsame Ökumenische Kommission eingesetzt, die sich von 1981 bis 1985 vor allem mit der Frage beschäftigte, ob es möglich sei, die in der Reformationszeit ausgesprochenen Lehrverurteilungen aufzuheben und somit zunächst einmal die schwierige Vergangenheit zu bereinigen. Natürlich konnte man nicht einfach die Aussagen der Bekenntnisschriften oder des Konzils von Trient nachträglich für ungültig erklären; aber die Leuenberger Konkordie hatte für dieses Problem eine hilfreiche Formulierung gefunden. Man erklärt, dass die damals ausgesprochenen Verwerfungen die vom jetzigen Gesprächspartner dargelegte Position nicht mehr betreffen. Und so sagt das von der Kommission erarbeitete Dokument zum Thema Rechtfertigung: „Was das Verständnis der Rechtfertigung des Sünders angeht, so treffen die beiderseitigen hier erörterten Verwerfungsaussagen des 16. Jahrhunderts nicht mehr mit kirchentrennender Wirkung

---

[9] § 15-18 des Honoluluberichts, abgedruckt in: H. Meyer / H.J. Urban / L. Vischer (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung, Paderborn 1983 (DWÜ I), 457-459.

[10] Das Evangelium und die Kirche (1972), in: DWÜ I, 248-271; hier Absatz 26. Einen (sehr einseitig kritischen) Überblick über die Geschichte der lutherisch/katholischen Dialoge bietet Eilert Herms, Der Dialog zwischen Päpstlichem Einheitsrat und LWB 1965-1998, ThLZ 123, 1998, 657-714.

[11] Justification by Faith. Lutherans and Catholics in Dialogue VII, hg. v. H.G. Anderson u.a., Minneapolis/MI 1985, 13-74 (deutsch: Rechtfertigung durch den Glauben, in: Rechtfertigung im ökumenischen Dialog, hg. v. H. Meyer / G. Gassmann, ÖkPer 12, 1987, 107-200), hier § 164.

den Partner von heute."[12] Es wird eingeräumt, dass es nach wie vor gravierende Unterschiede in der Interpretation der Rechtfertigungslehre gibt. „Aber sie sind ... keine Entscheidungsfragen von der Art, daß mit ihrer Beantwortung über wahre und falsche Kirche entschieden wäre, mit anderen Worten, daß mit ihnen ‚die Kirche steht und fällt'."[13]

Auf evangelischer Seite wurden die Ergebnisse eingehend diskutiert und theologische Stellungnahmen erarbeitet,[14] und im Herbst 1994 fassten die Beschlussgremien der Arnoldshainer Konferenz, der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland (VELKD) und des Deutschen Nationalkomitees des LWB einen gemeinsamen Beschluss, der im Grundsatz die Ergebnisse der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission bestätigte, aber für die Rechtfertigungslehre ein differenziertes Votum abgab.[15] Die römische Seite äußerte sich nicht öffentlich.[16]

Inzwischen hatte sich auch der internationale Dialog wieder dem Thema Rechtfertigung zugewandt und veröffentlichte 1994 eine Studie zum Thema „Kirche und Rechtfertigung".[17] Das Gespräch über ihr Ergebnis ist leider durch die kurze Zeit später einsetzende Diskussion um die GER weitgehend verdrängt worden; das hier anvisierte thematische Problem bleibt aber von zentraler Bedeutung. Denn die Studie zeigt, dass man die Fragen der Soteriologie und Ekklesiologie nicht isoliert behandeln kann. Gerade im Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche ist es nicht sinnvoll, versuchen zu wollen, sich zunächst über die Rechtfertigungslehre zu verständigen und das Problem dann gewissermaßen abzuhaken. Es muss auch die Bedeutung der Rechtfertigungslehre für das Verständnis von Kirche und umgekehrt der Einfluss des Kirchenverständnisses auf die Interpretation der Rechtfertigungslehre bedacht werden. Die zentrale Frage wird so formuliert: „Allerdings wird man katholischerseits die lutherische Frage ernst zu nehmen und zu beantworten haben, ob die katholische Auffassung, das in den lutherischen Kirchen gefeierte Herrenmahl habe ‚wegen des Fehlens [defectus] des Weihesakraments die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit [substantia] des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt',[18] dem Bischofsamt

---

[12] Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, hg. v. K. Lehmann und W. Pannenberg, DiK 4, 1986, 74.

[13] Ebd., 75.

[14] Veröffentlicht in: Lehrverurteilungen im Gespräch. Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen in Deutschland, 1993.

[15] Dokumentiert in ÖR 44, 1995, 99-102.

[16] Es gibt aber ein „Gutachten für den Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen zur Studie Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Studiendokument nicht zur Veröffentlichung, 1992".

[17] Gemeinsame römisch-katholische / evangelisch-lutherische Kommission, Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre, Paderborn/Frankfurt a. M. 1994.

[18] Vatikanum II: *Unitatis redintegratio* 22,3.

und der historischen Sukzession als der geordneten Weitergabe des ordinationsgebundenen Amtes in der Kirche indirekt nicht doch Heilsnotwendigkeit zuspricht."[19] Das aber würde ein gemeinsames Verständnis des Rechtfertigungsgeschehens im Kern treffen, auch wenn man sich in der Rechtfertigungslehre selbst auf einen Konsens einigen könnte. Die Studie meint zwar, „die bestehende Bewertungsdifferenz im Blick auf das historische Bischofsamt" so interpretieren zu können, dass in dieser Interpretation „nicht mehr die Rechtfertigungslehre auf dem Spiel steht."[20] Aber die Voraussetzungen, die für diese Interpretation auf römisch-katholischer Seite gegeben sein müssten, treffen offensichtlich nicht zu, und so bleibt diese Frage das Kernproblem der weiteren Diskussion, auch wenn das nicht immer sichtbar wird.

2 Die Entstehung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre

In dieser Situation begann die Arbeit an der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" (GER). Die Genese des Dokumentes ist unklar.[21] Am Beginn stand der Beschluss des Rates des Lutherischen Weltbundes bei seiner Tagung in Kristiansand im Juni 1993, in möglichst enger Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche einen Prozess in Gang zu bringen, der zu einer Aufhebung der gegenseitigen Lehrverurteilungen, die sich mit der Rechtfertigungslehre befassen, führen sollte.[22] In Absprache mit dem Päpstlichen Einheitsrat wurde eine kleine Gruppe von nur sechs Theologen mit der Abfassung eines entsprechenden Textes beauftragt. Ein erster Entwurf lag schon im März 1994 vor, und dieser Entwurf, der den Kern der späteren GER bildete, bot weit mehr als die bisherigen Texte über eine mögliche Aufhebung der gegenseitigen Verwerfungen der Reformationszeit; er formulierte „die Erklärung eines rechtfertigungstheologischen Konsenses, und erst in dessen Gefolge eine Erklärung über die Lehrverurteilungen".[23] Der ursprüngliche Auftrag hat aber das Dokument bis in seine letzte Fassung hinein geprägt. Das erklärt, warum sich die GER auf die klassischen Kontroversthemen der Reformationszeit beschränkt und nicht den Versuch macht, eine gemeinsame, auf die Ergebnisse der neueren biblischen Exegese begründete Interpretation der Rechtfertigungsbotschaft zu erarbeiten, die bedenkt, wie diese Botschaft heute zu den Menschen sprechen

[19] Kirche und Rechtfertigung Nr. 203 (S. 102).
[20] Kirche und Rechtfertigung Nr. 204 (S. 102 f.).
[21] Ich stütze mich dabei auf die Ausführungen von Dorothea Wendebourg, Zur Entstehungsgeschichte der „Gemeinsamen Erklärung", ZThK 95, 1998, 140-206, die den detailliertesten Überblick bietet, aber auch zu den engagiertesten Kritikerinnen der GER gehört.
[22] Ebd., 149.
[23] Ebd., 152.

könnte, und von dieser Perspektive aus eine neue Sicht der reformatorischen Kontroversen gewinnt. Ob das zu leisten gewesen wäre, ist freilich eine offene Frage. Wahrscheinlich kann man sagen, dass in der Beschränkung auf die klassischen Themen das Geheimnis des Erfolgs der GER, aber auch einer der Gründe für ihre heftige Ablehnung lag.

Aber damit haben wir der Entwicklung vorgegriffen. Nach einer Überarbeitung des vorgelegten Entwurfes in den Stäben von LWB und Einheitsrat wurde der Text Ende Januar 1995 von Generalsekretär Noko an die Mitgliedskirchen des LWB gesandt mit der Bitte, binnen Jahresfrist mitzuteilen, ob die jeweilige Kirche den hier beschriebenen Konsens mittragen könne und ihn für eine Erklärung, dass die Lehrverurteilungen der Bekenntnisschriften die dargelegte Lehre der römisch-katholische Kirche nicht mehr treffe, für ausreichend halte.[24] Die eingehenden Voten wurden von einer gemeinsamen Arbeitsgruppe bei einem Treffen in Würzburg im Juni 1996 besprochen und soweit wie möglich eingearbeitet (Würzburg I). Auf lutherischer Seite wurde der Text noch einmal von einer Gruppe von Theologen und Kirchenführern durchgesehen und einzelnen Kirchen zugeleitet. Inzwischen hatte sich auch die Glaubenskongregation des Vatikans mit einer Liste von zwölf substantiellen Änderungswünschen zu Wort gemeldet. Auf einer zweiten Tagung in Würzburg im Januar 1997 versuchte die Arbeitsgruppe auch diese *monita* zu berücksichtigen. Der so erarbeitete Text (Würzburg II) wurde im Februar 1997 vom Exekutivausschuss des LWB und vom Päpstlichen Einheitsrat als endgültiger Text der GER verabschiedet und im Bereich des LWB den Mitgliedskirchen mit der Bitte um eine verbindliche Stellungnahme zugesandt.

Die Veränderungen am Text, die vor allem bei der zweiten Würzburger Tagung auf Grund der Einsprüche aus Rom vorgenommen werden mussten, waren teilweise sehr einschneidend und Anlass zu einem heftigen Einspruch lutherischer Theologen gegen den endgültigen Text.[25] Der Charakter des Dokuments hatte sich aber ebenso wenig geändert wie seine Grundstruktur. Auf eine kurze Einleitung folgt eine knappe Darstellung der biblischen Rechtfertigungslehre (8-12). Dies führt nach einem Abschnitt über „die Rechtfertigungslehre als ökumenisches Problem" (13) zum Kernstück der GER, der Erklärung des gemeinsamen Verständnisses der Rechtfertigungslehre. In drei Absätzen wird bekenntnishaft der gemeinsame Glaube an Gottes rechtfertigendes Handeln formuliert (15-17). Darauf folgt „die Entfaltung des gemeinsamen Verständnisses der Rechtfertigungslehre." Anhand von sieben traditionellen *Topoi* der klassischen Rechtfertigungslehre wird der „differenzierte Konsens" formuliert. Das erfolgt jeweils nach dem gleichen Schema: Zunächst wird mit der Formulierung „Wir bekennen gemeinsam ..." der Konsens dargelegt. Dann werden die unterschiedlichen Akzentsetzungen der beiden Traditionen referiert und begründet,

---

[24] Vgl. die Dokumentation des Briefes bei ebd., 199-201.

[25] Wendebourg bietet eine Synopse aller drei Texte und bespricht die Veränderungen kritisch.

warum diese Unterschiede den Konsens nicht in Frage stellen. Die Themenbereiche, die so durchschritten werden, sind „Unvermögen und Sünde des Menschen angesichts der Rechtfertigung" (19-21), „Rechtfertigung als Sündenvergebung und Gerechtmachung" (22-24), „Rechtfertigung durch Glauben und aus Gnade" (25-27), „das Sündersein des Gerechtfertigten" (28-30), „Gesetz und Evangelium" (31-33), „Heilsgewissheit" (34-36) und „die guten Werke der Gerechtfertigten" (37-39). Ein abschließender Abschnitt behandelt „die Bedeutung und Tragweite des erreichten Konsenses": Er zeigt, „daß zwischen Lutheranern und Katholiken ein Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigung besteht, in dessen Licht die ... verbleibenden Unterschiede in der Sprache, der theologischen Ausgestaltung und der Akzentsetzung des Rechtfertigungsverständnisses tragbar sind" (40). „Damit erscheinen auch die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts ... in einem neuen Licht: Die in dieser Erklärung vorgelegte Lehre der lutherischen Kirchen wird nicht von den Verurteilungen des Trienter Konzils getroffen. Die Verwerfungen der lutherischen Bekenntnisschriften treffen nicht die in dieser Erklärung vorgelegte Lehre der römisch-katholischen Kirche." (41) Das waren auch die beiden Feststellungen, für die von den beteiligten Kirchen Zustimmung erfragt wurde.

3 Der Streit um die Gemeinsame Erklärung (GER)

Bis zur Versendung des endgültigen Textes waren die Kirchen gebeten worden, die ihnen übersandten Texte nicht öffentlich zu machen. Das hatte im evangelischen Lager einigen Unmut hervorgerufen. Jetzt aber, wo Synoden über Zustimmung oder Ablehnung zu befinden hatten, war dies Verfahren nicht mehr möglich. Und so erhob sich sehr bald Widerspruch, der sich insbesondere in den deutschen evangelisch-theologischen Universitäts-Fakultäten zu einem Proteststurm ausweitete.[26]

Die Angriffspunkte waren vielfältig und lagen auf unterschiedlichen Ebenen. Es wurde moniert, dass das *sola fide* nicht eindeutig als gemeinsames Bekenntnis formuliert und die Rechtfertigungslehre nicht von beiden Partnern als das alles entscheidende Kriterium für Kirche und Theologie benannt wird. Was zur Unterscheidung von Gesetz und Evangelium gesagt wird, schien ungenügend und ebenso die Tatsache, dass die katholische Seite weiterhin die Zustimmung zum lutherischen *simul iustus et peccator* (der Christ „zugleich gerecht und Sünder") und ein klares Bekenntnis zur Heilsgewissheit verweigerte. Es wurde beklagt, dass die Rechtfertigungsaussagen des Alten Testaments nicht berück-

[26] Eine detaillierte Darstellung der ersten Phase dieser Auseinandersetzung aus der Sicht eines engagierten Gegners der GER bietet Johannes Wallmann, Der Streit um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, ZThK.B 10, 1998, 207-251. Eine breite Dokumentation der Debatte bieten 24 Hefte der epd-Dokumentationen zu diesem Thema.

sichtigt und keine praktischen Konsequenzen der erzielten Übereinstimmung genannt werden. Von vielen wurde die Methode des differenzierten Konsenses auch grundsätzlich in Frage gestellt. Dass eine Fußnote andeutet, die erreichte Übereinstimmung bedeute keine gegenseitige Anerkennung als Kirche, und die Katholiken an der „Verdienstlichkeit" der guten Werke festhielten, gab weiter Grund zum Ärger. Während sich auf katholischer Seite nur vereinzelt ablehnende Stimmen erhoben, unterschrieben 160 evangelische Theologieprofessoren eine Erklärung gegen die GER.[27]

Streit gab es auch über die Auswertung der eingehenden Voten der Mitgliedskirchen des LWB durch das Ökumenische Institut in Straßburg. Man bezweifelte, dass alle Kirchen deren Rückmeldung als Zustimmung gewertet wurde, wirklich zugestimmt hatten. In diese heftige Diskussion platzte die offizielle katholische Antwort auf die GER, die völlig unerwartet außerordentlich kritische Töne, insbesondere im Blick auf das Verfahren auf lutherischer Seite anschlug.[28] Die GER schien damit gestorben.

Aber es kam zu einer überraschenden Rettungsaktion. Bei einem privaten Besuch Kardinal Joseph Ratzingers in Bayern zu Allerheiligen 1998 arrangierte der bayerische Altlandesbischof Johannes Hanselmann ein Treffen mit ihm und den Professoren Schütte (kath.) und Track (luth.), und diese kleine Gruppe erarbeitete ein Zusatzdokument zur GER, die „Gemeinsame Offizielle Feststellung" (GOF), was Ratzinger offensichtlich schon im August angeregt hatte.[29]

Die GOF hatte die wichtige Funktion, klar zu definieren, was bei einer Unterschrift unter die GER gemeinsam „erklärt" wurde. Ihr war ein Anhang beigegeben, der noch einmal Kernaussagen der GER benannte und sie angesichts der kritischen Rückfragen knapp erläuterte. So erscheint in diesem Anhang erstmals als gemeinsam verantwortete Formulierung die Aussage: „Rechtfertigung geschieht ... allein aus Glauben" (C). Einige der bisherigen Wortführer des Widerstandes gegen die GER, wie Eberhard Jüngel und Ingolf Dalferth, hielten unter diesen Voraussetzungen eine Unterzeichnung der GER/GOF für möglich. Viele dagegen betrachteten die Klarstellungen als unbefriedigend und bemängelten, dass die GOF nicht zu erneuter Beschlussfassung den Kirchen vorgelegt werden sollte. Ihr Protest gegen die Unterzeichnung der GOF fand in ei-

---

[27] Die „Erklärung Evangelischer Hochschullehrer" ist u. a. dokumentiert in: Rechtfertigung kontrovers. Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre im Gespräch der Konfessionen, hg. v. Ökumenisch-missionarischen Institut des Ökumenischen Rates Berlin-Brandenburg, Berlin 2000, 31 f.

[28] Dokumentiert u. a. in: Rechtfertigung kontrovers, 33-36. Vgl. zu diesem Dokument Eberhard Jüngel, Amica Exegesis einer römischen Note, ZThK.B 10, 1998, 252-279.

[29] Die ausführlichste Darstellung dieser Phase fand ich bei Reinhard Flogaus, Einig in der Rechtfertigungslehre? Historisch-kritische Exegese einer ökumenischen Konsenserklärung, ThLZ 124, 1999, 1038-1106 (= Rechtfertigung kontrovers, 44-75). Auch Flogaus ist ein entschiedener Kritiker der GER!

ner Erklärung Evangelischer Theologinnen und Theologen ihren Niederschlag, die von 243 Hochschullehrern unterzeichnet wurde.[30]

Dennoch kam es zur Unterzeichnung, die am 31. Oktober 1999, also am „Reformationstag", in Augsburg stattfand und von der Öffentlichkeit als kirchengeschichtliches Ereignis ersten Ranges gewürdigt wurde.

4 Der Versuch einer Evaluation

Bis heute ist es schwierig, eine faire Bewertung der GER abzugeben. Positiv ist zu würdigen – und das wird auch von Gegnern des Dokuments zugestanden –, dass in der GER erstmals kirchenamtlich die durch die theologische Arbeit der letzten Jahrzehnte erreichte weitreichende Übereinstimmung in Fragen der Rechtfertigungslehre festgehalten wurde.

Wie wir sahen, hängen eine Reihe der Mängel, die man ihr vorwirft, mit Genus und Genese des Dokuments zusammen. Ich markiere die Punkte, die mir besonders wichtig sind, und zwar solche, bei denen der Konsens überzeugend ist, und solche, wo Fragen bleiben.

Die grundlegende Bedeutung des Glaubens für das Rechtfertigungsgeschehen wird klar bezeugt. Paulus beschrieb den Zusammenhang von Glaube und Gnade in Römer 4, 16 mit den Worten: „Deshalb: Aus Glauben, damit gemäß der Gnade." Alle christliche Theologie ist Theologie der Gnade. Das dürfte unumstritten sein. Aber wie die Gnade vermittelt und empfangen wird, wie Menschen von der Gnade leben und durch sie ihr Leben gestalten lassen, das ist umstritten. Reformatorische Theologie hat den Schlüssel zu dieser Frage bei Paulus gefunden, der das *sola gratia* an das *sola fide* bindet. Weil sich Gottes Gnade in der Gestalt und im Geschick Jesu verkörpert hat, darum vollzieht sich die vertrauensvolle Annahme der Gnade im Glauben an Jesus Christus. Das bedeutet umgekehrt, dass der Glaube an Jesus Christus keine religiöse (Ersatz-)Leistung ist, sondern nichts anderes als der Ausdruck der Offenheit für Gottes vergebendes und neuschaffendes Handeln. Das wird in der GER von beiden Seiten bekannt. In der Diskussion um die GER konnte man sich allerdings manchmal des Eindrucks nicht erwehren, dass auf lutherischer Seite die Bedingungslosigkeit des Heils so sehr betont wurde, dass auch der Glaube als menschliche „Tat" unter Verdacht geriet und die Gefahr bestand, aus der Rechtfertigung *sola fide* (allein durch Glauben) eine Rechtfertigung *sine fide* (ohne Glauben) werden zu lassen, wie mein Freund Geoffrey Wainwright das formulierte.[31]

Die personale Dimension des Rechtfertigungsgeschehens bleibt umstritten. Für die lutherische Rechtfertigungslehre ist grundlegend, dass der Mensch *mere*

---

[30] Dokumentiert u. a. in Rechtfertigung kontrovers, 41-43.

[31] Geoffrey Wainwright, Rechtfertigung: lutherisch oder katholisch? Überlegungen eines methodistischen Wechselwählers, KuD 45, 1999, 182-206.

passive (nur passiv) am Rechtfertigungsgeschehen beteiligt ist. Dagegen ist für die katholische Lehre eine gewisse „Mitwirkung" des Menschen auf dem Weg zum Heil wichtig. Die Neugestaltung des Lebens durch Gottes Gnade lässt den Menschen nicht in völliger Passivität verharren. Die GER versucht diese Spannung auszugleichen, in dem sie deutlich macht, dass die von katholischer Seite beschriebene „Mitwirkung" des Menschen nichts anderes ist als das Hineingenommensein in das Handeln Gottes (19-21). Ich halte das für eine Aussage, die dem paulinischen Zeugnis vom Wirken des rechtfertigenden Handelns Gottes entspricht, und hätte mir gewünscht, dass in der innerlutherischen Diskussion an dieser Stelle der exegetische Befund stärker berücksichtigt worden wäre.

Dass die Frage der Heilsgewissheit zu den schwierigsten kontroverstheologischen Fragen gehört, dürfte für viele überraschend gewesen sein. Die Praxis kirchlicher Verkündigung hätte einen wohl kaum auf diese Idee gebracht. Die gemeinsame Aussage zu diesem Thema ist klar und eindeutig (34), während der Versuch der katholischen Seite, die Verwerfung der Heilsgewissheit durch das Tridentinum rhetorisch zu bemänteln, unbefriedigend bleibt. Aber welche Bedeutung haben diese Aussagen nun für Verkündigung und Seelsorge?

Wie die Kraft des Rechtfertigungsgeschehens zu verstehen und zu beschreiben sei, bleibt weiter kontrovers. Zwar sind die Sätze, die über den bleibenden Kampf mit der Sünde (28) und die „guten Werke" als Frucht der Rechtfertigung (37) gemeinsam formuliert werden, eine gute Zusammenfassung der jeweiligen biblischen Aussagen. Aber das „Sondergut" divergiert doch stark. So ist die Formel *simul iustus et peccator* (gerecht und Sünder zugleich) weiterhin ein Herzstück der lutherischen Interpretation des Rechtfertigungsgeschehens, obwohl ihre exegetische Grundlage auch von lutherischen Exegeten in Frage gestellt wird[32] und sie in keiner Bekenntnisschrift genannt wird. Aber durch sie soll das *extra nos* (außerhalb von uns) des Heils gegen alle Versuchungen, doch so etwas wie eine eigene Gerechtigkeit festzustellen, gesichert werden, und darum darf den „guten Werken" auch als „Früchten des Glaubens" keine heilvolle Wirkung für das Wachsen im Glauben zugeschrieben werden. Dagegen ist die katholische Lehre von dem Anliegen beseelt, festzuhalten, dass Christen die Gnade Gottes nicht vergeblich, d.h. nicht ohne Wirkung empfangen (vgl. 2. Kor 6, 1). Daher wird die Befreiung von der Sünde als existentiell erfahrbare Wirklichkeit beschrieben und das Wirken der Gnade so verstanden, dass das von ihr ermöglichte Handeln der Glaubenden zu ihrem Wachstum in Glauben und Gerechtigkeit beiträgt. Damit werden durchaus Aspekte der paulinischen Rechtfertigungslehre aufgenommen. Dass aber weiter versucht wird, die bleibende Bedrohung durch die Sünde mit dem Begriff der „Konkupiszenz" (Begierde) zu beschreiben und

[32] Wilfried Joest, Paulus und das Lutherische Simul Iustus et Peccator, KuD 1, 1955, 269-320, und zu diesem Thema in der GER Eduard Schütz, Versöhnung inklusive Rechtfertigung. Zum römisch-katholisch/lutherischen Gespräch über die Rechtfertigungslehre, ZThG 4, 1999, 121-137, hier: 129-132.

sogar an dem Begriff des *meritum*, der Verdienstlichkeit der guten Werke, festzuhalten, ist angesichts der gemeinsame Grundaussage schwer zu verstehen.

Was in der Rückschau aber am beschwerlichsten erscheint, ist die offensichtliche Folgenlosigkeit der GER. Keine Erklärung aus Rom, die vom Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zu den reformatorischen Kirchen handelt, erwähnt die GER und deutet an, dass sich das Verhältnis zu den lutherischen Kirchen dadurch verändert habe. Dafür sind offensichtlich andere Kriterien entscheidend. Es wäre sicher zu viel verlangt, nun gleich die volle Kirchen- oder Abendmahlsgemeinschaft zu erwarten. Die lutherischen und reformierten Kirchen waren sich in der Rechtfertigungslehre immer einig, und doch dauerte es bis zur Verabschiedung der Leuenberger Konkordie im Jahr 1973, bis dieser Schritt getan wurde. Aber die Gemeinschaft am Tisch des Herrn in Form eucharistischer Gastfreundschaft sollte man denen, mit denen man das gleiche Verständnis des rettenden Evangeliums teilt, nicht verweigern.

Und doch ist die GER mit ihrer Unterzeichnung nicht einfach in der Versenkung verschwunden, sondern hat zur weiteren ökumenischen Beschäftigung mit ihrer Thematik geführt, die ein schöpferisches Potential in sich trägt.

5 Die ökumenische Öffnung der Gemeinsamen Erklärung

Bis zur Unterzeichnung der „Gemeinsamen Offiziellen Feststellung" (GOF) war die Diskussion um die GER im Wesentlichen eine lutherisch/römisch-katholische Angelegenheit mit gelegentlichen Einwürfen von reformierter Seite. Die anderen Kirchen verhielten sich eher wie interessierte Zaungäste. Dennoch fand auch bei ihnen die endgültige Unterzeichnung der GER eine große Resonanz und wurde mit Freude über einen bedeutsamen ökumenischen Durchbruch aufgenommen.[33]

So lag es nahe, das erste Symposion zwischen freikirchlichen und römisch-katholischen Theologen in Deutschland, das im Februar 2001 im Johann-Adam-Möhler-Institut in Paderborn stattfand, unter das Thema Rechtfertigung zu stel-

---

[33] Vgl. von Seiten des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) das Wort der Bundesleitung: „Offener Brief zur Unterzeichnung der ‚Gemeinsamen Erklärung' zur Rechtfertigungslehre" vom 13.11.1999 in ZThG 5, 2000, 184-185 und die verhalten positive Bewertung von Eduard Schütz, Noch einmal: Versöhnung inklusive Rechtfertigung. Zum Fortgang und Abschluß des römisch-katholisch/lutherischen Gesprächs über die Rechtfertigungslehre, ZThG 5, 2000, 134-144 (143: „ein Anfang im Verständigungs- und Einigungsprozess"). Sehr viel kritischer ist Dietmar Lütz, Betroffene Randbemerkungen eines Nichtbetroffenen angesichts der Versöhnungsbemühungen zweier Weltkirchenfamilien. Die „Gemeinsame Erklärung" aus der Perspektive eines freikirchlichen Zaungastes, in: Rechtfertigung kontrovers, 76-87. Natürlich äußern sich auch die Befürworter nicht unkritisch, vgl. meinen Artikel: Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre: Vergangenheitsbewältigung braucht Zukunftsperspektive, Una Sancta 54, 1999, 119 f.

len. Die GER wurde nicht eigens thematisiert, aber sehr intensiv über das jeweils eigene und mögliche gemeinsame Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft gesprochen.[34] Da für die meisten Freikirchen der Zusammenhang von Rechtfertigung und Heiligung besonders wichtig ist, zeigten sich viele – für manche eher unerwartete – Übereinstimmungen mit der römisch-katholischen Position. Uwe Swarat konnte in einem „vorläufigen persönlichen Resümee" elf grundlegende Gemeinsamkeiten benennen, wobei für einige dieser Punkte auch offene Fragen zu notieren waren.[35]

Sehr viel weitergehend war die Überlegung, die im Weltrat methodistischer Kirchen (WMC) laut wurde, ob auch andere Kirchen oder Kirchenfamilien der GER beitreten könnten. Im Herbst 1999 tagte das Exekutivkomitee des WMC in Hongkong und sandte an den Lutherischen Weltbund (LWB) und den Päpstlichen Einheitsrat ein Glückwunschschreiben zur Unterzeichnung der GER. Es enthielt auch die Anregung, andere Partner in diese Vereinbarung einzubeziehen. Im November 2001 kam es dann auf Einladung von LWB und Einheitsrat zu einem Treffen in Columbus, Ohio (USA), an dem Vertreter des WMC und des Weltbundes Reformierter Kirchen teilnahmen. Der Baptistische Weltbund war nicht eingeladen, obwohl dessen Generalsekretär – allerdings relativ spät auf Drängen der deutschen Baptisten – Interesse bekundet hatte.[36] Bei diesem Treffen signalisierte die reformierte Seite, dass sie weltweit die Frage der sozialen Gerechtigkeit als das drängendere Problem sehe als die Verständigung über Probleme des 16. Jahrhunderts. Der südafrikanische Theologe Russel Botman sagte: „To affirm a doctrinal statement that relinquishes the *doctrinal* connection between justice and justification would be a betrayal of everything that Christianity had learned about justification after Auschwitz and apartheid."[37] Dagegen bekundete die methodistische Seite Interesse an weiteren Gesprächen.

Bei der Sitzung des Exekutivkomitees des WMC im Herbst 2002 in Oslo wurde der Entwurf für eine methodistische Stellungnahme vorgelegt und überarbeitet. Er wurde dann mit den beiden Partnern durchgesehen, da diese ja eine methodi-

---

[34] Walter Klaiber / Wolfgang Thönissen (Hg.), Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn/Stuttgart 2003.

[35] Uwe Swarat, Was eint uns, was trennt uns noch?, in: Klaiber/Thönissen, Rechtfertigung 193-200.

[36] Dazu Tarmo Toom, Können wir uns der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre anschließen? Baptisten über Rechtfertigung, ThGespr.B 8, 2005, 58-79 (hier 58, Anm. 1); zum gleichen Thema: Tadeusz J Zielinski, Christus selbst ist unsere Gerechtigkeit. Eine baptistische Bewertung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre", ebd., 47-57. Beide kommen zu einer differenzierten Bewertung einer möglichen Zustimmung zur GER.

[37] R. Botman, Should the Reformed Join in?, Reformed World 52, 2002, (12-17) 15, dort weitere Artikel zum Thema: Michael Weinrich, The Reformed Reception of the Joint Declaration, 18-26; Pierre Bühler, Were the Reformed overlooked?, 58-45; Gabriel Fackre, The ecumenical Importance of the Joint Declaration, 46-55. Vgl. auch Michael Weinrich, Die Ökumene in der Rechtfertigungslehre in evangelisch-reformierter Perspektive. In: Von Gott angenommen [s. u. Anm. 40], 125-154.

stische Zustimmung als zureichend anerkennen mussten. Der Prozess, in dem von lutherischer und katholischer Seite oft entgegengesetzte Wünsche an die methodistischen Formulierungen geäußert wurden, war hoch interessant und zeigte, dass die methodistische Lehre in der Frage von Rechtfertigung und Heiligung durchaus eine Mittelstellung aufwies. Der überarbeitete Text wurde dann den Mitgliedskirchen zur Stellungnahme zugeschickt. Die wenigen Änderungswünsche wurden eingearbeitet und das Exekutivkomitee des WMC konnte bei seiner Sitzung im September 2004 in Port Elizabeth, Südafrika, den endgültigen Text feststellen und den Mitgliedskirchen und den beiden ökumenischen Partnern zur Zustimmung vorlegen. Die einstimmige Beschlussfassung bei der Vollversammlung des Rates im Juli 2006 in Seoul und die feierliche Unterzeichnung durch die Repräsentanten des Weltrates methodistischer Kirchen, des Lutherischen Weltbundes und des Vatikans waren der krönende Abschluss dieses Verfahrens.

Die methodistische Stellungnahme hat einen einfachen Aufbau:[38] Sie stellt zunächst fest, dass Methodisten den Aussagen, mit denen Lutheraner und Katholiken ihre Übereinstimmung bekunden, zustimmen können. Parallel zur GER folgt dann die Auseinandersetzung mit den Themen der GER, bei denen es zwischen Lutheranern und Katholiken noch Dissens gibt. Ohne sich auf die Position der beiden Partner im Einzelnen einzulassen, stellt die methodistische Seite ihre Auffassung zu diesen Punkten dar – in dem Verständnis, dass auch die methodistischen Akzente die grundsätzliche Übereinstimmung nicht in Frage stellen.

Unter Punkt 4.1 wird der Themenbereich „Unvermögen und Sünde des Menschen angesichts der Rechtfertigung" behandelt. Neben dem Hinweis auf die fundamentale Bedeutung der sog. „Ursünde" (*original sin*) für die Theologie John Wesleys wird betont, dass nach methodistischer Überzeugung Menschen nur durch das Wirken der vorlaufenden Gnade zu einer positiven Antwort auf die Botschaft befähigt sind.

Abschnitt 4.2 handelt von „Rechtfertigung als Sündenvergebung und Gerechtmachung". Hier wird knapp auf den Zusammenhang von Rechtfertigung und Heiligung als den beiden Dimensionen des Heilshandelns Gottes verwiesen.

In Abschnitt 4.3 geht es um „Rechtfertigung durch Glauben und aus Gnaden". Die methodistische Erklärung hebt hier die grundlegende Bedeutung des *sola fide* für die Theologie der methodistischen Bewegung hervor. Der Glaube ist keine menschliche Leistung; durch ihn geben Menschen nicht nur Gottes vergebendem und rechtfertigenden, sondern auch seinem neugestaltenden und heiligendem Wirken in ihrem Leben Raum.

Der Abschnitt 4.4 ist am ausführlichsten, was zeigt, dass ein schwieriges Thema zu verhandeln ist. „Das Sündersein des Gerechtfertigten" ist vor allem zwischen Lutheranern und Methodisten strittig, denn zwischen dem lutherischen *simul iustus et peccator* und der wesleyanischen Lehre von der „Christlichen Vollkommenheit" liegen auf den ersten Blick Welten. Nun wird diese Lehre im

[38] Der Text ist dokumentiert in Una Sancta 61, 2006, 252-256.

heutigen Methodismus nicht mehr in ihrer ursprünglichen Form vertreten und auch im Luthertum gibt es unterschiedliche Auffassungen zum *simul iustus et peccator*, und so können trotz einer bleibenden Differenz auch Punkte der Übereinstimmung genannt werden. Nach einer Erklärung, was mit „völliger Heiligung" gemeint (und nicht gemeint) ist, kommt das eigentliche methodistische Anliegen zur Sprache: Obwohl wir auch als Glaubende „ein Leben lang mit Versuchung und Sünde zu kämpfen haben" (*simul iustus et temptatus*)[39], vertrauen wir doch darauf, dass Gottes Gnade stärker ist und den Sieg über Versuchung und Gnade davon tragen wird.

In Punkt 4.5 folgt die Erläuterung des methodistischen Verständnisses von „Gesetz und Evangelium", in Abschnitt 4.6 die zum Thema „Heilsgewißheit", die der lutherischen Auffassung sehr viel näher steht als der katholischen, auch wenn es eine deutliche methodistische Profilierung gibt, was auch für das letzte Thema „Die guten Werke der Gerechtfertigten" gilt, das 4.7 behandelt.

Das Dokument schließt mit einer gemeinsamen Selbstverpflichtung in der „Offiziellen Gemeinsamen Bestätigung": „Aufbauend auf ihrer gemeinsamen Bestätigung grundlegender Wahrheiten der Lehre von der Rechtfertigung verpflichten sich die drei Partner, sich gemeinsam für eine Vertiefung ihres gemeinsamen Verständnisses der Rechtfertigung im theologischen Studium, in Lehre und Predigt einzusetzen."

6 Der Horizont weitet sich

Auch die „Gemeinsame Offizielle Feststellung" (GOF) zwischen Lutheranern und Katholiken endet mit einer Selbstverpflichtung der Partner, die viel Beachtung gefunden hat: „Lutheraner und Katholiken werden ihre Bemühungen ökumenisch fortsetzen, um in ihrem gemeinsamen Zeugnis die Rechtfertigungslehre in einer für den Menschen unserer Zeit relevanten Sprache auszulegen, unter Berücksichtigung der individuellen und der sozialen Anliegen unserer Zeit" (GOF 3).

Damit wurde ein wichtiges Signal für eine breitere und zukunftsorientierte Weiterarbeit gesetzt. Auf internationaler Ebene ist noch nicht viel in dieser Richtung geschehen. Soweit ich weiß, ist man immer noch dabei, eine entsprechende Arbeitsgruppe zusammenzustellen. Aber im deutschen Kontext hat es sich der Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA) zur Aufgabe gemacht, diese Fragestellung aufzunehmen, und hat in den Jahren 2002-2005 eine Studie erarbeitet, die das Gespräch auf breiterer Basis weiterführt.[40]

---

[39] Vgl. Von Gott angenommen [s. Anm. 40], 33.

[40] Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog, hrsg. von Uwe Swarat, Johannes Oeldemann und Dagmar Heller im Auftrag des DÖSTA, ÖR.B 78, 2006.

Die Studie leistet dem ökumenischen Gespräch über die Rechtfertigungslehre einen dreifachen Dienst:

1. Es wird eine sorgfältige Darstellung der soteriologischen Grundaussagen einer Vielzahl kirchlicher Traditionen geboten und die unterschiedliche Bedeutung der Rechtfertigungslehre aufgezeigt. Das geschieht zunächst in Beiträgen, die als Vorstudien dienten und von Experten der jeweiligen Kirchen verantwortet werden. Das dort Gesagte wird dann von den Verfassern der eigentlichen Studie aufgenommen und in einem knappen grundsätzlichen Abschnitt über „Rechtfertigung und Erlösung im Verständnis anderer christlicher Traditionen" (S. 20-24) der „Vorgeschichte und Diskussion der ‚Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre' bei Lutheranern und Katholiken" (S. 15-19) gegenübergestellt. Dann wird noch einmal im Einzelnen „Die ‚Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre' aus der Sicht anderer christlicher Traditionen" (S. 24-33) vorgestellt und diese Analyse durch „ergänzende Themen aus anderen Traditionen" vervollständigt, ein Verfahren, das außerordentlich hilfreich ist, weil dadurch eine Engführung durch lutherisch/katholische Kontroversthemen verhindert wird.

Es ist nicht möglich das reichhaltige Material, das in den entsprechenden Abschnitten ausgebreitet wird, hier vorzustellen. Ich möchte nur auf einige auffallende Tendenzen hinweisen:

Auch für einige evangelische Kirchen steht die Rechtfertigungslehre nicht im Zentrum der Soteriologie. So wird z. B. in der baptistischen Tradition „der Begriff ‚Rechtfertigung' selten gebraucht. Es wird eher von der Versöhnung zwischen Gott und Mensch und von der Erlösung der Welt durch Jesus Christus gesprochen."[41] Dem orthodoxen Denken sind die juridischen Kategorien der Rechtfertigungslehre ganz fremd.

Für die meisten kirchlichen Traditionen – mit Ausnahme der (altlutherischen) Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) – ist der enge Zusammenhang von Rechtfertigung und Heiligung wichtig; Glaube und Glaubensgehorsam werden als freie Tat des Menschen angesehen und die „Synergismusphobie" der Lutheraner wird von den meisten nicht geteilt. Sie könnten mit den Orthodoxen (und anders als die Katholiken) von einer „‚*synergeia*' ohne ‚*merita*'" sprechen (von einer „nicht-verdienstlichen Mitwirkung" des Menschen mit Gott).[42]

Dennoch zeigt sich, dass der in der GER „formulierte ‚Konsens in Grundwahrheiten' der Rechtfertigungslehre von den Vertretern anderer christlicher Traditionen als mit ihrem Glauben übereinstimmend erkannt wird." Die mei-

---

[41] Von Gott angenommen § 24 (S. 21); vgl. Uwe Swarat, Das baptistische Verständnis von Rechtfertigung und die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" von Lutheranern und Katholiken, ebd., 177-197; weiter E. Schütz, Versöhnung inklusive Rechtfertigung [s. Anm. 32].

[42] Johannes Oeldemann, Soteriologische Aspekte in den ökumenischen Dialogen der Orthodoxen Kirchen 271-284, hier 281.

sten könnten sich „zwar die wesentlichen Anliegen der GER, nicht jedoch ihren konkreten Wortlaut zu Eigen machen."[43] Umgekehrt benennen sie weitere Themenbereiche, die mit der Rechtfertigungsthematik zusammenhängen, aber in der GER nicht oder nicht ausreichend behandelt wurden.

2. Auf Grund zweier exegetischer Referate bringt die Studie ein kurzes, aber instruktives Kapitel über „Das biblische Zeugnis von der Rechtfertigung und Erlösung als gemeinsame Quelle und Norm".[44] Der Rückgriff auf die gemeinsame Grundlage in der Schrift erweist sich gegenüber der Konzentration auf konfessionelle Kontroversthemen als sehr hilfreich.

3. Vor allem aber bietet die Studie den Versuch, „die Botschaft von der Rechtfertigung in der heutigen Lebenswelt" zu formulieren und stellt in diesem Abschnitt eine Reihe wichtiger Gesichtspunkte zusammen, die in den traditionellen Darstellungen fehlen.[45] Zu den hier genannten Gesichtspunkten gehören „Befreiung vom Zwang der Selbstrechtfertigung" und „Überwindung des Leistungsdrucks" ebenso wie „Hoffnung auf Gerechtigkeit" und „Begründung der Menschenwürde".

7 Die Perspektive einer gemeinsamen Rechtfertigungsbotschaft

Für ein zukünftiges gemeinsames Bekennen und Leben der Rechtfertigungslehre möchte ich folgende Leitlinien vorschlagen:[46]

Gemeinsam leben wir von der Begegnung mit Gott, in die uns die Rechtfertigungsbotschaft führt. Gott hat im Evangelium von Jesus Christus seine Gerechtigkeit offenbart (Röm 1,17) und zeigt sich uns und denen, denen wir diese Botschaft weitergeben, als der zurechtbringende, versöhnende und neuschaffende Gott. Das ist Grundlage unseres Christseins und Antwort auf die offenen und verborgenen Fragen nach Gott, die viele Menschen heute bewegen.

Gemeinsam lassen wir uns durch die grenzüberschreitende Kraft des Evangeliums inspirieren, motivieren und orientieren. Die paulinische Rechtfertigungslehre hat eine missionarische Perspektive. Dass „allein Christus" *(solus Christus)* zum Heil führt, begründet keinen Absolutheitsanspruch des vorfindlichen Christentums. Es ist Ausdruck dafür, dass „Gott will, dass alle Menschen gerettet werden (1. Tim 2,4). Christus ruft uns auf, „zu ihm hinauszugehen aus dem Lager" unserer befestigten Kirchentümer (Hebr 13,14) und mit ihm zu denen

---

[43] Von Gott angenommen § 72 f. (S. 36).

[44] § 75-96 (S. 37-46); vgl. Frank-Lothar Hossfeld, Alttestamentliche Bemerkungen zum Thema Rechtfertigung, ebd., 285-298; Thomas Söding, Rettung durch Rechtfertigung – Die exegetische Diskussion der paulinischen Soteriologie im Kontext der Ökumene, 299-330.

[45] § 97-117 (S. 46-54).

[46] Vgl. Walter Klaiber, Gerecht vor Gott. Rechtfertigung in der Bibel und heute, BTSP 20, 2005, 220-231.

zu gehen, bei denen er schon ist. Ökumene im Zeichen der Rechtfertigungsbotschaft kann keine Ökumene der Selbstbestätigung sein, sondern gemeinsame Spurensuche, die erkundet, wohin uns Christus schon vorangegangen ist.

Gemeinsam mit den Menschen unserer Zeit buchstabieren wir, was Rechtfertigung „allein aus Gnade" *(sola gratia)* heute heißt: Freispruch zum Leben angesichts der vielfältigen Ansprüche, die unserem Leben seinen Wert nur auf Grund von Leistung, Besitz oder Macht zugestehen wollen; Freispruch zum Leben angesichts all der Anklagen in uns und um uns, die unser Leben auf Grund unseres Versagens oder einer verlorenen Kindheit, unserer Schwäche oder unserer Beziehungslosigkeit für verfehlt und wertlos erklären wollen; Freispruch zum Leben, weil uns Gottes Liebe durch Jesus Christus in seine Gemeinschaft hineinnimmt, unsere Schuld, aber auch unseren Hader auf sich nimmt und uns frei macht zu einem Leben mit ihm, das er nach seinem Willen und in seiner Liebe gestaltet. Ökumene im Zeichen der Rechtfertigungsbotschaft wird alles versuchen, diese Botschaft gemeinsam mit den Menschen zu teilen und praktisch zu leben.

Gemeinsam sind wird dankbar dafür, dass Gott uns „allein durch den Glauben" *(sola fide)* rechtfertigt. Es bedarf nicht nur keiner „Werke", sondern auch keiner besonderen religiösen Disposition: Sich Gott, seinem Wort und seinem Wirken zu öffnen – das genügt. Wir versuchen deshalb gemeinsam, die Menschen in die große Geschichte des Glaubens hineinzunehmen, die uns alle übergreift; wir machen ihnen aber zugleich wichtig und dringlich, sich Gottes Zusage in kindlichem Vertrauen zueigen zu machen und dem Wirken der Liebe Gottes in ihrem Leben Raum zu geben. Wie dies gelebt und erlebt wird, dafür können die unterschiedlichen Formen unserer kirchlichen und spirituellen Traditionen auch unterschiedlich ausgerichtete Hilfestellung geben.

Gemeinsam richten wir uns darauf aus, dass Rechtfertigung „allein im Wort" *(solo verbo)* der Zusage Gottes geschieht. Dass der Glaube aus dem Hören kommt (Röm 10, 17), hält fest, dass jeder und jede sich das vergebende, befreiende, versöhnende, heilmachende und neuschaffende Wort des Evangeliums zusprechen lassen muss. Das kann durch verschiedene Gnadenmittel geschehen, auch solche, die das Wort zeichenhaft sichtbar machen *(verbum visibile)*. Hier erschließt sich die Bedeutung von Kirche und Gemeinde neu. Einerseits ist sie es, die für eine klare, verbindliche Verkündigung Verantwortung trägt und in den Gemeinden und ihren Gruppen Raum und Gelegenheit für den gegenseitigen Zuspruch des Evangeliums schafft. Andrerseits bleibt sie Dienerin des Wortes, die selber auf das Hören angewiesen ist, und sich deshalb nicht absolut setzen darf. Wer sich gemeinsam zur Rechtfertigungsbotschaft bekennt, kann sich darum nicht gegenseitig vom Tisch des Herrn ausschließen, sondern sollte den andern Gastfreundschaft an dem Tisch gewähren, an dem wir alle Gäste sind.

Gemeinsam ergründen wir, was die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes für die Welt bedeutet. Sie begründet Heil für alle, die glauben, aber auch Gerechtigkeit und Frieden im Miteinander der Menschen und deren Mitverantwortung für die Bewahrung der Schöpfung. Obwohl diese Themen nicht zur traditionel-

len Rechtfertigungslehre gehören, sind sie nicht modisches Anhängsel. Wer sich auf die gesamtbiblische Bezeugung der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes einlässt, wird ihre soziale und ökologische Dimension dankbar aufnehmen.

Gemeinsam loben wir den Gott, der was nicht ist, ins Dasein ruft, der Jesus Christus von den Toten erweckt hat, die Gottlosen rechtfertigt und die Toten lebendig macht (Röm 4).

Abstract

The reformation instigated by Martin Luther led to grave differences in the doctrine of justification. Religious conversations at that time did not lead to a consensus and following the Council of Trent further conversations were for 300 years no longer possible. This changed around the time of the 2nd Vatican Council after Catholic systematic theologians and exegetes had prepared the ground with new interpretations and insights.

A series of dialogues commenced with the Lutheran World Federation (LWF), in which the doctrine of justification had particular significance, and from 1993 work began on a Common Declaration on Justification, which sought to sound out the consensus on justification and make a statement on the condemnations of the Reformation period. The final text was completed in 1997 and stated that Lutherans and Catholics were in agreement in the basic doctrine on justification and that the remaining differences in terminology and emphases could be accepted. After publication of the Declaration, critical protests from German protestant theologians resulted in an addendum explaining the main statements of the Declaration as well as answering some of the questions. The representatives of the Lutheran World Federation felt authorized to accept this and the Declaration was signed in Augsburg 1999. In his evaluation, the author finds the document convincing in its agreement on the significance of faith and grace. He points out the differences on whether humans are passive recipients of justification or not, on the question of assurance of salvation, on the role of works in salvation and is disappointed in the fact that the Declaration brought little progress in the relationships between the Catholic Church and the Reformation Churches.

In the broader ecumenical movement the signing of the document was warmly greeted by other churches. The World Methodist Council expressed the desire to be a signatory of the Declaration and following consultations with the Lutherans and Catholics brought out an official Methodist statement which was signed in 2006 by representatives of the Methodists, Lutherans and the Vatican. Further work is being done to present the positions of a larger number of Christian expressions of the doctrine of justification and to draw other churches into the conversation. The author concludes with a series of guidelines for a future common confession on justification.

Bischof i. R. Dr. Walter Klaiber (EmK)
Albrechtstraße 23, 72072 Tübingen
E-Mail: walter.klaiber@emk.de

Dietmar Lütz

Ein unvollkommenes Band der Einheit

Ein zweiter Blick auf die „wechselseitige Taufanerkennung" in Magdeburg

I Beobachtungen

I.1 Auf den ersten Blick

Auf den ersten Blick war die Nachricht von der gegenseitigen Taufanerkennung *Good News* für alle Freunde der Ökumene. Elf Kirchen und Kirchenbünde in Deutschland hatten sich am 29. April 2007 im Dom zu Magdeburg versammelt, um in einem Vespergottesdienst einen Text zu unterzeichnen, in dem sie erklärten, künftig jede Taufe anzuerkennen, die den Anforderungen des unterzeichneten Textes entsprach. Eingeschlossen wurden darin so gut wie alle in Deutschland bekannten Kirchen und Freikirchen, sofern sie überhaupt eine Taufe praktizieren[1]. Mit anderen Worten: Auch die Taufen jener Kirchen und Freikirchen, die die Taufanerkennung nicht unterzeichnet haben, wurden formell anerkannt, da sie meines Wissens fast[2] ohne Ausnahme den nunmehr offiziell gültigen Kriterien einer christlichen Taufe entsprechen. Zum ersten Mal nach der Zeit der Reformation wurde Deutschland damit Zeuge einer quasi flächendeckenden Vereinbarung zur Taufanerkennung, die allerdings nur zum Teil wechselseitig ist.

Auf den ersten Blick war der Anlass grandios, die ökumenische Beteiligung überwältigend, die Berichterstattung der Medien einhellig begeistert. Der EKD-Ratsvorsitzende Bischof Dr. Wolfgang Huber leitete den Gottesdienst ein, der langjährige AcK-Vorsitzende Bischof em. Dr. Walter Klaiber von der Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK) hielt die Homilie, der Vorsitzende der Deutschen Bischofkonferenz Karl Kardinal Lehmann eine Ansprache über die Taufe als Gabe und Sendung, orthodoxe Erzbischöfe beteten und segneten und selbst die so oft übergangenen Freikirchen erhielten prominente Aufgaben: Pfarrer Martin Theile, Herrnhuter Brüdergemeine, las den zentralen Text der Taufanerkennung und Pastor Werner Funck von der Arbeitsgemeinschaft Men-

[1] Die Heilsarmee und die Gesellschaft der Freunde (Quäker) üben die Taufe bekanntlich nicht, sind jedoch anerkannte Mitgliedskirche (Heilsarmee) bzw. „Ständige Beobachter" (Quäker) in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland.

[2] Das „fast" in diesem Satz bezieht sich auf solche Kirchen, bei denen die Gültigkeit bzw. Christlichkeit der praktizierten Taufe umstritten ist, z. B. die Neuapostolische Kirche, die Christengemeinschaft und die Mormonen, die sich ja ursprünglich als „The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints" (Kirche Jesu Christi der Heiligen der letzten Tage) bezeichneten.

nonitischer Gemeinden in Deutschland sagte ein Grußwort für jene Kirchen täuferischer Tradition, die einer wechselseitigen Taufanerkennung dieser Art aus Überzeugungsgründen ablehnend gegenüber stehen.

Auf den ersten Blick war auch die Ablehnung der Täuferkirchen gut verständlich, die sich „aus biblisch-theologischen Gründen nicht in die Liste der Unterzeichnenden einreihen" konnten, wie es Pastor Funck in seinem Grußwort ausdrückte. Diese Kirchen waren bereits im Vorfeld nicht mit Sitz und Stimme in die ökumenischen Vorbereitungsgremien geladen worden, da sie – erwartungsgemäß – an keiner Taufanerkennung beteiligt sein wollten, die ihrer Tradition der Ablehnung der Kindertaufe widersprach. Dennoch war das Grußwort alles andere als feindselig. Pastor Funck wünschte Glück und Segen und bezeichnete die Anerkennung „als einen bedeutenden Schritt Ihrer Kirchen auf einander zu". Höhepunkt seiner kurzen Rede war ein Versprechen: „Wir ... werden mit Ihnen entsprechend unserer Erkenntnis im theologischen Gespräch über die Glaubenstaufe und unser Gemeinde- und Kirchenverständnis bleiben."

Auf den ersten Blick entsprachen auch die Echos von allen Seiten den Erwartungen. In den Tageszeitungen wurde gejubelt, die Lokalblätter behaupteten verächtlich: „Die Baptisten stellen sich quer",[3] und Publik-Forum meinte natürlich: „Viel Lärm um wenig".[4] Die ökumenischen Verlautbarungen hingegen waren von dezentem Stolz getragen, die Unterzeichnung der wechselseitigen Taufanerkennung im Jahre des 25-jährigen Jubiläums der Lima-Erklärung „Taufe, Eucharistie und Amt" sei „ein wichtiger ökumenischer Schritt"[5]. Ganz den Erwartungen entsprach auch eine Stellungnahme des Präsidiums des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland vom 15. Mai 2007. Darin heißt es mit Blick auf den gewohnten ökumenischen Streit um Eucharistie und Amt: „Die Kirchen mit der Erkenntnis der Glaubenstaufe sind also nicht mehr und nicht weniger ‚Störenfriede der Einheit' als alle anderen Kirchen in ihren Erkenntnisunterschieden auch."

Auf den ersten Blick war also die ökumenische Welt gänzlich ohne Überraschungen geblieben. Die großen Kirchen hatten sich wieder ein Mal als die Großen und als die Sieger behauptet, hatten sich als solche um den uralten Magdeburger Taufstein gestellt und zur Tauferinnerung mit Wasser besprengen lassen, um zu manifestieren: Was Taufe ist, das sagen in Deutschland wir und niemand sonst! Soweit der erste Blick.

---

[3] Hagen Eichler, Die Baptisten stellen sich quer, Die meisten Kirchen erkennen die Taufe an – in Uelzen nichts Neues, Allgemeine Zeitung der Lüneburger Heide, 3. 5. 2007.

[4] Christoph Quarch, Viel Lärm um wenig, Die wechselseitige Taufanerkennung von elf deutschen Kirchen ist kein Meilenstein der Ökumene, sondern ein Armutszeugnis, Publik-Forum 9/2007.

[5] So der derzeitige Vorsitzende der ACK Deutschland Landesbischof Friedrich Weber in seinem Beitrag „Wechselseitige Taufanerkennung" in der Textsammlung vom 29. 4. 2007, die von der Ökumenischen Centrale der ACK in Frankfurt a. M. als Dokumentation herausgegeben worden ist (o. Datum).

1.2 Auf den zweiten Blick

Auf den zweiten Blick jedoch sieht Manches anders aus als üblich. Und dieser zweite Blick wurde notwendig, nachdem das *corpus delicti* genauer in Augenschein genommen wurde. So selbstverständlich hatte die Menge der Jubelnden den Text hingenommen, dass kaum jemand darüber nachdachte, *was* denn nun in Magdeburg so begeistert unterzeichnet beziehungsweise vehement abgelehnt worden war.

Auf den zweiten Blick nämlich zeigt sich, dass selbst die unterzeichnenden Kirchen am 29. April 2007 nicht so jubelfroh waren, wie es zunächst den Anschein hatte. Der EKD-Ratsvorsitzende Bischof Huber sprach in seiner Eröffnungsrede nicht nur vom „bleibenden Abstand des christlichen Glaubens zu anderen Religionen", sondern meinte auch, es gehöre „zur Wahrhaftigkeit einer solchen Stunde, sowohl die erreichte Nähe als auch die bleibende Unterschiedenheit unserer Kirchen wahrzunehmen". Die bestehenden Distanzen wurden so von ihm als „bleibend" festgeschrieben. Bischof em. Walter Klaiber, Neutestamentler von Hause aus, wies in seiner Homilie zu Römer 6,3-11 auf das „Sollen" hin, das bei Paulus neben die grundlegende Wirklichkeit des neuen Lebens tritt. „Dass uns in der Taufe das, was durch Christus geschehen ist, gültig zugeeignet ist, und dass wir uns diese Wirklichkeit bewusst aneignen müssen, ist für Paulus kein Widerspruch." Der deutlichste Hinweis auf die Defizite der Taufanerkennung kam jedoch von Kardinal Lehmann, dessen Wort zum Segen mit „Die ökumenischen Bemühungen sind nicht erstarrt" überschrieben war. Zwar sei die Taufe eine „wirksame Gabe Gottes", aber die „Wirklichkeit des neuen Lebens kann nur bewahrt werden, wenn sie in unserem täglichen Lebensvollzug zu immer neuer Wirksamkeit kommt". Die Taufe sei zwar ein „großer Schatz" und alle Einheit gehe aus der Taufe hervor, aber „es ist doch ein unvollkommenes Band der Einheit." So ergibt ein zweiter Blick auf die ummantelnden Reden ein erheblich differenzierteres Bild, viel weniger enthusiastisch als der erste.

Auf den zweiten Blick, der ein Blick hinter die Kulissen ist, erweist sich auch die Taufanerkennung selbst als reichlich problematisch. Was steht da eigentlich geschrieben? Was fehlt? Wer hat unterzeichnet? Wer hat nicht unterzeichnet? Was bedeutet diese Anerkennung? Was bedeutet sie nicht? Was ist wirklich neu, was ist es nicht? Haben die Täuferkirchen die Unterschrift zu Recht verweigert oder zu Unrecht? Was genau haben die versammelten Kirchen in Magdeburg unterschrieben?

Auf den zweiten Blick wird notwendigerweise noch ein dritter und ein vierter folgen müssen, denn das, was in Magdeburg unterzeichnet worden ist, kann nicht allein schon deshalb ein großer Schritt genannt werden, weil es so viele waren, die ihn taten. Und an diejenigen, die ihn verweigerten, richtet sich als Stachel die bleibende Frage Ciceros: *Quo usque tandem* – wie lange noch? Wie lange noch verweigert ihr euch der Erkenntnis, dass Gott auch mit denen ist, die anders taufen? Wie lange noch wollt ihr der Welt weismachen, nur ihr hättet die

vor Gott und Menschen allein gültige und rechtmäßige Taufe in eurer Verwaltung? Diese Fragen stellen jedoch auch das Wesen von „Anerkennung" selbst in Frage.

1.3 Was heißt eigentlich Anerkennung?

Wer sich noch an die endlosen Debatten in der Bundesrepublik über die Anerkennung der DDR erinnert, weiß um die Probleme, die das Anerkennen mit sich bringen kann. Anerkennung kann nämlich auf drei Ebenen stattfinden und ist niemals vollkommen, wenn nicht alle Ebenen beteiligt sind. Anerkennung kennt eine politisch-juristische Ebene, eine moralisch-ethische und eine menschlich-philosophische. Die erste ist die Ebene der Diplomatie, die zweite die der Medien und die dritte die der akademischen Welt. Im kirchlichen Bereich hat Anerkennung ebenfalls drei Dimensionen: die staatskirchenrechtliche, die praktisch alltägliche und die theologische. Echte Anerkennung bedarf aller drei Dimensionen. Darum erlebte die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" (Augsburg 1999) keine echte Anerkennung. Immerhin haben sich an die 250 deutsche Theologieprofessoren und -professorinnen schriftlich dagegen gestemmt. Die weltweite Anerkennung dieser Erklärung gilt jedenfalls nicht im Land der lutherischen Reformation. Analog dazu kann man ein Gleiches auch von der Taufanerkennung sagen, nur dass diesmal die akademische Theologenschaft gar nicht involviert war. Vermutlich war Taufe kein Thema an den Hochschulen, jedenfalls kein Kontroversthema. Auch der praktische Kirchenalltag schlug nicht Alarm. Somit ist die Taufanerkennung von Magdeburg als einsame kirchenrechtliche Vereinbarung zu werten. Die Empfindung drängt sich auf: In Magdeburg wurde nur sanktioniert, was in der Praxis vielerorts bereits *usus* ist. Mit anderen Worten: Die faktische Anerkennung wurde im Nachhinein legalisiert.

Nun bedeutet das Schweigen der Theologen noch keine stillschweigende Anerkennung, sondern möglicherweise nur Desinteresse. Taufe ist zurzeit einfach kein theologisches Thema. Die Taufakten gelten als geschlossen.[6] Doch der Schein trügt. Die Taufwirklichkeit – trotz gelegentlich steigender Taufzahlen – spricht eine andere Sprache. Karl Barths Opposition gegen den fortgesetzten Taufmissbrauch in den Volkskirchen hat ein unterirdisches Erdbeben ausgelöst, das langsam die Oberfläche des kirchlich-theologischen Alltags erreicht. Taufaufschub breitet sich – besonders unter ernsthaft Glaubenden – mehr und mehr aus, und die Redewendung „Man wird durch die Taufe Christ!", wie sie z. B. der Generalsuperintendent der Berlin-Brandenburgischen Landeskirche

[6] Vgl. dazu D. Lütz, Ist die Selbstbezeichnung ‚Gemeinde nach dem Neuen Testament' ein Hinweis auf den reformatorischen Charakter deutscher Baptistengemeinden?, in: ders., Wir sind noch nicht am Ziel. Plädoyers für eine zukunftsoffene Freikirche, Berlin 2002, 117-144, besonders 134ff.

Martin-Michael Passauer nicht müde wurde zu wiederholen, verliert zusehends ihre Plausibilität.[7]

Das Schweigen der Theologen in Sachen Taufe ist also nicht notwendigerweise als Signal der Zustimmung zur gegenseitigen Taufanerkennung zu werten. Auch aus einem zweiten Grunde: Es gibt keinen Grund zur Aufregung, da alle Kirchen ihre eigenen Nichtanerkennungs-Formeln besitzen, die in diesem Text an keiner Stelle erwähnt wurden und deshalb auch nicht tangiert sind. Es sind dies die Formeln für die Ungültigkeit von Taufen, wie sie jede der traditionellen Kirchen seit langem anwendet und wohl auch noch lange anwenden wird.

1.4 Ungültige Taufen und ihre Nicht-Anerkennung

Nach der Magdeburger Taufanerkennung gilt jede Taufe als gültig und deshalb anerkennenswert, wenn sie folgende Zeichen oder Ausweise trägt:
- Sie steht in Übereinstimmung mit dem Auftrag Jesus,
- geschieht im Namen des dreieinigen Gottes
- durch Untertauchen oder Begießen mit Wasser als Zeichenhandlung.

Der erste Ausweis der gültigen Taufe ist die Einbettung in den christlichen Katechumenat. Der zweite Ausweis ist die Ausrufung des trinitarischen Gottesnamens über dem Täufling, der dritte Ausweis ist eine zeichenhafte Handlung mit ganz normalem Wasser, mit dem die zu Taufenden begossen oder in das sie untergetaucht werden.

Ungültig ist demnach und nicht anerkannt werden kann eine Taufe, die dem Auftrag Christi zur Jüngerschaft (Katechumenat) nicht entspricht (Mt 28, 18), oder die nicht unter Ausrufung des trinitarischen Gottesnamens erfolgt, oder bei deren zeichenhafter Handlung weder eine Begießung mit noch Untertauchung in Wasser stattgefunden hat. Zusätzlich wäre – gemäß der Magdeburger Taufanerkennung – auch jede Taufe ungültig, die eine gültige Taufe wiederholte. Eine Taufe wäre allerdings nicht ungültig, wenn sie auf eine ungültige Taufe folgte, diese also „reparieren" wollte.

Welche Bedeutung die impliziten Ungültigkeitserklärungen von Taufen (die jedoch in allen Kirchen bereits seit langem in Kraft sind) für die Taufanerkennung haben, sieht man erst, wenn man die Invalidität der jeweiligen Taufe in den verschiedenen Kirchenfamilien konkretisiert.

Orthodoxe Kirchen haben bislang keine Taufe als gültig anerkannt, die nicht durch Untertauchen (*immersio*) geschehen ist. Konsequenterweise wurde bei ihnen die Taufe von Erwachsenen immer als Ganzkörpertaufe vollzogen und zwar mit dreimaligem Untertauchen. Benetzungs-, Besprengungs- oder Begie-

[7] In die gleiche Richtung gehen die Worte von Propst Wolf von Nordheim: „Die Taufe ist die Fahrkarte zum ewigen Leben, die schenken wir jedem – auch wenn wir noch nicht wissen, ob er sie später benutzen wird", in: „Die Baptisten stellen sich quer", s. o. Anm. 2.

ßungstaufen wurden für ungültig erklärt und deshalb – insbesondere an Konvertiten –Erwachsenentaufen durch Untertauchen vollzogen. Den Vorwurf der Wiedertaufe wiesen sie entrüstet zurück, da nach ihrer Ansicht eine Benetzung, Besprengung oder Begießung keine gültige Taufe konstituieren könne. Dieser Vorbehalt scheint nun mit der Magdeburger Taufanerkennung ausgeräumt zu sein. Die in der Kommission der Orthodoxen Kirchen in Deutschland (KOKiD) versammelten acht Auslandsteilkirchen orthodoxer autokephaler Kirchen im griechischen Patriarchat haben also eine tatsächliche Neuerung in ihrer Taufpraxis beschlossen. Die Taufanerkennung gilt jedoch nur im Bereich der KOKiD, und es fragt sich, wie die Ursprungskirchen auf diese regionale „Eigenmächtigkeit" reagieren werden, ob sie die in Deutschland anerkannten Taufen auch anerkennen werden oder ob die unorthodoxen Taufen in Deutschland in Russland, Griechenland, Serbien, Mazedonien etc. als ungültig angesehen werden. Da die KOKiD immerhin ca. 1,2 Millionen orthodoxe Christen vertritt, womit die Orthodoxie in Deutschland die drittgrößte Konfession ist, wird eine weltweite Anerkennung vermutlich schon aus politischen Integrationsgründen unwiderruflich hingenommen werden müssen.

Die in der Deutschen Bischofskonferenz vertretenen *römisch-katholischen* Diözesen in Deutschland haben ihre eigenen Probleme mit der Gültigkeit von Taufen. Auch sie kennen ungültige Taufen, die eine (Wieder)Taufe zwingend notwendig machen, nämlich dann, wenn die Umstände der Ungültigkeit auf der Hand liegen und belegt werden können: Die alleinige Befeuchtung der Stirn und ihre Bezeichnung mit dem Kreuz ist nämlich eine ungültige Taufhandlung und erzwingt mit Selbstverständlichkeit die Durchführung einer gültigen Taufe mit „lebendigem" (fließendem) Wasser. Hier werden insbesondere protestantische Geistliche dazulernen müssen, wenn sie künftig im Zeitalter des Video und der Ökumene den Gültigkeitstest von christlich anerkannten Taufen bestehen wollen. Eine Wiedertaufe wäre die Korrektur einer ungültigen Taufe nach katholischem Verständnis natürlich auch nicht.

Evangelische Landeskirchen legten im Blick auf die Taufgültigkeit ihrerseits bisher das größte Gewicht nicht auf den Taufmodus, sondern auf die korrekte trinitarische Formel. Der – im Übrigen biblisch bestens belegte – Ausspruch „Ich taufe dich auf den Namen Jesu (Christi)" (Apg 19,5), könnte als Beweis der Ungültigkeit einer Taufe angesehen werden, was dann eine korrekte (erneute) Durchführung der Taufe nötig machte, würden die ordinierten evangelischen Geistlichen solcherlei Unkorrektheiten nach dem Buchstaben des Gesetzes problematisieren und nicht stillschweigend übergehen. Dass eine neuerliche, diesmal aber „korrekte" Taufe nicht als Wiedertaufe würde gewertet werden, bedarf wohl keiner Erwähnung.

Freikirchen und freikirchliche Gruppen von Gemeinden folgen – verständlicherweise – ihren eigenen Normen von Gültigkeit und Ungültigkeit von Taufen. Nur fehlte ihnen bisher regelmäßig nichts anderes als die weite kirchliche Akzeptanz dieser ihrer eigenen Normen. Dazu gehörten in den täuferischen

Freikirchen vor allem die Ganzkörpertauchung und das vorausgehende Glaubensbekenntnis aus dem Munde der zu Taufenden. Unmündige Kinder wurden grundsätzlich nicht getauft, und eine Taufe, die nicht durch Untertauchung und nicht auf das Bekenntnis des Glaubens hin vollzogen wurde, galt selbstverständlich als ungültig. Eine an solchen Menschen im mündigen Alter auf das Glaubensbekenntnis hin durchgeführte Taufe war also aus ihrer Sicht keine Wiedertaufe, ebenso wenig wie die bereits erwähnten „Taufreparaturen" ihrer orthodoxen, katholischen und evangelischen Schwesterkirchen.

Wir sehen also, dass in vielen sehr unterschiedlichen Kirchen und Traditionen unseres Landes Taufen aus rein formalen Gründen als ungültig erklärt werden können und einer selbstverständlichen „Reparatur" zugeführt werden bzw. werden müssen. Bei einigen dieser „Reparaturen" (*sit venia verbo!*) bedienten sich einige dieser kirchlichen Traditionen eines uralten juristischen Kunstgriffes, der Konditionaltaufe.

1.5 Die Konditionaltaufe

War bei Übertrittsverhandlungen bzw. bei Konversion von einer Konfession zu anderen die Recht- bzw. Regelmäßigkeit einer früher (im fernen Kindesalter z. B. oder im fernen Afrika oder Sibirien) vollzogenen Taufe nicht mehr eindeutig auszumachen oder zu rekonstruieren, wurde aus kirchenrechtlichen „Sicherheitsgründen" eine Taufpraxis geübt, die – wenigstens juristisch – den Fauxpas einer Wiedertaufe vermeiden wollte, wie auch die „Gefahr" des Ungetauftseins und damit der zeitlichen und ewigen Heimatlosigkeit der ungetauften Seele.

Die „Konditionaltaufe"[8], so der juristische Name dieses kirchlichen Husarenstreiches, fügt vor die trinitarische Taufformel die Worte ein: „Unter der Bedingung, dass du noch nicht getauft bist, taufe ich dich …". Die Konditionaltaufe wird bis heute von orthodoxen und katholischen Geistlichen selten, aber in allen Zweifelsfällen mit größter Selbstverständlichkeit vollzogen, und sie ist auch in lutherischen Landeskirchen in den Kirchengesetzen zu finden, so z. B. in der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Sachsens. Dort heißt es in der Taufordnung vom 11. April 2005[9]:

> „(5) Ist auch durch gewissenhafte Nachforschung nicht sicher festzustellen, ob jemand getauft ist oder nicht, ist die Taufe (Konditionaltaufe) zu vollziehen, auch wenn sich später doch noch herausstellen könnte, dass der Betreffende schon getauft war."

Eine solcherart *sub conditione* (bedingungsweise) vollzogene Wiedertaufe ist für die lutherische Kirche natürlich in keinem Fall eine Wiedertaufe, weshalb der zitierte Text so fortfährt:

---

[8] Vgl. dazu Codex Iuris Canonici (1983), Can. 845 § 2, Can. 869 §§ 1-2.

[9] S. Amtsblatt A77, Jahrgang 2005, Nr. 10, Dresden am 31. Mai 2005, F 6704 unter Reg.-Nr. 20110.

„Zuvor ist in der Taufansprache auszusprechen, dass diese Taufe getreu dem Worte des auferstandenen Jesus Christus und im Vertrauen auf seine Verheißung für die eine, unwiederholbare Taufe geschieht."

Kein Wunder, dass sogar Freikirchen beginnen, mit diesem scheinbaren Ausweg aus dem theologischen Dilemma Einmaltaufe-Wiedertaufe ihre Taufnot zu lindern. Ganz offen spricht Pastor JENS MANKEL vom Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFeG) in einer erst 2005 überarbeiteten Fassung seines Positionspapiers über „Die christliche Taufe"[10] auch von der „Konditionaltaufe":

„Wo ein Säuglingsgetaufter zum Glauben kommt, muss er sich fragen, ob er seine Säuglingstaufe trotz aller Defizite als seine Taufe anerkennt, auf die er die ntl. Taufaussagen und etwa das Lied ‚Ich bin getauft auf deinen Namen' beziehen und die ihm so Vergewisserung des Heils (Gal 3,26 f.) vermitteln kann (im Sinne Luthers, der im Großen Katechismus von 1530 schreibt: ‚Hast du nicht geglaubt, so glaube dennoch') oder ob er nur den Segenscharakter und die Zweifelhaftigkeit zu erkennen vermag, vielleicht gerade durch die Besprengung und die fehlende Erinnerbarkeit verstärkt, und sich so vor Gott als Ungetaufter erlebt, der nun die Taufe erstmals begehrt.

Bei einem Übertritt werden deshalb klärende, wertgebundene (Glaubenstaufe; Gewissensfreiheit), aber ergebnisoffene Gespräche geführt, die entweder zur Aufnahme unter Achtung der Gewissensbindung an die Säuglingstaufe führen, oder aber zu einer Glaubens- und Bekenntnistaufe, die persönlich begehrt wird aufgrund der ernsthaften Überzeugung des Täuflings, dass seine Säuglingstaufe keine Taufe in Christus bzw. im apostolischen Sinne des Neuen Testamentes war.

Die FeG sehen in dieser Glaubenstaufe keine Wiedertaufe, sondern eher so etwas wie eine gewissensgebundene ‚Konditionaltaufe', da für sie der Taufcharakter der Säuglingstaufe zumindest zweifelhaft und unvollständig ist, denn es fehlt die unerlässliche Voraussetzung: der persönliche, von Gott gewirkte, Glaube des Täuflings."

Wir sehen also, dass sich hinter der Kulisse der Taufanerkennung ein grandioses Panorama von Nichtanerkennungen erstreckt, welches durch die Taufanerkennung in Magdeburg keineswegs obsolet geworden ist. Wir können nachvollziehen, was CHRISTOPH QUARCH in dem oben zitierten Artikel aus Publik-Forum sagt: „Die Taufanerkennung fällt niemandem schwer und tut keinem weh."[11] Wir verstehen nun etwas besser, warum. Wir meinen jetzt auch besser verstanden zu haben, weshalb die Magdeburger Taufanerkennung – um mit Kardinal LEHMANN zu sprechen – nur ein „unvollkommenes Band der Einheit" genannt zu werden verdient. Der Anerkennungs-Schnellschuss, dem man nur wenig theologische Aufmerksamkeit meinte widmen zu müssen, gibt sich als typisches kirchenamtliches Juristenkonstrukt, das sich einen halbtheologischen Brustpanzer vorhält und nach hinten den alten Lendenschurz aus Lima umgürtet. Wie wenig

[10] JENS MANKEL, Die christliche Taufe – Biblisch-Theologische Leitlinien und frei-evangelische Einsichten, vom 15.9.1995, überarbeitet bis 24.5.2005, Homepage Jens Mankel: http://www.jensmankel.de/pdf/Taufe.pdf.

[11] S. o. Anm. 4.

originell und neu die eigentliche Anerkennungsformel ist, zeigt ein Vergleich mit einer etwas älteren, wiederum aus der bereits zitierten Taufordnung der Ev.-luth. Landeskirche Sachsens aus dem Jahre 2005:

„10. Gültigkeit und Anerkennung der Taufe
(1) Die evangelisch-lutherische Kirche erkennt alle Taufen an, die nach dem Auftrag Jesu Christi mit Wasser im Namen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes vollzogen worden sind.
(2) Eine auf diese Weise vollzogene Taufe darf nicht wiederholt werden."[12]

Nach all diesen Beobachtungen und Anmerkungen könnte der Eindruck entstehen, es solle hiermit die Magdeburger Taufanerkennung von 2007 gründlich abgewertet werden. Das ist nicht der Fall und keinesfalls meine Intention. Ziel dieses „zweiten Blicks" ist vielmehr die Nüchternheit, auf deren Hintergrund allein eine Würdigung erfolgen kann. Nüchtern gesprochen: Es gibt keinen Anlass, die Taufanerkennung mit Jubelrufen zu begrüßen, aber auch keinen, sie mit Missachtung oder gar Ablehnung zu strafen – nicht einmal für Baptisten. Eine nüchterne Evaluation, ein nüchterner zweiter Blick, muss allerdings außer den formellen Beobachtungen vor allem den Inhalt der Taufanerkennung werten und wägen. Das soll im folgenden Kommentar versucht werden.

2 Ein kurzer Kommentar

Um den Text der Magdeburger Taufanerkennung, der aus nur zehn Sätzen besteht, zu kommentieren, wollen wir ihn Satz für Satz nummerieren:

Die christliche Taufe

(1) Jesus Christus ist unser Heil.
(2) Durch ihn hat Gott die Gottesferne des Sünders überwunden (Römer 5, 10), um uns zu Söhnen und Töchtern Gottes zu machen.
(3) Als Teilhabe am Geheimnis von Christi Tod und Auferstehung bedeutet die Taufe Neugeburt in Jesus Christus.
(4) Wer dieses Sakrament empfängt und im Glauben Gottes Liebe bejaht, wird mit Christus und zugleich mit seinem Volk aller Zeiten und Orte vereint.
(5) Als ein Zeichen der Einheit aller Christen verbindet die Taufe mit Jesus Christus, dem Fundament dieser Einheit.
(6) Trotz Unterschieden im Verständnis von Kirche besteht zwischen uns ein Grundeinverständnis über die Taufe.
(7) Deshalb erkennen wir jede nach dem Auftrag Jesu im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes mit der Zeichenhandlung des Untertauchens im Wasser bzw. des Übergießens mit Wasser vollzogene Taufe an und freuen uns über jeden Menschen, der getauft wird.

[12] S. o. Anm. 8.

(8) Diese wechselseitige Anerkennung der Taufe ist Ausdruck des in Jesus Christus gründenden Bandes der Einheit (Epheser 4, 4-6).
(9) Die so vollzogene Taufe ist einmalig und unwiederholbar.
(10) Wir bekennen mit dem Dokument von Lima: Unsere eine Taufe in Christus ist „ein Ruf an die Kirchen, ihre Trennungen zu überwinden und ihre Gemeinschaft sichtbar zu manifestieren" (Konvergenzerklärungen der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Taufe, Nr. 6).

Der Text wurde von den Autoren in drei Teile gegliedert: Der erste Teil (A) enthält die biblisch-theologische Grundlegung, der zweite Teil (B) die Anerkennungsformel und der dritte Teil (C) eine Paränese, die sich auf einen Satz der Lima-Erklärung von 1982 bezieht. Das Ganze trägt den Charakter eines Arguments: Aus A folgt B. C ist ein unverbundener Zusatz.

Dass der gesamte Abschnitt A die Prämisse darstellt und B die Konklusion, wird aus der eingefügten Leerzeile hinter (6) ersichtlich. Die Implikation B beginnt mit den Worten „deshalb" (*ergo*): Weil A, deshalb B. B trägt somit den formalen Anschein einer Folgerung. Dem ist jedoch in Wahrheit nicht so. Was in B gefolgert wird, hat in A keine Grundlage, weder die Ausrufung des trinitarischen Gottesnamens noch die Modi des allein anerkennungswürdigen Gebrauchs des Wassers. Die einzige denkbare Verbindung von A und B mit Implikationscharakter könnte Folgendes sein: Weil die Taufe – als Zeichen der Einheit – mit Jesus Christus, dem Fundament dieser Einheit, verbindet, deshalb erkennen wir jede Taufe an. Was in der Konklusion jedoch als allein rechtmäßige Form der Taufe zu gelten habe, folgt ganz und gar nicht aus dem Vor-Satz A! Der Text der Taufanerkennung ist deshalb nur ein Scheinargument und – wie wir schon sahen – vermutlich nur ein Textbaustein aus landeskirchlicher Taufordnung.

Das angefügte Bekenntnis C mit seinem paränetischen Charakter trägt auch keine argumentative Kraft in sich, schon deshalb, weil es sich auf den Lima-Text bezieht, der selbst „die eine Taufe in Christus" gerade nicht hat konstituieren können, sondern bestenfalls begleitend und vorbereitend problematisiert hat, übrigens seinerzeit unter vollgültiger, gleichberechtigter Mitarbeit von Baptisten! Die hier laut ausgerufene „eine Taufe in Christus" wird auch in und mit der Magdeburger Taufanerkennung nicht konstituiert. Und dennoch: Diese wenigen Sätze sind inhaltsvoller als die meisten langatmigen Taufdokumente.

Nachdem wir den Taufanerkennungstext in seiner Gesamtheit angeschaut haben, wollen wir seine drei Teile genauer betrachten: die Grundlage, die Formel, die Hoffnung.

2.1 Die Grundlage

Die ersten sechs grundlegenden Sätze bilden ein Mosaik. Fast jeder Satz hat ein anderes Subjekt: Christus, Gott, Taufe, Sakramentsempfänger, Taufe, Es. Man spürt die Mühe und das Ringen um die fertige Textgestalt. Vielleicht ist es gerade dies Geflecht von Satzgegenständen und Themen, das dieser Grundlage ihre

Festigkeit verleiht. Denn das muss man der Taufanerkennung lassen: Sie hat es in sich. Auch wenn er nur ein einziges Bibelzitat enthält, umfasst der Grundlagenteil A fast den gesamten Themenbereich einer ökumenischen Dogmatik – fast. Denn jede Taufdogmatik, die glaubt, ohne den Bezug auf den Heiligen Geist auskommen zu können, greift zu kurz. Dennoch präsentiert sich der erste Teil der Taufanerkennung als ein eindrucksvolles Gewebe, das wir nun in seinen einzelnen Fäden betrachten wollen.

(1) Jesus Christus ist unser Heil.

Die christologische Korrektheit des Eingangssatzes hat bei aller Schönheit des Bekenntnisses leider einen protzigen Gestus: Wir sind gerettet! Wir, die Unterzeichner dieses Textes. Christus ist *unser* Heil! – Das Neue Testament kennt diesen Gestus nicht: Jesus Christus ist *aller* Welt Retter!

(2) Durch ihn hat Gott die Gottesferne des Sünders überwunden (Römer 5, 10), um uns zu Söhnen und Töchtern Gottes zu machen.

Warum hier das viel zutreffendere „Uns" bzw. „Wir" durch den bestimmten Artikel ersetzt wurde, ist völlig unklar, zumal das NT-Zitat gerade hier „wir" sagt. Wer ist denn „der Sünder", dessen Gottesferne durch Christus überwunden wurde? Sind es etwa die Unterzeichnenden? Oder sind sie es gerade nicht? „Der Sünder" ist in diesem Satz ein erratischer Block, besonders deshalb, weil der Satz mit „uns" weitergeht: „um uns zu Söhnen und Töchtern Gottes zu machen".

(3) Als Teilhabe am Geheimnis von Christi Tod und Auferstehung bedeutet die Taufe Neugeburt in Jesus Christus.

Spätestens hier rächt sich der spärliche Verweis auf die biblische Basis der Taufanerkennung. Statt einer *Sola-scriptura*-Logik macht sich nun eine dogmatische Logik breit. Die „Schrift" lässt sich durch „Schriften" vertreten, Bekenntnisschriften. Dieser eine Satz enthält *in nuce* die gesamte volkskirchliche Sakramentenlehre, allerdings durch Reduktion der paulinischen Tauf- und *en-Christo*-Lehre auf wenige Worte und unter Zugabe eines Tröpfchens *mysterion*-Theologie und eines Hauchs von Johannesevangelium. Wie oben bereits angemerkt, wird die Reduktion vor allem fatal durch die Auslassung aller Bezüge von Heiligem Geist zu Taufe, Wiedergeburt, Geheimnis, Teilhabe. Dies gilt nun insbesondere für den einzigen Text des Neuen Testamentes, wo vom „Bad der Wiedergeburt" die Rede ist und dies ausdrücklich in direkter Parallelität zur „Erneuerung durch den Heiligen Geist" (Tit 3, 5). Es ist genau diese „Geistesabwesenheit", die den Text der Taufanerkennung immer wieder so geschmeidig macht in seinen Formulierungen, die zwar traditioneller Dogmatik nahe, aber der Heiligen Schrift so fern stehen. Wenn die Taufe „Neugeburt" in Jesus Christus sein soll, hieße das, den Mantel des *Mysterion* (*sacramentum*) über alles zu decken! Die orthodoxen Kirchen sind hier im Allgemeinen deutlicher, denn bei ihnen geschieht die Eingliederung in den Leib Christi keineswegs durch die Taufe, sondern nach der Taufe erst durch die Myron-Salbung, die den Empfang des Geistes Gottes symbolisiert.

(4) Wer dieses Sakrament empfängt und im Glauben Gottes Liebe bejaht, wird mit Christus und zugleich mit seinem Volk aller Zeiten und Orte vereint.

Teilhabe am Mysterium Christi (lat. *sacramentum*) soll hiernach wohl der Empfang des Taufsakraments sein – so jedenfalls ist man die (kirchen-)übliche Logik zu lesen gewöhnt. Wie erstaunlich darum die Ausweitung durch einen weiteren notwendigen (!) Modus der Teilhabe an Christus: „wer im Glauben Gottes Liebe bejaht". Allein dieses einen Teilsatzes wegen hätten Baptisten die Taufanerkennung unterzeichnen können und müssen. Wem auch immer dieser Hinweis auf die im Glauben an Gottes Liebe (Joh 3, 16) geschehende Bejahung der Taufe zu verdanken ist, er macht aus der Magdeburger Taufanerkennung eine durch und durch täuferische Rechtfertigung für die Taufe von Glaubenden und ihre wesenhafte Einbettung in den gesamtchristlichen Katechumenat. Nach den Regeln der Sprachlogik sagt dieser Satz nämlich auch: „Wer da nicht glaubt, ist nicht mit Christus vereint" (Mk 16, 16).

(5) Als ein Zeichen der Einheit aller Christen verbindet die Taufe mit Jesus Christus, dem Fundament dieser Einheit.

Was wir eben unter (4) sagten, wird hier z. T. wieder relativiert. Plötzlich ist es die Taufe allein, die mit Christus verbindet. Da die Betonung jedoch auf „Einheit aller Christen" ruht, mag diese neuerliche Einseitigkeit konzediert werden.

(6) Trotz Unterschieden im Verständnis von Kirche besteht zwischen uns ein Grundeinverständnis über die Taufe.

Nach allem bisher Gesagten wüsste man nun gern, worin dieses „Grundeinverständnis" besteht. Ist der die Liebe Gottes bejahende Glaube nun konstitutiv für die Teilhabe am Geheimnis Christus oder nicht? Sind Sakramentsempfänger auch ohne Glauben des Heils in Christus teilhaftig? Und wenn Gott in Christus die Gottesferne „des Sünders" im Allgemeinen überwunden hat, warum ist Christus dann nur „unser" Heil? Wie lassen sich Bilder von Tod und Auferstehung „in Christus" mit der „Neugeburt in Christus" vereinen, wo doch die „Neugeburt" den Aspekt des Sterbens des alten Lebens völlig vermissen lässt? Oder lässt sich die *palingenesia* in Titus 3, 5 besser mit „Wiedererstehung" übersetzen?

Immerhin: Ein Grund ist gelegt. Trotz der Unterschiede im Kirchenverständnis ist eine partielle Übereinkunft möglich. Wieder einmal hat die Strategie des „differenzierten Konsenses" ihre Kraft bewiesen: Was uns verbindet, ist stärker als das, was uns trennt!

2.2 Die Formel

(7) Deshalb erkennen wir jede nach dem Auftrag Jesu im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes mit der Zeichenhandlung des Untertauchens im Wasser bzw. des Übergießens mit Wasser vollzogene Taufe an und freuen uns über jeden Menschen, der getauft wird.

Die Versuchung ist groß, hier nur „jede" hören zu wollen. Aber in Wirklichkeit steht da: Nicht jede! Eine Taufe, die nicht nach dem Auftrag Jesu geschieht, d. h. ohne den Kontext des *matheteusate* (Mt 28, 19) wird nicht anerkannt! Eine Taufe, die nicht auf den Namen des dreieinigen Gottes geschieht, wird nicht anerkannt. Eine Taufe, die ohne ausreichend Wasser geschieht, wird nicht anerkannt. Klammer um die Anerkennungskriterien sind die vier Wörtlein „nach dem Auftrag Jesu". Der so genannte „Auftrag Jesu" ist ja eigentlich kein Taufbefehl, sondern der Imperativ, „die Völker zu Jüngern zu machen", indem man sie tauft und die Gebote zu halten lehrt, jedenfalls nach Matthäus 28. Christliche Taufe ohne den christlichen Katechumenat ist keine christliche Taufe. Falls sich die unterzeichnenden Kirchen dieser gewaltigen Konsequenz bewusst waren – und warum sollten sie es nicht? – haben sie aus dem landeskirchlichen Textbaustein einen gewaltigen Damm zum Schutz der christlichen Taufe aufgeworfen. Keine gültige Taufe ohne Ja und Amen des Täuflings zum Glauben und zum christlichen Ethos.[13] Und schließlich: Die Klausel „und freuen uns" ist nach allem wie ein aufgerissener Himmel, an dem die Sonne des Evangeliums endlich Farbe sendet in die graue Anerkennungslandschaft.

(8) Diese wechselseitige Anerkennung der Taufe ist Ausdruck des in Jesus Christus gründenden Bandes der Einheit (Epheser 4, 4-6).

Die Taufanerkennung wird hier nochmals als Zeichen der Einheit der Christen bezeichnet, deren Band in Epheser 4, 4-6 ansichtig wird. Wiederum fällt auf, dass auch dieser neutestamentliche Text auf „Leib und Geist" (!) verweist. Die bereits mehrfach von mir monierte „Geistesabwesenheit" soll auf den wunden Punkt vieler Tauftheologien aufmerksam machen, die die unübersehbare essentielle Bedeutung des Heiligen Geistes für das Christwerden und das Christsein, für den Glauben und die Christuszugehörigkeit notorisch verschweigen. Ohne Geist – keine Taufe. Ohne Geist – kein Leib. Der Geist stellt sich jedem geistlosen Ritus, jeder geistlosen Sakramentsspendung, jedem „Christenmachen hinter deren Rücken" in den Weg. Der Empfang des Geistes ist nämlich nicht ritualisierbar. Wenn die unterzeichneten Kirchen auch weiterhin undifferenziert weitertaufen sollten „als wäre nichts geschehen", stünde der Text der Magdeburger Taufanerkennung als eine gewaltige Mahnung zum Zeugnis gegen sie auf.

(9) Die so vollzogene Taufe ist einmalig und unwiederholbar.

Das eben Gesagte wird mit dem Wörtlein „so" nochmals unterstrichen. Wer nach dem Auftrag Jesu, mit trinitarischer Ausrufung, mit viel und fließendem

[13] Die Kirchen täuferischer Tradition müssten sich an dieser Stelle fragen lassen, was es zu bedeuten habe, wenn hier, am Ende des Matthäus-Evangeliums, wo das *matheteusate* durch die zwei Partizipialkonstruktionen *baptizontes* und *didaskontes* erklärt wird, im gesamtchristlichen Katechumenat eindeutig die Taufe der Lehre voran geht. Ist das Neue Testament möglicherweise nicht ganz so konsequent in der Betonung der Reihenfolge von Taufe und zum Glauben kommen, wie oft von ihnen behauptet?

Wasser die Taufe als Teil des Gesamtkatechumenats vollzieht, muss später nichts „reparieren" lassen. Dieser Einsicht können sich auch Baptisten nicht verweigern. Die Menge des Wassers galt den Täufern nie als das Entscheidende. Kranke und Sterbende wurden niemals untergetaucht, und die ersten Pioniere des Täufertums im 16. Jahrhundert kannten die Immersionstaufe noch nicht. Das Wasser kam aus der Schöpfkelle!

Also: Gültige Taufen sind unwiederholbar. So die Regel. Aber was ist mit den Ausnahmen, was mit den strittigen Taufen, denen, die nicht zweifellos als gültig anerkannt werden können? Was bedeutet die Taufe für Menschen, die in keiner Firmung, keiner Konfirmation, keiner Myron-Salbung ein bewusstes Ja unter ihre Taufe geschrieben haben? Und was ist von Taufen zu halten, deren Empfänger ihren Christus gar nicht kennen? Deren Taufe niemals von einem christlichen Katechumenat, von keiner frommen Oma, keinem gläubigen Elternhaus, keinem Religionslehrer oder Pfarrer nachhaltig den Stempel „nach dem Auftrag Jesu" aufgeprägt bekamen? Soll die Taufanerkennung etwa das Ende der Missionstaufe in Deutschland bedeuten? Das sei ferne! Die unterzeichneten Kirchen haben hier vielmehr eine Selbstverpflichtung unterschrieben, die den Beginn einer neuen Ära von Christentum in unserem Land einleiten könnte.

2.3 Die Hoffnung

(10) Wir bekennen mit dem Dokument von Lima: Unsere eine Taufe in Christus ist „ein Ruf an die Kirchen, ihre Trennungen zu überwinden und ihre Gemeinschaft sichtbar zu manifestieren" (Konvergenzerklärungen der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Taufe, Nr. 6).

Der Zeitpunkt für die öffentliche Unterzeichnung der Taufanerkennung war gut gewählt: 25 Jahre nach Lima. Mit der Erinnerung an die damals beschlossenen „Konvergenzerklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt" wird aber auch die Erinnerung an damalige Zeiten der Einheitseuphorie geweckt. Was übrig geblieben ist, zeigt sich hier als magerer „Ruf an die Kirchen", dem sich ja wohl niemand verschließen kann. Es ist aber ein Ruf der Hoffnung auf bessere Zeiten und auf Überwindung der immer noch bestehenden Mauern und Gräben, der immer noch existierenden „bleibende Unterschiedenheit" (Bischof W. Huber). Es ist tröstlich, dass in der Magdeburger Taufanerkennung nicht die Distanz das letzte Wort hat, sondern die Hoffnung der Kirchen „ihre Gemeinschaft sichtbar zu manifestieren".

3 Epilog: „Im Gespräch bleiben"

Wie stehen nun die täuferischen Traditionen zur Magdeburger Taufanerkennung, insbesondere die deutschen Baptisten im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden? Sie haben nicht unterschrieben und in einer nachgeschobenen

Erklärung ihre Hände in Unschuld gewaschen: Sie wollen nicht die „Störenfriede der Einheit" sein. Ohne auf die Gründe im Einzelnen einzugehen, sei an das Versprechen des Sprechers der täuferischen Kirchen, Pastor Funck, in Magdeburg erinnert: „Wir werden ... mit Ihnen ... im theologischen Gespräch ... bleiben". Genau diesem Versprechen dienen die hier vorgelegten Beobachtungen und Kommentare. Abschließend seien darum einige Fragen zum noch ausstehenden Gespräch formuliert:

1. Was genau ist das „Grundeinverständnis"(6) über die Taufe?
2. Ist Jesus Christus (nur) „unser Heil"(1)?
3. Wer ist „der Sünder"(2), dessen Gottesferne in Christus überwunden wurde?
4. Was ist mit der Bedeutung der Taufe als „Wiedergeburt" gemeint?
5. Ist die Glaubenbejahung (4) konstitutiv für die christliche Taufe?
6. Was bedeutet „nach dem Auftrag Jesu"(7)?
7. Wie wird die „Konditionaltaufe" bewertet und praktiziert?
8. Ist die baptistische „Wiedertaufe" als eine Form der Konditionaltaufe akzeptabel?

Ein letztes Wort. Nach diesem langen Durchgang durch die Tauferkennung, das „unvollkommene Band der Einheit" (Kardinal Lehmann), und nach einem gründlichen Blick auf seine Webart, möchte ich abschließend konstatieren: Nur die Kirchen täuferischer Tradition hätten m. E. das faktische und biblische Recht zum Unterschreiben gehabt. Sie haben sich verweigert, weil sie den anderen Kirchen nicht glauben wollten, was diese unterschrieben. Schade, dass sie dazu die Größe (noch) nicht besaßen. Es wird höchste Zeit, diese Verweigerungshaltung als ungeistlich zu erkennen, zu bekennen und zu überwinden. *Quo usque tandem ...?*

Abstract

On the 29th of April 2007, representatives of 11 churches gathered together in a solemn ecumenical worship service in Magdeburg to celebrate the signing of a document which sealed the mutual recognition of every rite of baptism which was carried out according to the standards laid down in the document. Those churches, which practice baptism of believers alone, were not signatories, but a representative from the Mennonite church was permitted to speak a cordial word of greeting. On the face of things, this was an ecumenical milestone in Germany.

A closer examination of the words spoken in the service reveals however, that certain differences remain among those churches that signed the document. In the author's assessment, this document is mainly a result of a convergence of ecclesiastical law, which legally sanctions a practice, which is already well established, without having undergone a foregoing theological discussion. He points out that the document speaks of mutual recognition of baptism, but it does not mention that every church still has criteria for not recognizing the baptism of other churches.

The author then comments on the short formula of recognition, dividing it into three parts: biblical-theological; the basis for mutual recognition; a call to demonstrate Christian unity. Acknowledging that the text gives food for thought, he criticizes the lack of a detailed theological argument as to what baptism is, points out that the Holy Spirit is

nowhere referred to, and is of the opinion that the basis for mutual recognition does not logically follow from the theological argument that has been set out. In conclusion he poses a number of pertinent questions and urges in particular the Baptist Churches in Germany to engage in active dialogue with the other ecumenical churches on the subject of Christian baptism, instead of remaining bystanders.

Pastor Dr. Dietmar Lütz (BEFG)
Holsteiner Chaussee 243a, 22457 Hamburg
E-Mail: dluetz@wdl-verlag.de

Ernst Kirchhof

Mit Gottes Segen unterwegs

Predigt über 1. Mose 12,1-4a[1]

Liebe Absolventen, liebe Festgemeinde,

solche besonderen Festtage wie der heutige haben immer zwei Sinnrichtungen. Zum einen gibt es etwas zu feiern: den erfolgreichen Abschluss von fünf Jahren Studium am Theologischen Seminar. Zum anderen sind solche Tage auch Anlass, sich in besonderer Weise der eigenen Identität – in unserem Fall als christliche Gemeinde – zu erinnern und bewusst zu werden. Was macht uns aus als Gemeinde, die wir uns hier versammelt haben?

Nun hat es Gott durch die sonntägliche Predigtordnung so geführt, dass wir heute an die allerersten Anfänge des Gottesvolkes in dieser Welt zurückgeführt werden: Gott beruft Abraham. Auch wenn sich die Zeiten inzwischen geändert haben und die Gemeinde Jesu Christi nicht einfach identisch ist mit den Nachkommen Abrahams: Abrahams Berufung ist und bleibt auch für uns und unseren Glauben wegweisend.

1 Am Anfang stehen immer Gottes Möglichkeiten

Auf dem Hintergrund unseres heutigen Festtages fällt mir an diesen Versen zunächst die Verteilung der Verantwortlichkeiten auf. Gottes Auftrag an Abraham besteht lediglich darin, der Verheißung Gottes zu vertrauen und loszugehen.

Anlässlich des Abschlusses eines fünfjährigen Studiums neigen wir vermutlich eher dazu, auf unser Tun zu schauen. Die Köpfe sind voll mit Handlungsanleitungen und mit Konzepten. Ihr wisst jetzt, wie man es richtig macht. Und nun brennt ihr darauf, euer Wissen in die Tat umzusetzen Auch das Thema, das ich über diesen Gottesdienst gestellt habe, könnte man so verstehen: „Mit Gottes Segen unterwegs" könnte ja heißen, wir machen uns nun mit Gottes Segen auf den Weg zu den Menschen um ihn weiterzugeben, ihn anzupreisen, ihn den Menschen nahe zu bringen. Und wir glauben, dass wir das gut machen werden. Um nicht zu sagen „besser" als unsere Vorgänger. Kennt ihr solche Gedanken? Und wir, die wir jetzt nicht als Absolventen hier sitzen, kennen wir solche Gedanken?

[1] Predigt im Festgottesdienst am „Tag des Seminars" 2006 im Bund Freier evangelischer Gemeinden, Dautphetal, den 16. Juli 2006.

Dass wir meinen, *wir* müssten es machen – das Evangelium an den Menschen zu bringen. Oder dass wir meinen, wir bräuchten einen Pastor, der dafür sorgt, dass das Evangelium noch besser zu den Menschen gebracht wird. Mir sind solche Gedanken nicht fremd.

Allerdings kenne ich auch ganz andere Gedanken und Gefühle. Die von Kleinheit, Kraftlosigkeit und Überforderung. Wie soll ich die Menschen von Gottes Liebe überzeugen in einer Welt, die meint, Gott nicht zu brauchen; die Gott den Rücken kehrt, weil sie meint, ihre Dinge selbst in den Griff zu bekommen.

Ich empfinde es als befreiend, dass Gott Abraham nicht beauftragt, die Welt zu verändern. Er beruft ihn lediglich dazu, sich den Raum zum Leben von Gott zeigen zu lassen und darauf zu vertrauen, dass es ein gutes Leben ist – und diesen Lebensraum nun auch einzunehmen. Bisher hatten die „Väter" das Leben Abrahams bestimmt. Er hatte gelebt, wie man es immer tat, wie man es gewohnt war. Doch nun fordert ihn Gott auf: „Geh aus deinem Vaterland und von deiner Verwandtschaft und aus deines Vaters Hause in ein Land, das ich dir zeigen will." Lass dir von mir deinen Lebensraum zeigen; lass dir von mir zeigen, was Leben heißt, und mach' dich auf den Weg dahin. Mehr hat Abraham nicht zu tun! Aber genau dieses Tun bekommt eine Verheißung: „Und ich will dich zum großen Volk machen und will dich segnen und dir einen großen Namen machen, und du sollst ein Segen sein."

Liebe Absolventen, wenn ihr also jetzt an eure Dienstorte geht, dann lasst euch nicht zuerst davon bestimmen, was ihr meint erreichen zu müssen. Ich weiß, dass das in einer Welt der Zielorientierung nicht leicht ist. Und es ist auch überhaupt nichts einzuwenden gegen Handlungsanleitungen und Konzepte. Schließlich waren auch solche Konzepte Teil des Studiums. Aber unser Gotteswort heute Morgen zeigt euch und uns allen etwas noch Wichtigeres: Es ist nicht das Leben, das ihr in solchen Konzepten findet. Gott beauftragt Abraham nicht irgendwelche Ziele zu erreichen, sondern er beruft ihn, sich seinen Platz von Gott zeigen zu lassen und diesen Lebensraum einzunehmen. Lasst euch von dem bestimmen, was Gott seinem Volk als gut für das Leben gezeigt hat. Gott hat dem Abraham zugesagt, dass solches im Vertrauen auf ihn gelebtes Leben eine positive Ausstrahlung hat. Nicht wir müssen diese Ausstrahlung machen. ER wird es machen. „*Ich will* dich zum großen Volk *machen* und *(ich) will* dich *segnen* und *(ich will)* dir *einen großen Namen machen*, und du sollst ein Segen sein." Ein Beispiel dafür, wie solche Lebensorientierung konkret wird, haben wir kürzlich auf unserer gemeinsamen Reise zu verschiedenen Gemeinden des Bundes erfahren. Ihr habt den Gemeindepastoren der Gemeinden immer wieder die Frage gestellt: Wie „macht" ihr in dieser Situation hier Gemeindearbeit. Und immer wieder kam die Antwort: Das Wichtigste ist die Liebe zu den Menschen. Das ist ein zentraler Wert des verheißenen Landes.

Das wird noch einmal unterstrichen durch eine weitere Beobachtung an unserem Text:

2 Die andere Weisheit Gottes: Abraham – statt Babelprojekt

Mit der Berufung Abrahams beginnt Gott einen völlig neuen Abschnitt der Weltgeschichte. Das wird schon äußerlich daran sichtbar, dass die Urgeschichte endet und die Geschichte des Gottesvolks beginnt. Gottes Gegenüber ist nun nicht mehr die Menschheit, sondern ein einzelner Mensch, Abraham, und später ein einzelnes Volk, das aus Abraham hervorgeht.

Eine merkwürdige Geschichte ist das, im wahrsten Sinn des Wortes. Denn schon hier, am Beginn der nun folgenden Geschichte, zeigt sich, was durch die ganze biblische Geschichte hindurch wesentlich sein wird: Gott versucht den Menschen dafür zu gewinnen, ihm wieder zu vertrauen.

Es sind immer wieder der Zusammenhang und der Kontrast bemerkt worden, die zwischen der Erzählung vom Turmbau zu Babel und der von Abrahams Berufung bestehen. Beide Male geht es darum, dass Menschen berühmt werden, oder in biblischer Sprache: dass sie einen großen Namen bekommen. In 1. Mose 11,4 heißt es: „Wohlauf, lasst uns eine Stadt und einen Turm bauen, dessen Spitze bis an den Himmel reiche, damit *wir uns* einen Namen machen; denn wir werden sonst zerstreut in alle Länder." In Kapitel 12,2 dagegen: „*Und ich will* dich zum großen Volk machen und will dich segnen und *dir einen großen Namen machen* …"

Während die Menschen von Babel ihr Leben in die eigene Hand nehmen und auf ihre eigene Kraft vertrauen, wird Abraham herausgefordert, sein Leben in Gottes Hand zu legen und auf Gottes Kraft zu vertrauen. Das ist die Geschichte, die hier beginnt. Und damit wir gleich wissen, wie groß diese Herausforderung ist, werden wir unmittelbar vor unserem Text darüber informiert, dass Sara, Abrahams Frau unfruchtbar war, und kein Kind hatte. Gottes Heilsweg sieht so aus, dass Gott sein auserwähltes Volk einen *Weg der leeren Hände* führen will. Denn nur auf diesem Weg kann es das beim Sündenfall verlorene Vertrauen wiedergewinnen. Machen wir uns das klar: Es ist keine Panne, wenn der kinderlose Abraham die Verheißung bekommt, ein großes Volk zu werden. Es ist keine Panne, wenn Gott einen Namenlosen aus dem Hut der Geschichte zaubert, um ihn zum Ahnherrn des Gottesvolks zu machen. So schreibt Gott Heilsgeschichte: Nicht dadurch, dass wir Menschen beschließen, etwas Großes zu tun, geschieht Großes in dieser Welt. Nicht durch unsere Kraft geschieht Heil, sondern da, wo wir auf Gottes Kraft vertrauen, da, wo ein Mensch sein Leben Gott anvertraut.

Damit Abraham sich auch tatsächlich auf den Weg macht, bekommt er eine überwältigende Verheißung: Gott sagt ihm zu, ihn zu segnen, er wird ihn zu einem großen Volk machen und er wird seinen Namen groß machen. Zusammengefasst: Du sollst ein Segen sein. Dieses „Du sollst" ist weder eine Weisung – im Sinn von: Das ist ab jetzt dein Auftrag. Noch ist es eine Aufmunterung: Lass dich nicht abbringen von dieser Aufgabe. Noch ist es eine Mahnung: Eigentlich solltest du …, nun verhalte dich auch so. Wenn Gott sagt, du sollst ein Segen sein, dann ist das mit einem Schöpfungswort zu vergleichen. Als Gott sprach: Es soll Licht sein, da wurde es Licht. So ist es auch hier: Wenn Gott sagt, Abraham soll

ein Segen sein, dann wird er ein Segen sein. Hier ist nicht von einer Möglichkeit die Rede, sondern von einer Wirklichkeit.

Auf diese Verheißung hin zieht Abraham aus, wie der Herr zu ihm gesagt hat. Es ist die schöpferische Liebe Gottes mit ihrer ganzen Segensfülle, die Abraham mitsamt seiner unfruchtbaren Frau und Lot aus allen Bindungen herausreißt. Auch wenn er nichts in der Hand hat als Gottes Wort. So ist es und so bleibt es, wenn wir uns auf Gott einlassen.

3 Gott gibt seine Welt nicht preis: Rettung und Segen

Nun wird es Zeit, dass ich auf das Stichwort „Segen" eingehe, denn es kommt alles darauf an, dass wir richtig verstehen, was mit diesem zentralen Wort unseres Textes gemeint ist. Der Alttestamentler Claus Westermann hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Bibel ganz bewusst zwischen zwei Arten des göttlichen Handelns unterscheidet: zwischen dem rettenden und dem segnenden Handeln Gottes. Das *rettende* Handeln Gottes wird nur von einer besonderen Gruppe von Menschen erlebt. Sie erfahren Gottes Handeln als das Herausgerissenwerden aus einer manchmal tödlichen Bedrohung – z. B. beim Auszug aus Ägypten im Schilfmeerwunder. Oder sie erleben Gottes Handeln als sein besonderes Heraustreten aus der Verborgenheit der Geschichte durch sein Wort. Durch die so erfahrene Rettung entsteht eine besondere Beziehung und Verbundenheit zwischen den erretteten Menschen und dem rettenden Gott. Das ist die eine Art von Gottes Handeln.

Daneben gibt es aber noch eine andere Art des Handelns Gottes, das sozusagen in den Zwischenräumen zwischen den besonderen Rettungstaten, in unserem Alltag, zum Tragen kommt: Gottes *segnendes* Handeln. Es ist ein stilles, stetiges, unmerklich fließendes Handeln Gottes, das nicht an Ereignissen festzumachen ist. Der Segen verwirklicht sich im Prozess, im Wachsen und Reifen. Segen ist nach alttestamentlichem Verständnis also überall dort vorhanden, wo Leben gedeiht. Der Regen, der zur rechten Zeit fällt und die Saat aufgehen lässt, ist ein Inbegriff des Segens. Auch der grüne Baum, die gute Ernte, die reichlich vorhandene Nahrung und warme Kleidung sind Formen des Segens. Aber auch das Land, das man in Ruhe und von Kriegen verschont bewohnen darf, die sich vermehrende Kinderschar, Gesundheit, langes Leben und guter Schlaf werden als Segen bezeichnet. Segen ist also etwas, wodurch Leben und Gedeihen gefördert werden. Beides ist Gottes Wirken, die Ereignisse, die wir als die großen Taten Gottes bezeichnen, und die Zwischenräume, in denen Gott unmerklich in einem stillen Wirken Wachstum und Gedeihen gibt, die herausragenden Stunden und der alltägliche Fluss des Lebens. Und noch etwas ist zum Verständnis des Segens wichtig zu wissen: Der Segen des Schöpfers gilt allen Menschen und ist nicht auf Gottes Volk beschränkt. Das gilt auch nach dem Sündenfall. Denn Gott hat seine Welt nicht preisgegeben. Er erhält sie auch heute noch, damit sie vielleicht doch zur Erkenntnis der Wahrheit kommt.

Das Spannende an unserem Text ist dies: Die Rettungsgeschichte Gottes in dieser Welt beginnt mit einer Segensverheißung. Zwar wird der Glaube des Abraham auf seinem Weg ins verheißene Land immer wieder durch Gottes rettendes Eingreifen gestärkt. Aber die Verheißung an Abraham enthält den Segen, dass Abraham selbst gesegnet sein wird und dass er ein Segen für andere sein werde.

Ich finde das deshalb so spannend, weil Segen als stilles, stetig und unmerklich fließendes Handeln nicht unbedingt den heutigen Erwartungen entspricht. Wir leben in einer Zeit der rasanten Veränderungen, da sind Events und Aktionen angesagt, große Emotionen und schnelle Erfolge. Von daher habe ich den Eindruck, dass sich unser Interesse viel stärker auf Gottes wunderbare Rettungstaten richtet. Wen kann man mit Gottes stillem Segenshandeln, das sich vielleicht nach fünf Jahren zeigt, schon hinter dem Ofen hervorlocken?

Ich sage es noch einmal: Beides ist Gottes Handeln, sein rettendes und sein segnendes Wirken. Aber heute Morgen wird durch unseren Text Gottes segnendes Handeln besonders hervorgehoben. Abraham wird Segen verheißen, keine begeisternden Wundererfahrungen. Offensichtlich hatte das für ihn eine überwältigende Anziehungskraft. Deshalb sollten auch wir dieses Geschenk des segnenden Handelns Gottes nicht gering achten.

Das beginnt mit der Gestaltung unseres Gemeindelebens. Ist es so gestaltet, dass wir für uns selbst sagen können, es tut uns gut? Oder stöhnen wir über zu viele Veranstaltungen? Sind wir so eingespannt, dass wir nicht mehr zu uns selbst finden und auch nicht wirklich zu unserem Nächsten? Hilft uns das Gemeindeleben, unseren Alltag besser zu bewältigen, hat es Alltagsrelevanz, oder sind Gemeinde und Alltag Parallelwelten, die nichts miteinander zu tun haben.

Ein weiteres Beispiel ist die Sorge für das geistliche Wachstum unserer eigenen Kinder. Manchmal habe ich den Eindruck, Gemeindeaufnahmen von Gemeindekindern zählen nicht so viel wie Gemeindeaufnahmen von Neubekehrten. Aber missachten wir doch nicht den Segen einer christlichen Erziehung. Es ist ein unschätzbarer Wert, wenn in einem Menschen über Jahre eine geistliche Persönlichkeit gewachsen ist. Dahinein sollten wir investieren. Das sollten wir nicht gering achten. Denn solch gesegnetes Leben hat die Kraft, Menschen anzuziehen, sie neugierig zu machen; und dass sie sich dann diesem Gott, bei dem solches Leben zu finden ist, vielleicht auch anvertrauen. Bei Abraham gehört beides zusammen: Da wo sein eigenes Leben gesegnet und damit heil ist, da geht von ihm auch Segen für andere aus. Ich bin fasziniert von Gemeinden, die ein Gemeindeleben haben, das nicht Programmorientiert ist, gefüllt mit lauter Einzelaktionen, sondern das das Leben der Gemeindeglieder segensvoll prägt und gestaltet bis in den Alltag hinein.

4 Segen empfängt, wer sich auf den Weg macht

Allerdings gibt es eine Voraussetzung zum Empfang solchen Segens. Wir bekommen ihn nicht, wenn wir in unseren vorhandenen Sicherheiten sitzen bleiben.

Ich hatte gesagt, die Verheißung Gottes ist so groß, dass es in unserem Text überhaupt keine Frage ist, ob Abraham sich auf den Weg macht oder nicht. Es heißt lapidar: „Da zog Abram aus, wie der Herr zu ihm gesagt hatte." Das müssen wir dann allerdings auch tun, wenn wir an Abrahams Segen Anteil bekommen wollen. Was das heißt, wird in Vers 1 gesagt: „Geh aus deinem Vaterland und von deiner Verwandtschaft und aus deines Vaters Haus." Vielleicht würde uns das wirklich manchmal helfen, wenn nicht so viele verwandtschaftliche Beziehungen in der Gemeinde wären. Aber das ist nur das Äußerliche. Das Herausfordernde für Abraham ist, dass er seine Sicherheiten aufgeben muss. Er soll alles verlassen und loslassen, was für den damaligen Menschen überlebensnotwendig erschien: Das Land – es war viel mehr als nur Besitz, es war der Garant für Überleben und Nahrung. Es war das Gewohnte, das man kannte in dem man sich auskannte und dessen Raum man deshalb nicht ohne Not verließ. Die Sippe – sie war die umgebende Verwandtschaft, die den einzelnen schützte, notfalls auch mit Gewalt. Das Vaterhaus – das war der Kreis von Menschen, den man liebte, der einem Geborgenheit und Liebe gab. Von Haus aus ist kein Mensch zu einem solchen Loslassen fähig. Jeder will Sicherheit und Besitz, auf den er vertrauen kann. Aber um des neuen, guten, besseren Lebens willen macht Abraham sich auf den Weg.

Wir stehen in der gleichen Herausforderung wie Abraham. Vielleicht fühle ich mich als Familienvater ganz wohl in meiner Gemeinde, weil ich den Platz gefunden habe, an dem ich mich sicher fühle und wichtig bin. Aber was ist mit den anderen, mit den jungen Erwachsenen, den Jugendlichen und den Teenagern. Haben sie auch ihren Platz gefunden? Um ihretwillen muss ich mich aufmachen, in Bewegung bleiben, meinen sicheren Platz aufgeben und einen neuen finden. Vielleicht fühlen wir uns miteinander wohl in unserer Gemeinde, weil jeder seinen Platz gefunden hat, an dem er sich sicher fühlt und wichtig. Aber was ist mit den Menschen außerhalb der Gemeinde, die auf der Suche sind nach Orientierung und Zugehörigkeit? Um ihretwillen müssen wir in Bewegung bleiben. Wir merken, das nimmt kein Ende mit dem „in Bewegung bleiben", denn immer sind noch andere da, die integriert werden wollen. Genau das ist es, was uns zu Kindern Abrahams macht: Dass wir uns mit ihm gemeinsam aufmachen aus unseren Sicherheiten in ein noch unbekanntes Land. Eine große Herausforderung, aber mit einer noch größeren Verheißung: Nicht nur, dass wir für andere ein Segen sein werden, sondern auch, dass wir mit Abraham zu einem großen Volk werden, dass wir Leben in Fülle haben und dass wir berühmt werden.

Gebe Gott, dass es von uns auch einmal heißt: „Da zog Abram aus, wie der Herr zu ihm gesagt hatte." Amen.

Dozent Ernst Kirchhof (BFeG)
Theologisches Seminar Ewersbach,
Jahnstraße 44, 35716 Dietzhölztal-Ewersbach
E-Mail: ernst.kirchhof@feg.de

Andreas Müller

Kommentar zur Predigt von Ernst Kirchhof

„Gott will dich segnen, wenn du es wagst aufzubrechen. Es kommt nicht auf unsere Ziele und Programme an, sondern auf Gottes Segen. Gott will unsere leeren Hände mit seinem Segen füllen. Verachte die stille Kraft des göttlichen Segens nicht." Das sind die Botschaften, die ich bei der Lektüre der Predigt von Ernst Kirchhof gehört habe. Es ist mir nicht gelungen die Botschaft der Predigt in einem Satz zusammenzufassen. Das deutet bereits darauf hin, dass ich eine komplexe, poly-kerygmatische Predigt gelesen habe, die es zu analysieren gilt.

1 Methodische Vorüberlegungen

Ich analysiere die vorliegende Predigt im Anschluss an das von Härtner/Eschmann in ihrem Buch „Predigen lernen. Ein Lehrbuch für die Praxis" vorgeschlagene Modell zur Predigtanalyse. Nach Härtner/Eschmann sind drei Fraghorizonte bei der Predigtanalyse wichtig: der theologische, der anthropologische und der rhetorische. Aus dem bei Härtner/Eschmann aufgestellten Fragenkatalog greife ich einige Fragen heraus. Unter dem theologischen Gesichtspunkt interessieren mich die Fragen: Sind Struktur und die wesentlichen Inhalte des Textes erfasst? Was nimmt die Predigt vom Text auf und was lässt sie liegen? Wie verhält sich die Predigt zum Ganzen der Schrift und der christlichen Glaubenslehre? Wie verhalten sich Zuspruch und Anspruch in der Predigt? Folgende anthropologische Leitfragen stelle ich an die Predigt: Wie geht der Prediger auf die HörerInnen ein? Wie bringt der Prediger sich selbst in das Predigtgeschehen ein? Was wird von ihm gewagt? Und zum Thema Rhetorik sind die Fragen wichtig: Wie verständlich ist die Predigt? Ist eine Gliederung erkennbar? Wie sind Anfang und Ende der Predigt gestaltet? Als Rezensent der vorliegenden Predigt verstehe ich mich nicht als distanziert analysierender Fachmann, sondern sehe mich in der Rolle als Predigthörer, der in einen kritischen Dialog mit dem Prediger tritt.

2 Zur theologischen Dimension der Predigt

Ernst Kirchhof geht auf die wesentlichen Inhalte des Textes ein. Besonders wichtig sind ihm die Anrede Gottes an Abraham, die Segensverheißung und die Aufforderung zum Aufbruch. In der Predigt nicht erwähnt wird die Fluchandrohung und was es heißt, dass in Abraham alle Geschlechter auf Erden gesegnet

werden. Darin sehe ich allerdings keinen Makel, weil eine Predigt selten alle Facetten eines Textes aufgreifen kann.

Die wichtigste exegetische Entscheidung Kirchhofs besteht darin, den Segen, der Abraham verheißen wird, als „Erhaltungssegen" zu verstehen. Der von Abraham verlangte Aufbruch wird als Vertrauensschritt heraus aus gesicherten Verhältnissen in die Ungewissheit eines Nomadenlebens gedeutet. Gottes Segen fließt nur, wenn Abraham aufbricht. Gottes Segen ist an menschliches Handeln gebunden. Aus dieser exegetischen Entscheidung ergibt sich allerdings ein (theo-)logisches Problem, das Kirchhof nicht zu lösen vermag. Es wird richtig ausgeführt, dass Gottes Erhaltungssegen universell gilt. Wenn das der Fall ist, kann er jedoch nicht an die Bedingung des Aufbruchs, also eine individuelle menschlichen Handlung geknüpft werden. Er wäre dann kein universell gültiger Erhaltungssegen mehr, sondern ein besonderer Segen für Abraham. Dann aber würden Kirchhofs Ausführungen über die Bedeutung des Segens als stilles und stetiges Wirken Gottes im Leben eines Menschen hinfällig.

Es geht aber noch um mehr als die Klassifizierung des göttlichen Segens. Aus der getroffenen exegetischen Entscheidung ergibt sich eine gesetzliche Grundstruktur, die in der ganzen Predigt zu finden ist und als Hintergrundthematik implizit verhandelt wird. Die gesetzliche Grundstruktur sehe ich in der Denkfigur, dass das Handeln des Menschen (Aufbruch Abrahams) Gottes Handeln (seinen Segen) bedingt. Warum folgt der Prediger nicht dem von ihm in der Predigt genannten Claus Westermann? Dieser versteht das Gebot zum Aufbruch als Gottes Bewahrung vor einer Notsituation (vgl. BKAT I/2, Teil 1, S. 170), dessen Befolgen für Abraham lebensnotwendig war, und nicht als einen wie auch immer gearteten Vertrauensschritt aus gesicherten Verhältnissen. Damit ist die Aufforderung zum Aufbruch schon selbst ein (Rettungs-)Segen, da sie Abraham vor Schlimmerem bewahrt. Der verheißene Erhaltungssegen ist dann als zukünftiger Segen zu verstehen. Mit diesem Verständnis wird ein gesetzliches Segensverständnis überwunden: Gott handelt an Abraham durch Aufforderung zum Aufbruch (Rettungssegen) und in der (Erhaltungs-)Segensverheißung. Die Gewährung des Segens durch Gott ist nicht mehr länger vom Handeln Abrahams abhängig. Kirchhof folgt mit seiner Exegese zwar anderen namhaften Exegeten (z. B. v. Rad, Delitzsch und Jakob). Ich bezweifele allerdings, dass diese Exegese textgemäß ist, da sie den Segen Gottes vom Handeln Abrahams abhängig macht.

Ernst Kirchhof greift den unmittelbaren Schriftkontext des Predigttextes explizit auf. Er beschreibt die Stellung des Textes als Ende der Urgeschichte und Markierung eines neuen Abschnittes des Handelns Gottes mit der Menschheit. Er verweist auf Genesis 11 und die Turmbauerzählung. Systematisch gut und für die Hörer lehrreich werden die beiden Segensweisen Gottes eingeführt. Mir fehlt hinsichtlich des Kontextes lediglich eine kurze Reflexion, wie wir als neutestamtliche Gemeinde überhaupt Anteil am Abrahamsegen haben. Ein Hinweis etwa auf Galater 3 wäre hier wünschenswert. Die kurze Andeutung in der Einleitung der Predigt ist mir zu wenig.

In der Predigt höre ich starken Zuspruch: Gott ist der Segnende. Sein Segen für Abraham ist wirkmächtig, weil Gott ihn verheißt. Gottes Segenswort wirkt wie sein Schöpferwort. Niemand muss daher verkrampft auf seine eigenen Fähigkeiten und Konzepte schauen, sondern auf Gottes Handeln. Gott ist es, der Leben ermöglicht und die leeren Hände füllt. Er wirbt um das Vertrauen von uns Menschen. Das sind ermutigende und entlastende Aussagen für die Absolventen, die übrigen Predigthörer und auch für mich! Der Anspruch in der Predigt, den ich gut hören kann, findet sich in Aufforderungen wie den Segen Gottes nicht gering zu achten oder sich von Gott bestimmen zu lassen und nicht von Konzepten. Auch andere, sehr konkrete Aufforderungen – zum Beispiel in Bewegung zu bleiben wie Abraham oder nicht den Segen christlicher Erziehung zu missachten empfinde ich als angemessen.

Problematisch erachte ich Aussagen wie „Wir bekommen ihn (gemeint ist der Segen, A. M.) nicht, wenn wir in unseren Sicherheiten sitzen bleiben." Oder „Genau das ist es, was uns zu Kindern Abrahams macht: Dass wir uns mit ihm gemeinsam aufmachen aus unseren Sicherheiten in ein noch unbekanntes Land". Ich frage: Ist der Erhaltungssegen Gottes nicht auch unabhängig von unserem Verhalten da? Sind wir nicht Abrahams Kinder allein aufgrund des Glaubens? Hier wird die Predigt gesetzlich! Die Ursache dafür liegt in der vorhin beschriebenen exegetischen Entscheidung. Ich habe den Eindruck, der Prediger spürt die dadurch entstandene Spannung zwischen dem Anspruch Gottes und seinem Zuspruch. Er versucht sie zu lösen, indem er den Aufbruch Abrahams als nicht besonders dramatisch darstellt: „Mehr hat Abraham nicht zu tun!" bzw. die Segensverheißung als Motivation zum Aufbruch auffasst: „Aber genau dieses Tun bekommt eine Verheißung …" Diese Versuche überzeugen mich nicht. Insgesamt gelingt es dem Prediger, den Zuspruch des Textes zum Klingen zu bringen. Auch den Anspruch des Textes, der in der Aufforderung zum Aufbruch liegt, lässt er vernehmbar werden. Besonders zum Ende der Predigt dominiert allerdings der Anspruch deutlich. Ein gesetzlicher Missklang schleicht sich in mein Ohr, wo der Prediger menschliches Handeln als Vorbedingung für Gottes Segen beschreibt. Daher übertönt nach meiner Einschätzung der Anspruch den Zuspruch des Textes unangemessen deutlich.

3 Zur anthropologischen Dimension der Predigt

Wie geht der Prediger auf die HörerInnen ein? Wie bringt der Prediger sich selbst in das Predigtgeschehen ein? Was wird von ihm gewagt?

Die vorliegende Predigt wurde am Tag des Seminars 2006 in Dautphetal gehalten. Aus diesem Anlass versammelt sich alljährlich in einer Großsporthalle eine Festgemeinde mit etwa 800 Personen. Sie setzt sich zusammen aus den Absolventen des Theologischen Seminars und ihren Angehörigen, den Gemeinden, die „ihren" Pastor abholen, Mitgliedern der Leitung des Bundes Freier evangelischer

Gemeinden sowie Gottesdienstbesuchern aus den umliegenden Gemeinden. Diese Zusammensetzung der Zuhörerschaft bildet keine einfache „Gemengelage".

Ernst Kirchhof gelingt es sehr gut, auf die unterschiedlichen Hörergruppen einzugehen. Bereits mit seinem Einstieg wird er den Absolventen und den übrigen Zuhörern gerecht und spricht beide an.

Einfühlsam versetzt er sich in die Lage der Absolventen und holt sie in ihrer Situation des Übergangs mit ihren Hoffnungen und Befürchtungen ab. Dabei spricht er sie direkt an: „Kennt ihr solche Gedanken?" So schafft der Prediger Nähe zu den Absolventen trotz der Größe der Zuhörerschaft und des feierlichen Anlasses. Er nimmt den Absolventen ihre Ängste und den Leistungsdruck, wenn er sie auffordert, sich „nicht zuerst davon bestimmen zu lassen, was ihr meint erreichen zu müssen". Er richtet ihren Blick auf das meist unspektakuläre Handeln Gottes. Er entlastet die angehenden Pastoren, wenn er ein Gemeindeleben anmahnt, das den Beteiligten gut tut.

Immer wieder schlägt der Prediger Brücken zu seinen Zuhörern. Im 4. Abschnitt der Predigt etwa bezieht er auch die Zuhörer der umliegenden Gemeinden ein. Abrahams Aufbruchsituation wird übertragen, indem die Familienväter aufgefordert werden, der jungen Generation in der Gemeinde Raum zu lassen. Alle werden aufgefordert aufzubrechen, indem man nicht nur die eigenen Bedürfnisse in der Gemeinde befriedigt, sondern immer auch die im Blick behält, die auf der Suche sind und noch nicht zur Gemeinde gehören.

Die Vertreter der Bundesleitung hat Kirchhof vermutlich als Adressaten im Hinterkopf, wenn er kritische Anmerkungen zu Handlungsanleitungen und Konzepten macht, die zu einer programmorientierten Gemeindearbeit führen. Sein Plädoyer für die Wertschätzung des geistlichen Wachstums von Gemeindekindern und gegen ein Fixiertsein auf Neubekehrungen zielt wohl in die gleiche Richtung. Zu diesen Konkretionen hätte ich mir allerdings etwas differenziertere Ausführungen gewünscht. Ich höre hier einen aggressiven Unterton, der undeutlich bleibt und bei mir ein gewisses Unbehagen zurücklässt. Wie dem auch sei! Kirchhofs Konkretionen machen die Predigt lebendig und lebensnah. Sie sprechen die Zuhörer an und nehmen sie mit hinein in den Aufbruch Abrahams. Dabei verliert er sich nicht in seinen Beispielen. Spannend und lehrreich, dabei aber nicht belehrend sind die Ausführungen zur Turmbaugeschichte und zu den beiden Segensarten.

Es sind die Fülle der Konkretionen, mit denen Kirchhof die unterschiedlichen Zuhörergruppen anspricht, zusammen mit den Lehrstücken sowie die nicht gelöste Spannung zwischen Zuspruch und Anspruch des Textes, die es mir nicht ermöglichen, die Botschaft der Predigt in nur einem Satz zusammenzufassen. Die Predigt ist komplex und poly-kerygmatisch.

Sehr ansprechend finde ich die Art und Weise, wie der Prediger sich selbst einbringt. Er berichtet beispielsweise im 1. Teil von seinen Gefühlen der Kraftlosigkeit und Überforderung. Deutlich akzentuiert er seine Präferenz für das segnende Handeln Gottes gegenüber einem pastoralen Machertum. Schließlich plädiert er

klar für eine Gemeinde des Aufbruchs. Mit seiner Predigt wagt Ernst Kirchhof etwas! Anstatt sich in affirmativen Floskeln zu ergehen, wagt er Kritik: Er kritisiert eine einseitige Programmorientierung des Gemeindelebens, er greift pastorales Machertum an, er wendet sich gegen eine einseitige Fixierung auf äußeres Wachstum, die das innere übersieht, er hinterfragt eine allzu selbstgefällige Haltung innerhalb einer Gemeinde, die Aufbruch und Veränderungen verhindert.

In der Zuhörerorientierung der Predigt mit ihren konkreten Beispielen, im authentischen Einbringen der eigenen Persönlichkeit und im Hinterfragen von üblichen Denkschemata und Verhaltensweisen liegen die Stärken der Predigt.

4 Zur rhetorischen Dimension der Predigt

Die Predigt ist in einer verständlichen Sprache formuliert, die die Zuhörer nicht überfordert. Rhetorische Finessen sucht man in der Predigt allerdings vergeblich. Einige Stellen haben eine etwas altbackene Anmutung: „Nun hat es Gott durch die sonntägliche Predigtordnung so geführt …" Mir fällt auf, dass Kirchhof sich sprachlich mit Formulierungen immer wieder absichert: „neigen wir vermutlich eher dazu …" oder „vielleicht fühle ich mich". Klarere Formulierungen sind mir da lieber. Aber vermutlich wählt er diese Worte, weil ihm der Inhalt des Gesagten kritisch genug erscheint.

Beim Lesen der Predigt ist mir aufgefallen, dass Kirchhof zum Teil lange Sätze schmiedet, die dem Zuhörer einiges abverlangen. Kürzere Sätze sind kommunikativer. Dem Zuhören abträglich ist auch immer wieder verwendeter substantivischer Stil: „Auf dem Hintergrund des heutigen Festtages" oder „Anlässlich des Abschlusses". Die häufige Verwendung von Modalverben (besonders: sollen und müssen) passt zum beobachteten gesetzlichen Grundzug der Predigt (siehe zum Zusammenhang von der Verwendung von Modalverben und Gesetzlichkeit: Herbst/Schneider, wir predigen nicht uns selbst, S. 117 f.).

Die Predigt ist klar gegliedert und hat einen guten Aufbau. Die Einleitung der Predigt empfinde ich als unbeholfen. Sie lädt mich nicht zum Zuhören ein. Der Schluss kommt sehr überraschend. Ich habe den Eindruck, dass der „Sack" nicht zugebunden wird. Ich vermisse hier eine Zusammenfassung der wichtigsten Punkte der Predigt.

5 Mein Fazit

Aus der dargestellten Analyse der Predigt ziehe ich folgendes Fazit: die Stärke der Predigt liegt in ihrem Hörerbezug. Es gelingt Kirchhof, die unterschiedlichen Hörergruppen anzusprechen, sie zu ermutigen und herauszufordern. Der Hörerbezug macht die Predigt lebendig und interessant.

Der von mir wahrgenommene und in einer exegetischen Entscheidung begründete gesetzliche Grundzug der Predigt trübt den positiven Eindruck, da so ein hintergründiger „Druck" auf die HörerInnen ausgeübt wird, der nicht zur ermutigenden Segenszusage des Textes passt.

Auf rhetorische Finessen wird verzichtet, da der Inhalt der Predigt für sich spricht.

Pastor Andreas Müller (BFeG)
Hirtenstraße 7, 85521 Ottobrunn
E-Mail: pastor@fegmuenchensuedost.de

Rezension

Andrea Strübind: Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz, Berlin: Duncker & Humblot 2003, 617 Seiten, geb., ISBN 978-3-428-10653-0, € 63,80.

Die umfangreiche Untersuchung wurde von der Ruprecht-Karls-Universität in Heidelberg als Habilitationsschrift angenommen. Andrea Strübind, inzwischen Professorin für Evangelische Theologie an der Carl von Ossietzky Universität in Oldenburg untersucht aber nicht allein den Beginn der Täuferbewegung in Zürich und Umgebung ab etwa 1522. Es geht um grundsätzliche Fragen der Täuferforschung und des methodischen Vorgehens beim kirchengeschichtlichen Arbeiten.

In einem ersten Kapitel führt die Autorin in den Stand der Forschung zu den Täufern ein. Dabei konstatiert sie zunächst, dass sich das Bild von den Täufern durch sozialgeschichtliche Forschungen in den letzten Jahren erheblich gewandelt hat. Dieses neue „revisionistische" Bild ist vor allen mit den Arbeiten von Packull und Goertz verbunden. So seien die Täufer „zunächst ein integraler Bestandteil der bäuerlichen Reform ‚von unten', die sich auf die Durchsetzung kommunaler Selbstverwaltung konzentrierte" gewesen (S. 30). Erst nachdem die Bauernunruhen 1525 niedergeschlagen wurden, gelangten die Täufer zu einem separatistischen Verständnis. Sichtbarer Ausdruck dieser Veränderung sei dann die Schleitheimer Synode gewesen. Bei aller Sympathie für sozialgeschichtliche Fragestellungen kritisiert die Verfasserin, dass dieser Blickwinkel viel zu einseitig sei. Man dürfe nicht außer Acht lassen, dass die Täuferbewegung in erster Linie eine religiöse Bewegung gewesen ist. Theologische Überzeugungen haben in der Entwicklung eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt. So gesehen geht es der Verfasserin auch um eine Korrektur des „revisionistischen" Täuferbildes.

Folgerichtig wird dann in einem zweiten Kapitel die Frage nach den Methoden gestellt, die in der historischen Arbeit angewendet werden. Was zunächst wie „trockene Materie" klingt, entpuppt sich beim Lesen durchaus als ein wichtiges Thema. Im Anschluss an Gerhard Ebeling u. a. (S. 73) plädiert sie dafür, dass die Kirchengeschichte zu Recht eine Teildisziplin im Kanon der Theologie ist und bleibt. Der des Öfteren geäußerte Anspruch, historisches Arbeiten müsse den Gedanken an Gott konsequent ausschließen, kann nur zurückgewiesen werden. Das heißt nicht, dass kirchengeschichtliches Arbeiten nicht von anderen Fragestellungen profitieren könne. Es geht der Autorin bei ihrer Arbeit um einen „integrativen Forschungsansatz", bei der „theologische Motivation mit Ergebnissen der gesellschaftlichen Forschung sachgemäß verbunden werden sollen" (S. 77). An dieser Stelle liegt eine besondere Bedeutung dieser Arbeit. Das methodologische Vorgehen wird klar und begründet dargelegt und überzeugend durchgeführt und damit gezeigt, wie neuere Fragestellungen in kirchengeschichtliches Arbeiten integriert werden können.

Im Kapitel zur Vorgeschichte des Schweizer Täufertums wird vor allem die Frage nach dem Zehnten bzw. die Zehntverweigerung untersucht, soll dieses Ereignis doch gerade einer der Belege dafür sein, dass die Täufer zunächst im sozialrevolutionären Umfeld aufkamen (S. 151). Die Autorin kann m. E. plausibel machen, dass die Debatte um den Zehnten in einem anderen Kontext geführt wurde. Hintergrund sei die Frage nach

der Besetzung der Pfarrstellen, sollte der Zehnte doch vor allem für die Bezahlung der Pfarrer und die Armenversorgung verwendet werden. Diese und andere Beobachtungen führen St. dann zu dem Schluss, dass noch vor der eigentlichen Tauffrage um Aspekte der Ekklesiologie gestritten wurde (S. 170).

In dem Abschnitt „Kontaktaufnahme der Prototäufer mit anderen radikalen Reformatoren" geht es vor allem um den Brief an Thomas Müntzer. Hier zeigt sich dann eine weitere Besonderheit dieser Arbeit. In gründlicher, umsichtiger Auslegung wird dieses Schriftstück einer eingehenden Analyse unterzogen und zugleich in seinem Kontext verortet. Interessant sind die Hinweise, dass es den Verfassern bereits vor der Tauffrage immer wieder auch um die sichtbare Gestalt der Kirche ging (S. 249), auch wenn ein klares theologisches Konzept noch nicht zu erkennen ist. Diese Differenzen und nicht die Niederschlagung der Bauernunruhen waren es dann vor allem, die später zur Separation führten sollten (S. 290). Die Autorin legt immer wieder deutlich und nachvollziehbar dar, dass die Täufer um Grebel und Mantz in erster Linie aus ihrer Schrifterkenntnis heraus Gottesdienste, Liturgie und Sakramentspraxis reformieren wollten.

Auf diesen und weiteren Erkenntnissen aufbauend wird klarer, dass die Täufer in der Tat vor allem als „religiöse Bewegung" verstanden werden müssen. Die erste Taufe war kein demonstrativer revolutionärer Akt, im Gegenteil, sie hatte eher einen konspirativen Charakter (S. 361). Die frühen Täufer parallelisierten das eigene Erleben mit der Geschichte der ersten Gemeinde und sahen sich in der direkten Verbindung zum Neuen Testament. So gesehen ist es m. E. folgerichtig, wenn die These von Goertz, dass die „die Täuferbewegung ‚in, mit und unter' der bäuerlichen Revolutionsbewegung" (S. 427) entstanden sei, verworfen wird.

Besondere Bedeutung kommt dann noch einmal dem Schleitheimer Bekenntnis zu. Die „revisionistische" Forschung kam zu dem Urteil, dass dieses Treffen vor allem dazu diente, den durch das Scheitern der Bauernaufstände enttäuschten Täufern einen neuen Weg zu weisen. Neben einigen bissigen Bemerkungen zu dem Umgang mit den Quellen an dieser Stelle (S. 549) zeigt die Verfasserin dann auf, dass Schleitheim in großer Kontinuität zu dem steht, was bereits Jahre zuvor in Zürich gedacht und geschrieben wurde, es „habe kaum grundlegend Neues in die täuferische Bewegung eingebracht" (S. 567).

In abschließenden Thesen werden die Ergebnisse gebündelt. Neben der Erkenntnis, dass in den prototäuferischen Kreisen sehr früh theologische und vor allem ekklesiologische Fragen erwogen wurden, wird noch einmal explizit zum Ausdruck gebracht, dass der bisher erreichte Konsens in der „revisionistischen Forschung" zumindest ansatzweise einer Revision bedarf (S. 581). Wer den Täufern gerecht werden will, dürfe die „religiösen" Faktoren bei den Untersuchungen nicht ausblenden. Man darf gespannt sein, wie dieses Buch weiter rezipiert wird, und wie die Ergebnisse die Forschung beeinflussen.

Die Arbeit von Andrea Strübind ist eine hervorragende und trotz ihrer inhaltlichen Dichte gut zu lesende Darstellung der Ereignisse um die frühen Täufer in der Schweiz, die jedem Interessierten empfohlen werden kann.

Michael Schröder (BFeG), Dozent für Kirchengeschichte und Neues Testament, Theologisches Seminar Ewersbach, Jahnstraße 49-53, 35716 Dietzhölztal

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Aufsätze

Markus Iff: **Schöpfung und Kosmologie. Ein Beitrag zu Grund und Grenze des Dialogs von Theologie und Naturwissenschaft** 107

Jürgen van Oorschot: **Wozu bedarf es einer theologischen (Aus-)Bildung?** 126

Leseempfehlungen zum Neuen Testament 144

Rezensionen

August Jung: **Israel Johannes Rubanowitsch. Judenchrist – Evangelist – KZ-Opfer (Franz Graf-Stuhlhofer)** 149

Wolfgang Thönissen (Hg.): **Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde (Christoph Stenschke)** 153

PREDIGTWERKSTATT

Christiane Geisser: Predigt zur Eröffnung des Pastoralkonvents 2006. Predigt über Johannes 6, 66-69 135

Kommentar zur Predigt von Christiane Geisser (Wolfgang Theis) 140

2008 • Heft 3

ISSN 1431-200X

32. JAHRGANG

Theologie als Gespräch

Die vorliegenden Beiträge machen den Titel unserer Zeitschrift zum Programm. Markus Iff, Dozent für Systematische Theologie am Theologischen Seminar Ewersbach, zeigt in seinem Beitrag wie begründet und begrenzt der Dialog von Naturwissenschaft und Theologie geführt werden kann. Dabei greift er auf Impulse der Theologiegeschichte und auf neuere Entwürfe zurück und zeigt, dass wechselseitige Bezogenheit und Eigenständigkeit von Schöpfungsglauben und naturwissenschaftlicher Erkenntnis gesichert sein müssen, damit ein fruchtbarer Dialog stattfinden kann.

Gerne dokumentieren wir in dieser Ausgabe einen Vortrag, den Jürgen van Oorschot, Professor für Altes Testament an der Universität Erlangen-Nürnberg, anlässlich der Einweihung des Neubaus des Theologischen Seminars Ewersbach gehalten hat, um die Grundsatzfrage nach dem Zweck theologischer Ausbildung in dreifacher Hinsicht zu beantworten. Neben einer öffentlichen und kritischen Funktion der Theologie – und damit einer notwendigen Dialogfähigkeit – zeigt van Oorschot, dass Theologie immer mehr als ein Handwerk, sondern „die Kunst des Umgangs mit Unverfügbarem" sei, die eingeübt werden kann.

Die Predigt von Christiane Geisser, Praktische Theologin am Theologischen Seminar Elstal, fügt sich wie ein Dreiklang zu den vorangegangen Aufsätzen, denn sie fragt nach dem Verstehen der Jünger in der Begegnung mit Jesus Christus und Worten des Lebens. Ihr Ewersbacher Fachkollege kommentiert die Predigt.

Gerne machen wir mit dieser Ausgabe auch Fortsetzung mit Leseempfehlungen aus einem Fachgebiet. Wie ein „update" Neues Testament bietet Michael Schröder Hinweise zu Publikationen und digitalen Medien.

Die Rezension des Historikers Franz-Graf Stuhlhofer zum Judenchristen und Freikirchler Rubanowitsch bietet die Stellungnahme zu einer frei evangelischen Geschichtsaufarbeitung. Alle Beiträge regen zum Dialog an und fördern damit die theologische Auseinandersetzung.

Michael Rohde

Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 32. Jahrgang • 2008 • Heft 3 • ISSN 1431-200X
Homepage mit weiteren Texten und Infos: www.theologisches-gespraech.de
Herausgeber: Prof. Dr. Michael Rohde und Prof. Dr. Volker Spangenberg (Theologisches Seminar Elstal – Fachhochschule des BEFG); Markus Iff und Michael Schröder (Theologisches Seminar des BFeG in Ewersbach).
Schriftleitung: Prof. Dr. Michael Rohde, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark bei Berlin, Telefon: (03 32 34) 74-334, Telefax: (03 32 34) 74-309, E-Mail: MRohde@baptisten.org.
Redaktionsassistenz: 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 € 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, 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.

Markus Iff

Schöpfung und Kosmologie

Ein Beitrag zu Grund und Grenze des Dialogs von Theologie und Naturwissenschaft[1]

„Ein Philosoph unter Physikern, ein Physiker unter Philosophen."[1] Mit diesen Worten beginnt ein Nachruf auf den im April 2007 verstorbenen Physiker und Philosophen Carl Friedrich von Weizsäcker, der ihn als integrativen Denker und interdisziplinären Wissenschaftler würdigt. Weizsäcker war zunächst Physiker, dann Philosoph und „von Hause aus schon immer ein religiöser Mensch"[2]. So überrascht es nicht, bei ihm einen ausgereiften Versuch zu finden, die Physik ideell zu bestimmen, um einen Übergang zur Religion zu schaffen. 1992 hat er sein Buch „Zeit und Wissen" veröffentlicht – ein Werk, in dem sich die verschiedenen Dimensionen seines breit angelegten Denkens eindrucksvoll bündeln. Auf die Frage, was ihn zu der für ihn charakteristischen Verknüpfung von Philosophie und Naturwissenschaft gebracht habe, bekannte er, durch Anregungen Werner von Heisenbergs schon früh zu der Überzeugung gelangt zu sein, dass die moderne Physik das bedeutendste philosophische Ereignis des 20. Jahrhunderts darstelle. Bereits im Vorwort seines 1943 publizierten, seitdem mehrfach wieder aufgelegten Aufsatzbandes „Zum Weltbild der Physik" äußerte von Weizsäcker die Überzeugung, dass die revolutionären Erkenntnisse dieser Disziplin, vor allem Quantentheorie und Relativitätstheorie, Ausdruck einer „geistigen Wandlung" seien, „die weit über die Grenzen der Physik hinausreicht"[3]. Mit dem weiteren Gang der Atomphysik habe sich die prinzipielle Relevanz dieses Neuansatzes bestätigt und dies nicht nur für den Bereich der Naturwissenschaften selber, sondern auch für die Sphäre des menschlichen Wissens insgesamt. Von Weizsäcker hat wie kein anderer daran gearbeitet, von der modernen Physik aus – unter Einbeziehung der Ontologie, Logik, Kybernetik, Evolutionstheorie und nahezu aller klassischen Fachdisziplinen – einen ausdifferenzierten Begriff der Natur und in Entsprechung dazu ein Integrationsmodell von Wissenschaft zu entfalten, dem sich nicht zuletzt auch der Bereich des Glaubens und der Religion produktiv zuordnen ließ. In solcher Perspektive erscheint dann die „Geschichte der Natur als theologisches Thema"[4].

---

[1] Frankfurter Allgemeine Zeitung, 30. April 2007, 35.

[2] Hans-Dieter Mutschler, Physik und Religion, Darmstadt 2005, 31.

[3] Zum Weltbild der Physik, Stuttgart [7]1958, 7 (Vorwort zur ersten Auflage).

[4] Weizsäcker, Zeit und Wissen, München/Wien 1992, 476ff.

I Kosmologie – ein Thema der Theologie?

Seit sich mit der Beobachtung, dass wir in einem expandierenden Universum leben, die Erkenntnis durchgesetzt hat, dass die Welt einen Anfang hat, steht die Kosmologie im Mittelpunkt des öffentlichen Interesses. Bilder des Weltraumteleskops Hubble werden vielfach als Blick in die Geburtsstunde des Universums beschrieben.[5] Stephen Hawkings Buch „Eine kurze Geschichte der Zeit" wurde zum Bestseller und die Frage, was vor dem Urknall war, ist in der Öffentlichkeit kein abseitiges Thema. Im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts ist es – vor allem im angelsächsischen Raum – zu einem intensiven Dialog zwischen Naturwissenschaftlern und Theologen gekommen, in dem von theologischer Seite nicht nur das „Dass" der Erschaffung der Welt durch Gott behauptet, sondern auch darüber diskutiert wurde, ob und in welcher Weise in dem von Naturwissenschaftlern beschriebenen „Wie" Hinweise auf Gottes schöpferisches Wirken gesehen werden können. Es sind vor allem Ergebnisse und Erkenntnisse der modernen Physik und Kosmologie, die einen neuen Anstoß zum vertieften Dialog gegeben haben.[6] Neben der Erkenntnis, dass das Universum einen Anfang hat, bot vor allen Dingen die Entdeckung des sogenannten „anthropischen Prinzips"[7] Anlass zum Dialog. Dieses beruht auf der Beobachtung, dass fundamentale Konstanten der Physik, wie Elementarladung, Lichtgeschwindigkeit, Plancksches Wirkungsquantum usw. ziemlich genau die Werte haben müssen, die wir heute messen, sonst wäre auf Kohlenstoff basierendes Leben unmöglich. Diese Konstanten müssen nach heutiger Auffassung nicht so sein, wie sie sind, sie sind also kontingent relativ zu den Naturgesetzen. Es sieht danach aus, als liege der kosmologischen Entwicklung ein *„design"* zugrunde, die Absicht eines Schöpfers, der das *fine-tuning* der Naturkonstanten in weiser Voraussicht so eingerichtet hat, dass der Mensch entstehen konnte („Anthropisches Prinzip").

Die Frage nach einem vertieften Dialog von Theologie und Naturwissenschaft zur Kosmologie wird allerdings kontrovers debattiert. So meldet der Hallenser Systematiker Ulrich Barth ernst zu nehmende Zweifel am integrativen Ansatz Carl Friedrich von Weizsäckers und dessen breiter Aufnahme in der Theologie – beispielsweise durch Wolfhart Pannenberg und Christian Link – an. Seiner Meinung nach erweist sich der integrative Ansatz als „viel zu eng, um das spannungsreiche Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft samt der Stellung des Schöpfungsglaubens angemessen in den Blick zu bekom-

---

[5] Vgl. Walter Klaiber, Schöpfung, Urgeschichte und Gegenwart, Göttingen 2005, 5 f.

[6] Vgl. dazu IV. Kosmologie als Thema der Theologie – Grund und Grenze eines Dialogs zwischen Theologie und Naturwissenschaft, unten S. 120.

[7] Vgl. die wichtigste Publikation zu diesem Thema von J. D. Barrow / F. J. Tipler, The Anthropic Cosmological Principle, Oxford 1986. Die Originalabhandlung von Tipler/Barrow ist noch nicht übersetzt. In Deutschland hat der Physiker Reinhard Breuer das „Anthropische Prinzip" bekannt gemacht, vgl. dazu R. Breuer, Das anthropische Prinzip. Der Mensch im Fadenkreuz der Naturgesetze, Frankfurt a. M. 1984.

men"[8]. Paradigmatisch für seinen Ansatz kann die Formulierung stehen, mit der er einen Vortrag überschreibt: „Abschied von der Kosmologie – Befreiung der Religion zu sich selbst"[9]. Dass die Religion zu sich selbst kommen kann, setzt Ulrich Barth zufolge eine strikte Unterscheidung voraus zwischen dem Bereich, in dem sich die Naturwissenschaften bewegen, und dem Gebiet, das durch die Theologie zu bearbeiten ist. Indem die Religion konsequent Abschied nimmt von allen Versuchen einer Welterklärung, befreit sie sich zu ihrem eigentlichen Wesen. Worum es der Theologie heute gehen muss, ist vielmehr das Selbst- und Weltverhältnis des christlichen Glaubens. Damit sind nach der Überzeugung von Ulrich Barth ein vertiefter Dialog und ebenso eine Konfrontation von Naturwissenschaften und Theologie im Bereich der Kosmologie gegenstandslos. „Der aus der Aufklärung hervorgegangene Neuprotestantismus beseitigt sämtliche Substitutions- und Konfliktmöglichkeiten zwischen Theologie und Physik durch strikte Unterscheidung von wissenschaftlicher Erklärung und religiöser Sinndeutung."[10]

Der Systematiker Wolfgang Schoberth hingegen verweist in seinem Aufsatz „Das Universum und die Welt, in der wir leben"[11] auf die kosmologische Dimension des christlichen Schöpfungsglaubens. Dieser impliziert unabdingbar Aussagen über die Welt und ihre Beschaffenheit, die freilich ihr Interesse weder in der Kosmogonie noch in pseudophysikalischen Konkurrenztheorien haben, aber eben doch kosmologische Dimensionen besitzen. Allerdings räumt Schoberth ein, dass der Begriff Kosmologie in seinem Bedeutungsspektrum weiter gefasst werden muss als das bisher geschieht, um überhaupt zur Geltung bringen zu können, was die Theologie in diesem Feld beizutragen hätte. Die Begrenzung des Begriffs auf Aufbau, Entstehung und Entwicklung des Weltalls als ganzem in ihrer naturwissenschaftlichen Erforschung würde zentrale Aussagen des Schöpfungsglaubens ausschließen. Damit man Schöpfung und Kosmologie überhaupt sinnvoll aufeinander beziehen kann, schlägt Schoberth vor, die kosmologische Fragestellung weit zu fassen und zwar als die methodische Reflexion auf den Begriff „Welt": „Wie ist die Welt beschaffen, in der wir leben?"[12]. Fasst man die kosmologische Fragestellung in diesem weiten Sinn, ist damit eine fundamentale und weitreichende Aufgabe für die Theologie gestellt, deren Bearbeitung für die Artikulation des Schöpfungsglaubens unverzichtbar ist.

In solchem allgemeinen Sinn von Kosmologie muss die sachlich und methodisch nicht aufgebbare Unterscheidung von naturwissenschaftlicher und theo-

---

[8] Ulrich Barth, Abschied von der Kosmologie – Befreiung der Religion zu sich selbst, in: Ders., Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 401-426, hier: 402.

[9] A.a.O., 401.

[10] A.a.O., 425f.

[11] In: J. Hübner u.a. (Hgg.), Theologie und Kosmologie. Geschichte und Erwartungen für das gegenwärtige Gespräch, Tübingen 2004, 333-353.

[12] A.a.O., 337.

logischer Perspektive bewahrt werden[13], sie tritt aber zurück hinter die Frage nach der Ebene, auf der beide sachgemäß in Kontakt kommen. Der von Ulrich Barth für beendet erklärte Dialog könnte in der Perspektive eines ausgeweiteten Kosmologie-Begriffs durchaus wieder aufgenommen werden, ohne in gängige Frontstellungen zurück zu fallen, wie dies in der kreationistischen Apologetik geschieht.[14] Produktiv wird die Diskussion da, wo ein neuer Gesprächsrahmen eröffnet wird, der die Reduktion auf ein wissenschaftliches Weltbild oder die Parzellierung in unverbundene Kosmologien überwindet. Kosmologie kommt als Kosmogonie zu kurz, und auch die Kosmogonie ist, wie das von Schöpfungsmythen insgesamt gesagt werden kann, weniger eine Behauptung über ein Datum in unvordenklicher Zeit, sondern zielt vielmehr auf eine Darstellung, wie die Welt jetzt beschaffen ist. So hat auch die exegetische Arbeit an den biblischen Schöpfungstexten gezeigt, dass deren Sinn vornehmlich darin zu finden ist, dass sie uns sagen, wie die Welt in Wahrheit ist – nicht, wie sie irgendwann einmal entstand.[15] Der erste Schöpfungsbericht vermittelt als bleibende Botschaft des biblischen Schöpfungsglaubens, dass unsere Welt ein geordnetes Ganzes ist, weil Gottes guter Schöpferwille ihr Entstehen verursacht und geleitet hat. Der Kosmos und die Erde sind von Gott zu einem geordneten und lebensfreundlichen, gewollten und gesegneten Ort gemacht worden, an dem die Menschen als Segensträger und Repräsentanten Gottes eine zentrale Aufgabe haben. All das ist Gottes Werk. Seiner souveränen Initiative allein verdankt die Welt ihr Werden und ihr Sein. Durch die Klarheit, mit der dies in Genesis 1 berichtet wird, gewinnt der schlichte, nüchterne Bericht eine hymnische Qualität. Er legt die Tiefendimension gegenwärtiger Erfahrungswelt frei, das heißt diejenigen Grundgegebenheiten und Grundbestimmungen der Welt und des Menschen, die im Ganzen immer schon gelten, und beantwortet die Frage nach der Qualität des Anfangs, die Frage nach dem Zusammenhang

---

[13] Karl Barth hat in seinem viel zitierten Vorwort zu Kirchlichen Dogmatik, 3. Band, Die Lehre von der Schöpfung, 1. Teil (KD III, 1), Zollikon-Zürich 1945, festgestellt, dass die Naturwissenschaften in Sachen Schöpfungstheologie weder positiv noch negativ etwas zu sagen hätten, um damit die unaufhebbare Unterscheidung der Perspektiven und der Methodik einzuschärfen.

[14] Vgl. zur theologischen Kritik des Kreationismus F. Hebart, Schöpfungsglaube und Schöpfungswissenschaft, Glauben und Denken 1 (1988), 51-75.

[15] Zu Gen 1 und 2 und zum Verständnis von Schöpfung im Alten Testament: Reinhard G. Kratz / Hermann Spieckermann, Art. Schöpfer/Schöpfung II: Altes Testament, TRE 30 (1999), 258-283; Jörg Jeremias, Schöpfung in Poesie und Prosa des Alten Testaments. Gen 1–3 im Vergleich mit anderen Schöpfungstexten des Alten Testaments, JBTh 5, 1990, 11-36; Karl Löning / Erich Zenger, Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien, Düsseldorf 1997; Werner H. Schmidt, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, WMANT 17, Neukirchen-Vluyn ^{2}1967; Odil H. Steck, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1-2,4a, FRLANT 115, Göttingen ^{2}1981; Claus Westermann, Genesis, I. Teilband Genesis 1-11, BKAT I/1, Neukirchen-Vluyn ^{3}1983; Markus Witte, Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zur Endredaktion von Genesis 1,1 bis 11,26, BZAW 265, Berlin/New York 1998.

und Ziel des Ganzen. Die Debatte um die Kosmologie ist eine Debatte um die Gegenwart unserer Welt.

Bevor der Ansatz zur Bestimmung von Grund und Grenze eines vertieften Dialogs zwischen Theologie und Naturwissenschaft ausgeführt wird, werden zunächst Aspekte zur Verhältnisbestimmung von Schöpfungsglaube und Kosmologie aus der Theologiegeschichte in den Blick genommen, die in die gegenwärtige Debatte einfließen.

II Drei nachhaltige Ansätze zur Verhältnisbestimmung von Naturwissenschaft und Theologie

Das Verhältnis von theologischer und naturwissenschaftlicher Kosmologie beginnt im christlichen Platonismus der griechischen Spätantike mit einer förmlichen Verschmelzung beider Wissensgebiete. Im Zentrum der kosmologischen Überlegungen des frühen Christentums und der altkirchlichen Apologeten steht die Auseinandersetzung mit der griechischen Naturphilosophie, die äußert differenzierte kosmologische Entwürfe hervorgebracht hat[16], und die Aufnahme der platonischen Ideenlehre des *Timaios*. In diesem Spätwerk unter den Dialogen Platons kommt es zu einer Verschränkung von Gotteslehre, Ideenlehre und Kosmologie: Gott erschafft die Welt, indem er auf die Ideensphäre gerichtet das Wesen der Dinge schaut und es der vergänglichen Sphäre einbildet.[17] Durch seine Schöpfertätigkeit hebt Gott die natürliche Welt somit auf die Stufe eines sinnerfüllten Universums. Wenn der göttliche Demiurg dem endlichen Werden die von ihm geschaute noëtische Ordnung einbildet, so strukturiert er es im wahrsten Sinne des Wortes, da die Ideen für Platon immer auch mathematische Ordnungsverhältnisse repräsentieren.[18] Verfolgt man diesen Strukturierungsprozess zurück bis in seine letzten Aufbauprinzipien, so erhält man auf der einen Seite mathematische Formen, auf der anderen Seite den qualitätslosen Raum, das Worin allen Entstehens oder „die Amme des Werdens", wie Platon sagt. Träger des gesamten Weltentstehungsprozesses ist die Weltseele, die Erstgestalt der Schöpfung. Diese platonische Kosmologie, die die Welt als Schöpfung eines guten Gottes versteht, der sie im Verhältnis von Urbild und Abbild durch einen Schöpfungsmittler (Demiurgen) erschaffen hat, konnte gedanklich ohne größere Schwierigkeiten mit der

[16] Hier ist beispielsweise an die peripatetische Lehre von der Ewigkeit der Welt und die epikureische These von der Zufälligkeit des Weltenlaufs zu denken. Vgl. dazu den Überblick, den Aristoteles im I. Buch, Kap. 10-12 seiner Schrift *De caelo* gibt.

[17] Vgl. dazu J. Horovitz, Untersuchungen über Philos und Platons Lehre von der Weltschöpfung, Marburg 1900, 16-59.

[18] Vgl. dazu K. M. Meyer-Abich, Eikos Logos. Platons Theorie der Naturwissenschaft, in: Einheit und Vielheit, FS für C. Fr. von Weizäcker, hg. von E. Schebie / G. Sussmann, Göttingen 1973, 20-44.

christlichen Logostheologie vermittelt werden. So erwächst in der Alten Kirche durch die Begegnung mit dem Hellenismus ein Integrationsmodell von Theologie und Kosmologie. Platonische Weltkonstruktion, biblischer Schöpfungsglaube und spekulative Christologie sind aufeinander bezogen.

Eine Alternative zur altkirchlichen Weltentstehungstheorie in Anlehnung an den platonischen *Timaios* bot im Mittelalter THOMAS VON AQUIN, der unter Rückbezug auf ARISTOTELES die Prinzipien der bewegten Natur ausschließlich von der empirischen Forschung und wissenschaftlichen Analyse her zu erfassen suchte. Der methodische Ansatz in der aristotelischen Physik bezieht sich darauf, dass man die Natur nicht mit Hilfe von Ideenspekulationen erklären kann, sondern nur in der Weise, dass man sich der konkreten Wahrnehmungswelt zuwendet und die hierbei gemachten Erfahrungen und deren Beschreibung sorgfältig analysiert.[19] Konstitutiv für die Natur ist das Phänomen der Bewegung. Alle Grundbestimmungen der realen Wirklichkeit, Zeit, Ort, Form, Stoff, Zufall, Zielgerichtetheit usw. sind Aspekte von Bewegung. Der Gottesgedanke erhält in diesem physikalischen Weltbild Gewicht als äußerer Grund der Wirklichkeit, der die ewig unveränderliche Bewegung des Kosmos verursacht. Physik und Theologie schließen einander nicht aus, können aber auch nicht an die Stelle des jeweils anderen treten. Sie konvergieren in ein und derselben Aufgabe, nämlich in der Erklärung der Bewegtheit der Welt.[20] Auf diese Weise hat die mittelalterliche Bekanntschaft mit dem *Corpus Aristotelicum* zu einer Synthese von Theologie und Naturwissenschaft geführt. Gottesgedanke und Weltbegriff sind nicht deduktiv, sondern reduktiv aufeinander bezogen.

Das Aufkommen der neuzeitlichen Naturwissenschaft erschüttert die eindrucksvolle Gesamtkonzeption des thomistischen Denkens bis in die Grundmauern. Dabei besteht die eigentliche Innovation der mit GALILEI[21] einsetzenden und in NEWTON gipfelnden neuen Naturwissenschaft in der Entdeckung der Anwendbarkeit von Mathematik auf Erfahrung. Nachdem die neuzeitliche Physik die zufälligen Naturbeobachtungen und deren begriffliche Fixierungen durch wiederholbare Experimente methodisch herbeiführen und in der Sprache der Mathematik exakt darstellen konnte, stellte sich die erkenntnistheoretische Frage, wie die Anwendung von Mathematik – verstanden als ein ideales Gebilde – auf Erfahrung – verstanden als sinnliche Anschauung – überhaupt möglich ist. Daran anknüpfend stellte IMMANUEL KANT in der Vorrede seiner „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" die These auf, dass „in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden

---

[19] Vgl. dazu W. WIELAND, Die aristotelische Physik, Göttingen ²1970.

[20] Ausdruck dieser Konvergenz von Theologie und Physik bei THOMAS ist, dass er die Gotteslehre ebenso im Kontext der Metaphysik (12. Buch) wie im Zusammenhang der Physik (8. Buch) entfalten konnte.

[21] Vgl. dazu E. HIRSCH, Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. 1, Gütersloh ³1964, 133-138.

könne, als darin Mathematik anzutreffen ist"[22]. Wenn mathematische Gebilde auf empirische Wahrnehmung anwendbar sein sollen, dann bedarf es eines gemeinsamen Beziehungsgrundes. KANT löste dieses Problem, indem er das Wesen der Mathematik als apriorische Konstruktion innerhalb der reinen Anschauungsformen bestimmte. Jede empirische Wahrnehmung fällt unter die apriorischen Anschauungsformen und damit, da diese das Feld mathematischer Konstruktion bilden, zugleich in den Geltungsbereich der Mathematik. Sowohl die neuzeitliche Physik als rechnende und experimentelle Wissenschaft wie auch die Exaktheit der mathematischen Naturwissenschaft haben ihren Ursprung in dem Sachverhalt, der auch die Objektivität von Erfahrung ermöglicht, nämlich darin, dass das *a priori* verfasste Bewusstsein seine eigene Gesetzmäßigkeit der Gegenstandswelt vorschreibt. Naturwissenschaft bildet die Wirklichkeit nicht ab, sondern erzeugt diese erst, um dann in deren Horizont die Empirie zu strukturieren.

> „Als Galilei seine Kugeln die schiefe Fläche mit einer von ihm selbst gewählten Schwere herabrollen, oder Torricelli die Luft ein Gewicht, was er sich im voraus dem einer ihm bekannten Wassersäule gleich gedacht hatte, tragen ließ [...]; [...] ging allen Naturforschern ein Licht auf. Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt [...]. Die Vernunft muss mit ihren Prinzipien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen, an die Natur gehen [...]. Hierdurch ist die Naturwissenschaft allererst in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht worden, da sie so viel Jahrhunderte durch nichts weiter als ein bloßes Herumtappen gewesen war."[23]

Diese Konzeption von Naturwissenschaft führt zu einer Neuordnung des Verhältnisses von Gottesbewusstsein, Weltbewusstsein und Selbstbewusstsein. Wenn die Struktur der Gegenstandswelt das Resultat der mentalen Aktivität des Bewusstseins war, dann konnten Gott und die göttlichen Dinge nicht in diesen Bereich fallen, da sie sonst zu bloßen Konstrukten des Geistes erklärt würden. Gott musste vielmehr umgekehrt seinen epistemologischen Ort gleichsam im Rücken jenes Bewusstseins haben, von dem her sich die Wirklichkeit aufbaute. Damit kann Gott gar nicht anders gedacht werden denn als innerer Grund von Subjektivität. Wird Religion in Folge dessen als Bewusstsein unbedingten Gegründetseins in Gott verstanden, hat der Schöpfungsglaube nichts mehr zu tun mit Erklärungshypothesen naturwissenschaftlicher Kosmologie. Dies lässt sich zeigen anhand von FRIEDRICH SCHLEIERMACHERS religionsphilosophischer Grundkategorie, dem Begriff des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls.[24] Die Ausweitung des individuellen Abhängigkeitsgefühls zum Gefühl

---

[22] I. KANT, Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 4, 470.

[23] I. KANT, Kritik der reinen Vernunft, B XII-XIV.

[24] Vgl. dazu K. CRAMER, Die subjektivitätstheoretischen Prämissen von Schleiermachers Bestimmung des religiösen Bewußtseins, in: D. LANGE (Hg.), Friedrich Schleiermacher 1768-1834, Göttingen 1984, 129-162.

des in der Welt Seins bedeutet demnach, dass „der Fromme sich selbst als einen Bestandteil der Welt und mit dieser zugleich abhängig setzt“[25]. Dementsprechend versteht SCHLEIERMACHER den Schöpfungsglauben als Bewusstsein der Abhängigkeit seiner selbst und alles Endlichen von Gott. Schöpfungsglaube ist somit der innere Umgang des Menschen mit Endlichkeitserfahrung. SCHLEIERMACHER erachtet es als einen Mangel, dass die reformatorische Lehrtradition zu sehr unter der Dominanz eines kosmologischen Verständnisses des biblischen Schöpfungsberichtes in Genesis 1 steht. Daher rückt er den Gedanken der *creatio continua* in den Vordergrund und entfaltet ihn als Lehre von der göttlichen Welterhaltung. Nur das Fortbestehen der Welt, nicht aber deren Anfang in der Zeit ist ein möglicher Inhalt des schlechthinnigen Abhängigkeitsbewusstsein und damit des christlichen Schöpfungsglaubens. Der Glaube an die göttliche Erhaltung der Welt besagt, dass „alle Tätigkeiten irgendeines endlichen Seins unter die schlechthinnige Abhängigkeit von Gott gestellt sind“[26]. Ein so verstandener Schöpfungsglaube kann weder gegen die naturwissenschaftliche Welterklärung ausgespielt werden, noch kann letztere ersteren überflüssig machen, sofern „die göttliche Erhaltung als die schlechthinnige Abhängigkeit aller Begebenheiten und Veränderungen von Gott, und die Natursächlichkeit als die vollständige Bedingtheit alles dessen, was geschieht durch den allgemeinen Zusammenhang, nicht eine von der andern gesondert ist, noch auch eine von der andern begrenzt wird, sondern beide dasselbige sind, nur aus verschiedenen Gesichtspunkten angesehen“[27]. Damit ist ein Konflikt zwischen physikalischer Weltentstehungstheorie und religiöser Weltdeutung im Grunde ausgeschlossen, weil das Büro der Kosmologie als theologisches Büro geschlossen ist. Eine den neuzeitlichen Erkenntnisbedingungen und dem spezifischen Interesse der Religion gleichermaßen verpflichtete Schöpfungslehre handelt „nicht mehr von dem Entstehen der Welt, sondern von ihrem Zusammensein mit Gott und ihrem Bezogenwerden auf Gott“[28]. Die Verhältnisbestimmung von Religion und Naturwissenschaft, von Schöpfung und Kosmologie ist so vollzogen, dass beide ihren je eigentümlichen Kompetenzbereich haben und diesen nicht nur inhaltlich, sondern auch methodisch strikt wahren.

Seit SCHLEIERMACHER und seiner Entwicklung einer Perspektivendifferenz von naturwissenschaftlicher Welterklärung und theologischer Sinndeutung ist ein vertiefter Dialog oder auch Streit zwischen Theologie und Naturwissenschaft für eine breite Strömung innerhalb des Protestantismus – bis heute – kein Thema mehr. Als MARTIN RADE im Jahr 1898 die These formulierte: „Religion und

---

[25] FRIEDRICH D. E. SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (2. Aufl.), neu hg. v. M. REDEKER, Berlin 1960, 52, § 8.2.

[26] A. a. O. 232; § 46.

[27] A. a. O. 229; § 46. 2.

[28] Ebd.

Naturwissenschaft können, genau zugesehen, gar nicht in Konflikt kommen"[29], gab er damit einen breiten Konsens in der zeitgenössischen protestantischen Theologie wieder. Auch in der theologischen Debatte des 20. Jahrhunderts wird SCHLEIERMACHERS Position der Perspektiven- und Kompetenzdifferenz immer wieder rezipiert, etwa wenn PAUL TILLICH den Gehalt des Schöpfungsgedankens dahingehend zusammenfasst, dass in ihm der „Sinn von Endlichkeit"[30] symbolisiert sei. CHRISTIAN LINK hat in seiner Monografie zum Thema Schöpfung[31] in der theologiegeschichtlichen Darstellung zum Verständnis der Schöpfungslehre im 20. Jahrhundert darauf hingewiesen, dass die Schöpfungslehre bei PAUL ALTHAUS und WERNER ELERT als „Anwendung der reformatorischen Fundamentalunterscheidung von Gesetz und Evangelium auf die Bereiche der Natur und der Geschichte" aufgefasst sei. Bei PAUL TILLICH sieht er die Grundfrage der Schöpfungslehre „aus der Klammer der metaphysisch gestellten Frage nach dem zeitlichen Anfang der Welt entlassen" und KARL BARTH attestiert er die „strikte Weigerung, die Schöpfungslehre in den Dienst einer irgend gearteten Welterklärung zu stellen"[32]. KARL BARTH hat im Vorwort zu seiner Schöpfungslehre beschrieben, wie ihm klar wurde, „dass es hinsichtlich dessen, was die Heilige Schrift und die christliche Kirche unter Gottes Schöpfungswerk versteht, schlechterdings keine naturwissenschaftlichen Fragen, Einwände und auch Hilfestellungen geben kann … denn Naturwissenschaft hat freien Raum jenseits dessen, was die Theologie als Werk des Schöpfers zu beschreiben hat. Und die Theologie darf und muss sich da frei bewegen, wo eine Naturwissenschaft, die nur das und nicht heimlich eine heidnische Gnosis und Religionslehre ist, ihre gegebene Grenze hat."[33] Auf Seiten der katholischen Theologie hat KARL RAHNER im ausgehenden 20. Jahrhundert eine klare Grenzziehung vorgenommen, wenn er feststellt: „Theologie und Naturwissenschaft können grundsätzlich nicht in einen Widerspruch untereinander geraten, weil beide sich von vorne herein in ihrem Gegenstandsbereich und in ihrer Methode unterscheiden".[34] Auch auf Seiten der Naturwissenschaften wurde und wird nicht selten für eine klare Trennung der Zuständigkeitsbereiche plädiert[35], oder auch vor Grenzüberschreitungen zwischen Physik und Religion gewarnt.[36]

---

[29] M. RADE, Die Religion im modernen Geistesleben (1898), in: DERS., Ausgewählte Schriften, Bd. 1: Wirklichkeit und Wahrheit der Religion, hg. v. CHR. SCHWÖBEL, Gütersloh 1983, 38.

[30] P. TILLICH, Systematische Theologie, Bd. 1, Frankfurt a. M. ²1983, 291.

[31] CHR. LINK, Schöpfung, Bd. 1: Schöpfungstheologie in reformatorischer Tradition, Bd. 2: Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts, Gütersloh 1991.

[32] A. a. O. Bd. 1, 218, 227, 325.

[33] K. BARTH, KD III/1, 1948, Vorwort.

[34] K. RAHNER, Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube, in: DERS., Wissenschaft und christlicher Glaube, Schriften zur Theologie 15, Zürich u. a. 1983, 24-62.

[35] So etwa bei MAX PLANCK und WERNER HEISENBERG. Vgl. dazu H.-P. DÜRR (Hg.), Physik und Transzendenz. Die großen Physiker unseres Jahrhunderts über ihre Begegnung mit dem Wunderbaren, Bern-München-Wien ⁴1990, 21-40 (Planck), 295-336 (Heisenberg).

[36] Insbesondere H.-D. MUTSCHLER (Physik und Religion, Darmstadt 2005) warnt in jüngster Zeit angesichts blühender Spekulationen moderner Naturphilosophie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vor Grenzüberschreitungen.

III Weltbildliche Veränderungen in der Naturwissenschaft des 20. Jahrhunderts

Im Rückblick auf die oben skizzierte Perspektiven- und Kompetenzdifferenz zwischen Naturwissenschaft und Theologie, Kosmologie und Schöpfung ist zu sagen, dass die These von der friedlichen Koexistenz von Theologie und Naturwissenschaft auch durch eine Einschränkung des Verständnisses von Theologie und Naturwissenschaft bedingt ist, die sich zunehmend als unhaltbar erweist. Wenn beispielsweise – um nur ein Argument aus theologischer Sicht für einen vertieften Dialog zu nennen – theologische Aussagen auf die Konstitution, Verfassung und Bestimmung der Wirklichkeit als ganzer abzielen, ist christliche Theologie verpflichtet, ihre Aussagen zu allen anderen Formen menschlichen Wirklichkeitsverständnisses in Beziehung zu setzen.[37] Wenn wir im christlichen Glauben Gott als die Mensch und Welt bestimmende Wirklichkeit verstehen, dann wird diese Wirklichkeit Gottes von uns in unserer natürlichen Verfassung als biologische Organismen und in unserer gesellschaftlichen Lebenswirklichkeit personaler Interaktion erfahren, so dass die Natur- und Gesellschaftswissenschaften für theologische Erkenntnisbemühungen nie irrelevant sein können. Aber auch von der Seite der Naturwissenschaften her gibt es ein Bedürfnis zum Dialog mit der Theologie. Vor allem im Bereich der Kosmologie stellen sich Fragen, deren Diskussion ohne theologische Begriffe wie „Gott", „Schöpfung" und „Eschatologie" nicht auskommt, auch wenn diese anders interpretiert oder nur rein hypothetisch verwendet werden. Hier deuten sich Dialogmöglichkeiten an, die sich aus den weltbildlichen Veränderungen der Rahmenbedingungen von Naturwissenschaften ergeben und insofern selbst Folge naturwissenschaftlichen Fortschritts sind. Die weltbildlichen Veränderungen moderner Naturwissenschaft sind von Arthur Peacock in seinem Werk „Creation and the World of Science"[38] in vier Kontrastpaaren von „damals" (etwa 1850 bis 1900) und „heute" zusammengefasst worden, die im folgenden kurz skizziert bzw. paraphrasiert werden sollen.

Damals erschien die Natur als grundlegend einfache Struktur von substanzieller Verfassung, reduzierbar auf ein Grundmuster der Interaktion weniger Entitäten. Heute erkennen wir sie als eine komplexe Struktur von hochgradiger Variation und grundlegend relationaler Verfassung. Sie besteht aus einer Hierarchie von Organisationsebenen, die an manchen Punkten irreduzibel sind und die sich von der Mikro-Welt subatomarer Teilchen über die Makro-Welt der Biosphäre und bis zur Mega-Welt kosmologischer Prozesse in intergalaktischen Dimensionen erstreckt.

---

[37] Vgl. dazu D. W. Hardy, Rationality, the Sciences and Theology, in: G. Wainwright (Hg.), Keeping the Faith. Essays to Mark the Centenary of *Lux Mundi*, London 1989, 274-281.

[38] A. R. Peacocke, Creation and the World of Science. The Bampton Lectures 1978, Oxford 1979, 61-63.

Damals wurde die Welt der Natur *à la* LAPLACE als mechanistisch determiniert und in ihren Prozessen von jedem gegebenen Zustand mit Hilfe von allgemeinen Gesetzen als vorhersagbar betrachtet. Spätestens seit LAPLACE NAPOLEON I. auf dessen Frage, warum denn in seinem Buch über die Himmelsmechanik an keiner Stelle von Gott die Rede sei, geantwortet haben soll: „Sire, ich bin ohne diese Hypothese ausgekommen", galt es ebenso als ausgemacht, dass eine fachgerechte naturwissenschaftliche Erklärung der Entstehung der Welt, des Lebens und der Menschen ohne einen Rückgriff auf Gottes schöpferisches Handeln auskommen kann. Heute erscheint die Welt der Natur als Bühne eines Zusammenspiels von Kontingenz und sowohl statistischer wie kausaler Ordnung, in der es Unbestimmtheit auf der Mikro-Ebene und Unvorhersagbarkeit aufgrund der Komplexität von Kausalketten auf der Makro-Ebene gibt. In der Aufhebung des mechanistischen Kausalitätsdenkens für die Vorgänge im atomaren und subatomaren Bereich in der Quantenphysik zeichnet sich ein Grund für das Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Relevant ist in diesem Zusammenhang die Frage, ob und wie schöpferisches und die Schöpfung erhaltendes Handeln Gottes innerhalb einer nicht deterministischen Ontologie vorstellbar ist.

Damals erschien die Ordnung der Natur trotz des Darwinismus als weitgehend statisch, als vollständiges, unveränderliches, geschlossenes System mit geringer Neuheit. Heute erscheint sie als grundsätzlich dynamisch, als Gleichgewicht evolvierender Formen wesentlich unvollständig, unerschöpfbar in ihrem Veränderungspotenzial und als zukunftsoffenes System.

Damals schien die Welt der Natur in ihre verstehbaren Grundbestandteile zerlegbar und dem Zugriff wissenschaftlicher Erkenntnis grundsätzlich fassbar zu sein. Heute erscheint es, als ob es keine einfache Basisebene zugänglicher gesicherter Gesetzmäßigkeiten gäbe, die nicht neue Ebenen von räumlicher und zeitlicher Komplexität erschlösse, die auf die Unabschließbarkeit der Forschungsprozesse hinweisen.[39]

Die weltbildlichen Veränderungen der Rahmenbedingungen naturwissenschaftlicher Forschung sind das Ergebnis des wissenschaftlichen Forschungsprozesses in einer kreativen Interaktion von Experiment, theoretischer Hypothesenbildung und weltbildlichem Entwurf. Das durch die Entdeckung der kosmischen Hintergrundstrahlung im Jahr 1965 nahegelegte Verständnis des Universums als eines temporalen, expandierenden, endlichen, singulären Geschehens historischen Charakters unterstreicht, dass die wissenschaftlichen Erkenntnisse und physikalischen Gesetzmäßigkeiten, die mit der Expansion des Universums auftreten, ebenso kontingent sind wie dieses selbst. Der Grund für einen vertieften Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft ergibt sich nun aus der Frage, inwiefern die Einsicht in die kontingente Ordnung der Welt

[39] Vgl. die in vielen Punkten parallele Charakterisierung des Weltbilds moderner Naturwissenschaften bei JOHN POLKINGHORNE, One World. The Interaction of Science and Theology, London 1986, 43-61.

als Produkt des Fortschritts der Naturwissenschaft selbst mit bedingt ist durch den christlichen Schöpfungsgedanken, der durch die Behauptung einer nicht notwendigen Relation Gottes zur Welt den Gedanken der kontingenten Ordnung der Erfahrungswirklichkeit gegenüber ihrer Sicht als bloßer Erscheinung ewiger rationaler Formprinzipien etabliert hat.

Im klassischen griechischen Erbe abendländischen Denkens wurde die rationale Verstehbarkeit der Welt in der Annahme einer notwendigen Relation zwischen Gott und Welt begründet, in der die rationale Ordnung der Welt als Erscheinung der dem Schöpfungshandeln Gottes vorgeordneten (PLATO), von ihm exemplifizierten (ARISTOTELES)[40] oder notwendigen rationalen Formprinzipien betrachtet wurde. Dieses begründete nicht nur ein logizistisches Verständnis der rationalen Erkennbarkeit der Welt, sondern auch einen konsistenten Dualismus von Form und Materie, Notwendigem und Kontingentem, demzufolge die Kontingenz der Erscheinungswelt allenfalls als niedere Form von rationaler Einsehbarkeit bewertet werden konnte. In der Begegnung des Hellenismus mit dem Christentum – und daraus ergibt sich ein weiterer Grund für einen vertieften Dialog – wurde das Ideal der rationalen Erkennbarkeit der Welt beibehalten, aber doch so radikalisiert, dass es kontingente Vorgänge und Ereignisse einbezieht. Dies wurde mit ermöglicht durch den zunehmend präzisierten Gedanken von der *creatio ex nihilo*, möglicherweise auch durch die Behauptung der letztgültigen Bedeutung raum-zeitlicher Ereignisse wie des Christusgeschehens. So steht die als Konsequenz des christlichen Schöpfungsgedankens zu betrachtende Notwendigkeit, rationale Einsehbarkeit und Kontingenz zusammen zu denken, am Anfang moderner Naturwissenschaft. Die Erkennbarkeit der Welt wird heute weitgehend als multidimensionaler Zusammenhang irreduzibler Ebenen rationaler Beschreibung verstanden.[41] Die Frage der Einheit dieses Zusammenhangs ist in der letzten Zeit vor allem im Kontext der Debatte um das sog. Anthropische Prinzip diskutiert worden. Es zieht Konsequenzen aus der Beobachtung, dass schon seit den ersten Augenblicken der Weltentstehung spezifische Bedingungen im Blick auf bestimmte Eigenschaften der Materie, ihrer Ausdehnungsrate, ihrer Isotropie, Entropie und räumlicher Homogenität bestanden haben mussten und tatsächlich bestanden haben, damit dieses Universum, unsere Galaxie, das Sonnensystem und schließlich Leben auf der Erde entstehen konnten. Das bedeutet, dass die Prozesse, die wir im Zuge wissenschaftlicher Forschung zu beobachten erwarten können, Beschränkungen unterliegen, die mit unserer Existenz als Beobachter vereinbar sind. Die rationale Struktur der Welt wird damit nicht nur als ihre Erkennbarkeit, sondern reflexiv als Selbst-Erkennbarkeit postuliert, die aufs engste mit den grundliegenden Elementen ihrer

---

[40] Vgl. dazu die Ausführungen unter III., 5 ff.

[41] Vgl. hierzu A. R. PEACOCKE, Creation and the World of Science, 112 ff.; E. WÖLFEL, Welt als Schöpfung. Zu den Fundamentalsätzen der christlichen Schöpfungslehre heute (ThExh 212), München 1981, 20-26.

Verfassung zusammenhängen. Manche Naturwissenschaftler sehen im Anthropischen Prinzip einen überzeugenden Hinweis auf die Existenz eines göttlichen Plans, den man aus der Geschichte unseres Universums ablesen kann. Andere warnen vor einem Rückschluss vom Ergebnis der kosmologischen Entwicklung auf einen darin abzulesenden göttlichen Plan.[42] Einen besonderen Akzent erhält die Debatte um das Anthropische Prinzip in Verbindung mit der Erkenntnis der Quantenphysik, dass erst die Beobachtung eines Vorgangs im Quantenbereich ihn aus der Potenzialität in die Realität führt. John Barrow und Frank Tipler formulieren daher ein „partizipatives anthropisches Prinzip": „Beobachter sind nötig um das Universum ins Dasein zu bringen", und verbinden dies mit einer finalen Betrachtungsweise bzw. teleologischen Version des Prinzips: „Es gibt ein mögliches Universum, das mit dem Ziel ‚entworfen' ist, Beobachter zu erzeugen und zu erhalten".[43] Eine christliche Theologie der Schöpfung, die sich mit ihren Aussagen über die Welt als Schöpfung auf ein Universum bezieht, das Gegenstand naturwissenschaftlicher Erkenntnisbemühungen ist, ist damit vor die Herausforderung gestellt, die Erkennbarkeit der Welt im Zusammenhang ihrer Aussagen über das Schöpfungshandeln Gottes zu thematisieren.

Eine der signifikantesten Veränderungen der weltbildlichen Rahmenbedingungen naturwissenschaftlicher Forschung betrifft das klassische Problem des Verhältnisses von Zufall und Notwendigkeit, das in der Geschichte der Naturwissenschaften immer wieder zu einer Oszillation zwischen den extremen Grundpositionen des Determinismus und des Indeterminismus geführt hat. Forschungen zur Erweiterung der Theorien der Thermodynamik in ihrer Anwendung auf irreversible Prozesse, die weit von Equilibrium entfernt sind, haben zu der Einsicht geführt, dass auf der Ebene makroskopischer Phänomene Prozesse auftreten können, in denen Fluktuationen, Zustände des Zusammenbruchs von strukturierter Ordnung, zu neuen Zuständen von Ordnung führen können.[44] Diese Beobachtungen, die dazu anregen, Zufall und Notwendigkeit nicht als Gegenspieler, sondern als komplementäre Akteure im Zusammenspiel von Spontaneität und Ordnung offener Struktur zu sehen und so die Offenheit der Zukunft als konstitutiv für physische Prozesse anzunehmen, sind von I. Prigogine als Anlass zu einer „reconceptualization of physics" beschrieben worden. Ein Grund für den vertieften Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie liegt somit in der Quantenphysik und ihrer Aufhebung des mechanistischen Kausalitätsdenkens für die Vorgänge im atomaren und subatomaren Bereich. Relevant für die Theologie ist in diesem Zusammenhang die Frage, ob

---

[42] Vgl. die positiven Bewertungen bei E. Schockenhoff, Kosmologie, 137-140; A. Benz, Zukunft, 111-114; die differenziertere Darstellung bei Bernulf Kanitschneider, Von der mechanistischen Welt zum kreativen Universum, Darmstadt 1993, 149-159, und die kritische Position von Stephen W. Hawking, Ein kurze Geschichte der Zeit, Reinbek bei Hamburg, 1988, 157-161 und I. Barbour, Wissenschaft, 286-288.

[43] J. Barrow / F. Tipler, The Anthropic Cosmological Principle, Oxford 1986, 22.

[44] Vgl. dazu die Darstellung bei I. Prigogine / I. Stengers, Order of Chaos, London 1984.

schöpferisches und die Schöpfung erhaltendes Handeln Gottes innerhalb einer nicht-deterministischen Ontologie so vorstellbar sind, „dass Gott direkt in die physikalische Welt eingreift, ohne physikalische Gesetze zu verletzen, indem er (andernfalls unbestimmt bleibende) Quantenereignisse bestimmt".[45] Für eine christliche Theologie der Schöpfung ist damit ein weiter Bereich von Fragen neu eröffnet, die über die traditionelle neuzeitliche Alternative von Deismus und Interventionismus hinausführen. Zumal die Chaostheorie am Beispiel der sogenannten offenen bzw. dissipativen Systeme aufgedeckt hat, dass es auch im Makrobereich Vorgänge gibt, die trotz bleibender Geltung der Kausalgesetze nicht deterministisch verlaufen, aber gleichwohl eine gewisse Ordnung erkennen lassen. Auch diese Beobachtung wird von einigen so interpretiert, dass man hinter dieser Ordnung Gott als den großen Attraktor sehen kann, ein Begriff, mit dem in der Chaostheorie die Größe bezeichnet wird, auf die hin sich das im Einzelnen nicht voraussagbare Geschehen orientiert.[46]

IV Kosmologie als Thema der Theologie – Grund und Grenze des vertieften Dialogs zwischen Theologie und Naturwissenschaft

Die Fragen nach Kontingenz und Erkennbarkeit der Welt und die Interaktion von regelgeleiteter Struktur und Spontaneität in den Prozessen der Welt sind nicht nur Grund für einen Dialog von Naturwissenschaft und Theologie, sondern sind auch Gegenstand desselben, weil in ihnen zentrale Aspekte des naturwissenschaftlichen Weltbildes und grundlegende Implikationen christlicher Schöpfungstheologie zusammentreffen. Damit kann eine reine Perspektiven- und Kompetenzdifferenz von naturwissenschaftlicher Welterklärung und theologischer Sinndeutung im Gefolge Schleiermachers nicht das letzte Wort in der Verhältnisbestimmung von Naturwissenschaft und Theologie sein. Es ist weiter zu fragen, ob die metaphysischen Spekulationen in der Tradition von Platon und Aristoteles, die ein Integrationsmodell bzw. eine Synthese von Naturwissenschaft und Theologie hervorgebracht haben, wirklich ins „Museum" gehören, wie Ulrich Barth intendiert, oder ob sie nicht doch über einen gedanklichen Überschuss verfügen, der für das gegenwärtige Gespräch Relevanz hat.[47] Obwohl die Naturwissenschaft mit Erklärungshypothesen in Bezug

---

[45] Kirk Wegter-McNelly, Art. Quantenphysik, RGG[4] IV (2003), 1858.

[46] Vgl. A. Ganoczy, Chaos, Zufall, Schöpfungsglaube. Die Chaostheorie als Herausforderung der Theologie, Mainz 1995; W. Achtner, Die Chaostheorie, EZW-Texte 135, 1997; I. Prigogine / I. Stengers, Dialog mit der Natur. Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens, München/Zürich [5]1993; Chr. Link, Schöpfung, 439 ff.

[47] Vgl. etwa in Bezug auf die Philosophie Platons Carl Friedrich von Weizäckers Buch „Ein Blick auf Platon" (1981), in Bezug auf die Philosophie Aristoteles' Robert Spaemanns und Reinhard Löws Werk „Die Frage Wozu?" ([3]1991).

auf die Kosmologie arbeitet, geht sie in diesen Hypothesen nicht auf bzw. beansprucht nicht, das Ganze der Wirklichkeit zu erklären. Auch seitens der Naturwissenschaft wird eine ausschließliche Perspektiven- und Kompetenzdifferenz von „erklärender Naturwissenschaft" und „verstehender Geisteswissenschaft" als unterbestimmte Verhältnissetzung angesehen, da auch Naturwissenschaftler zu Interpretationen der Wirklichkeit und metaphysischen Ansätzen übergehen und naturwissenschaftliche Beschreibungen des Kosmos auch Deutungen enthalten. Zudem ist WOLFGANG SCHOBERTHS Ansatz, den Begriff Kosmologie auszuweiten und für die grundlegenden Vorstellungen von der Beschaffenheit der Welt, in der Menschen leben, in Anspruch zu nehmen, insofern plausibel, als Kosmologie nicht nur ein theoretisches Modell der Welterklärung bietet, sondern ein Zusammenspiel von physikalischen, anthropologischen, ethischen und religiösen Implikationen ist.

Der theologische Grund für den Dialog mit der Naturwissenschaft liegt im umfassenden Charakter des Wirklichkeitsverständnisses des christlichen Glaubens. Wenn theologische Aussagen auf die Konstitution, Verfassung und Bestimmung der Wirklichkeit als ganze abzielen, ist christliche Theologie und Verkündigung damit verpflichtet, ihre Aussagen zu allen anderen Formen menschlichen Wirklichkeitsverständnisses in Beziehung zu setzen. Allerdings wären Theologie und Verkündigung schlecht beraten, wenn sie die im Gefolge der Abdankung der NEWTONschen Absolute von Raum und Zeit und des substanziellen Gegenstandsbegriffs etablierte „offene Textur" des neuen Weltbildes der Naturwissenschaften zum Anlass nähmen, Grundaussagen des christlichen Schöpfungsglaubens erneut an den Rändern und in den Lücken naturwissenschaftlicher Erkenntnis anzusiedeln. Das Vertrauen auf den *„God of Gaps"*, den „Lückenbüßer", ist mit der Schwierigkeit konfrontiert, auf die schon AUBREY MOORE in seinem Essay in Lux Mundi 1889 aufmerksam machte: „People who take refuge in gaps find themselves awkwardly placed when the gaps begin to close".[48] Ein Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie sollte sich darum nicht auf Ausnahmen des naturwissenschaftlichen Wirklichkeitsverständnisses beziehen, sondern auf solche Themenbereiche, die von beiden Seiten als grundlegend betrachtet werden. Als solche Themenbereiche bieten sich an die Kontingenz und Erkennbarkeit der Welt sowie die Interaktion von regelgeleiteten Strukturen und Spontaneität. Für eine christliche Theologie der Schöpfung ist damit ein weiter Bereich von Fragen neu eröffnet, die über die traditionelle neuzeitliche Alternative von Deismus und Interventionismus hinausführen. Die regelgeleitete Struktur von Kosmos und Natur, die eine notwendige Bedingung intentionalen menschlichen Handelns (einschließlich der Naturerkenntnis) ist, kann theologisch als Ausdruck der Treue Gottes zu seiner Schöpfung verstanden werden. Dies ist allerdings auf die Annahme von echter Neuheit und Spontanei-

[48] A. MOORE, The Christian Idea of God, in: CH. GORE (ed.), Lux Mundi. Essays in the Religion of the Incarnation, London 1889, 61.

tät in den Prozessen der Natur zu beziehen, die theologisch die Zusage einer eschatologischen Zukunft der Schöpfung in Erinnerung ruft, die den prognostischen Horizont menschlicher Zukunftserwartung übertrifft.

Die naturwissenschaftliche Auffassung der Kontingenz der Welt und ihrer kontingenten Ordnung stellt die Theologie vor die Aufgabe, diese in der Naturwissenschaft neu gewonnene Auffassung auch als genuines Implikat christlichen Schöpfungsglaubens einzuholen und im Dialog mit den Naturwissenschaften fruchtbar zu machen. Denn die theologische Behauptung einer nicht notwendigen Relation Gottes zur Welt hat den Gedanken der kontingenten Erfahrungswirklichkeit mit etabliert. Einzubringen in den Dialog über die Interpretation der Kontingenz der Welt ist seitens der Theologie und der Verkündigung ebenso, dass Gottes Präsenz für seine Schöpfung nicht als das zeitlose Gegenüber einer zeitlichen Welt zu sehen ist, sondern als die Gegenwart der Kreativität Gottes, die gegen die Macht der Sünde Versöhnung wirkt und gegen den Widerstand des Bösen Vollendung bringt *in* den raum-zeitlichen Strukturen einer kontingenten Welt.

Die schöpfungstheologischen Aussagen des Neuen Testaments heben hervor, dass die Offenbarung Gottes in Person und Werk Jesu Christi als die Inkarnation des Logos oder des Wortes Gottes in die Welt zu verstehen ist. Dies hat aber die ebenso theologische wie erkenntnistheoretische Konsequenz, dass die rationale und kommunikative Struktur, die der Grund der Erkennbarkeit der Welt ist, in der raum-zeitlich verfassten geschichtlichen Welt zur Erscheinung kommt und erfahrbar wird. Von daher ergibt sich aus der Schöpfungsmittlerschaft Christi durchaus eine theologische Bestätigung des erkenntnistheoretischen Grundsatzes auf den sich moderne Naturwissenschaft bezieht, nämlich dass Erfahrung der Hauptweg zur Erkenntnis der Welt ist.[49] Auch hier zeigt sich der Grund für einen vertieften Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie, insofern das Anthropische Prinzip naturwissenschaftlicher Kosmologie aus theologischer Perspektive anschlussfähig ist zur Rede von dem Christusgeheimnis der Schöpfung.[50]

Gegenwärtige naturwissenschaftliche Erkenntnis geht davon aus, dass die Welt bzw. der Kosmos durch Interaktion von regelgeleiteter Struktur und Spontanität zu verstehen ist, die an die Stelle der traditionellen Dichotomie von Zufall und Notwendigkeit getreten ist. Für christliche Schöpfungstheologie ergibt sich daraus die Möglichkeit die Rolle des Schöpfergeistes neu zu überdenken. Dabei kann insbesondere die Verbindung zwischen dem Geist Gottes als dem Lebensprinzip der Schöpfung und dem Geist Gottes als Erstlingsgabe der eschatologischen Vollendung im Kontext des neuen naturwissenschaftlichen Weltbildes

[49] Vgl. dazu Chr. Schwöbel, Offenbarung und Erfahrung – Glaube und Lebenserfahrung. Systematisch-theologische Überlegungen zu ihrer Verhältnisbestimmung, in: W. Härle/R. Preul (Hgg.), Lebenserfahrung (MJTh III), Marburg 1990, 68-122.

[50] Vgl. dazu die Überlegungen von E. Wölfel in: Die Welt als Schöpfung, München 1981, 20-26.

theologisch fruchtbare Aspekte hervorbringen. Wird das Leben in der Welt im Glauben als durch Gottes Geist ermöglicht und erhalten gesehen, und ist die Gegenwart dieses Geistes die Antizipation der Zukunft der Schöpfung, dann wird damit das gegenwärtige Leben der Welt als offen für Gottes Zukunft betrachtet und nicht als in seinen strukturellen Regelmäßigkeiten aufgehend.

Als Bedingung für einen fruchtbaren Dialog muss allerdings nicht nur die wechselseitige Bezogenheit beider Partner gesichert sein, sondern auch ihre jeweilige Eigenständigkeit und die unüberschreitbaren Grenzen. So eindrucksvoll Versuche sind, christlichen Schöpfungsglauben und wissenschaftliche Naturerkenntnis in Einklang zu bringen, Religion und Physik zu synthetisieren oder – wie Carl Fr. von Weizäcker – Physik ideell zu bestimmen, um einen Zusammenhang zwischen Physik und Philosophie und einen Übergang zur Religion zu schaffen, ist doch deutlich zu markieren, wie problematisch eine Synchronisation und damit eine Grenzüberschreitung zwischen den Disziplinen wäre. Der Versuch beispielsweise, die biblischen Schöpfungsaussagen auf das unter heutigen naturwissenschaftlichen Voraussetzungen Aussagbare umzuschreiben, muss kritisch reflektiert werden. Dadurch kann vermieden werden, dass wir das, was wir aus den Quellen naturwissenschaftlicher Erkenntnis zu wissen glauben, einfach noch mit den Ornamenten biblischer Sprache schmücken. Ebenso sind trotz zahlreicher Konvergenzen des ersten Schöpfungsberichtes (Genesis 1) mit naturwissenschaftlichen Ergebnissen[51] die Divergenzen heraus zu stellen, denn das Sieben-Tage-Schema widersetzt sich einer naturwissenschaftlichen Erklärung ebenso wie die Vorordnung der Erschaffung der Pflanzen vor die der Gestirne. Ein Versuch zu beweisen, dass die Bibel in etwas bildhafter Ausdrucksweise die Erkenntnisse heutiger Naturwissenschaft schon vorweggenommen habe, ist ebenso verfehlt wie ein krampfhaftes Bemühen, den Befund heutiger Naturbeobachtung durch die als verbindliche naturwissenschaftliche Darstellung missverstandene Aussage von Genesis 1 zu erklären. Demgegenüber ist Karl Barth zuzustimmen, der auf die bleibende Differenz zwischen biblisch begründeten Schöpfungsaussagen und den Ergebnissen naturwissenschaftlicher Forschung hinweist. Physik und Religion liegen in vielfacher Hinsicht so weit auseinander, dass sie kaum vergleichbar sind. Der evangelische Theologe Dirk Evers untersucht in seinem Buch „Raum – Materie – Zeit. Schöpfungstheologie im Dialog mit naturwissenschaftlicher Kosmologie" diese drei Begriffe sowohl in der Theologie als auch in der Physik. Eine verbindende Metaphysik lehnt er ab, denn von Gott gilt: „Als Schöpfer ist er auf alle Ebenen der Komplexitätshierarchie der Welt bezogen." Das heißt: „Wenn wir diese Einsicht ernst nehmen, dann müssen wir auf eine über die geschöpfliche Komplexitätshierarchie

[51] Vgl. dazu Hansjörg Hemminger / Wolfgang Hemminger, Jenseits der Weltbilder. Naturwissenschaft – Evolution – Schöpfung, Stuttgart 1991, 80; Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 1991, 141 f.

begründete ontologische Fundierung der Wirklichkeit verzichten."[52] EVERS zeigt in seiner materialreichen Studie, wie wenig Physik und Religion aufeinander bezogen werden können. Weil er sich allen einfachen populärwissenschaftlichen Synthesen verweigert, markiert sein Werk die Grenzen eines Dialogs zwischen Physik und Theologie und wirft für die Theologie die Frage auf, ob nicht doch die poetisch-symbolische Rede von der Wirklichkeit ihre angemessene Denk- und Sprachform wäre.

Bezieht sich Kosmologie allerdings nicht ausschließlich darauf, mit naturwissenschaftlichen Methoden Aufbau, Entstehung und Entwicklung des Weltalls als Ganzes zu ergründen, sondern auch auf die grundlegenden Vorstellungen von der Beschaffenheit der Welt, in der wir Menschen leben, dann lässt sie sich nicht auf ein Gesamtbild physikalischer Entitäten reduzieren und die Physik kann nicht allein ihr Organon sein. Ein solches erweitertes Verständnis von Kosmologie verweist auf die biblisch-theologische Denk- und Sprachform der Weisheit, also die Form des Denkens, die grundsätzlich keinen Bereich der Erfahrung ausschließen muss, sondern deren Zusammenhang bedenkt, die jedoch auch darum weiß, dass weder unumgängliche Gewissheit in Bezug auf die Wirklichkeit als Ganze, noch unbegrenzt verallgemeinerbare Orientierungen erreichbar sind. Sowohl naturwissenschaftliches als auch theologisches Denken ist immer an spezifische Kontexte gebunden, die zu reflektieren und in den Dialog einzubeziehen sind.[53]

Abstract

In the last few decades the discussion between physicists and theologians on the subject of creation and cosmology has received fresh impetus. The insights of the modern physicists that the universe has a beginning and is still expanding, together with the concept of an anthropic cosmological principle has led theologians to ask if the ideas of modern physics can inform us about how God's creative workings may be perceived and better understood. The author shows that contemporary theologians differ as to the appropriateness of such a dialogue between theology and natural sciences, before sketching the development of the relationship between these two sciences from Plato, through Thomas of Aquinas, to the onset and formulation of Newtonian physics until the beginning of the 20th Century. During this long period the relationship between cosmology and theology progress from a full integration towards a separation with hardly any common points of contact. Modern physics, spurred on by the development of quantum physics and relativity theory, has become much more complex. The concept of the anthropic principle has led some physicists to postulate the existence of a divine plan in nature. Thus the discussion between physicists and theologians has been thrust upon them again. For a

[52] D. EVERS, Raum – Materie – Zeit, 252 f.

[53] Vgl. MARTIN HAILER, Theologie als Weisheit. Sapientiale Konzeptionen in der Fundamentaltheologie des 20. Jahrhunderts, Neukirchen-Vluyn 1996, 1-36. 238-272.

fruitful discussion it will be necessary to recognize both the common ground as well as the insurmountable differences between the two groups.

Markus Iff (BFeG)
Dozent für Systematische Theologie
Theologisches Seminar Ewersbach
privat: Hardt 36, 47877 Willich
E-Mail: markus.iff@t-online.de

Jürgen van Oorschot

Wozu bedarf es einer theologischen (Aus-)Bildung?

Einen Tag nach dem Einweihungsgottesdienst, nachdem nun mehrere Millionen Euro imposant verbaut wurden, kommt eine solche Frage ganz offensichtlich zur falschen Zeit.[1] Gäbe es einen solchen Bedarf nicht, hätte der Bund Freier evangelischer Gemeinden nicht ein neues Theologisches Seminar bauen müssen. Also haben die Entscheidungsgremien und Verantwortungsträger dieser Freikirche die Frage ganz offensichtlich bejaht. Unter den Stichworten „Lernen", „Begegnen" und „Senden" finden sie diese positive Antwort entsprechend in den Veröffentlichungen und im Leitbild der beteiligten Einrichtungen. Und auch die staunenswerte Spendenbereitschaft im Zusammenhang mit dem Neubau bejaht mit jedem kleinen oder größeren Betrag die Frage nach der Notwendigkeit einer theologischen Ausbildung, ohne dass man den Überweisungsträgern nun allerdings entnehmen könnte, was die Einzelnen auf die Frage nach dem „Wozu" zu sagen haben. Dieses neue, funktionstüchtige und schöne Haus scheint so alles Nötige zum Bedarf einer theologischen Ausbildung zu sagen.

Und doch können einen Zweifel beschleichen, ob es derart glanzvoll und selbstverständlich um die Theologie und um die theologische Ausbildung oder gar Bildung bestellt ist. Nun überblicke ich persönlich in diesem Jahr exakt 30 Jahre Geschichte von Theologen- und Theologinnenausbildung, in der ich mit dem nun in dieses neue Gebäude umziehenden Theologischen Seminar in vielerlei Weise verbunden war. Und gerade deshalb möchte ich bei dieser Gelegenheit zur Unzeit und, wie ich denke, doch gerade zum richtigen Zeitpunkt fragen: Warum leisten wir uns eigentlich eine solche theologische Ausbildung und Bildung? Wozu betreiben wir Theologie? Wozu bilden wir Theologen und Theologinnen heran und greifen auf ihre Arbeit zurück?

Dass es sich bei dieser vielgestaltigen Frage nach dem „Warum" und „Wozu" nicht um die akademische Reflexion eines fernen Universitätsprofessors handelt, kann jeder landauf landab selbst erleben.

Originalton in einem Gottesdienst Sonntagmorgen, 10:20 Uhr: Ein Praktikant, der zu Beginn seines sechsmonatigen Gemeindepraktikums steht, stellt

[1] Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, der mit dem Untertitel „(Un-)zeitgemäße Anmerkungen zur Einweihung des Neubaus des Theologischen Seminars" im Rahmen der Woche zur Einweihung des Neubaus des Theologischen Seminars des Bundes Freier evangelischer Gemeinden (K.d.Ö.R.) in Dietzhölztal-Ewersbach am 31. September 2007 gehalten wurde. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

sich der Gemeinde vor. „Ich habe jetzt drei Jahre Theologie studiert. Dies ist ja manchmal ein recht trockenes Unternehmen und so freue ich mich endlich wieder auf die praktische Gemeindearbeit in den kommenden sechs Monaten."

Und von diesem Gegensatz zwischen der trockenen Theorie und der lebendigen Praxis von Gemeinde und Glauben kann man immer wieder hören. Ich selbst habe ihn in Gestalt einer ernsthaften Frage des damaligen Präses unserer Kirche, Karl-Heinz Knöppel, mitbekommen. Da stand der frischgebackene Absolvent nach fünf Jahren theologischer Ausbildung und wollte noch sein parallel an der Philipps-Universität in Marburg begonnenes Studium fortsetzen und zu einem Abschluss bringen. „Was trägt das denn für die Praxis aus?" – so wurde ihm da als kritische Frage entgegen gehalten.

Dies ist aber nicht die einzige Zurückhaltung, die es gegen Theologie und theologische Ausbildung gibt. An vielen Stellen spielt auch Angst eine Rolle: Löscht das Theologie-Studium nicht das „brennende Herz" aus? Raubt es dem ehemaligen Jugendkreismitarbeiter nicht die Begeisterung, so dass dieser nach dem Studium zu einem braven und lauen Gemeindepastor mit Betreuungsallüren wird? Und – kann man verschärft in bestimmten Kreisen gefragt werden: Wie kann man sich denn während eines Theologie-Studiums den Glauben bewahren?

Hinter diesen Ängsten standen in früheren Jahren auch Erfahrungen, die im Zusammenhang der theologischen Debatten um Entmythologisierung und um eine „Gott-ist-tot"-Theologie gemacht wurden. Eine teilweise aggressiv modernistische Theologie wurde als glaubensgefährdend erlebt. Damals und auch heute haben solche Erfahrungen aber immer auch mit jener Art von Glauben zu tun, den der bisherige Präses des Bundes Freier evangelischer Gemeinden, Peter Strauch, in seiner Einweihungspredigt zum Neubau des Theologischen Seminars am 30. September 2007 beschrieb: Ein Glaube, der vor allem aus seinen Erfahrungen lebt und nicht recht weiß, was er glaubt, der ist höchst gefährdet, wenn er kritisch angefragt wird.

Bedarf es also einer theologischen Ausbildung oder Bildung – und wenn ja: wozu?

Wie wollen wir diese Fragen beantworten? Kaum indem wir allein von unseren schlechten oder guten Erfahrungen her Linien in die Gegenwart ziehen. In der Tradition von Protestantismus und darauf gründendem Freikirchlertum befragen wir in solchen Fällen die Heilige Schrift und bemühen uns darum, ihre Stimmen mit Ernst in unser heutiges Gespräch einzubeziehen. Was erfahren wir dort über den evangelischen Glauben und über die Bedeutung von Theologie und theologischer Ausbildung? Was bedeutet das Evangelium und die mit ihm verbundene Sendung, die Mission, an dieser Stelle? Wir können mit Paulus und

seinem zentralen Text in 1. Korinther 13 auch fragen: Was fordert Gottes Liebe zu seinen Menschen an dieser Stelle?

Drei Grundgedanken möchte ich dazu herausstreichen, die aus meiner Perspektive eine Hilfe sein können zur rechten Nutzung dieses Hauses, zur inneren Weiterentwicklung der theologischen Aus- und Weiterbildung und auch dazu, als Theologisches Seminar seinen Platz in der Ausbildungslandschaft Deutschlands einzunehmen.

I Der christliche Glaube will öffentlich verantwortet werden

Oder in einer der biblischen Formulierungen gesprochen: „Seid stets bereit, Rede und Antwort zu stehen, wenn jemand von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die in euch ist." (1. Petr 3, 15)

Glaube ist Herzenssache. Und zugleich schlagen die so verwandelten Herzen doch in Menschen, die jeden Tag handeln, reden, zuschauen und das in ihren vier Wänden, im beruflichen Alltag und in aller Öffentlichkeit. Und diese Christinnen und Christen gehören zu Gemeinden und Gemeindebünden, Kirchen, die Teil dieses Staates und dieser Gesellschaft sind. Glaube ist immer auch eine öffentliche Sache. Jeder Gottesdienst geschieht öffentlich. Auch wenn das hin und wieder vergessen wird, dient der christliche Gottesdienst der öffentlichen Bezeugung des Glaubens.

Und es gehört zu den Stärken etwa des Pietismus, wie er im 18. Jh. in Deutschland die Kirchen belebte, dass in ihm die Herzenssache und das öffentliche Zeugnis immer wieder Hand in Hand gingen. August Hermann Francke, ein namhafter Vertreter des Pietismus, gründete Waisenhäuser und gab der damaligen Pädagogik wichtige Impulse. Und auch in der Tradition Freier evangelischer Gemeinden verband sich das öffentliche Zeugnis des Wortes mit dem der Tat, mit Diakonie in Einrichtungen und in Gemeinden. Die beiden diakonischen Werke im Diakonischen Werk Bethanien und in der Elim-Diakonie der „Freien evangelischen Gemeinde in Norddeutschland" und unzählige sozial-diakonische Initiativen und Projekte in Gemeinden und über die örtliche Gemeinde hinaus belegen, dass hier Mission, die Sendung von Christen und Gemeinde nie nur als Werk am inneren Menschen allein verstanden wurde.

Der christliche Glaube ist eine öffentliche Sache und so ist es unsere Aufgabe den Inhalt des Evangeliums öffentlich zu verantworten. Wer öffentlich redet, sollte keinen Unsinn reden. Darum bemüht man sich schon aus wohlverstandenem Eigeninteresse. Wenn es dann noch um das Evangelium geht, sollte dies erst recht gelten. Nun muss nicht jede Christin und jeder Christ das Evangelium öffentlich vertreten. Aber diejenigen, die damit beauftragt sind, sollten es gut tun können. Wer also die öffentliche Verantwortung des Glaubens zu seinem Beruf machen will, der muss an dieser Stelle lernen. Er muss seine Sprache schulen. Er muss sein Denken schulen. Denn das Evangelium soll klar herüberkommen und es soll von den Menschen, die heute leben, denken und reden verstanden

werden. Und auch für diejenigen, die ehrenamtlich den Glauben öffentlich bezeugen, in der Mitarbeit eines Arbeitskreises der Gemeinde, in der Gottesdienstleitung, in einer gemeindlichen oder übergemeindlichen Leitungsfunktion – auch ihnen tut theologische Bildung gut. Wir bewegen uns als Gemeinden und als Christen in der Öffentlichkeit. Das ist auch im Alten und Neuen Testament implizit oder explizit so gesehen und so gewollt. Deshalb sollten wir uns auch nicht verstecken. Wir sollten uns aber auch nicht verstecken müssen, weil wir nicht auskunftsfähig sind – weil wir nur Worte fürs fromme Wohnzimmer oder für den überschaubaren Hauskreis haben.

Ein Anlass Theologie zu treiben, ist die Herausforderung, vor die das Evangelium stellt: Wir sollen den Glauben öffentlich verantworten. Dazu müssen wir auskunfts- und sprachfähig sein.

Das Ganze lässt sich auch anders sagen – und damit komme ich zur zweiten Auskunft in dieser Frage:

2 Der Glaube muss kritisch geprüft und denkend verantwortet werden

Das ist die inhaltliche Aufgabe der Theologie.

Nun wird vielleicht der eine oder die andere denken: Kritik, Prüfen, Denken – was soll das angesichts eines Glaubens, in dessen Mitte das Vertrauen auf Gott und seinen Christus steht? Sind das nicht auch genau die Vorbehalte, die bei Theologie sofort aufkommen? Zersetzende Kritik, die Vertrauen untergräbt und theoretisches Philosophieren, dem der Bezug zum Leben fehlt. Und da werden Debatten geführt, die ohne Folgen bleiben.

Ich will den Zusammenhang, um den es hier geht, noch einmal an der Redensart vom „brennenden Herzen" deutlich machen. So werden immer wieder Christen bezeichnet, die begeistert und mit vollem Einsatz ihren Glauben leben. Aber gerade die letzten Jahre machen uns immer wieder erschreckend deutlich, dass Begeisterung allein noch kein Wert ist. Wofür begeisterst du dich denn? – so müssen wir doch fragen.

Denn – und dazu muss man nicht nur auf Formen islamistischer Begeisterung schauen –menschliche Herzen, auch christliche, lassen sich für Vieles entflammen. Deshalb brauchen wir diese prüfende und abwägende Frage: Worauf vertraust du? Wofür bist du entflammt?

Diese Art kritischer Rückfrage zielt auf eine Kernaufgabe theologischer Arbeit: Kritisch zu fragen, ob die heutigen Gestalten christlichen Zeugnisses, ob das, was wir als Christinnen und Christen tun und lassen, mit der Botschaft des Christus übereinstimmt. Gelingt es in dem Glauben, den wir leben und dem wir eine Gestalt geben, das Zeugnis der Bibel in unsere heutige Welt und Kultur hinein zu übersetzen?

Was ist hier die Aufgabe der Theologie?

Sie soll vor zwei Irrwegen bewahren, die beide aus Angst beschritten werden. Die einen fürchten sich davor, die christliche Botschaft an die heutige Zeit anzupassen; sie an den Zeitgeist zu verlieren. Deshalb scheuen sie die Veränderung. Am liebsten würden sie, wie die Jünger Jesu, wie die ersten Gemeinden in Jerusalem und Korinth oder wie ein Apostel Paulus leben.

Hier muss die Theologie und insbesondere die Bibelauslegung aufzeigen: Das geht nicht! Ihr verdreht die Bibel, wenn ihr meint, dass ihr mit euren Familien und mit Gemeinden in schmucken Gemeindehäusern in der gleichen Art und Weise Nachfolger sein könnt, wie es Jesu, die Jünger und Jüngerinnen damals waren. Lest die Texte der Bibel! Da ziehen Zwölfe ohne Besitz und Bleibe durchs staubige Palästina. Und die ersten Gemeinden – sie hatten weder eigene Häuser noch Pastoren.

Die Freien evangelischen Gemeinden haben dies vor Jahrzehnten einmal anhand der Frage debattiert, ob Freie evangelische Gemeinden denn Gemeinden *des Neuen Testaments* oder Gemeinden *nach dem Neuen Testament* sind. Was wie ein zu vernachlässigender Unterschied klingt, hat große Bedeutung. Wie so oft entscheidet es sich an den kleinen Unterschieden! Gemeinden *des* Neuen Testaments meint eine Art Kopie der damaligen Gemeinden. Und hier gab es den Einspruch theologischen Nachdenkens: Das geht nicht! Wer so denkt, verweigert sich der Aufgabe des Übersetzens in unsere Zeit. Wir können nicht einfach meinen, dass wir die Verhältnisse der ersten Christengemeinden im römischen Reich nachahmen könnten.

Die Kopie biblischer Zeiten und Verhältnisse ist ein Irrweg. Davor will die Auslegung der Bibel, die Kirchengeschichte und die systematische Theologie bewahren, wenn sie deutlich macht, in welcher Sprache, Zeit und Gegend der Glaube jeweils seine Verwurzelung und Gestalt hatte. So zeigt uns die Theologie in ihren verschiedenen Fächern, den christlichen Glauben, wie er in die jeweilige Kultur eingegangen ist.

Und an dieser Stelle droht nun der zweite Irrweg, derjenige der Anpassung. Aus Angst davor vielleicht etwas Unzeitgemäßes zu vertreten oder einfach, weil man nicht die Kraft hat, eine eigene Sicht und Haltung zu finden und zu leben, gleicht man sich an. Hier hat die Theologie eine kritische Aufgabe und sie muss sie, um des Glaubens und um der Gemeinde willen wahrnehmen. Sie muss kritisch danach fragen, ob das Zeugnis des Glaubens noch mit den Ursprüngen und mit den Ursprungszeugnissen im Alten und Neuen Testament zusammenklingt.

Und Anpassung kann und muss dabei in vielerlei Richtung verhindert werden. Es kann schlicht die Anpassung an die gesellschaftlichen Modeerscheinungen sein, an den Zeitgeist, wie wir gerne sagen, etwa einen Zeitgeist, der ganz auf der Suche nach den Wellness-Erfahrungen ist. Ein weichgespülter Glaube, der allen wohl und niemand weh tut.

Es kann aber auch eine Anpassung an eine fromme Binnenwelt sein, die sich beständig darin übt, in Schwarz-Weiß-Gegensätzen zu denken, eine Binnensicht, die sich nicht vorstellen kann, dass Christus und Glaube auch jenseits der eigenen Bekenntnismauern am Werk ist und gefunden werden kann.

Eine von Christus als ihrer Mitte her betriebene Theologie wird der einen wie der anderen Art der Anpassung von der Schrift her kritisch und um der heute lebenden Menschen willen entgegentreten. Denn der Glaube muss kritisch geprüft und denkend verantwortet werden.

Zwei zentrale Aufgaben christlicher Theologie haben wir uns bisher klar gemacht: die Beförderung der öffentlichen Verantwortung des Glaubens – also seine Vertretung nach außen – und die Prüfung an den Ursprungszeugnissen und die denkende Verantwortung nach innen. Abschließend ist als drittes seine Bildungsaufgabe zu benennen.

Oder sagen wir es noch einmal mit einem Wort Heiliger Schrift: „Und er hat einige als Apostel eingesetzt, einige als Propheten, einige als Evangelisten, einige als Hirten und Lehrer, damit die Heiligen zugerüstet werden zum Werk des Dienstes. Dadurch soll der Leib Christi erbaut werden, bis wir alle hingelangen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zum vollendeten Mann, zum vollen Maß der Fülle Christi, damit wir nicht mehr unmündig seien und uns von jedem Wind einer Lehre bewegen und umher treiben lassen durch trügerisches Spiel der Menschen, mit dem sie uns arglistig verführen. Lasst uns aber wahrhaftig sein in der Liebe und wachsen in allen Stücken zu dem hin, der das Haupt ist, Christus, von dem aus der ganze Leib zusammengefügt ist und ein Glied am andern hängt durch alle Gelenke, wodurch jedes Glied das andere unterstützt nach dem Maß seiner Kraft und macht, dass der Leib wächst und sich selbst aufbaut in der Liebe." (Eph 4, 11-16)

Wozu dient also, eingebettet und verbunden mit anderen Aufgaben und Funktionen in der christlichen Gemeinde und Kirche die Theologie? Worin besteht ihr Ziel und Zweck?

Zunächst gilt es klar festzuhalten: Theologie, theologische Forschung und Ausbildung ist kein Selbstzweck. So hat es Daniel Friedrich Schleiermacher, der vielleicht einflussreichste evangelische Theologe im ausgehenden 19. Jh. gesehen und so wird es auch in freikirchlichen Kreisen immer wieder zum Ausdruck gebracht. Will man diese Ahnenreihe fortsetzen, so hat sich Peter Strauch mit seiner Forderung nach der Verknüpfung von Theologie mit Praxis gestern darin erneut eingereiht. Theologie soll und will dazu helfen, dass Kirche, Gemeinde und Christen tiefer vertrauen, liebevoller handeln und klarer denken. Sie will damit den gelebten Glauben auf allen Ebenen begleiten und befördern. Oder sagen wir es mit den Worten des Epheserbriefes: Sie will das Heranwachsen hin zu Christus befördern. Paulus kann das auch das Gleichgestaltetwerden mit Christus nennen (Röm 8, 29). Christus soll in uns Gestalt gewinnen (Gal 4, 19). Dieser Bildungsaufgabe, die ja eine individuelle und eine soziale Dimension hat, die also auf den einzelnen Glaubenden und auch die Gemeinde als soziale Gestalt

von Glauben zielt – dieser Bildungsaufgabe hat auch Theologie, theologische Ausbildung und theologische Forschung zu dienen.

Wenn wir es etwas konkreter machen, dann wird in diesem Haus ab morgen zunächst einmal für bestimmte Berufe ausgebildet. Pastoren und Missionare vor allem sollen hier die nötigen Kenntnisse und Kompetenzen erwerben. In dieser Hinsicht ist die Theologie das Element einer Berufsausbildung für einen leitenden Angestellten – so könnte man es im Vergleich mit anderen Berufen vergleichen. Und doch muss und will Theologie immer noch mehr. Sie zielt nicht allein auf den Beruf, sondern auch auf die Beförderung einer Berufung. Sie zielt nicht nur auf die Ausbildung für einen Job, sondern immer auch auf die Bildung des ganzen Menschen und der Gemeinschaft, in der er lebt.

Dass dies so ist, hat mit der ureigensten Sache zu tun, die sie umtreibt, dem christlichen Glauben. Glaube formt immer den ganzen Menschen. Wenn also an meinem Glauben gearbeitet wird, wenn die Gestalten des Vertrauens, des Handelns und des Denkens, die dieser Glaube hat und annehmen kann, bearbeitet, geprüft und weiter entwickelt werden, dann formt dies den ganzen Menschen. Es ist eine Bildungsaufgabe. Daher greift jede Theologie zu kurz, wenn sie nur einen Werkzeugkoffer und ein Handbuch mit einem auswendig zu lernenden Wissen mitgeben will.

Natürlich gehört das auch dazu. Wenn mir in meinem beruflichen Alltag Studierende begegnen, die über das so trockene und mühsame Geschäft des Lernens hebräischer oder griechischer Vokabeln, über die so umfangreiche Bibelkunde oder die so komplizierten Texte eines Augustin, Luther, Kant, Wittgenstein oder Foucault stöhnen, die frage ich gern, wie es ihnen erginge, wenn sie bei einem Arztbesuch von ihrem Doktor zu hören bekämen, dass er sich im Studium nie so richtig für Anatomie und Medikamentenkunde interessiert hätte. Das wär' ihm zu trocken gewesen. Nach einer solchen Aussage freut man sich als Patient auf die Diagnose und auf die Therapieempfehlung!

Also: Es muss auch etwas gewusst werden in der Theologie und seine Methoden sollte man beherrschen. Aber damit ist erst eine Basis gelegt, noch nicht die Aufgabe wirklich erfüllt. Theologie ist kein Handwerk. Es ist die Kunst des Umgangs mit Unverfügbarem – mit Glauben, mit dem eigenen Leben, mit dem Menschen, den Gott liebt und in all dem, unverfügbar und verborgen mit Gott selbst.

In diesem Haus gilt es diese Kunst einzuüben.

Die Auslegung von Bibeltexten erschließt neue Welten; geschichtliche Welten und Welten des Glaubens, des Zweifelns, des Klagens und des Jubels, Lebenswelten vor Gott.

Die Kirchengeschichte macht Wege und Irrwege von Christen und ihren Kirchen lebendig. Sie hält uns den Spiegel vor und mahnt zur Bescheidenheit, und ist gerade so eine Hilfe gegen eine Modekrankheit unserer Zeit: die Traditionsvergessenheit. Mit uns fängt nicht alles an! Und wir müssen das Rad auch nicht jede Woche neu erfinden!

Die Systematik und Ethik versucht die Zusammenhänge unseres Glaubens und Handelns zu erkennen. Denn – und das ist jedem klar, der seine Bibel aufmerksam liest und sensibel mit ihr und ihren Wirkungen lebt – die Bibel selbst liefert uns eine solche lehrmäßige Einheit nicht. Sie gibt uns das Fundament in Gestalt der vielstimmigen und lebensnahen Zeugnisse aus vielen Jahrhunderten. Und es bleibt unsere Aufgabe, diesen Reichtum für unsere Tage zu durchdenken und heute zu vertreten.

Und bei der konkreten Vermittlung dieses Reichtums helfen nicht zuletzt die unterschiedlichen Disziplinen der Praktischen Theologie. Sie erarbeiten Gestalten gelebter Verkündigung, Mission, Seelsorge, Pädagogik und Diakonie. Und d. h. sie nutzen Kenntnis und Fertigkeiten heutiger Humanwissenschaften und so profitiert die kirchlich-gemeindliche Praxis von deren Einsichten.

In all dem bleibt es eine Kunst, um die es geht. Hier muss Lehrender und Lernender es wagen, sich aufs Spiel setzen. Es geht um Unverfügbares, um einen dauernden Grenzgang. Wer dazu nicht bereit ist, sollte nicht Theologie treiben – aber so frage ich sie: Sollte der glauben?

Und wenn wir unseren zukünftigen Pastoren und Pastorinnen sowie in den Weiterbildungen auch den Mitarbeitern und Verantwortungsträgerinnen und -trägern in den Gemeinden eine praxis- sprich: menschentaugliche und so auch christusgemäße Theologie nahe bringen wollen, dann müssen wir sie in diese Kunst einführen. Das ist ein hoher Anspruch. Aber so denke ich nach nun 30 Jahren eigener theologischer Bildungsanstrengung: darunter geht es nicht!

Wenn wir an dieser Stelle zu bescheiden sind, wenn wir weniger von uns fordern in puncto theologischem Forschen, theologischer Aus- und Weiterbildung, dann laufen wir Gefahr, dass genau das passiert, was wir gerade im Zitat aus dem Epheserbrief gehört haben: Da werden einzelne Christen und Gemeinden von jedem Wind der Lehrmeinung hin und her getrieben, jeder Mode folgen sie, sich mal liberal mal evangelikal anpassend. Und – was das Schlimmste ist – wenn wir theologisches Arbeiten und „Bilden" unter diesem ganzheitlichen Niveau betreiben, dann wird es tatsächlich zu einer blutleeren und trockenen Sache. Dann gerät in der Tat die Praxis aus dem Blick, weil wir an den lebenslustigen oder enttäuschten Menschen unserer Tage vorbei denken und verkündigen – auch an denen, die zu uns kommen, um sich ausbilden und bilden zu lassen. Eine Theologie, die sich die Welt so erdenkt, wie sie in ihr System passt, verfehlt ihren Auftrag. Theologie, die sich selbst immunisiert gegen die Anfragen, die heute tatsächlich gestellt werden, macht sich überflüssig.

Bei einer lebensnahen und lebensbefördernden Theologie vom Evangelium her kann es nicht um Denken *oder* Handeln, nicht um Praxis *oder* Theorie, nicht um Wissen *oder* Vertrauen gehen. Und wir sollten uns diese heillosen Gegensatzbildungen endgültig verbieten. Was das Evangelium formen will, ist den liebenden Denker und den denkend Liebenden. Theologie soll sich an dieser Bildungsaufgabe beteiligen.

Lassen sie mich deshalb am Ende dieser Überlegungen für ein theologisches Forschen und Ausbilden werben, das mit weitem Horizont, klarer Verankerung und höchster Anstrengung auch dieses Haus mit Leben erfüllt. Gottes Menschen, die mit hier ausgebildeten Frauen und Männer zu tun bekommen, verdienen eine gute Theologie, damit so ihre Arbeit kritisch begleitet und umfassend befördert wird. Sie verdienen gute Theologen und Theologinnen, hilfreiche Ausbildungskonzepte und das Ganze eingebunden in gute Strukturen. Daran sollte weiter gearbeitet werden – und dabei können wir uns nicht zuletzt immer wieder einmal wechselseitig eine solch unzeitgemäß-zeitgemäße Frage stellen: Wozu bedarf es einer theologischen Ausbildung und Bildung?

Abstract

This paper, occasioned by the official opening of a new seminary building, poses the questions: Why do we support theological education. What is theology good for? How does it benefit the daily life of the church? Doesn't theology endanger the faith of the seminary students?

Three answers are given: 1. The Christian faith must be publicly and responsibly proclaimed. Churches have always involved themselves in public welfare, in schooling and hospitals, and proclaim the gospel in public. This requires speakers who are theologically trained to proclaim the gospel competently. 2. The faith must be critically examined and thoughtfully justified. This protects the church against two errors: remaining in the world of the first century, which has practically nothing in common with our contemporary world; or becoming so saturated with the fads of our time that its faith loses its union with the witness of the faith of the bible. 3. Theological education of pastors and missionaries is not an end in itself, but should help the church and individual Christians to believe, love and think more deeply.

Theological education does not simply attempt to teach a trade. Theology is also an art which encompasses thinking and acting, practice and theory, knowing and believing, making servants of God enabled to help grow the church and reach the world.

Prof. Dr. Jürgen van Oorschot (BFeG)
Fachbereich Theologie der Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg
Kochstraße 6, 91054 Erlangen
E-Mail: juergen.v.oorschot@theologie.uni-erlangen.de

Christiane Geisser

Predigt zur Eröffnung des Pastoralkonvents 2006

Predigt über Johannes 6,66-69

Liebe Schwestern, liebe Brüder, liebe Konventsgemeinschaft,

es geht hoch her in Kapernaum an diesem Spätnachmittag.[1] Überall sieht man Menschen, die gestikulierend beieinander stehen und reden. Immer wieder werden Köpfe geschüttelt und Achseln gezuckt. Zu schwierig war die Rede des Rabbis, zu ärgerlich, zu hart. Irgendwo ist Schluss – bei aller Liebe. Kleinere Gruppen lösen sich von den anderen und wandern in alle Himmelsrichtungen davon. Der Staub, den die Sandalen aufwerfen, bildet kleine Wolken über dem Weg im Licht der letzten Sonnenstrahlen. Vom Seeufer her hört man das Knirschen der Bootskiele im Sand. Boote werden ins Wasser geschoben – auch hier tritt man die Heimreise an – weg von hier, weg von ihm. Schließlich sind der Dorfplatz und die Straßen fast menschenleer und nur die Fußabdrücke im Sand berichten noch davon, wie groß die Menge der Interessierten vor kurzer Zeit noch gewesen war.

„Von da an wandten sich viele seiner Jünger ab und gingen hinfort nicht mehr mit ihm. Da fragte Jesus die Zwölf: Wollt ihr auch weggehen? Da antwortete Simon Petrus: Herr, wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens und wir haben geglaubt und erkannt: Du bist der Heilige Gottes" (Joh 6,66-69).

„Von da an wandten sich viele seiner Jünger ab und gingen hinfort nicht mehr mit ihm." Mit diesem Satz wird das Ergebnis der Brotrede Jesu in Johannes 6 zusammengefasst. Nicht nur die gesetzestreuen Juden hatten Anstoß genommen an den Auslegungen ihrer Geschichte und den Selbstbeschreibungen Jesu. Auch bei denen, die ihm lange wohl gesonnen und mit ihm unterwegs gewesen waren, stellt sich wachsendes Unverständnis ein. „Deine Rede ist ärgerlich, hart und verwirrend!" – so sagen sie. Man entfremdet sich, kann nicht mehr folgen, die gemeinsame Basis schwindet und am Ende bleibt scheinbar folgerichtig nur die Trennung. Damals und heute geht das so. In Beziehungen und Familien, in Gemeinden und Bünden, in zwischenkirchlichen Gremien und kollegialen Kreisen. Die Fragen des oder der anderen, die ich nicht habe, die Anliegen, die ich nicht teile, die Positionen, die ich belächle, die Stichworte, die mir gleichgültig sind, die Herzensanliegen, die ich nicht fühle, und die Hoffnungen, die in mir kein Echo auslösen, bleiben mir letztlich unverständlich – und damit fremd. Ich ziehe mich zurück, ich halte Distanz.

[1] Gehalten zur Eröffnung des Pastoralkonvents des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden 2006 in Kirchheim.

Jesus nicht verstehen und Distanz nehmen – das ist nach diesem Text auch Jüngersache. Es sind wohl nicht nur immer die anderen, die Gäste, die Welt, die nicht verstehen, wer Jesus ist und worum es ihm geht. Auch im Herzen des Jüngerkreises wohnt das Nicht-Verstehen, aus dem Enttäuschung und Verrat werden kann. (Judas wird in den folgenden Versen als Beispiel dafür genannt.) Im Herzen jedes Menschen wohnen im Glauben Nicht-Verstehen und Bekenntnis dicht beieinander. Auch wenn wir uns als Pastorinnen und Pastoren fast täglich darum bemühen, das Evangelium an andere zu vermitteln und Verstehen zu wecken, wenn wir „Versteher" göttlicher und menschlicher Themen von unserem Beruf her sind, tun wir gut daran, unserem eigenen Unverständnis ins Auge zu sehen. Wer ist Jesus angesichts von Sterben und unzeitigem Tod, was heißt denn „Evangelium", wo Menschen leiden und hungern und einsam sind, wo bleibt denn die Kraft der Liebe, wo Konflikte, Machtstreben, persönliche Eitelkeiten und die Sucht nach zählbaren Erfolgen Gemeinden und Gemeinschaft zerstören? Angesichts dessen, was geschieht, nichts mehr zu verstehen, erklären oder predigen zu können – auch das ist Teil unserer Nachfolge. Nur wer das weiß, erlebt hat und an sich heran lässt, kann vermutlich eine gute Predigerin und ein kompetenter Seelsorger sein.

Die Frage Jesu fordert deshalb gerade die zum Überdenken der eigenen Position auf, die seine Freunde und Vertrauten sind. Weil das Leben sich verändert, neue Herausforderungen auf uns zukommen, alte Allianzen zerbrechen, macht Jesus seine Leute darauf aufmerksam, dass die gewählten Standpunkte von gestern nicht notwendigerweise auch die von morgen sein müssen. Was sie auch gestern auf die Frage, wie sie zu ihm stehen, geantwortet haben mögen – das Heute verlangt eine neue Antwort, die dem Heute unseres Lebens entspricht.

In Vers 67 heißt es: *„Da fragte Jesus die Zwölf: Wollt ihr auch weggehen?"*

Jesus hält keine flammende Rede, um die Jünger zu überzeugen, sie angesichts des Rückzugs vieler zum Bleiben zu bewegen. Er bringt keine Richtigstellungen vor oder schimpft auf die, die sich abgewendet haben. Seine Frage eröffnet einen Raum der Freiheit, der es – so denke ich – den Jüngern erst möglich macht, sich für die erneute und erneuerte Bindung an ihn zu entscheiden. Nähe, Bindung, Vertrauen und Liebe wachsen nur da, wo ich frei dazu bin.

Ich wünsche mir, dass unsere Gemeinden Orte sind, in denen sich diese Art Jesu spiegelt. Dietrich Bonhoeffer hat einmal gesagt, dass jede christliche Gemeinschaft sich daran messen lassen müsse, ob sie ihre Mitglieder mündiger gemacht habe. Sich diese Frage ernsthaft zu stellen, steht gerade einer Gemeindebewegung gut an, die Glaubens- und Gewissensfreiheit seit Gründertagen auf ihre Fahnen geschrieben hat.

Auch wenn wir sagen, dass wir bestimmte Formen bedrängender und Angst machender Predigt oder evangelistischer Veranstaltungen weitgehend hinter uns gelassen haben, bleibt die Frage aktuell, inwieweit wir Antworten einzelner normieren, bestimmen, vorgeben oder im geistlichen Gewand vereinnahmen – oft ja selber nur aus Angst, Rechthaberei, Erfolgsdruck und falsch verstandener

Suche nach Einheit. Es entspricht dem Wesen des Evangeliums, dass sein Inhalt und die Formen seiner Vermittlung einander entsprechen müssen – oder das Evangelium selbst wird beschädigt.

Die Frage Jesu an die Zwölf beantwortet einer; der eine, der oft den Mund aufmacht und für alle spricht. Und so redet er denn auch im Plural: *„Herr, wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens; und wir haben geglaubt und erkannt: Du bist der Heilige Gottes"* (V. 68 f.). Petrus will bleiben – wohl nicht, weil er Jesus und seine Botschaft bis ins Detail verstanden hätte, weil keine Fragen mehr offen wären oder der Mangel an Alternativen nichts anderes zuließe. Petrus nennt die Worte Jesu „Worte des ewigen Lebens". Das sind Worte, die nicht nur im Hier und Jetzt sinnvoll erscheinen, sondern einen Raum eröffnen, der das ganze Leben trägt und umfängt. Worte, die helfen zu erkennen, wer ich selber bin. Worte, die heilen und trösten, wo ich mich an fremden und eigenen Unzulänglichkeiten, Bosheiten und Geschwätzigkeiten verletzt habe. Worte, die zur Umkehr rufen, wo ich ohne Ziel und orientierungslos herumirre. Worte, die mich in eine Aufgabe stellen und meinem Denken und Handeln darin Richtung geben. Worte, die auch dann noch Bestand haben, wenn alle anderen Wörter verhallen und verblassen.

So werden Worte nur, wenn jemand sie spricht, der mein Gegenüber, der das „Du" meines Lebens ist und für sie gerade steht. Nicht: Es gibt Worte des Lebens – sondern: Du hast Worte des ewigen Lebens. Das sind keine Weisheiten aus Sammelbänden goldener Worte oder unumstößlicher geistlicher Richtigkeiten – so zutreffend diese das Leben auch gelegentlich beschreiben mögen. „Worte des ewigen Lebens" können nur von dem kommen, der sich selbst darin ganz mitteilt.

Unser Beruf hat es mit den Überlieferungen dieser Worte Jesu zu tun, den Worten der Schrift. Wir tun gut daran, sie intensiv zu befragen, zu studieren, sie nicht für selbstverständlich zu halten und immer wieder unsere Vorverständnisse derselben zu überprüfen. Wohl dem, der sich von der Schrift noch Neues sagen lässt. Und dennoch: Es bleibt wohl in unserem Beruf nicht aus, dass wir gegenüber Worten müde und ihrer überdrüssig werden. So viele Worte begegnen uns täglich und so viele fügen wir selbst (oft auch ungefragt und in Überlänge) hinzu. (Vermutlich eine Berufskrankheit!) Und manchmal kann auch das Wort der Schrift nur noch eine Ansammlung von Buchstaben sein, die uns nicht lebendig wird. Eine schwierige Ohnmachtserfahrung angesichts der Worte eines Bibeltextes erinnere ich aus meiner Zeit als Vikarin. Wie gewohnt hatte ich den Predigttext für den nächsten Sonntag den Losungen entnommen (ich wollte mich bewusst den angegebenen Texten stellen), ihn an die Gottesdienstvorbereiter und den Chorleiter weitergegeben und mir Vorbereitungszeit in der Woche eingeplant. Die Woche verlief – wie oft – aber ganz anders als geplant, Unvorhergesehenes kostete viel Zeit. Dennoch begann ich am Freitag – nach einigen flüchtigen Notizen an den Vortagen – mit der Predigtvorbereitung. Der Text erwies sich für mich als ausgesprochen unzugänglich und ich quälte mich

damit herum, stöberte in der exegetischen und besinnlichen Literatur zum Text und fand und fand keinen Faden. Das zog sich hin und am Samstagnachmittag war immer noch kein Konzept in Sicht. Zunehmend unruhig musste ich feststellen, dass der Text einfach nicht zu mir redete. Ich hörte nichts, was mir wert schien gepredigt zu werden. Ich konnte einige Richtigkeiten zum Text verlautbaren, aber das schien mir belanglos. Der Verzweiflung nahe saß ich am Abend immer noch vor leeren Blättern und selten wieder war mir so deutlich, wie wenig ich es in der Hand habe, Worte zum Leben zu vernehmen oder sie gar in einer Predigt zu formulieren. Lebensworte werden es nur, wenn der Geist Gottes die zu solchen macht. Gegen 22:00 Uhr abends erreichte mich nach einem langen Telefonat dann doch noch ein Gedanke, der lebendig wurde und die Predigt am Sonntag fand statt – mit sehr müden Augen. Mag sein, dass der eine oder die andere von Euch ähnliche Situationen kennt.

Nur wenn Gott in Person herzu tritt, werden aus Buchstabenbündeln Worte des Lebens und Worte für das Leben – für uns und andere. Auch wenn wir gelehrt reden können, rhetorisch fit sind, unsere Sprache – modern und zielgruppenorientiert – womöglich nicht zu beanstanden ist: Worte des ewigen Lebens sind es nicht und können es bei aller Exzellenz nicht werden. Das kann im besten Sinne des Wortes demütig und gelassen machen.

Am Ende bleibt immer wieder das Staunen darüber, dass wir und andere Menschen bekennen wie Petrus: *„Wir haben geglaubt und erkannt: Du bist der Heilige Gottes."* In welchem Verhältnis Glaube und Erkenntnis zueinander stehen, ist in der Theologie- und Geistesgeschichte vielfach diskutiert worden. Die Kommentatoren zu dieser Stelle weisen darauf hin, dass die Reihenfolge der Worte nicht das Entscheidende sei. Vielmehr hat das Wort *ginoskein* bei Johannes tiefere Bedeutung als das rein theoretische Erkennen und schließt vor allem personale Verbundenheit und Gemeinschaft als Elemente des Erkenntnisprozesses mit ein. Und ebenso ist mit *pisteuein* kein unreflektiertes Festhalten an etwas gemeint. Vielmehr ist mit „glauben und verstehen" umschrieben, wie umfassend die Begegnung mit Gott sein muss, die jemanden sagen lässt: *„Du bist der Heilige Gottes."*

Gott verstehen – so unmöglich das ist – ist nur als ganzer Mensch möglich; mit Kopf und Herz, Ohr und Hand, Haut und Haaren. So und nicht anders hat sich Gott selbst zu erkennen gegeben und verständlich gemacht in Jesus aus Nazareth, dem Christus. Nichts als Mutmaßungen und Befürchtungen hätten wir über Gott, wären wir auf unser Verstehen angewiesen. Niemals wäre der unendlich qualitative Unterschied zwischen Gott und uns zu überwinden. Bis Gott in Person ihn überwunden hat. *„Das Wort wurde Fleisch und wohnte unter uns"* (Joh 1, 14a).

Wir verstehen Gott und sein Wort nicht – wir verstehen oft nicht einmal uns selbst – geschweige denn die anderen. Und doch verstehen wir in der Begegnung mit Christus, dem menschgewordenen Wort Gottes, uns und die anderen als die, die unendlich geliebt sind von Gott, der Quelle allen Lebens und der Liebe

in Person. Durch diese Begegnung entsteht ein Lebensraum für mich und andere, der Weite hat und Luft zum Atmen; und in dem auch all' die ungeklärten Fragen, alles notvolle „Warum?" und alles Zweifeln aufgehoben und umfangen ist. Bei diesem Wort möchte ich bleiben.

„Von da an wandten sich viele seiner Jünger von ihm ab und gingen hinfort nicht mehr mit ihm. Da fragte Jesus die Zwölf: Wollt ihr auch weggehen? Da antwortete Simon Petrus: Herr, wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens; und wir haben geglaubt und erkannt: Du bist der Heilige Gottes" (Joh 6,55-69).

Lange haben sie noch geredet und gefragt, die Zwölf und er in Kapernaum. Die Sonne ging langsam unter und tauchte alles in ein sanftes, warmes Licht: die kantigen Gesichter der Männer, die Stadt und den See. Unter einem Baum beginnt einer Feuer zu machen, Brote werden aus den Taschen hervorgeholt und jemand bringt Fische vom See herauf, der jetzt ganz ruhig daliegt. Da sitzen sie im Kreis, blicken in die Gesichter der anderen und in seines, teilen über den Flammen, was sie haben und nicken einander zu. Noch lange hat man sie an diesem Abend ums Feuer sitzen sehen und man hörte sie singen.

Christiane Geisser (BEFG)
Professorin für Praktische Theologie
Theologisches Seminar Elstal (FH)
Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark/OT Elstal
E-Mail: cgeisser@baptisten.org

Wolfgang Theis

Kommentar zur Predigt von Christiane Geisser über Johannes 6, 66-69

„Es geht hoch her in Kapernaum an diesem Spätnachmittag." Die Predigt beginnt mit einer kurzen narrativen Sequenz, in der die schroffen negativen Reaktionen auf die Brotrede Jesu ins Bild gesetzt werden. Man sieht und hört geradezu, wie Menschen sich von Jesus entfernen. Ihr Grund: „Zu schwierig war die Rede des Rabbis, zu ärgerlich, zu hart."

Durch die anschauliche Erzählung wird das vergangene Geschehen transparent für die Gegenwart. Die Hörer werden gleichsam „ins Bild gesetzt"[1] – über die Situation damals und über eine mögliche Entscheidung ihrerseits heute.

Nach der Textlesung geht die Predigt in Form einer Homilie den Hauptaussagen des Textes nach und entfaltet sie. Dadurch ergeben sich vier Hauptteile der Predigt.

Im ersten Teil (zu V. 66) befasst sich die Predigerin mit dem Phänomen, dass Menschen zu Jesus auf Distanz gehen. Sie führt dies auf eine wachsende Entfremdung und ein wachsendes Unverständnis gegenüber Jesus zurück. Ähnliches beobachtet sie in anderen Bereichen des menschlichen Zusammenlebens. Mit kurzen Sätzen tippt sie unterschiedliche Situationen an, in denen Menschen einander fremd werden und unverständlich bleiben: in Beziehungen, Familien, Gemeinden und zwischen Kirchen. Dass wachsende Entfremdung und Unverständnis zu Distanz und möglicherweise zur Trennung führen, dafür nennt die Predigerin plausible Beispiele in ihrer Predigt. Mir stellte sich beim Lesen allerdings die Frage, ob es nicht noch eine andere Ursache für eine Trennung von Jesus gibt, die darauf beruht, dass man ihn sehr wohl verstanden hat, aber seinen Selbstanspruch als unberechtigte Zumutung empfindet oder vor den Konsequenzen der Nachfolge zurückschreckt. Schließlich wurde die Rede Jesu von den Jüngern nicht nur als unverständlich, sondern als hart und ärgerlich empfunden (Joh 6, 60 f.).

Zu Jesus auf Distanz gehen – das gibt es auch unter den Jüngern. Dies ist der Predigerin mit dem Bibeltext wichtig. Die Distanz rührt daher, dass ein Christ Jesus nicht (mehr) versteht. Die Predigerin spricht sich damit gegen ein Missverständnis des christlichen Glaubens aus, als würde der Glaubende Jesus immer verstehen, als seien für ihn bereits alle Fragen gelöst. Aber „im Herzen jedes Menschen wohnen im Glauben Nicht-Verstehen und Bekenntnis dicht beieinander". Zum christlichen Glauben gehört also die Anfrage an den Glauben, die Anfechtung des Glaubens wesensmäßig hinzu.

[1] Vgl. Martin Nicol, Einander ins Bild setzen, Göttingen 2002.

Die Predigerin wendet sich nun direkt an die Hörer ihrer Predigt, wobei sie sich selber ausdrücklich mit einschließt: „Wir … als Pastorinnen und Pastoren." Sie rät auf seelsorgliche Weise, „unserem eigenen Unverständnis ins Auge zu sehen", die eigenen Fragen zuzulassen. Denn: „Nur wer das weiß, erlebt hat und an sich heran lässt, kann vermutlich eine gute Predigerin und ein kompetenter Seelsorger sein."

Nach diesen ehrlichen und seelsorglichen Aussagen der Predigt erscheinen mir die folgenden Aussagen der Predigt recht allgemein. Positiv entnehme ich dieser Passage: Die gegebene Antwort zu Jesus will und muss angesichts neuer Herausforderungen neu gegeben werden. Offen bleibt, wie dies konkret aussehen kann.

Sehr schön zeigt die Predigerin im zweiten Teil (zu V. 67) an der Frage Jesu: „Wollt ihr auch weggehen?", dass das Evangelium eine Botschaft der *Freiheit* ist. Das Evangelium zwingt keinen Menschen, sondern zielt auf sein freies Ja. „Seine [sc. Jesu] Frage eröffnet einen Raum der Freiheit, der es – so denke ich – den Jüngern erst möglich macht, sich für die erneute und erneuerte Bindung an ihn zu entscheiden."

Im Folgenden deutet die Predigt an, was dies für die Kommunikation des Evangeliums bedeutet: Inhalt der Botschaft und Formen der Vermittlung müssen einander entsprechen – „Oder das Evangeliums selbst wird beschädigt". Noch spannender für freikirchliche Gemeinden finde ich die ekklesiologischen Aussagen der Predigt: Gemeinden als Orte der Freiheit, in denen die Mitglieder mündige Christen werden. Hier gibt es m. E. in vielen freikirchlichen Gemeinden noch genügend Lernbedarf. Also nicht nur eine Kommunikation, sondern auch eine Gestalt von Gemeinde, die dem Evangelium entspricht, wird hier anvisiert.

Der dritte, umfangreichste Teil der Predigt (zu V. 68) befasst sich zum einen mit dem *Inhalt* des Evangeliums und zum anderen damit, wie es uns – den Predigerinnen und Predigern – mit der *Weitergabe* des Evangeliums ergeht. Der *Inhalt* des Evangeliums ist im Predigttext in der Wendung „Worte des ewigen Lebens" zusammen gefasst. Die Predigerin umschreibt die positive Qualität dieser „Lebensworte": „Das sind Worte, die einen Raum eröffnen, der das ganze Leben trägt und umfängt." Was diese Worte in der Gegenwart und für die Zukunft meines Lebens bewirken, wird in einigen kurzen Sätzen angedeutet: „Worte, die heilen und trösten, …, die zur Umkehr rufen, … , die mich in eine Aufgabe stellen, …, die auch dann noch Bestand haben, wenn alle anderen Wörter verhallen und verblassen." Die Aussagen zeigen, wie vielfältig Jesu Worte in unser Leben eingreifen und es verändern können.

Dass Jesu Worte diese Qualität gewinnen, hängt an dem Gegenüber, der zu mir spricht. Mit dem Text betont die Predigerin die Verbindung zwischen der Qualität der Botschaft und ihrem Sprecher: „Du hast Worte des ewigen Lebens." Das Evangelium ist Lebenswort, weil es *Jesu* Worte sind.

Nach diesen christologischen Aussagen wendet sich die Predigerin wieder persönlich an ihre Zuhörer, die als Pastorinnen und Pastoren von Berufs wegen

häufig Jesu Lebensworte weitergeben wollen und sollen und denen doch „manchmal ... das Wort des Schrift nur noch eine Ansammlung von Buchstaben [ist], die uns nicht lebendig wird". Von einer solchen schwierigen „Ohnmachtserfahrung" erzählt die Predigerin in einem Beispiel aus ihrem Vikariat. Für mich ist diese Passage der Predigt eine der eindrücklichsten, weil die Predigerin mich offen und ehrlich hineinschauen lässt in ihre Erfahrungen – und weil ich selber ähnliche Situationen kenne.

Auch bei der Weitergabe des Evangeliums bleiben wir von Gott abhängig. Der Predigerin ist anhand ihrer Erfahrung deutlich geworden, „wie wenig ich es in der Hand habe, Worte zum Leben zu vernehmen oder sie gar in einer Predigt zu formulieren. Lebensworte werden es nur, wenn der Geist Gottes sie zu solchen macht". Indirekt warnt sie davor, die Wirkung der Predigt von anderen Faktoren zu erwarten: einer guten Rhetorik oder einer modernen und zielgruppenorientierten Sprache. Meines Erachtens ist diese Warnung berechtigt, weil diese Faktoren heute teilweise überbetont werden – wenn man nur nicht auf der anderen Seite diese Faktoren außer acht lässt.

Wenn unsere Worte dadurch zu Lebensworten werden, dass der Geist Gottes sie zu solchen macht, kann uns „das im besten Sinne des Wortes demütig und gelassen machen". Das ist eine dem Evangelium entsprechende Auswirkung auf die Botschafter des Evangeliums – auf ihr Selbst- und ihr Amtsverständnis.

Der vierte und kürzeste Teil der Predigt (zu V. 69) nimmt noch einmal das Thema „Gott verstehen" auf und setzt zwei Akzente. Gotteserkenntnis ist ein personales Geschehen und daher „nur als ganzer Mensch möglich". Damit wendet sich die Predigerin gegen eine nur rational verstandene Gotteserkenntnis und begründet dies mit dem biblischen Verständnis von „erkennen". Diese personale Gotteserkenntnis geschieht in der Begegnung mit Christus, dem menschgewordenen Wort Gottes. Damit wird der Ort benannt, an dem Gott sich uns als „Quelle des Lebens und ... Liebe in Person" zu erkennen gibt. Obwohl der christologische Titel des Petrus-Bekenntnisses nicht explizit aufgegriffen wird, hat die Predigt hier ihre christologische Mitte.

Was bedeutet das für uns? „Durch diese Begegnung entsteht ein Lebensraum für mich und andere, der Weite hat und Luft zum Atmen und in dem auch all die ungeklärten Fragen, alles notvolle ‚Warum?' und alles Zweifeln aufgehoben und umfangen sind." Diese Aussage empfinde ich einerseits befreiend, was mit der Metapher des „Lebensraumes für mich und andere" angedeutet wird – andererseits recht steil, was durch das wiederholte „alles" verstärkt wird. Zur Unterfütterung der steilen Behauptung wäre ein konkretes Beispiel hilfreich, das dem Hörer etwas von der Weite des Lebensraumes zeigt, den das Evangelium eröffnet. Hörerinnen und Hörern könnte gezeigt werden, wie unser Leben mit seinen Fragen und Zweifeln von Jesus Christus umfangen wird. Das könnte ihnen helfen, Jesu Worte neu zu entdecken und zu ergreifen. Jedenfalls möchte die Predigerin mit ihrem persönlichen Bekenntnis dazu ermutigen.

„Lange haben sie noch geredet und gefragt, die Zwölf und er in Kapernaum." Die Predigt endet mit einem narrativen Ausklang, der einlädt, weiter über die Lebensworte Jesu zu reden, sich miteinander darüber auszutauschen. Diese Predigt ist mit dem Amen noch nicht zu Ende, sondern sie führt ins Gespräch und zum Singen – ich vermute, zum Lob Gottes.

Wolfgang Theis (BFeG)
Dozent für Praktische Theologie
Theologisches Seminar Ewersbach
Jahnstraße 36, 35716 Dietzhölztal

Leseempfehlungen Neues Testament

Bible Works 7.0, Software for Biblical Exegesis & Research, 2006, 6 CD für Windows, Systemvoraussetzungen: ab Windows 98, benötigter Festplattenspeicher: min. 600 MB bis ca. 5,5 GB, CD-ROM Laufwerk, Soundkarte empfohlen, € 399,–.

Stuttgarter Elektronische Studienbibel 2.0, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007, CD für Windows, Systemvoraussetzungen: ab Windows 98, benötigter Festplattenspeicher: mind. 40 MB bis ca. 400 MB, CD-ROM Laufwerk, € 249,–.

Wissenschaftliches Bibellexikon, www.wibilex.de, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft

Leseempfehlungen mit Hinweisen zu elektronischen Studienbibeln und einem Lexikon, das nur im Internet verfügbar ist, zu beginnen, mag auf den ersten Blick verwundern. Doch die genannten Programme haben sich inzwischen zu einem wichtigen Hilfsmittel für die theologische Arbeit entwickelt. Bible Works liegt bereits in siebter Version und ist zu einem Klassiker im englischsprachigen Raum geworden. Alle relevanten Grundtextausgaben in hebräischer (Biblia Hebraica Stuttgartensia), griechischer (LXX / Rahlfs) und lateinischer Sprache (Vulgata) sind vorhanden, nur auf die textkritischen Apparate muss verzichtet werden. Z. T. liegen auch Texte aus der Alten Kirche und die griechischen Werke von Josephus samt englischer Übersetzung vor. Der Benutzer kann auch auf eine Vielzahl von Bibelübersetzungen in vielen Sprachen zurückgreifen, hier gibt es nur wenige Lücken. Das Programm verfügt über eine Reihe von Suchfunktionen und über die mitgelieferten Wörterbücher lassen sich unbekannte Wörter und Verbformen mit einer Mausbewegung „entschlüsseln". Karten und Lexika sind dem Programm ebenfalls beigefügt. Nicht ganz so üppig ausgestattet kommt das Programm der deutschen Bibelgesellschaft daher, doch das muss in diesem Fall kein Nachteil sein. Es sind alle relevanten Urtextausgaben vorhanden – inklusive der textkritischen Apparate! Alle wichtigen deutschen Bibelübersetzungen (einschließlich der Übersetzung „Die Schrift" von Buber/Rosenzweig) können verwendet werden. Der Schwerpunkt liegt m. E. noch stärker als bei Bible Works auf der Arbeit mit dem Grundtext. Dem Benutzer steht eine Reihe von Analysefunktionen zur Verfügung; die „einfache" Suche nach bestimmten Wörtern gehört inzwischen der Vergangenheit an. Auch bei „SESB" erleichtern die Wörterbücher die Arbeit am griechischen oder hebräischen Text, sodass eine Vorbereitung für die sonntägliche Predigt wieder verlockender erscheinen sollte. Der gravierendste Vorteil gegenüber Bible Works dürfte für viele in der deutschen Benutzeroberfläche bestehen, auch wenn einige Hilfsmittel in englischer Sprache sind. Man kann sich übrigens sehr ausführlich im Internet über die beiden Programme informieren (www.bibleworks.com bzw. www.sesb-online.de) und sich z. T. auch Demoversionen herunterladen.

Noch im Aufbau befindet sich das wissenschaftliche Bibellexikon. Es soll später einmal mehr als 2000 Artikel umfassen, etwa 440 Artikel sind schon einsehbar. Bisher sind es vor allem Beiträge aus dem Bereich Altes Testament, der neutestamentliche Teil befindet sich noch in der Vorbereitung. Nach einer kostenlosen Registrierung kann man das Lexikon umfassend nutzen; es kann nach Stichworten durchsucht und Texte können

auch komplett ausgedruckt werden. Auch ein bibelkundlicher Teil steht dem Benutzer zur Verfügung. Schaut man sich einzelne Beiträge an, so kann die Qualität stets überzeugen. Ausgewiesene Fachleute haben z. T. sehr ausführliche und mit Karten und Skizzen versehene Artikel beigesteuert. Der Eintrag zu „Abraham" hat schon fast schon die Länge einer kleinen Monographie; beim Artikel „Exil" werden ausführlich Texte aus TUAT zitiert, und die Hinweise zu den einzelnen Schriften des Frühjudentums (sofern bereits Beiträge vorhanden) sind sehr hilfreich. Ausführliche Literaturangaben runden das positive Bild ab. Es ist schon erstaunlich, was der Verlag dem interessierten Nutzer kostenfrei zur Verfügung stellt!

Udo Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [6]2007 (1994) (UTB 1830), 608 Seiten, ISBN 978-3-8252-1830-0, € 29,90.

In den letzten Jahren ist eine Reihe von z. T. sehr ausführlichen Einleitungen in das Neue Testament erschienen, und auch für die kommenden Monate sind drei weitere Werke angekündigt. Als Standardwerk hat sich inzwischen das Buch von Udo Schnelle, Professor für Neues Testament an der Universität Halle-Wittenberg, etabliert; es liegt bereits in sechster Auflage vor. Das gut zu lesende Buch eignet sich besonders für den, der sich über den gegenwärtigen Stand der historisch-kritischen Forschung im Blick auf die wichtigsten Einleitungsfragen informieren möchte. Nach einem kurzen Einführungskapitel zum Gegenstand der Darstellung werden die als allgemein echt anerkannten Paulusbriefe (Röm, 1. und 2. Kor, Gal, Phil, 1. Thess und Phil) dargestellt. Es folgen Kapitel zu den synoptischen Evangelien, der Apostelgeschichte, den Deuteropaulinen und zu den katholischen Briefen. Breiten Raum nimmt das Kapitel zu den Schriften der johanneischen Schule ein – hier spiegelt sich der bisherige Forschungsschwerpunkt von Schnelle wider. Hinweise zu Tendenzen der neueren Forschung bei den einzelnen Schriften fehlen nicht; sie fallen aber in der Regel recht kurz aus und nehmen auch Impulse aus dem angelsächsischen Raum kaum auf. Hervorzuheben ist auch die gute und geschickte Anordnung des Stoffes, einige Grafiken und Schaubilder bei dem Punkt „Aufbau, Gliederung, Form" helfen, die Bücher des NT auch bibelkundlich zu erschließen. Abweichende Meinungen werden in der Regel sehr sachlich und fair dargestellt. Sicherlich wird man bei der Fülle des Stoffes an der einen oder anderen Stelle zu abweichenden Erkenntnissen kommen und evtl. auch Anfragen formulieren können, wer sich gründlich „über den Stand der Dinge" informieren möchte, der ist mit diesem Buch gut bedient. Detaillierte Informationen zum Inhalt sind auf der Internetseite www.utb.de einsehbar.

Karl Wilhelm Niebuhr (Hg.); Grundinformationen Neues Testament – Eine bibelkundlich-theologische Einführung, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [3]2008 (2000) (UTB 2108), 473 Seiten, mehrere Abbildungen und Karten, ISBN 978-3-8252-2108-9, € 25,90.

Ebenfalls scheint sich das von Karl Wilhelm Niebuhr herausgegebene Arbeitsbuch zum Neuen Testament als Standardwerk zu etablieren. Doch anders als beim Werk von Schnelle werden die sog. Einleitungsfragen nicht in aller Ausführlichkeit diskutiert, so

wird z. B. die Zwei-Quellen-Theorie nur auf wenigen Seiten skizziert und nicht näher begründet. Der Schwerpunkt liegt bei diesem Werk eher auf der gründlichen bibelkundlichen Erschließung der einzelnen Bücher. Die wichtigsten Aussagen der einzelnen Abschnitte werden deutlich herausgearbeitet, sodass damit auch das theologische Profil klar zutage tritt. Die geschichtliche Einordnung der neutestamentlichen Schriften und Hinweise zur Wirkungsgeschichte runden die Darstellung jeweils ab.

Besonders ist aus meiner Sicht noch auf die ersten drei Kapitel hinzuweisen („Das NT als Schriftensammlung", „Vom Lesen des NT" und „Die Welt des NT"). Es gelingt sehr gut, dem Leser grundlegende theologische Fragestellungen nahezubringen. So erfährt man gleich zu Beginn etwas über die Vielfalt der Schrift und lernt zugleich, über die Mitte der Schrift und das Verhältnis von AT und NT nachzudenken. Die Aufgabe der Exegese wird mit wenigen Strichen skizziert, und danach wird man in eine völlig andere Welt und Kultur mit hineingenommen.

Dem selbstgesetzten Anspruch, sowohl den Fachleuten als auch interessierten Laien eine einfache und doch anspruchsvolle Einführung in das NT zu geben, werden die fünf Autoren (Bachmann, Feldmeier, Horn, Niebuhr und Rein) mehr als gerecht. Gerade didaktisch hat das Werk einiges zu bieten. Die wesentlichen Aussagen werden besonders hervorgehoben, Abbildungen und Karten tragen zum besseren Verständnis bei und ein ausführliches Glossar hilft auch dem nicht so versierten Leser schnell weiter.

Kurt Erlemann, Karl Leo Noethlichs, Klaus Scherberich, Jürgen Zangenberg (Hgg.), Neues Testament und Antike Kultur, Band 1: Prolegomena – Quellen – Geschichte, Band 2: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft, Band 3: Weltauffassung – Kult – Ethos, Band 4: Karten – Abbildungen – Register, Band 5: Texte und Urkunden, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2004 ff., je ca. 200-260 Seiten, je € 29,90.

Dieses Werk wird für absehbare Zeit das neue Standardwerk zum Thema „Umwelt des Neuen Testamentes" sein. Grundlegend ist die Einsicht, dass „die neutestamentliche Exegese nur in Zusammenarbeit mit angrenzenden Fachgebieten zu weiterführenden Ergebnissen in der Erforschung antiker Quellen wie des Neuen Testaments gelangen kann." Über 80 ausgewiesene Fachleute aus den verschiedenen Fachgebieten (z. B. Archäologie, Philosophie, Kirchengeschichte, Altphilologie) geben in weit über 100 kurzen, aber sehr prägnanten Artikeln einen fundierten Überblick zu der jeweiligen Thematik. Egal, ob man etwas über die Mysterienreligionen oder aber die religiöse Vielfalt in Palästina in Erfahrung bringen möchte, oder aber Interesse an apokalyptischer oder weisheitlicher Literatur des Frühjudentums hat, man ist mit diesen Bänden bestens bedient. Dadurch, dass die einzelnen Themen nicht erschöpfend dargestellt, sondern immer in ihrem Zusammenhang mit dem NT betrachtet werden, bekommt dieses Werk gerade auch für Pastorinnen und Pastoren im Gemeindedienst einen ganz praktischen Nutzen.

Ausführliche Literaturangaben sind für den hilfreich, der noch intensiver in eine bestimmte Thematik einsteigen möchte. Auf der Internetseite (www.ntak-uni-wuppertal.de) kann man sich ausführlicher über dieses Projekt informieren, kurze Leseproben und die jeweiligen Inhaltsverzeichnisse können dort als PDF Datei heruntergeladen werden. Es ist ein weiterer Vorteil, dass jedes Buch für sich allein mit großem Gewinn gelesen werden kann.

Darrell Bock, Die verschwiegenen Evangelien – Gnosis oder apostolisches Christentum: Muss die Geschichte des frühen Christentums neu geschrieben werden, Gießen: Brunnen Verlag 2007, 301 Seiten, ISBN 978-3-7655-1964-2, € 19,95.

Im Zusammenhang mit dem 2006 veröffentlichten Judas Evangelium und dem einige Zeit vorher erschienenen Bestseller „Sakrileg" tauchte immer wieder auch die Frage auf, ob nicht die Geschichte der ersten Christenheit grundlegend umgeschrieben werden müsse. Dass diese Debatte auch im akademischen Kontext (vor allem in den USA) geführt wird, unterstreicht auch die Notwendigkeit einer solchen Publikation. Die apokryphen Evangelien und die gnostischen Texte üben nicht selten auf Leser von heute eine große Faszination aus. Häufig meint man Stimmen zu hören, die den Zeugnissen des NT nicht nur gleichwertig seien, sondern eigentlich von einem ganz ursprünglichen Glauben berichten. Nur die Geschichtsschreibung der Sieger habe diese Berichte dann unterdrückt und ganz zum Schweigen gebracht. Es geht letzen Endes also um den Umgang mit Texten (vor allem mit denen aus Nag-Hammadi), die Entstehung der ersten Zeugnisse von Jesus Christus und auch um die Entwicklung der christlichen Theologie in den ersten beiden Jahrhunderten. Was auf den ersten Blick als trockener Stoff erscheinen mag, zeigt sich bereits nach wenigen Seiten als verständliche, gut nachvollziehbare und gelegentlich auch als spannende Lektüre. Bock, Professor für Neues Testament in Dallas und mehrfacher Humboldt-Stipendiat an der Universität Tübingen, hat sich in seinen bisherigen zahlreichen Veröffentlichungen (Beiträge u. a. zum Thema „Historischer Jesus" und Kommentare zum lukanischen Doppelwerk) als profunder Kenner der Materie erwiesen, dem es zudem gelingt, auch schwierigere Sachverhalte gut und verständlich darzustellen. Forschungspositionen werden klar und zugleich immer sehr fair dargestellt und Quellentexte werden ausführlich zitiert, sodass sich der Leser immer wieder auch selbst ein Bild machen kann. So kann man dieses Buch selber mit Gewinn lesen oder auch anderen weitergeben, die sich mit diesen Fragen beschäftigen.

Jörg Frey, Jens Schröter (Hg.); Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Tübingen: Mohr Siebeck 2005, WUNT 181, X+707 Seiten, ISBN 978-3-16-149371-3, € 109,–; bzw. unveränderte Studienausgabe Mohr Siebeck 2007, UTB 2953, ISBN 978-3-8252-2953-5, € 29,95.

Der Sammelband dokumentiert ein Rundgespräch, das im Oktober 2003 in Berlin stattfand. Auslöser für dieses Gespräch war offenbar eine Diskussion zwischen den beiden Herausgebern zu den Stellen in Johannes 10 und 11, wo zu lesen ist, dass Jesus sein Leben für andere gibt. Schröter interpretiert diese Stellen ganz auf dem griechischen Hintergrund des ‚effective death', also das Sterben für die Freunde, das die Gemeinschaft der Jünger schützt. Der Gedanke der Stellvertretung könne diesen Versen nicht entnommen werden. Zu einem ganz anderen Urteil kommt Frey bei seiner Analyse der johanneischen Darstellung. Diese Kontroverse zeigt exemplarisch, wie unterschiedlich die im NT grundlegenden Aussagen vom Tod Jesu verstanden werden können. So ist ja in den letzten Jahren eine breite Debatte um Römer 3,25 und um die Sühnevorstellung entstanden, die zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen geführt hat. Dass dabei immer auch „das Ganze auf dem Spiel steht", weil es bei der Diskussion „über die sündentilgende bzw. sühnende Wirksamkeit des Todes Jesu um nicht weniger als um die Mitte des christlichen Glaubens" geht (S. 7),

wird schnell deutlich und verdeutlicht die Notwendigkeit dieses Gesprächsprozesses. Die Beiträge wollen dieses Thema disziplinübergreifend angehen, wobei über die Hälfte der Autoren Neutestamentler sind. Die ersten drei Artikel von Frey, Schröter und Nüssel führen grundlegend in die Thematik ein und ermöglichen einen raschen Einstieg in die Fragestellung. Die nächsten fünf Autoren widmen sich vor allem traditionsgeschichtlichen Fragestellungen, wobei der Beitrag von Friedrich Avemarie m. E. besondere Erwähnung verdient. Er untersucht die rabbinische Literatur zu dem Thema „Lebenshingabe und heilschaffender Tod". Sein Fazit, dass die „neutestamentlichen Aussagen über die Heilsbedeutung des Todes Christi, wenn man sie am rabbinischen Maßstab misst, wesentlich homogener [erscheinen], als sie sich aus der Binnenperspektive der neutestamentlichen Wissenschaft ausnehmen" (S. 210 f.), deutet zumindest an, dass die neutestamentlichen doch nicht so disparat sind, wie es manches Mal den Eindruck erweckt.

Den Hauptteil des Buches machen die 10 Beiträge aus, die sich mit spezielleren Fragestellungen (NT und Alte Kirche) beschäftigen. Abgerundet wird das Werk mit zwei Perspektiven aus systematischer und religionspädagogischer Sicht.

Ein Rundgespräch bringt es mit sich, dass die Beiträge sich nicht immer ergänzen und bisweilen auch sehr unterschiedliche Standpunkte markieren. Wer sich aber über die aktuelle Debatte zu diesem wichtigen Thema informieren möchte, der hat mit diesem gewichtigen Band einen guten Wegweiser. Nähere Informationen sind auch über die Seite www.utb.de erhältlich, das Wort, das Inhaltsverzeichnis und den nahezu 50 Seiten langen Einführungsartikel von Jörg Frey kann man sich als PDF Datei herunterladen!

Michael Schröder (BFeG)
Dozent für Kirchengeschichte und Neues Testament
Theologisches Seminar Ewersbach
Jahnstraße 49-53, 35716 Dietzhölztal

Rezensionen

August Jung: Israel Johannes Rubanowitsch. Judenchrist – Evangelist – KZ-Opfer (Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden, Bd. 5.2), Witten: Bundes-Verlag 2005, kt., 155 S. mit 56 Abb., ISBN 978-3-933660-25-1, € 14,90.

Rubanowitsch (abgekürzt R.) lebte von 1866 bis 1941. Seine jüdischen Eltern gaben ihm den Vornamen *Israel*, nach seinem Übertritt in die lutherische Kirche nannte er sich *Johannes*. In die Geschichte der FeG gehört er als Leiter der Gemeinschaft „Philadelphia" in Hamburg-Holstenwall (sowie des Diakonischen Werks „Elim") in den Jahren 1902-1918. Sein Nachfolger wurde der (heute) viel bekanntere Friedrich Heitmüller, dessen negative R.-Rückblicke unser Bild von R. prägten – soweit er nicht überhaupt ignoriert wird; so kommt er etwa im dreibändigen *Evangelischen Lexikon für Theologie und Gemeinde* nicht vor, obwohl er z. B. an der dort auf S. 1235 erwähnten Abkühlung des Verhältnisses von Johannes Lepsius zur Gemeinschaftsbewegung maßgeblich mitwirkte (Jung S. 43: „Jedenfalls brachte R.s scharfe Rede dem Theologen Lepsius eine ‚Verketzerung' ein"). Vielleicht trug er auch zur Polarisierung im Streit um die Pfingstbewegung bei (S. 56: „Am meisten bekannt wurde er durch seine Kampfschrift ‚Das heutige Zungenreden' gegen die Pfingstbewegung [Oktober 1907])." Ein weiterer Grund, ihn zu erwähnen, sind R.s Evangelisationen in Estland – es wäre noch zu untersuchen (S. 30), inwieweit dortige Gemeinden darauf zurückgehen.

Die hier vorliegende spannende Biographie hatte einen Vorläufer: eine ungedruckte Examensarbeit (am Theologischen Seminar in Ewersbach) von Jan-Peter Graap (1998). August Jung würdigt diese Pionierarbeit, und informiert über die von Graap und ihm selbst ausgewerteten Archivbestände (S. 8 f. und 147 f.; Jung erweiterte die Quellenbasis, er fand z. B. das Tagebuch von R.s Freund Heinrich Coerper im Archiv der Liebenzeller Mission). Er forschte sorgfältig (z. B. erwähnt und beurteilt er unterschiedliche Angaben zum Geburtsjahr von R., S. 11, Fn. 5), und er zeigt in seinen durchaus kritischen Urteilen über R. das Bemühen, sich von einer – in Biographien häufig zu beobachtenden – prinzipiellen Parteinahme für den Biographierten fernzuhalten.

R. wurde in Rjeshtza (Weißrussland) geboren, seine Kindheit (ab ca. 1872) verbrachte er aber in Reval (heute: Tallinn), Estland. Bereits 1878 verstarb sein Vater, und der begabte R. musste nach der Elementarschule mit einer Lehre beginnen (als Lederschaftmacher). Seine Schulbildung war also minimal, seine Sprachkenntnisse jedoch vielfältig: estnisch, jiddisch, deutsch, hebräisch. Der Thora-Unterricht (seit dem 4. Lebensjahr) prägte ihn und beeinflusste auch sein späteres Predigen. 1885 wurde er Christ und konvertierte zur lutherischen Kirche. Er studierte an der Missionsanstalt Neukirchen bei Moers (1886-1889). In den 1890er Jahren wirkte er als gesegneter Evangelist, danach leitete er die Gemeinschaft „Philadelphia", die er 1918 mit einigen Anhängern verließ, mit denen er die „Gemeinde unter dem weißen Pferd" gründete. Diese wurde in der NS-Zeit 1935 verboten, R. wurde 1939 verhaftet, 1940 ins KZ Sachsenhausen gebracht, wo er 1941 starb.

Neben dem Bewusstmachen der Bedeutung R.s wird die Wirkung dieses Buches vor allem darin bestehen, unser Bild vom jungen Heitmüller schwer zu trüben: Jung stellt

nämlich die Motivation Heitmüllers in dessen damaliger Auseinandersetzung mit R. massiv in Frage. Auf diese Hinsicht konzentriere ich mich hier.

Friedrich Heitmüller war 1908 gläubig geworden und besuchte 1910-1912 das Seminar in Chrischona. Nach seiner Rückkehr wurde er als Mitarbeiter am Holstenwall eingestellt und gleich für eine Evangelisationswoche eingesetzt. Offenbar schätzte und förderte R. ihn. Dennoch kam es rasch zum Bruch: Heitmüller sah bei R. einen grundlegenden Änderungsbedarf, fand dafür jedoch zu wenig Unterstützung bei den anderen Mitarbeitern und trat im Aug. 1912 aus. Sein damaliges Vorgehen wird von Jung (S. 64) kritisiert: Heitmüller hätte „nicht sogleich den langjährigen Gemeindeleiter in Frage stellen sollen". Jung bezweifelt die Motivation von Heitmüller, und Ulrich Betz stimmt ihm in seinem Vorwort zu Jungs Buch (S. 5 f.) zu: „Ganz offensichtlich ist … hier wohl ein persönlicher Machtkampf – in theologische Positionen verkleidet – ausgetragen worden." Auch Heinz-Adolf Ritter stimmt Jung zu (in: *Freikirchenforschung* 2004, S. 335): „August Jung ist es gelungen, in mühevoller Kleinarbeit an den Quellen *alle* diese Anschuldigungen [Heitmüllers] im einzelnen zu widerlegen."

Ich habe die von Jung verwerteten Quellen nicht selbst studiert, bin daher in meiner Einschätzung auf die von Jung – sehr gut nachvollziehbar! – gebotenen Angaben angewiesen. Als österreichischer Baptist habe ich zu den strittigen Vorgängen in dieser später dem Bund FeG beigetretenen Hamburger Gemeinschaft eine Distanz, die es mir erleichtert, unbefangen zu sein.

Wie ist Heitmüllers damalige Kritik an R. zu bewerten? Die in Jungs Buch gebotenen Äußerungen R.s sowie Einschätzungen Jungs liefern viele Anhaltspunkte zur Beunruhigung bezüglich R., schon für die Zeit um 1912. Diese Anhaltspunkte waren im Jahr 1912 so deutlich erkennbar, dass ein Widerstehen oder Weggehen seitens eines verantwortungsbewussten Mitarbeiters verständlich war. Das Bedenkliche an R. betraf R.s Verständnis von Leitung, Lehre und Seelsorge.

Was *Leitung* betrifft: Schon in seiner Anfangszeit hatte R. – gemäß Jung S. 51 – ein „patriarchalisches Führungsverständnis", „ein starkes Berufungs- und Erwählungsbewusstsein, fast apostelgleich". Dazu passt auch folgende Äußerung R.s aus dem Jahr 1916: „Ihr einfachen Christen, ihr könnt überhaupt nicht prüfen. Das müsst ihr schon eurem Leiter überlassen" (Jung, S. 51).

Was *Lehre* betrifft: R.s hoher Anspruch betraf auch seine Autorität in Lehrfragen. Seit seiner Kritik an Lepsius 1903 und der dabei von mehreren Seiten erfahrenen Zustimmung sah er sich als Lehrer „für die ganze Gemeinde Jesu" (S. 55, ähnlich S. 7). Bei der Kontroverse mit Lepsius befasste sich R. wieder mit rabbinischer Kasuistik, und R.s „talmudisch-geschulter Verstand" (S. 43) kam in seiner 1904 begonnenen Wochenzeitung „Was sagt die Schrift?" voll zum Tragen. Jung präsentiert – sehr kritisch – eine Reihe von Beispielen seiner „kasuistischen Kunst", und äußert den Eindruck, es ginge R. manchmal „mehr um den Erweis seiner dialektischen Kunstfertigkeit" (S. 44). R. hatte eine in der Zielsetzung problematische Tendenz, auch die nebensächlichsten Fragen durch Anwendung verschiedener Auslegungstricks zu beantworten. Ansatzweise mindestens seit 1907, aber eindeutig seit 1911 lehrte R. die Allversöhnung; sie wurde ein wichtiges, 1911/12 mehrmals wiederholtes Thema für ihn (S. 58). Die weitere Entwicklung R.s beurteilt Jung als sehr bedenklich; anhand von Äußerungen R.s aus den Jahren 1915/16 meint Jung, es war „doch nicht mehr der Jesus, den er in seiner gesegneten Evangelistenzeit verkündigt hatte" (S. 73 f.); zu Äußerungen R.s 1918 meint er: „Die Grenze zwischen Christentum und Talmudismus war fließend geworden" (S. 76); über die Zeit ab 1918

berichtet Jung: „Er evangelisierte auch nicht mehr." (S. 81). Jung nennt als Faktoren dieser Veränderung eine Nervenkrankheit sowie Zeitumstände (Kriegsausbruch und Tod seiner Frau 1914). Aber diese Faktoren verstärkten vielleicht bloß eine sich schon zuvor anbahnende Entwicklung.

Wenden wir uns nun noch der *Seelsorge* zu: Bereits 1904 publizierte R. ein Büchlein mit dem Titel „Fordert die Schrift Sündenbekenntnis vor Menschen?" Jung fasst R.s Ansichten zusammen (S. 52): „Keine Sündenvergebung ohne Sündenbekenntnis vor Menschen! Das ist eine göttliche Forderung." Zu beichten habe man „bei ihm, dem verordneten ‚Meister'". Jung urteilt: „Die Funktion des ‚Zaddik' [= Meister] als Helfer wurde unter der Hand zum Mittler. Ob er es wollte oder nicht; mit solcher Praxis band er seine Gemeindeglieder als Mitwisser von Sünden an seine Person." (S. 53). In R.s Anfangsjahren beobachtet Jung ein ständiges „Hochschrauben der Heiligungsforderungen", und sieht R. „fordernd im Kampf zur Überwindung der Sünde"; dabei „drohten er selbst und seine Mitarbeiter in Gemeindezucht-Problemen zu ersticken. So standen dann den eindrucksvollen Bekehrten-Zahlen der Jahresberichte auch viele Ausgetretenen-, Ausgeschlossenen- und Abgefallenen-Zahlen gegenüber." (S. 55).

Manche für uns erst nach 1912 quellenmäßig fassbare Entwicklung mag für einen Insider bereits 1912 erkennbar gewesen sein. Insgesamt entwickelten und verstärkten sich bei R. jedenfalls eine Reihe von Eigenheiten, die zur Beunruhigung Anlass gaben. Mitunter reicht eine einzige Eigenheit aus, um das Vertrauen vieler Mitglieder zu verlieren – etwa wenn ein Prediger (wie R.) beginnt, die Allversöhnung zu lehren.

Was kritisierte Heitmüller am Zustand von 1912? Waren es die genannten Eigenheiten in den Bereichen Leitung, Lehre und Seelsorge? Jung präsentiert mehrere von Heitmüllers Stellungnahmen, u. a. auch eine aus dem Jahr 1940: „Gesetzlich war der Ruf zur Buße und zum Glauben, gesetzlich war die Schriftauslegung, gesetzlich war das Nötigen und Drängen zum ‚Beichtstuhl'." (S. 62). Hier sind tatsächlich problematische Neigungen R.s angesprochen, nämlich seine Schriftauslegung und Beichtpraxis.

Jung meint jedoch, dass Heitmüllers Kritikpunkte im Einzelnen unzutreffend sind, etwa die Stellungnahme seitens der von Heitmüller gegründeten Friedensgemeinde (1913), dass R. die „Sündlosigkeit" gelehrt habe (S. 67). Zur Widerlegung zitiert Jung eine Äußerung von R., dass es „keine Sündlosigkeit hier auf Erden" gibt, wohl aber eine „Sündenlosigkeit", „sofern die Taten, die Auswüchse, die Erscheinungen der Sünde, die in uns lebt, in Betracht kommen" (S. 68). Damit vertrat R. aber sehr wohl eine umstrittene Position, so dass es glaubwürdig wirkt, dass Heitmüller und andere deswegen Bedenken hatten. Die schon oben erwähnten Heiligungsforderungen von R. wurden von Zuhörern möglicherweise auch, je nach konkreter spontaner Formulierung (R. sprach frei beim Predigen), in Richtung Sündlosigkeit verstanden.

Eine Zusammenstellung der Kritik an R. finden wir in der Kirchenzeitung *Wächterstimmen* 1912: „Von Haus aus ist R. eine rücksichtslose Herrennatur, dazu kommt die vom rabbinischen Geiste durchtränkte Art seiner oft minutiösen, in allerlei Seltsamkeiten sich bewegenden Schriftauslegung. Viele Holstenwaller, die es jahrelang mit der Gemeinschaft hielten, haben ihr jetzt den Rücken gewandt." Schließlich verweist die Kirchenzeitung noch darauf, dass „Rubanowitsch von Anbeginn für seine finanzielle Sicherheit gesorgt hat." (Jung, S. 71 f.) Dazu berichtet er (S. 79, vgl. auch S. 106), dass R. sehr gut verdiente; sein jährliches Gehalt bestand in 6000 Reichsmark („das Fünffache des Lohns eines einfachen Arbeiters") und einer mietfreien Wohnung (außerdem erhielt er von seinen Schwiegereltern ein jährliches Legat von 2000 Mark, möglicherweise

zweckgewidmet für seine oft kranke Frau, oder für die Tochter). Eine derartige finanzielle Sonderstellung kann bei Mitgliedern und Mitarbeitern leicht Misstrauen erwecken.

Die Angabe der Kirchenzeitung, dass viele Holstenwaller weggingen, hält Jung für eine *journalistische Fehlleistung*. Ebenso widerspricht er Heitmüller, der rückblickend über die Zeit vor seinem Weggang 1912 schrieb: „Es kriselte bis in alle Winkel des Werkes. … Der Besuch der Gottesdienste am Holstenwall hatte bereits bedenklich nachgelassen." (Zit. nach Jung, S. 63.) Jungs Einspruch leidet jedoch an seinem unsicheren Umgang mit Zahlen. Im Okt. 1912 gibt R. 1385 „Abendmahlsmitglieder" an, wovon im abgelaufenen Kirchenjahr 1115 am Abendmahl teilnahmen, wobei an den einzelnen Abendmahlsfeiern ungefähr jeweils 200 teilnahmen (zit. nach Jung, S. 115 f.). Demnach sagt die Zahl der „Abendmahlsmitglieder" wenig über das reale Gemeindeleben aus. Zu einem „Abendmahlsmitglied" wurde man, wenn man (irgendwann) einmal die drei Fragen eines Anmeldescheines ausgefüllt hatte, und dieser Schein akzeptiert wurde. Dann war man gewissermaßen „teilnahmeberechtigt" (die Besucher waren ja weiterhin Mitglieder der evangelischen Kirche, ihre Zugehörigkeit zu „Philadelphia" wurde an diesen „Abendmahls-Scheinen" festgemacht). Wie R.s zitierte Angaben zeigen, hatten im vergangenen Kirchenjahr 270 „Abendmahlsmitglieder" kein einziges Mal teilgenommen. D. h. wer nicht kam, wurde deshalb nicht gleich als Mitglied gestrichen.

Jung legt seiner Argumentation jedoch diese kaum aussagekräftige Zahl 1385 zugrunde. Er sagt in Bezug auf „Heitmüllers ‚Reformation': Ihm folgten weniger als 70 Personen – das sind knapp 5 %. 1385 Mitglieder aber blieben bei R." (S. 65) Wenn Heitmüller jedoch 70 aktive Mitglieder folgten, so könnte das ein beträchtlicher Teil der Aktiven gewesen sein. Dagegen meint Jung im Kirchenjahr 1911/12 den zweithöchsten Gottesdienstbesuch der ganzen R.-Ära sowie überhaupt eine *stabile Gemeinde* zu beobachten (S. 65). Dabei nimmt Jung die Zahl 1385 für den „Gottesdienstbesuch", obwohl diese Zahl etwas anderes aussagt. Zum wöchentlichen Gottesdienstbesuch nennt Jung keine Zahlen, anhand derer man Veränderungen verfolgen könnte. Falls es dazu keine regelmäßig festgehaltenen Zahlen gibt, so ließe sich die Entwicklung vielleicht durch die in R.s Jahresberichten genannten Zahlen zur Abendmahls*teilnahme* erkennen.

Jung präsentiert für die Jahre 1899-1917 eine Tabelle mit den jährlichen Zahlen der „Mitglieder" bezüglich Abendmahl, Blaukreuz, Jugendbund, Diakonissen sowie der Einnahmen (S. 66). Demnach gab es in den Jahren *vor* R. (also unter der Leitung von Röschmann) ein enormes jährliches Wachstum der „Abendmahl-Mitglieder" im Ausmaß von etwa 20 % (!), es gab damals einen jährlichen Zuwachs von etwa 100 Menschen. Dass 1897 das große Versammlungshaus am *Holstenwall 21* gebaut werden konnte, dessen Versammlungsraum für etwa 1400 Besucher Platz bot, bezeugt gleichfalls ein aufstrebendes Werk. Heitmüller bezeichnete rückblickend Röschmanns Erbe als ein „Werk in voller Blüte". Dem widerspricht jedoch Jung und meint, das Werk steckte „noch in den Kinderschuhen", es war „auf einem Tiefpunkt" (S. 50). Kurz nach seinem Dienstbeginn, im Herbst 1902, führte R. den „Anmeldeschein zum Abendmahl" ein; darauf beziehen sich die von Jung in der Spalte „Abendmahl Mitglieder" genannten Zahlen. Hier bleibt unklar, inwiefern die nach 1902 genannten Zahlen vergleichbar sind mit den – von Jung in derselben Spalte genannten - Zahlen davor. Für 1902 werden 600 genannt, für 1903 bereits 1000 (der maßgebliche Zeitpunkt für die Zählung dürfte jeweils Anfang Oktober gewesen sein). Jedenfalls gab es auch unter R. noch ein starkes Wachstum, bis ungefähr 1906. Seither stagnierten die Zahlen „auf hohem Niveau", bei einem Abendmahl-Mitgliederstand von etwa 1300.

Nach seinem Weggang gründete Heitmüller eine eigene Gemeinde, genannt „Friedensgemeinde". Es gab anfangs etwa 70 Gottesdienstbesucher (S. 65). Bis zur Wiedervereinigung mit der Muttergemeinde (1918) waren es 300 geworden (S. 79), das entspricht einem jährlichen Zuwachs von etwa 27 %. Auch die wiedervereinigte Gemeinde wuchs, nach 1930 waren es etwa 3000 (so Michael Schröder über *Heitmüller*, in: *Freikirchenforschung* 2002, S. 75).

Bei den Zahlen-Angaben gibt es mitunter Diskrepanzen: Jung nennt in seiner Tabelle für 1912, übereinstimmend mit dem Jahresbericht von R., 1385 Abendmahls-Mitglieder (S. 66 und S. 116). R. nennt für 1912 aber „rund 800" Blaukreuz-Mitglieder (Jung nur 649, was in Jungs Tabelle nahezu der Höchststand ist). Für den Jugendbund nennt R. 275 Mitglieder (Jung nur 186, als höchsten Stand überhaupt).

Auf den realen Gottesdienstbesuch bezogene Zahlen könnten vielleicht auch helfen zu verstehen, warum R. 1918 ausschied. Gesundheitliche Gründe alleine reichen zur Erklärung wohl nicht ganz aus, denn immerhin gründete R. nach seinem Ausscheiden eine neue Gemeinde – am *Holstenwall 12*, also ganz in der Nähe. Heitmüller schrieb über die Zeit vor 1918: „Der Kreis der Hörer wurde immer kleiner" (zit. nach Jung S. 79). Das würde erklären, dass der Druck auf R., auch seitens der Mitarbeiter, wuchs, so dass er sich zum Rücktritt entschloss. Jung widerspricht Heitmüller, indem er sich auf die Zahl der Abendmahls-Scheine fixiert: „Immerhin konnte er [Heitmüller] 1300 Mitglieder übernehmen."

Jung konnte durch sein intensives Sammeln von Quellen ein anschauliches Bild von R.s Wirken entwerfen. Bei seinem Bemühen, ein ungerechtes R.-Bild zu korrigieren, tut er jedoch anderen (vor allem Heitmüller) Unrecht.

Dr. Franz Graf-Stuhlhofer
Krottenbachstraße 122/20/5
A-1190 Wien

Wolfgang Thönissen (Hg.), Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde, Freiburg, Basel, Wien: Herder 2007, geb., 765 S., ISBN 978-3-451-29500-3, € 45,–.

Das vorliegende Lexikon basiert auf der dritten Auflage des *Lexikon für Theologie und Kirche* (Freiburg i. Br.: Herder 1993-2001). Ausgewählte Artikel „wurden für die ökumenische und konfessionskundliche Fragestellung überarbeitet, d. h. zunächst gekürzt, dann korrigiert und aktualisiert, gegebenenfalls ergänzt und mit aktuellen Literaturnachträgen versehen" (12). Fünfzig Artikel wurden eigens für dieses Lexikon verfasst. Das Lexikon aus katholischer Perspektive (entstanden am Johann-Adam-Möhler Institut für Ökumenik, Paderborn) enthält Vieles auch in Freikirchen gut Bekannte, z. B. Einträge zur Evangelischen Allianz, zur Evangelisch-methodistischen Kirche, zum Weltgebetstag der Frauen, dem EC und CVJM. Darüber hinaus erschließt sich dem Leser die ganze Fülle weltweiten Christentums und des teilweise problematischen Miteinanders verschiedener Christen (z. B. Einträge zu Abendmahl, Friedensbewegung, Frühkatholizismus, Hutterische Brüder, Ikone, Marienverehrung, Lutherische Mission, Spiritualität, Stundisten). Andere Artikel zeigen die innerkatholische Vielfalt und Fragestellungen.

Daneben gibt es Artikel zu den „Täufern" (R. Klötzer, 1335-1337; schön, dass der Begriff Wiedertäufer fallengelassen wurde!), zur „Baptist World Alliance" (T. F. Stransky, 121 f.; Stransky gehörte zum päpstlichen Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen und war später Direktor des Ökumenischen Institutes Tantur in Jerusalem), den „Baptisten" (T. F. Stransky, 122-125; allgemein zur Geschichte, Lehre, Organisation und „Kultus", gegenwärtiger Stand und Zweiggruppen), dem „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden" (H. J. Urban, 184 f.; insgesamt blass, mit Rückbezug auf Stranskys allgemeineren Artikel; Urban war früher selbst Direktor des Möhler Institutes) und der „Europäisch Baptistischen Mission" (D. Lütz, 377 f.; nichts dagegen zur EBF). Im Wesentlichen sind die Darstellungen zutreffend, an einigen Punkten würde man gerne präzisieren oder auch richtig stellen.

H. J. Urban stellt den „Bund Freier Evangelischer Gemeinden" angemessen vor (185 f.). Ferner gibt es Artikel zu „Freikirchen" (436 f.; hier wird der BFEG unter den Freikirchen verzeichnet, die Wiedertaufe praktizieren und als Mitglied der VEF, zur VEF selbst gibt es keinen eigenen Eintrag) allgemein und „Freikirchliche Missionen".

Es gibt ferner Einträge zum Stichwort „Darbysten" (W. Thönissen, 246; die *Elim-Gemeinden* und den *Bund freikirchlicher Christen* aus dem zusammen mit dem Baptistenbund 1941 der BEFG entstand, kann man nicht pauschal als D. bezeichnen, ohne Einschränkungen gilt dies weder für die Elberfelder Brüder noch die sog. offenen Brüder, die sich 1937 zum BfC zusammenschlossen) und „Freier Brüderkreis" (H. J. Urban, 435; mehrfach falsch ist die Aussage „seit 1966 gehört dem Freien Brüderkreis auch die Wiedenester ‚Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde' des Evangelisten Werner Heukelbach an"). Es gibt keinen allgemeineren Eintrag zur Brüderbewegung.

Insgesamt bietet das Lexikon hilfreiche Informationen über verschiedene Kirchen und Gruppierungen sowie über viele zwischen Christen umstrittene Themen. Es endet mit einer aktuellen Konfessionsstatistik (2005) und einem Stichwort- und Verweisindex.

Prof. Dr. Christoph Stenschke (BEFG)
Missionshaus Bibelschule Wiedenest,
Olper Straße 10, 51702 Bergneustadt

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Aufsätze

Volker Spangenberg: **Unterwegs zu einem freikirchlichen „Amtsverständnis". Eine Auseinandersetzung mit Johann Georg Fetzers „Pastoral-Theologie" von 1908 und bleibende pastoraltheologische Fragestellungen** 159

Thomas Klammt: **Der Pastor – Geschenk oder Gefahr? Wie Baptisten ihren Pastor sehen** 181

Rezensionen

Erich Geldbach: **Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung** (Thomas Hahn-Bruckart) 202

Richard P. Heitzenrater: **John Wesley und der frühe Methodismus** (Michael Schröder) 205

PREDIGTWERKSTATT

Gerhard P. Michael: Ein Tag meiner Zeit. Liedpredigt zu einem Abendlied von Günter Balders 194

Kommentar zur Predigt von Gerhard P. Michael (Gabriel Straka) 198

2008 • Heft 4

32. JAHRGANG

ISSN 1431-200X

Weiterführende Fragen zum Pastorenverständnis

Als Herausgeberkreis empfehlen wir Ihnen einen Besuch unserer neuen Homepage unter altem Namen: www.theologisches-gespraech.de. Es lohnt sich, da die Seite in einem neuen Layout erscheint, und vor allem weil Sie dort alle Rezensionen kostenlos als Download finden und Bestellmöglichkeiten von älteren Heften. Die Internetseite ermöglicht uns, Reaktionen zwischen dem Erscheinen der Hefte online zu veröffentlichen und so das (literarische) Gespräch fortzusetzen. Dort finden Sie auch Listen nach Schlagworten, Autoren und Rezensionen: Wer schon länger das Theologische Gespräch bezieht, dem wird die gezielte Suchmöglichkeit helfen und andere wird sie neugierig machen. Damit beginnt das Theologische Gespräch, dank der Unterstützung des Oncken Verlages Kassel, auch online. Dort finden Sie ebenso eine Vorausschau auf das nächste Heft und geplante Themen.

Das Thema „Pastor und Gemeinde" beschäftigt verschiedene Kreise, so auch die Pastorenschaft des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland bei ihrem Konvent im März 2009. Es verwundert, dass zu einem so grundlegenden Thema bisher zu wenig im Bund theologisch gearbeitet wurde oder gar ein Konsens in Sicht ist. So haben beide Beiträge in dieser Ausgabe gemeinsam, dass sie auf Defizite des bisherigen Verstehens und bleibende Desiderate hinweisen.

Der Professor für Praktische Theologie in Elstal, Volker Spangenberg, setzt sich mit einem Entwurf auseinander, der – etwas spitz gesagt – zeigt, dass man vor 100 Jahren im deutschen Baptismus in der Beschreibung eines Pastorenleitbildes teilweise schon weiter war als heute. Anhand der Pastoraltheologie von Johann Georg Fetzer zeigt Spangenberg neun bleibende Fragestellungen für die Entwicklung eines Pastorenleitbildes und verknüpft fundiert die damaligen Überlegungen mit den gegenwärtigen Herausforderungen und Fragestellungen.

Vor dem Hintergrund seiner Erfahrungen als deutscher Pastor und Missionar der Europäisch Baptistischen Mission in Südafrika stellt Thomas Klammt Überlegungen zu den Kennzeichen des Pastors vor. Mit seiner theologischen Reflexion der *nota pastoris* im deutschen und südafrikanischen Kontext wurde der Autor an der University of South Africa (UNISA) promoviert. Sein Beitrag endet mit elf Fragestellungen zum Thema. Beide Aufsätze dieser Ausgabe fordern die Leserschaft also zum Gespräch heraus. Gerne veröffentlichen wir auch Ihre Überlegungen zum Thema in unserem neuen Online-Portal.

Die Predigtwerkstatt ist eine freikirchliche Trilogie: Ein frei-evangelischer Christ (Gerhard Michael) predigt zu einem Abendlied, dessen Text aus der Feder eines Baptisten stammt (Günter Balders) und die Predigt wird von einem Methodisten (Gabriel Straka) kommentiert. Die Predigt zu einem Abendlied hat einen seelsorgerlichen Ton und regt sicher dazu an, selbst einmal wieder die Gattung der Liedpredigt für eine Auslegung zu wählen.

Michael Rohde

Volker Spangenberg

Unterwegs zu einem freikirchlichen „Amtsverständnis“

Eine Auseinandersetzung mit Johann Georg Fetzers „Pastoral-Theologie“ von 1908 und bleibende pastoraltheologische Fragestellungen

Unter den Beiträgen zur Pastoraltheologie, die der deutsche Baptismus hervorgebracht hat, nimmt die 1908 erschienene „Pastoral-Theologie“ von Johann Georg Fetzer[1] eine Sonderstellung ein. Mit ihr liegt der bisher einzige pastoraltheologische Gesamtentwurf vor, der sowohl von der Geschlossenheit der Darstellung als auch vom Problembewusstsein her das Genus einer mehr oder minder erbaulichen Handreichung überschreitet.[2] Fetzers heute weitgehend in Vergessenheit geratenes Werk, von dem der baptistische Seminardirektor Hans Luckey 1955 schrieb, dass es „unsere Väter sehr sorgsam studiert haben“,[3] erweist sich bei der Relecture als ein für das baptistische „Amtsverständnis“ bzw. „Pastorenleitbild“ außergewöhnlich aktuelles Buch. Dies soll nach einer Einführung in die Anlage des Fetzerschen Entwurfs an ausgewählten Beispielen gezeigt werden.

Johann Georg Fetzer wurde am 12. Juli 1845 in Oberhausen bei Reutlingen geboren.[4] 1857 wanderte die Familie unter dem Druck der wirtschaftlichen Verhältnisse nach Cleveland/Ohio aus, wo Fetzer mit 19 Jahren in der englischsprachigen Baptistengemeinde getauft wurde und sich kurze Zeit später in die Arbeit der 1866 neu gegründeten deutschsprachigen Baptistengemeinde von Cleveland einbeziehen ließ. Ab 1870 studierte er am baptistischen Theologischen Seminar in Rochester/N. Y., wo August Rauschenbusch einer seiner Lehrer wurde, dessen Tochter Frida er später (1877) heiratete.[5] Nach dem Studienabschluss in Rochester kehrte Fetzer 1876 nach Deutschland zurück, um im An-

[1] Johann Georg Fetzer, Pastoral-Theologie, Kassel 1908 (136 Seiten).

[2] Die 34-seitige Schrift von Carl Schneider, Das Werk eines evangelischen Predigers. Eine Berufslehre für Diener am Wort und der Gemeinde, Kassel o. J. (1937) verbleibt innerhalb der genannten Grenzen.

[3] Hans Luckey, Auf den Spuren der Väter. Wirken und Wirkung der alten Seminarlehrer, in: Die Gemeinde Nr. 24, 10. Jg. 1955, (371-374) 371.

[4] Eine ausführliche Lebensbeschreibung und Würdigung Fetzers findet sich bei Julius Janssen, J. G. Fetzer. Ein Lebens- und Charakterbild, in: Festschrift zur Feier des 50jährigen Jubiläums des Predigerseminars der deutschen Baptisten zu Hamburg-Horn, Kassel o. J. (1930), 33-50. An dieser Darstellung haben sich mehrere spätere Lebensbilder orientiert, vgl. bes. Jürgen Schütte, Ein Vater seiner Schüler (I und II). Vor 50 Jahren starb Johann Georg Fetzer (31. Juli 1909), in: Die Gemeinde Nr. 30 und 31, 14. Jg. 1959, 5 f und 7 f.

[5] Über die theologischen Lehrer Fetzers in der deutschen und englischen Abteilung am Theologischen Seminar in Rochester unterrichtet Janssen, J. G. Fetzer, 35 f.

schluss an einen mehrwöchigen Vertretungsdienst in der Baptistengemeinde Volmarstein im Wintersemester 1876/77 seine theologischen Studien an der Universität Leipzig u. a. bei Franz Delitzsch fortzusetzen. Obwohl ursprünglich nicht beabsichtigt, blieb Fetzer in Deutschland und wurde im Mai 1877 Prediger der Baptistengemeinde Volmarstein-Grundschöttel. Nach einer Kollektenreise in die USA (1880/81) berief man ihn 1882 als Lehrer an die 1880 eröffnete „permanente Predigerschule" der deutschen Baptisten,[6] die seit 1888 in einem neu errichteten Gebäude in Hamburg-Horn residierte. Seine Unterrichtsfächer umfassten neben der Pastoraltheologie auch die neutestamentliche Exegese und die biblische Theologie, die Missions- und Kirchengeschichte, sowie das Fach Apologetik und Englisch. Neben seiner Lehrtätigkeit hat Fetzer eine rege publizistische Tätigkeit[7] und eine umfangreiche Reisetätigkeit im In- und Ausland ausgeübt, insbesondere als Sekretär des Amerikanisch-Deutschen Missionskomitees. Ehrenamtliche Tätigkeiten in der Leitung der Gemeinden Hamm-Eilbeck, Lüneburg und Wandsbek, als Präsident des „Jünglingsbundes", als Vorsitzender der „Senanamission" und des „Freikirchlichen Vereins zur Förderung des Sonntagsschulwerkes in Hamburg und Umgebung" kamen ergänzend hinzu. Johann Georg Fetzer starb am 31. 7. 1909 während einer Reise in Volmarstein und wurde auf dem Friedhof der dortigen Baptistengemeinde beigesetzt.

Die 1908 erschienene „Pastoral-Theologie" verdankt sich dem Vorwort zufolge zunächst einem materialen freikirchlichen Erfordernis. Denn die seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erschienenen zahlreichen und unterschiedlichen Pastoraltheologien – wiewohl von Fetzer als „vortreffliche Leistungen"[8] bezeichnet – leiden nach seiner Auskunft daran, den „streng kirchlichen Standpunkt" (5) zu repräsentieren und auf kirchliche Verhältnisse bezogen zu sein. Sie sind daher für den freikirchlichen Bereich nur eingeschränkt brauchbar.[9] Das Argu-

---

[6] Für die Gründung der Predigerschule bzw. Missionsschule – die Bezeichnung war zunächst schwankend –, die auf einen Beschluss der 10. Bundeskonferenz 1876 zurückging, hat sich Fetzer, der 1879 in das Schulkomitee gewählt wurde, durch intensive publizistische Tätigkeit und als vom Schulkomitee beauftragter Kollektensammler in nordamerikanischen Baptistengemeinden unermüdlich eingesetzt. Die Berufung zum Lehrer 1882 erfolgte aufgrund einer unheilbaren Erkrankung der bis dahin einzigen Lehrkraft Moritz Geissler. Zusammen mit Joseph Lehmann, der 1883 als weiterer Lehrer an das Predigerseminar berufen wurde, kann Fetzer als prägende Gestalt der deutschen baptistischen Predigerausbildung im ersten Vierteljahrhundert nach Gründung des Seminars gelten. Vgl. dazu und zur weiteren Entwicklung Günter Balders, Chronik, in: ders. (Hg.), Hundert Jahre Theologisches Seminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. 1880-1980, Wuppertal und Kassel 1980, 101-156, bes. 107 ff.

[7] Fetzer schrieb u. a. für den „Sendboten", den „Wahrheitszeugen" und für eine Reihe von amerikanischen baptistischen Blättern; er war von 1881 bis 1885 Redakteur der Zeitschrift „Wort und Werk" des „Jünglingsbundes" und gab 14 Jahre lang die Sonntagsschulzeitschrift „Führer" heraus.

[8] Fetzer, Pastoral-Theologie, 5. Im Folgenden beziehen sich Seitenzahlen in Klammern nach Zitaten im Text stets auf Fetzers Pastoral-Theologie. Sperrungen im Text von Fetzer werden jeweils kursiv wiedergegeben.

[9] Dennoch ist der Einfluss, den einige dieser Pastoraltheologien aus dem 19. Jahrhundert auf Fetzer ausgeübt haben, bis in Einzelheiten hinein unverkennbar. Fetzer selbst nennt im Vorwort seiner Pastoral-Theologie (5, vgl. auch 15) die Werke von Alexandre Vinet, Wilhelm Löhe, Christian Palmer und Robert Kübel neben den Arbeiten der amerikanischen Theologen

ment leuchtet in pastoraltheologischem Zusammenhang ohne weiteres ein. Ist doch nach Claus Harms die Pastoraltheologie „eine geordnete, Licht und Luft gebende Lehre, wie die Zwecke des Predigtamtes erreicht werden unter bewandten Umständen“.[10] Zu den „bewandten Umständen“ von Zeit, Ort und Personen, die Harms hier anführt, gehört grundlegend die ekklesiologisch-strukturelle Verfasstheit einer Gemeinde bzw. Kirche. Insofern sieht Fetzer sein Unternehmen einer *freikirchlichen* Pastoraltheologie nicht nur als gerechtfertigt, sondern als geboten an.

Daneben gibt es für Fetzer didaktische Gründe für die Drucklegung seiner „seit zirka zwanzig Jahren vorgetragene[n] Pastoraltheologie“ (5). Denn die am Predigerseminar geübte Diktiermethode erweist sich ihm für den Unterricht zunehmend als mühselig, weil sie die „Zeit zu mündlicher Besprechung“ (5) in erheblichem Maße einschränkt.[11]

Mit der „Pastoral-Theologie“ von Johann Georg Fetzer liegt demnach die Frucht einer langjährigen Lehrtätigkeit vor. Man darf daher annehmen, hierin die prägenden Kernstücke pastoraltheologischer Unterweisung der ersten am Predigerseminar ausgebildeten Generation des deutschen Baptismus vor sich zu haben.

I Bestimmung und Aufbau der Pastoraltheologie

Es ist bemerkenswert, dass Fetzers Pastoraltheologie nicht unmittelbar mit materialen Problemen einsetzt, sondern mit einer relativ umfangreichen Einleitung (7-16). Diese enthält neben einem Paragraphen zu „Begriff und Aufgabe“ (§ 1), sowie zu „Norm und Quelle“ (§ 2) der Pastoraltheologie auch eine Darstellung der „Geschichte und Literatur“ des Faches (§ 3) und eine Beschreibung und Begründung der „Einteilung“ des eigenen Entwurfs (§ 4). Fetzer ist sich mithin bewusst, dass es einer Verständigung darüber bedarf, was man unter „Pastoraltheologie“ zu verstehen hat. Allerdings wird man im Blick auf seine einleitenden Ausführungen nicht sagen können, es handele sich dabei um den Versuch, die Pastoraltheologie enzyklopädisch innerhalb der theologischen Wissenschaft – und das heißt ja insbesondere gegenüber der mittlerweile an den Fakultäten als eigenständige Disziplin etablierten „Praktischen Theologie“ – zu verorten. Refle-

---

James Mason Hoppin, Hezekiah Harvey und Edward Thurston Hiscox, die nun wiederum „den von uns vertretenen freikirchlichen kongregationalistischen Standpunkt einnehmen“.

[10] Claus Harms, Pastoraltheologie in Reden an Theologie-Studierende. Nach der Originalausgabe (1830-1834) aufs neue herausgegeben in zwei Teilen. Erster Teil, Gotha 1888, 15.

[11] Nach Janssen, J. G. Fetzer, 40, gehörte die Diskussion zu den Kennzeichen von Fetzers Unterrichtsstil: „Als Lehrer war Fetzer lebendig, kenntnisreich und gestattete gern Frage und Diskussion.“

xionen zu derartigen „Selbstverortungen“[12] der Pastoraltheologie gegenüber der Praktischen Theologie, wie sie bereits bei Claus Harms[13] vorhanden sind und wie sie dann insbesondere Christian Palmer[14] seinem pastoraltheologischen Entwurf vorangestellt hat, sind bei Fetzer nur implizit in Gestalt der Bestimmung des Gegenstandes der Pastoraltheologie präsent, ohne dabei deren Verhältnis zur Praktischen Theologie eigens thematisch zu erörtern.[15]

Ausdrücklich abgelehnt wird im Rahmen der Bestimmung von Begriff und Aufgabe der Pastoraltheologie die Auffassung Christian Palmers, die Pastoraltheologie sei „eine durch den aus der praktischen Theologie entlehnten Amtsbegriff bedingte Anwendung der allgemeinen christlichen Moral auf den Pfarrer“.[16] Gegen eine solche, aus der Moral abgeleitete Pastoraltheologie wendet Fetzer ein, dass damit eine unzulässige Sondermoral für den Pfarrerstand reklamiert werde.[17]

Ebenfalls abgelehnt wird die Ansicht, die Pastoraltheologie habe im Sinne einer „Pastorallehre“ als Gegenstand „nur … ein bestimmtes Gebiet der praktischen Theologie, nämlich ‚die pastorale Pflege der Gemeinden außerhalb des Kultus und der Katechese‘“ (7). Diese Beschränkung, für die die Namen Theodor Christlieb, Theodosius Harnack und Robert Kübel bemüht werden, erscheint Fetzer in zweifacher Hinsicht zu eng. Zum einen möchte er sich denjenigen Pastoraltheologen anschließen, die auch Predigt und Katechese „sofern sie nicht als Kunstfertigkeiten betrachtet werden“ (8)[18] in den Gegenstandsbereich

---

[12] Uta Pohl-Patalong, Pastoraltheologie, in: Christian Grethlein und Helmut Schwier (Hg.), Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte, Leipzig 2007, (515-574) 525.

[13] Vgl. Harms, Pastoraltheologie, bes. 26f.

[14] Vgl. Christian Palmer, Evangelische Pastoraltheologie, 2. verbesserte und vermehrte Auflage Stuttgart 1863, Prolegomena (1-27).

[15] Im § 3 über die Geschichte und Literatur der Pastoraltheologie wird von Fetzer lediglich konstatiert (11): „In der neuesten Zeit jedoch hat sich diese Wissenschaft unter dem Namen ‚Pastoraltheologie‘ erst einen bestimmten Platz in der Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften erworben und wird nun von allen religiösen Parteien mehr oder weniger erfolgreich bebaut.“

[16] Palmer, Evangelische Pastoraltheologie, 11 (dort gesperrt), zitiert in Fetzers Pastoral-Theologie, 7.

[17] Damit droht Fetzer allerdings, Palmers Anliegen zu verzeichnen. Denn für Palmer ist selbstverständlich, „daß die Pflichten des Pfarrers keine höhere Sittlichkeit, als die jedem Christen in seinem Theil obliegt … zum Zweck haben“; dessen unbeschadet aber gilt andererseits, „daß dem Pfarrer, eben weil er das ist, … weil ihm als dem amtlichen Träger der evangelischen Wahrheit der Befehl Matth. 5, 16 in einer speciellen Weise gilt, wie keinem Andern, auch das Gewissen mit besonderem Ernste geweckt und geschärft werden muß“; Palmer, Evangelische Pastoraltheologie, 10f. Zu Palmers Bestimmung der Pastoraltheologie vgl. Pohl-Patalong, Pastoraltheologie, 526-529.

[18] Gemeint ist offensichtlich: sofern sie im Gesamtzusammenhang der pastoralen Tätigkeit betrachtet werden und nicht (eigenständiger) Gegenstand von Kunstregeln sind. In diesem Sinne müssen dann auch Fetzers Aussagen verstanden werden, die Pastoraltheologie behandle „alle Pflichten und Tätigkeiten des Pastors, insofern sie *neben* seiner Stellung als Homilet und Katechet in Frage kommen“ (7f) bzw. „die Grundsätze und Formen der Tätigkeit, wie sie außer-

der Pastoraltheologie einbeziehen. Zum anderen sieht er eine unzulässige Einengung des pastoraltheologischen Gegenstandsbereiches in der Beschränkung auf die pastorale Tätigkeit im Bereich der (vorfindlichen) Gemeinde. Nicht nur sie nämlich ist es, „an der nach unserer Auffassung des Wortes des Herrn und Seiner Jünger der Pastor seelsorgerlich tätig sein soll", vielmehr „auch die große Masse einzelner (Individuen), welche der Herr mit dem Ausdrucke ‚Welt' bezeichnet hat" (8). Damit ist der Rahmen der Begrenzung pastoraltheologischer Reflexion auf die vorhandene Ortsgemeinde insofern gesprengt, als auch die „missionarische" Tätigkeit, durch die „der einzelne noch Unbekehrte dem Herrn zugeführt" wird (8), als eine seelsorgerliche, d. h. in diesem Sinne pastorale und in den Gegenstandsbereich der Pastoraltheologie fallende verstanden wird.

Damit ergibt sich als *Definition* für die Aufgabe der Pastoraltheologie: „Die Pastoraltheologie hat von allen Pflichten sowie von allen Arten der Tätigkeit (die Predigt und den katechetischen Unterricht, sofern diese unter den Gesichtspunkt der Seelsorge kommen, nicht ausgeschlossen), zu welchen der Prediger als Seelsorger berufen ist, zu handeln." (7)

Den *Aufbau* seiner Pastoraltheologie begründet Fetzer biblisch mit Acta 20, 28: „Habt acht auf euch selbst und auf die ganze Herde." Dementsprechend gliedert er das Werk in zwei Hauptteile und unterscheidet damit die Pastoraltheologie in eine allgemeine und eine besondere. Die allgemeine Pastoraltheologie handelt unter der Überschrift „Der Pastor (Hirt)" von Amt und Person des Pastors, die besondere unter der Überschrift „Objekt der seelsorgerlichen Tätigkeit" von den pastoralen Aufgaben bzw. den einzelnen Seelsorgefeldern.

Innerhalb des ersten Hauptteiles (17-78) findet sich eine Dreiteilung: Zunächst wird unter der Überschrift „Das Hirtenamt an sich betrachtet" eine Lehre vom Amt entwickelt, die die Frage nach der Vokation und der Ordination einschließt. Es folgt ein Teil „Der Hirt als Mensch", der die Qualifikation und stetige Fortbildung des Pastors zum Gegenstand hat. Der dritte Teil „Seine Stellung in der Gesellschaft" schließlich widmet sich den Beziehungen des Pastors zur Kollegenschaft, zur Öffentlichkeit und zur eigenen Familie.

Der zweite Hauptteil (79-135), der bestimmte seelsorgerliche Handlungsfelder zur Sprache bringt, setzt mit Ausführungen zum Amtswechsel des Pastors ein, widmet sich dann dem Gottesdienst und der Sakramentsverwaltung („Bundesstiftungen") und behandelt nach Reflexionen zu erbaulichen Gemeindeversammlungen, katechetischem Unterricht für die Jugend und Sonntagsschule die klassisch pastoraltheologische Thematik von Haus- und Krankenbesuchen. Weitere Paragraphen gelten der Notwendigkeit und Gestaltung von geselligen Zusammenkünften der Gemeindeglie-

---

halb des öffentlichen Gottesdienstes sich zeigen" (8). Homiletik, Katechetik und Liturgik eigenständig zu bedenken, schließt nicht aus, dass Predigt, Unterweisung und Gottesdienst auch in der Pastoraltheologie unter seelsorgerlichem Gesichtspunkt zur Sprache kommen. So enthält Fetzers Pastoraltheologie auch ein ausführliches Kapitel über die „Theorie und Form des öffentlichen Gottesdienstes" (86-94).

der, der Gemeindezucht, dem Spendenverhalten im Blick auf Ortsgemeinde, überörtliche (Bundes-)Aufgaben und Mission, dem christlichen Zeitschriftenwesen („Die Kanzel und die Presse") und schließlich den Kasualien Trauung und Beerdigung.

Der Aufbau der Fetzerschen Pastoraltheologie ist in der Zweiteilung von spezieller und allgemeiner Pastoraltheologie stringent. Wir finden eine ähnliche Gliederung beispielsweise bei ALEXANDRE VINET, der zunächst über das geistliche Amt sowie über das individuelle und soziale Leben des Pastors handelt, um dann im zweiten Teil die pastoralen Handlungsfelder zu erörtern.[19] Im Kern bietet auch Christian Palmers Pastoraltheologie diesen Aufriss, wobei bei ihm die faktische inhaltliche Dreiteilung der Pastoraltheologie auch formal stringent durchgeführt wird: Am Anfang steht „Der geistliche Beruf" (Pastorat), also die Lehre vom Amt, es folgt „Der Pastor" (in seinem Werden und Sein), der dritte Teil schließlich widmet sich unter dem Titel „Die Pastoration" den pastoralen Handlungsfeldern im Blick auf die Gesamtgemeinde und das Individuum.[20]

2 Begründung und Verständnis des pastoralen Amtes

„Ein Nachdenken über das Amt des evangelischen Pfarrers/der Pfarrerin hat es immer gegeben – seit es diesen Beruf gibt. Gerade deshalb ist die historische Perspektive auf die Thematik von Bedeutung."[21] Was hier im Blick auf das evangelische Pfarramt festgestellt wird, gilt auch für Johann Georg Fetzers Pastoral-Theologie von 1908, weil in ihr zum ersten Mal der Versuch unternommen wird, die Frage nach dem „Leitbild" und Selbstverständnis des in der Entstehung begriffenen (deutschen) baptistischen Prediger- bzw. Pastorenamtes im Zusammenhang zu reflektieren. Den Rahmen bilden dabei jene Problemstellungen, die

---

[19] Vgl. A. VINET's Pastoral-Theologie oder Lehre vom Dienst am Evangelium. Nach der Pariser Ausgabe von 1850 deutsch bearbeitet, mit kritischen Anmerkungen vom lutherischen und deutschen Standpuncte, von HERMANN GUSTAV HASSE, Grimma 1852. Die einleitenden Paragraphen behandeln zunächst den Amtsbegriff („Dienst am Evangelium"); es folgen als Teil 1 und 2 „Individuelles und inneres Leben" sowie „Bezügliches oder sociales Leben" des Pfarrers; im 3. Teil werden unter der Überschrift „Pastorales Leben" Gottesdienst, Predigt, Katechisation und spezielle Seelsorge verhandelt bevor zum Schluss in Teil 4 auf „Administratives oder Geschäftsleben" des Pfarrers eingegangen wird. Vinet's Pastoraltheologie, die aus eigenen Notizen und studentischen Mitschriften rekonstruiert wurde und 1850 posthum erschien, ist das von Fetzer am häufigsten benutzte pastoraltheologische Werk.

[20] Vgl. PALMER, Evangelische Pastoraltheologie, XI-XII: Nach den Prolegomena folgt die Amtstheologie, danach der „Pastor" von der „Vorbereitung zum Berufe" bis zur „Lebensordnung"; schließlich der umfangreichste Teil über die „Pastoration", der zerfällt in den Abschnitt über „Die pastorale Thätigkeit für die Gemeinde im Ganzen" und den Abschnitt „Die Seelsorge".

[21] BIRGIT WEYEL, Pfarrberuf. Amt / Amtsverständnis / Profession / pastoraltheologisches Leitbild, in: WILHELM GRÄB und BIRGIT WEYEL (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Gütersloh 2007 (639-649) 640.

bis heute die pastoraltheologischen Überlegungen leiten.[22] Für eine Rekonstruktion von Fetzers „Leitbild" empfiehlt es sich, seiner eigenen Gliederung folgend den Schwerpunkt auf das Amtsverständnis, die Berufungsproblematik, die Person des Amtsträgers und ihr Verhältnis zu Familie und Gesellschaft zu legen. Die einzelnen pastoralen Handlungsfelder zu erörtern, wäre dann ein weiterer, hier nicht zu leistender Schritt.

Eine Begründung des „Hirtenamtes" wird von Fetzer in zweifacher Hinsicht gegeben. Es ist zum einen „begründet in der Natur der Sache" (17). Es ist zum anderen „von Gott eingesetzt" (19). Damit ist bereits im Ansatz eine Spannung angezeigt und die Frage aufgeworfen, wie beide Begründungen sich zueinander verhalten. Nach Fetzer gibt es menschliches Zusammenleben nicht ohne Organisation. „Und wie keine menschliche Gesellschaft und kein Gemeinwesen auf die Dauer bestehen kann ohne Beamte, Regeln und Mitglieder, so kann auch das religiöse Element sich nicht in einer geordneten Weise entfalten, es sei denn, es habe Beamte sowohl als Glieder. Daher hat man da, wo Menschen wohnen, auch stets etwas gefunden, das dem Amte eines Hirten oder Religionslehrers in der christlichen Gemeinde entspricht." (17) Was sich religionsgeschichtlich in allen Kulturen feststellen lässt, entspricht einem ursprünglichen menschlichen Bedürfnis. Die christliche Religion macht hier keine Ausnahme. Eine „organisierte Gesellschaft" wiederum „bedingt" neben den Mitgliedern auch „*Beamte*" (17), die von der Gemeinschaft für bestimmte Aufgaben entsprechend den jeweiligen gesellschaftlichen Zwecken und der individuellen Kompetenz anerkannt und berufen werden. Auch dies gilt gleichermaßen für die religiöse Gemeinschaft und damit auch für die christliche Gemeinde.

> „Sobald daher eine Organisation als eine der religiösen Natur des Menschen angemessene zugestanden wird, sobald muss auch zugegeben werden, daß es eine Klasse von Menschen gibt, die imstande sind, infolge ihrer natürlichen Befähigung, ihrer geistigen Ausbildung, ihres tiefen religiösen Lebens und ihres innigen Umgangs mit dem Herrn derselben als Beamte zu dienen." (18)

Dem widerspricht auch keineswegs die Lehre vom Priestertum aller Glaubenden.[23] Die Frage, woran die Gemeinschaft eine solche Person „instinktmäßig" erkennt und „als Führer" erwählt, wird von Fetzer mit dem schlichten Hinweis

---

[22] Vgl. dazu POHL-PATALONG, Pastoraltheologie, 564ff. Als Problemstellungen werden hier benannt: Die theologische Begründung des Amtes, die Aufgaben des Pfarrberufs, die Ausrichtung des Amtes (wem gilt der Dienst?), das Verhältnis von Amt und Gemeinde, das Verhältnis von Amt und Person, die geistliche Orientierung, das Verhältnis zur Gesellschaft, der Pfarrberuf und die kirchliche Organisation (d.h. die verschiedenen Formen des Pfarrberufs) und die Gemeinschaft der Pfarrerinnen und Pfarrer untereinander.

[23] Denn Fetzer konstatiert (18): „Zu einer Zeit, in welcher der Eifer für die Ausbreitung des Christentums und der Glaube an ein allgemeines Priestertum nicht weniger rege waren unter den Christen als in unseren Tagen, sprach der Heilige Geist: ‚Sondert mir aus Barnabas und Saulus etc.' (Apg. 13,2.)".

auf naturgegebene „unbestreitbare Kennzeichen" beantwortet (18). Dazu zählen menschliche Eigenschaften wie Selbsthingabe und Selbstlosigkeit, ausgeprägtes Mitgefühl, Wahrheitsliebe und sittlicher Ernst.

Was bisher als ein naturgegebenes Phänomen dargestellt und mit dem natürlichen Ordnungsstreben des Menschen begründet wurde, erfährt nunmehr eine weitere, dezidiert theologische Begründung. Denn der glaubende Mensch erkennt hinter dem natürlichen Bedürfnis nach einem Hirten „eine intelligente Ursache resp. einen Urheber", und das bedeutet, er erkennt „als den letzten Urheber den uns in der Heiligen Schrift geoffenbarten Gott" (19). Insofern kann man nach Fetzer davon sprechen, dass es sich beim Hirten- oder Pastorenamt um „*eine göttliche Einrichtung*" (19) handelt. Die Frage, die angesichts dieser funktional-ordnungstheologischen Begründung des (Predigt-)Amtes entsteht, ist nun freilich, ob es mit diesem Rekurs auf den göttlichen Ursprung sein Bewenden haben muss. Ist nicht – letztlich um dem Amt bzw. dem Amtsträger eine besondere göttliche Vollmacht zu sichern – eine förmliche und also auch in der Heiligen Schrift verifizierbare Einsetzung oder Stiftung des Amtes erforderlich und erkennbar? Diese Überlegung steht unübersehbar hinter Fetzers weiteren Ausführungen. Durch die Lektüre der Pastoraltheologie von Christian Palmer dürfte er dafür zusätzlich mit dem nötigen Problembewusstsein ausgerüstet worden sein.

> Palmer hat die alternativen Antworten auf die genannte Frage scharf herausgearbeitet. Nach seinen Ausführungen „stehen sich an diesem Puncte … zwei Anschauungen schroff gegenüber; nach der einen hat der Herr ein geistliches Amt förmlich und positiv eingesetzt und durch dasselbe erst die Kirche in's Leben gerufen, wie er sie durch dasselbe auch fortwährend regiert; nach der andern dagegen hat er nur die Kirche und zwar als *congregatio sanctorum*, als Gemeinde der Gläubigen dadurch gestiftet, daß er den Grundstock derselben persönlich sammelte, dann aber durch seinen Geist und die in seinem Geiste geschehende Predigt immer mehr Seelen gewann und gewinnt, und aus dem Gemeinleben dieser Gläubigen nun ist … die menschliche Form eines geistlichen Amtes hervorgewachsen."[24] Für Palmer kommt nur Letzteres in Frage.

Nimmt man die bisher vorgetragene Argumentation Fetzers, so scheint bei ihm in Sachen einer göttlichen „Einsetzung" des Hirtenamtes alles auf die funktionale Begründung im Sinne Palmers hinauszulaufen: Das Amt ist für das geordnete Leben der christlichen Gemeinde notwendig; Nutzen und Segen dieser menschlichen Einsetzung erweisen seinen göttlichen Ursprung. Heilskonstitutive Bedeutung kommt dem Amt als solchem keinesfalls zu. In der Tat bewegen sich

---

[24] Palmer, Evangelische Pastoraltheologie, 50 f. Genauer hin ist diese menschliche Form „unter vielfacher Anknüpfung an das apostolische Vorbild, aber wesentlich in Folge innerer Nothwendigkeit und lebendigen Bildungstriebes" (ebd.) entstanden. Das schließt für Palmer nicht aus, das geistliche Amt als eine „Stiftung des Herrn" zu verstehen: „nur liegt uns der Beweis dafür nicht in einem positiven Acte, der sich hätte urkundlich machen lassen, sondern in der Natur der Sache, in ihrer Nothwendigkeit und ihrem Segen. (…) Um göttlichen Ursprungs zu seyn, braucht eine Institution durchaus nicht nothwendig auf einem positiven, zu bestimmter Zeit geschehenen, in der Schrift verzeichneten Offenbarungsworte zu beruhen" (ebd.).

Fetzers Ausführungen in diese Richtung. Allerdings: Ganz genügt ihm die rein funktionale, ordnungstheologische Begründung dann doch nicht. Nicht zuletzt im Anschluss an die Ausführungen von Alexandre Vinet wird für das Amt noch eine *implizite* Einsetzung durch Christus behauptet.[25] Zwar gibt es keine förmliche Einsetzung durch Christus und keinen direkten Schriftbeleg, auf den man sich hier berufen könnte:

> „Es kann zwar nicht behauptet werden, daß der Herr Seinen Aposteln einen speziellen Auftrag erteilt habe, daß sie den Dienst am Worte und die Pflege der Seelen für alle Zeiten besonders dazu befähigten Männern übertragen sollten. Es liegt aber in der Natur des Auftrags, welchen der Herr Seinen Jüngern gab …, daß Er Sich zunächst an sie wandte, sodann aber auch, daß Er durch sie Sich an ihre Nachfolger wendet und somit das Predigtamt für alle Zeiten *implicite* eingesetzt hat.“ (19)

Nach Fetzer waren es die „unmittelbar von Christo erwählt[en]“ (21) und darum nicht als „Amtsträger“ im späteren Sinne zu verstehenden Apostel, die „auch ohne eine direkte Aufforderung dazu“ (20), aber in Übereinstimmung mit dem Auftrag und Willen Christi zur Verbreitung des Evangeliums unter allen Völkern „Hirten“ in den Gemeinden eingesetzt haben, „die die Seelen weiden und leiten und ihnen als Vorbilder vorangehen sollen“ (23). Die späteren „Amtsträger“ stehen also in keiner direkten Sukzession zu den ersten Aposteln. Denn deren „*Stellung* war … eine einzigartige und ihr Amt das erste und höchste in der christlichen Kirche, das von allen anderen geschieden ist und also auch keinen Nachfolger in demselben haben kann“ (21). Nicht die apostolische Sukzession sichert die Bedeutung und Würde des Amtes. Entscheidend für Fetzer ist vielmehr, dass die Apostel mit ihrer Einsetzung von „Hirten“ in den Gemeinden, indem sie dabei der „Natur der Sache“ folgten, in *Entsprechung* zum Willen des Herrn der Kirche gehandelt haben. Und in diesem Sinne ist ihm denn das „Hirtenamt“ eine göttliche Einsetzung.

Es ist bemerkenswert, dass Fetzer im Zusammenhang seiner Begründung des Predigtamtes keine Auseinandersetzung mit der Lehre vom allgemeinen Priestertum führt, die doch als zentrales Kennzeichen des Baptismus gilt. Er geht mit Selbstverständlichkeit davon aus, dass die hier vorgenommene Begründung des Amtes die Lehre vom Priestertum aller Glaubenden in keiner Weise problematisiert oder gar konterkariert. Dabei wird das Hirten- oder Predigtamt von Fetzer neben dem Amt der Diakonen[26] als das einzige (neutestamentlich legitimierte) Amt „*aus* der Gemeinde, *von* der Gemeinde und *für* die Gemeinde“ (81 f) angesehen. Es muss darum streng von den „Ämtern“ der Apostel, Propheten und Evangelisten unterschieden werden. Diese in Epheser 4, 11 neben den „Hirten und Leh-

---

[25] Der Ausdruck fällt in Vinet's Pastoral-Theologie, 22 (dort gesperrt): Indem Christus sich mit dem Missionsbefehl an die Apostel richtete, die die Arbeit jedoch nur anfangen konnten, „*dadurch hat er implicite das Predigtamt eingesetzt*“.

[26] Die Diakone sind für Fetzer nicht Gegenstand der Pastoraltheologie, da sie „nicht Hirten waren und auch keine Hirtenarbeit von ihnen irgendwo gefordert wird“ (22).

rern" genannten anderen „Ämter" will Fetzer als gesamtkirchliche Ämter oder „*Kirchenämter*" (20) verstanden wissen und grenzt sie so von den „eigentlichen Gemeindebeamten" (22) ab. Als „Beamte" in der Ortsgemeinde kommen neben den Diakonen somit allein die in Epheser 4, 11 genannten „Hirten und Lehrer" in Betracht, wobei Fetzer mit einem Teil der exegetischen Tradition davon ausgeht, dass es sich bei den „Hirten und Lehrern" um einen Sammelbegriff für identische Personen und Ämter handelt und diese wiederum mit den episkopoi und den presbyteroi der Pastoralbriefe identisch sind.[27] Neben dem Hirtenamt, das als Leitungsamt den „Dienst am Worte" und die „Pflege der Seelen" (19) umfasst, konstatiert Fetzer kein weiteres Leitungsamt innerhalb der (streng kongregationalistisch verfassten) Ortsgemeinde.[28] Die Bezeichnung „Amt" wird von ihm dabei unbefangen verwendet und der Bezeichnung „Dienst" vorgezogen, wiewohl auch letztere ihr relatives Recht hat, sofern damit der Gedanke ausgeschlossen werden soll, das „Amt" diene der Herrschaft über die Gemeindeglieder.[29]

3 Die Berufung ins pastorale Amt und die Ordination

Die hier dargestellte Begründung des pastoralen Amtes, muss sich nunmehr an der Frage bewähren, wie Fetzer die *Berufung* ins Amt versteht. Was heißt „Ruf zum Predigtamt"? (§ 9)

Die Antwort ist dreifach gegliedert. Die Berufung manifestiert sich in einem göttlichen Ruf an das Individuum, der sich in dessen Herzen bemerkbar macht, im Ruf der Gemeinde und im Ruf der göttlichen Vorsehung. Dabei ist nach Fetzer das, was Berufung zum Predigtamt genannt zu werden verdient, im Zusammentreffen aller drei Aspekte zu sehen. Der dreifach unterschiedene Ruf bildet somit ein einheitliches Geschehen, dessen Teilaspekte sich nicht abstrakt zueinander verhalten und in deren Zusammenwirken sich die Berufung als eine Berufung *Gottes* erweist. Denn „*keiner*, der des göttlichen Rufes ermangelt, hat ein Recht, sich in das Predigtamt einzudrängen" (36). Es ist mithin die von Fetzer geltend gemachte *göttliche* Einsetzung des Predigtamtes, die den Ausgangspunkt seiner Ausführungen zur Berufung bildet, freilich so, dass diejenige Begründung des Amtes, die Fetzer „in der Natur der Sache" und also auf der funktionalen Ebene

---

[27] „Die ‚Hirten und Lehrer' des Epheserbriefes und die Lehrer im Korintherbrief werden sonst Bischöfe oder Älteste genannt." (22) Fetzer ist sich darüber klar, dass insbesondere die Identifikation von Episkopat und Presbyterat historisch umstritten ist (Fußnote, 22) und dass die Presbyter der apostolischen Zeit „nicht Gemeindevertreter im Sinne der modernen Presbyterialverfassung" waren (Fußnote, 23).

[28] „Wir finden weder die episkopale noch die presbyteriale Gemeindeverfassung im Neuen Testament, sondern nur die kongregationale, d.h. ... die *individuelle Gemeinde*, die sich völlig unabhängig von jeder bürgerlichen und kirchlichen Behörde unbedingt selbst regiert." (81)

[29] Das Amt ist nach Fetzer (82; vgl. zur Terminologie bes. 23) der Gemeinde „nicht gegeben, um über sie zu herrschen, sondern sie zu leiten, zu führen".

verortet hatte, dadurch nicht in ihrem Recht gemindert wird. Dies spiegelt sich vor allem in der hohen Bedeutung, die Fetzer der Berufung durch die Gemeinde beilegt. Die Gemeinde nämlich gilt ihm „als die rechtmäßige und natürliche Vermittlerin des Rufes", und es darf „ihre Entscheidung für gewöhnlich als entgültig angesehen werden" (41). Was man traditionell als „vocatio interna" bezeichnet hat, steht der „vocatio externa" also gerade nicht verhältnislos gegenüber.

Bedarf es für die Ausübung des Predigtamtes eines göttlichen Rufes, so kann nach Fetzer „dieses auch nicht als Profession angesehen und gewählt werden (wie z. B. der Beruf des Arztes, des Rechtsanwalts etc.)" (36). Die hier gemachte Unterscheidung zwischen „Berufung" und „Beruf" hat allerdings nicht den Sinn, damit den Aspekt der Eignung beiseite zu setzen. Eher ist das Gegenteil der Fall: Der „Ruf zum Hirtenamt" setzt bestimmte „Qualifikationen" (38) bzw. „Eigenschaften des Kandidaten" (41) voraus, deren Vorhandensein um der gedeihlichen Tätigkeit willen einer gründlichen Prüfung (durch die Gemeinde) bedarf. Auch wird mit dem Erfordernis des göttlichen Rufes von Fetzer nicht auf „eine Berufung durch ein Wunder, durch eine Erscheinung"[30] rekurriert. Die Berufung tut sich vielmehr kund *„an dem Herzen des Betreffenden"* durch ein intensives Verlangen: „Es muß ein unwiderstehlicher, alles mit sich fortreißender Drang, ... aber kein ehrgeiziges Streben da sein, anderen zu verkündigen, was Gott der Herr an der eigenen Seele getan hat, um dadurch das Werkzeug zur Errettung anderer zu werden." (37) Dieser Drang muss dauerhaft sein und als eine nicht abzuschüttelnde Verpflichtung empfunden werden, denn wer „sich anderswo ruhig fühlt in dem, was er für den Herrn tut, hat darin schon den Beweis, daß er sich nicht eingehender mit der Frage nach seiner Berufung zum Prediger zu beschäftigen hat" (37).[31] Schließlich ist bei allem vorauszusetzenden Vertrauen auf die unbeschränkte Macht Gottes zugleich ein Bewusstsein „der eigenen Schwäche und Untauglichkeit" vonnöten, zumal „das Vertrauen auf die göttliche Macht von jungen Leuten zu oft und zu leicht verwechselt wird mit Selbstvertrauen" (38).

Gegenüber diesen relativ knappen Ausführungen Fetzers, die dem Ruf Gottes gelten, sofern dieser sich dem Herzen des Individuums mitteilt, sind diejenigen über die Überzeugungen der Gemeinde, die diese bei ihrer Berufungsentscheidung zu berücksichtigen hat, umfangreicher. Fetzer misst ihnen überaus großes Gewicht bei, weil die „Überzeugung seitens der Gemeinde ... ein wesentlicher Beweis von einem göttlichen Rufe" ist und „offenbar der Betreffende selbst in den meisten Fällen nicht der geeignetste Richter ist bezüglich seiner Fähigkeiten etc." (41). Zu den notwendigen Voraussetzungen, die die Gemeinde im Blick auf den Kandidaten für das Predigtamt prüfen muss, gehören „die gründliche

---

[30] PALMER, Evangelische Pastoraltheologie, 48.

[31] Fetzer kann darum sogar konstatieren, es sei „besser ..., einer kämpft so lange gegen den Eindruck an, bis er ganz verschwindet, als daß er sich als Unberufener ins Predigtamt drängt" (37).

Bekehrung" (38), die im Anschluss an A. Vinet von einer bloßen fides historica abgegrenzt wird, die Vorbildhaftigkeit insbesondere im Lebenswandel[32] und die gesunde Lehre. Daneben aber stehen ausgesprochen berufspraktische Erfordernisse. Hier werden zunächst die intellektuelle Befähigung und deren Ausbildung sowie die für die Arbeit nötigen Kenntnisse genannt. Gilt doch nach Fetzer: „Sittliche und geistliche Eigenschaften können die geistigen keinesfalls ersetzen." (40) Von den geistigen Fähigkeiten und der Gelehrsamkeit wird wiederum die Lehrbegabung noch einmal scharf unterschieden, sofern auch die größte Gelehrsamkeit nichts nützt, wenn sie nicht kommuniziert werden kann. Genauso aber muss ein hohes Maß an Sinn fürs Praktische und an „Organisationstalent" vorhanden sein, worunter vor allem die Fähigkeit zu verstehen ist, alle in der „Gemeinde vorhandenen Kräfte an die Arbeit zu setzen" (40).[33] Schließlich ist auf einen guten Leumund in der Öffentlichkeit zu achten.[34]

Dass Fetzer als dritten Aspekt des Berufungsgeschehens den „*Ruf der göttlichen Vorsehung*" anführt, geschieht um des Zusammenhanges von inneren und äußeren Erfahrungen der „berufenen" Person willen. Dass es hier zu einer Entsprechung kommt, dass die individuelle innere Überzeugung sich mit Lebensereignissen, aber auch mit den spezifischen Bedingungen und Erfordernissen der Zeit und der jeweiligen Verhältnisse zusammenfügen, darf nach Fetzer als „die Stimme des Geistes durch die Führung der göttlichen Vorsehung" (41) gedeutet werden. Die Pastoraltheologie kann für solche Providenz freilich keine Kriterien angeben, denn die „göttlichen Fügungen und Führungen sind zu verschieden und manches Mal von so persönlicher Natur, dass sie nicht alle spezifiziert werden können" (41). Sie kann darum nur darauf hinweisen, dass hier eine individuelle Prüfung der Ereignisse und Verhältnisse des eigenen Lebens zu erfolgen hat, die freilich nicht zu skrupulös und zu schnell ausfallen darf, weil auch Umstände, die sich zunächst nicht zu „fügen" scheinen, nicht von vornherein einen Ausschluss der Berufung bedeuten müssen.[35]

---

[32] Fetzer spricht hier von einem „höheren Grad der Frömmigkeit" (vgl. 39).

[33] Dieser „praktische Sinn" und die „Exekutivfähigkeit" (vgl. 40) hält Fetzer für unbedingt nötig, weil ohne diese Fähigkeiten „Männer von großen geistigen Gaben und wirklicher Frömmigkeit in dem Predigtamt oft erfolglos gewesen" sind (40).

[34] Die hier genannte Kriterien sind nach Fetzer von einer Gemeinde auch zu prüfen, „wenn sie einen jungen Mann empfiehlt zur Aufnahme in eine höhere Bildungsanstalt behufs Ausbildung für das Predigtamt" (41).

[35] Die von Fetzer für das Pastorenamt zunächst (s. o.) behauptete Exklusivität der „Berufung" von Pastoren in Abgrenzung zur Wahl eines (säkularen) „Berufs" (bei Ärzten, Rechtsanwälten etc.) wird mit diesen Auskünften zur providentiellen „Berufung" durchaus relativiert, ohne dass Fetzer daraus Konsequenzen zieht. Christian Palmer hat das in überzeugender Weise getan. In seiner Evangelischen Pastoraltheologie, 48, weist er zunächst darauf hin, dass es auch andere Berufsgruppen gibt, die ebenfalls eine (förmliche) „Berufung" erfahren: „Auf ganz ähnliche Weise kommt allerdings auch der Richter, der Finanzmann in's Amt; aber auch diese weltlichen Beamten werden, sofern sie fromme Männer sind, mit demselben Rechte sagen, der Herr habe sie berufen; sie wissen sich ebenso ihm für seine Führung zum Danke verbunden und für ihr

Die Berufung ins Predigtamt erweist sich somit als ein komplexes, in sich differenziertes Geschehen, das seine Einheit im unauflösbaren Zusammenhang von innerer Gewissheit des Individuums, damit zusammenstimmenden Lebenserfahrungen und der Berufung durch die Gemeinde hat.

Für eine Berufung durch die Gemeinde hält Fetzer ein möglichst einstimmiges Votum für erforderlich. Damit ein solches erreicht werden kann, sollte „eine gewisse Bekanntschaft beider Teile" (43) der Berufung vorausgehen. Die Gehaltsfrage, bei der es nach Fetzer „noch vielfach im argen" liegt, darf bei einer Berufung nicht ausschlaggebend sein, wiewohl es ihm wünschenswert erscheint, „daß der Prediger wisse, was er zu erwarten hat, und daß er es regelmäßig erhalte" (44). Mit der Erstberufung ins Predigtamt erfolgt die *Ordination*. In ihr wird unter Verweis auf Schriftstellen aus der Apostelgeschichte und den Timotheusbriefen[36] „eine biblische Anordnung" gesehen, deren Fetzersche Definition lautet: „Die Ordination ist die öffentliche und feierliche Aussendung beziehungsweise Vorstellung, verbunden mit Handauflegung der Ältesten einer zum Dienste in den Gemeinden göttlich berufenen Person, welche von einer Gemeinde zu dem besonderen Amte eines *Hirten* oder *Dieners* berufen worden ist." (44) Eine Ordination ist mithin kein selbstständiges Geschehen, sofern sie die Berufung durch eine Gemeinde zum konkreten Dienst voraussetzt. Sie teilt dem Ordinanden nichts mit, was bei ihm nicht bereits vorhanden gewesen wäre: Weder einen character indelebilis, noch irgendwelche „außerordentliche Charismen" (45). Sie stellt vielmehr „nur eine öffentliche Anerkennung der vorhandenen Gabe" dar „und ein formales Zugeständnis an den Ordinanden, die Gaben auszuüben" (45).[37] Als eine öffentliche Beauftragung, die von den geistlichen Elementen Gebet und Handauflegung begleitet ist, wird die Ordination also rein funktional verstanden, auch wenn Fetzer zugesteht, dass sie im Leben des Predigers ein wichtiges Datum bildet – nicht zuletzt deshalb, weil sie einmalig vollzogen wird. Gerade der Tatbestand der Unwiederholbarkeit der Ordination freilich wirft zugleich ein Problem auf, das sich unweigerlich auch und gerade für Fetzers ri-

---

Thun verantwortlich." Palmers Anschlussfrage ist dann eine weitgehende, die über das Predigtamt hinaus für die Frage von „Berufung und Beruf" Bedeutung hat: „Sollte mir diese Glaubensgewißheit, daß ich von Gottes Gnaden bin, was ich bin, nicht genügen? Hätte er mich nicht in diesem Berufe zu seinem Dienst haben wollen, so hätte er Mittel und Wege genug gehabt, mir schon innerlich Muth und Neigung zu nehmen und anderswohin zu lenken, oder selbst wenn ich eigenwillig doch nach diesem Ziel gestrebt hätte, so wäre es ihm ein Geringes gewesen, mir alle Wege und Stege zu versperren." Auch Alexandre Vinet äußert in seiner Pastoral-Theologie, 48 f: „Indeß mag ich in Betreff der Berufung keine allzu scharfe Linie zwischen dem geistlichen und den weltlichen Aemtern und Berufsarten ziehen. Überall wo es etwas zu verantworten giebt, überall wo man durch Uebernahme einer Arbeit, der man nicht gewachsen ist, schaden kann, hat man Ursache, sich zu fragen: ob man dazu berufen sey?"

[36] Angeführt werden Apg 6,3.6; 13,1-3; 1. Tim 4,14; 2. Tim 5,22.

[37] Dass Fetzer empfiehlt, die Ordination solle „nur von mehreren ordinierten Predigern vollzogen" werden, geschieht nur „der Ordnung wegen" (45).

goros kongregationalistisches Gemeindeverständnis stellt. Denn wiewohl es die Ortsgemeinde ist, die ordiniert, ist doch zu erwarten, dass der zu Ordinierende „auch außerhalb der eigenen Gemeinde solche Funktionen verrichte" (45). Aus diesem Grunde rät Fetzer dringend dazu, ein Consilium zwischen berufender Gemeinde, dem Ordinanden und den Schwestergemeinden der Nachbarschaft einzuberufen, um den Kandidaten einer Prüfung zu unterziehen und auf diese Weise ein Votum mehrerer Gemeinden einzuholen. Dieses Votum kann durchaus auch die Empfehlung einer „Vertagung oder gar Abweisung" (45) enthalten. Fetzer sieht also scharf, dass die (einmalige) Ordination in ein förmliches Amt, dem die „öffentliche Predigt des Wortes, desgleichen die öffentliche Verwaltung der Bundesstiftungen etc." (46) auf Dauer und mit der Möglichkeit eines Wechsels des Tätigkeitsortes aufgetragen ist, die Handlungsfähigkeit der unabhängigen und selbstständigen Ortsgemeinde übersteigt. Und auch wenn er selbst jede Form der unbedingten Verbindlichkeit der „Beschlüsse einer vereinigten Körperschaft für die Einzelgemeinde" ablehnt (82) und nach seiner Auffassung „nicht von einer Baptisten*kirche* … schlechthin die Rede sein" kann (79), sollte in der Ordination – und damit bei der Einsetzung in das Amt – „keine Gemeinde handeln, ohne den Rat anderer einzuholen. Tut sie es doch, so mag sie sich für die etwaigen Folgen ausschließlich verantwortlich halten." (45)

4 Die Person des Pastors

Was bei Fetzer in den Ausführungen zur Berufung bereits anklang, als es dort um die Eigenschaften und Fähigkeiten des Amtsträgers ging, wird im Abschnitt über den „Hirten als Mensch" genauer ausgeführt. In Anlehnung an die pastoraltheologische Tradition wird nunmehr also die *Person* des Pastors thematisch. Wie soll die Person beschaffen sein, damit sie dem Amt zu entsprechen vermag, und wie können die für die Amtsausübung notwendigen Eigenschaften und Fähigkeiten ausgebildet, gefördert und erhalten werden?

Folgt man Fetzers Ausführungen, so haben wir es bei in diesem Zusammenhang mit vier zu bedenkenden Bereichen zu tun: Mit der geistlichen Befähigung des Pastors, seiner geistigen Aus- und Fortbildung, der moralischen oder sittlichen Ausbildung und mit seinem Organisationstalent. Was hier zur Sprache gebracht wird, ist zum Teil stark an der traditionellen Pastoraltheologie orientiert und nach wie vor nützlich zu lesen.[38] Von besonderem Interesse jedoch sind im

[38] So handelt Fetzer im Teil über die geistliche Befähigung des Pastors, d. h. zu seinem persönlichen Frömmigkeitsleben, von der Meditation, „die nicht Bezug hat auf die spezielle Vorbereitung zur Predigt" (47), vom Gebet und vom (methodischen) Lesen der Heiligen Schrift. Der sehr ausführliche Abschnitt über die moralisch-sittliche Ausbildung, der sich eng an den Abschnitt „Vom socialen Leben des Seelsorgers im Allgemeinen" in A. Vinet's Pastoral-Theologie, 96 ff, anschließt, widmet sich dem würdevollen Betragen, der maßvollen Besonnenheit, der Be-

freikirchlichen Kontext die Ausführungen zur Aus- und Weiterbildung und zu den organisatorischen Fähigkeiten.

Fetzer erkennt an, dass „eine wissenschaftliche Bildung durchaus nicht die erste Bedingung zur erfolgreichen Wirksamkeit" ist (51). Dabei stehen ihm die Geschichte des nordamerikanischen Freikirchentums, aber auch die Anfänge „unseres Werkes in Europa" vor Augen, in denen freilich „das Selbststudium um so eifriger gepflegt" wurde (51). Die zunehmende Ausbreitung der (baptistischen) Gemeindebewegung hat jedoch die Notwendigkeit einer gründlichen Bildung „der Leiter und Führer der einzelnen Gemeinden beim Beginne ihrer Arbeit" gezeigt: „Eine Ignorierung derselben ist eine Art Selbstmord." (51) Um dem neutestamentlichen Auftrag der Verkündigung und Lehre an *alle* Menschen unter den Bedingungen der Gegenwart Genüge tun zu können, ist der Erwerb von Wissen und Kenntnissen unabdingbar.[39] Eine solche Ausbildung in Gestalt eines Studiums ist dabei mehr als eine bloße Vermittlung von Berufsregeln und praktischen Fertigkeiten. Vielmehr bietet sie als möglichst umfassend angelegtes *Studium* „die notwendige, breite, wissenschaftliche Grundlage, auf welcher späterhin weiter gebaut werden soll" (51). Das Studium hört also „mit dem Verlassen des Seminars" (52) nicht auf, im Gegenteil: Was hier grundgelegt wurde, kann und muss im Predigtamt lebenslang vertieft werden. Solche Weiterbildung aber ist unerlässlich, denn wer sie vernachlässigt, wird „nach kurzer Zeit nur Abgestandenes seinen Zuhörern bieten können" (52). Fetzer ist darum alles daran gelegen, für ein solches Weiterstudium eine Methode zu entwickeln, damit diese eminent wichtige Tätigkeit nicht dem Alltagsgeschäft oder der Trägheit geopfert wird. Seine pastoraltheologischen Ratschläge gelten dabei der Reservierung bestimmter Tageszeiten zum Studium von Fachliteratur, einer aufmerksamen Zeitgenossenschaft, der Nutzung von Fahrtzeiten durch Lektüre und der methodischen Konzentration auf jeweils nur einen Studiengegenstand. Als Kulminationspunkt darf ohne Zweifel die wohlwollende Erwähnung der Praxis verschiedener Landeskirchen gelten, wonach die Pastorenschaft zur Teilnahme an fachlichen Lesezirkeln und zur regelmäßigen Einreichung selbst erarbeiteter theologischer Abhandlungen *verpflichtet* wird.[40] Dass bereits in den Anfängen einer baptistischen Pastorenausbildung eine Verpflichtung zur Fortbildung zumindest in Erwägung gezogen wird, ist ein erstaunliches Phänomen. Es wird ergänzt durch diejenigen Ausführungen Fetzers, die eine regelmäßige Weiterbildung über das Fachstudium hinaus anmahnen. Der Prediger muss auch im Blick auf die sich

---

scheidenheit und Festigkeit, der Beständigkeit, der Uneigennützigkeit, der Friedensliebe, der Heiterkeit, der Reinheit und der Wahrhaftigkeit.

[39] Zu erwartende Einwände versucht Fetzer (diplomatisch) zurückzudrängen, indem er ausführt, dass ein solches Studium, wenn „es nicht des Wissens wegen betrieben wird" nicht hochmütig macht und man selbstverständlich von ihm nicht erwarten darf, „was es niemals geben kann, nämlich wahre Gotteserkenntnis, Liebe zu Gott, Friede für das Herz" (52).

[40] Die entsprechenden Hinweise dazu hat Fetzer erklärtermaßen Christian Palmers Evangelischer Pastoraltheologie, 171 f, entnommen.

rasant entwickelnden Naturwissenschaften „einigermaßen bekannt" sein (54), auch das Studium philosophischer Abhandlungen wird ihm „nicht schaden" (55). Mit demselben Ernst ist das Studium der Geschichte zu betreiben, um „Erscheinungen der Gegenwart ... richtiger zu beurteilen", und auch die regelmäßige – natürlich ausgewählte – Lektüre der schönen Literatur wird empfohlen, „da sie oft großen Wert besitzt in ihren Charakterzeichnungen und in der Bildung, die sie gewährt" (55). Die Berufung zum Predigtamt zeigt sich bei Fetzer also als eine Berufung zu lebenslanger Weiterbildung auf der Grundlage einer gewissenhaften theologischen Ausbildung, die stets über das theologische Fach im engeren Sinne hinausgeht. Dabei ist auch die Aus- und Fortbildung kybernetischer Fähigkeiten mit eingeschlossen. Fetzer sieht deutlich, dass das Pastorenamt nicht allein auf Sachwissen angewiesen ist, sondern es darüber hinaus organisatorischer Fähigkeiten und „sozialer Kompetenz" des Amtsträgers bedarf. Wir haben es auf dem Gebiet der „Organisation" nach seiner Überzeugung mit einem genuin pastoralen Handlungsfeld zu tun, das zu reflektieren nur zum Schaden von Pastor und Gemeinde vernachlässigt werden kann. Das Pastorenamt darf den Amtsträger nicht zu der Meinung verführen, „niemand sei imstande, die Arbeit so gut zu tun wie er" (64). Es ist im Gegenteil geradezu eine Pointe der Tätigkeit des Pastors, „eine möglichst genaue Kenntnis seiner Glieder zu erlangen und danach zu trachten, sie alle ihren besonderen Fähigkeiten und Gaben entsprechend an die Arbeit zu setzen" (64) und diese Arbeiten dann auch zu koordinieren. Das wiederum schließt die Sorge um die Ausbildung begabter Gemeindeglieder ein. Hierbei denkt Fetzer zunächst an „begabte junge Leute oder Kinder", deren Eltern zu ermutigen sind, „ihnen eine ihren Verhältnissen und Umständen entsprechende, möglichst gute Ausbildung zuteil werden zu lassen", denn der „Stand der Bildung in den Gemeinden wird künftighin sicherlich den Einfluß in religiösen und gesellschaftlichen Kreisen anzeigen" (65). Besonderes Augenmerk ist außerdem auf die Förderung der Predigtbegabung unter den Gemeindegliedern zu richten. Dies geschieht nicht nur, aber auch, um auf diese Weise geeignete Personen für die Ausbildung durch ein Studium zu erkennen und zu gewinnen.

Zu den klassischen pastoraltheologischen Themen gehört die Frage nach dem Verhältnis des Pastors zur Kollegenschaft, zur Gesellschaft und zu seiner häuslichen bzw. familiären Umgebung. Fetzer widmet diesen Themen jeweils einen eigenen Paragraphen, wobei seine Reflexionen über das Verhältnis zur Gesellschaft und zur Familie von besonderem Interesse sind.[41]

Mit der Frage nach dem Verhältnis zur Gesellschaft steht die pastoraltheologisch bedeutsame „Frage der ‚Zeitgenossenschaft'"[42] des Pastors zur Diskussion. Nach Fetzer wird die Teilnahme des Pastors am „gesellschaftlichen, ge-

[41] Wobei auch das, was Fetzer im § 16 über „Amtsbrüder und Kollegen" schreibt, besonders im Blick auf die Problematik von Vorgängern und Nachfolgern im Amt (vgl. 67) keineswegs überholt ist.

[42] Pohl-Patalong, Pastoraltheologie, 569.

schäftlichen und bürgerlichen Leben" (68) durch das Amt sowohl *gefordert* als auch *reguliert*. Der Rückzug in irgendeine Form der Isolation oder Innerlichkeit kommt für Fetzer nicht in Betracht. Das Predigtamt verlangt nach wacher Zeitgenossenschaft, weil der Pastor andernfalls „außerstande ist, die Empfindungen und Gefühle seiner Umgebung zu beeinflussen" (68). Andererseits ist durch den unauflösbaren Zusammenhang von Amt und Person das Verhalten des Pastors von vornherein unter das Vorzeichen der Angemessenheit und damit zugleich des Exemplarischen gestellt. Dies wirkt sich im Bereich der Geselligkeit aus, die – im Rahmen der Verhältnismäßigkeit – durchaus vom Pastor gefördert werden soll.[43] Es hat ferner Auswirkungen auf alle geschäftlichen und finanziellen Angelegenheiten,[44] weil die einwandfreie Lebensführung auf diesen Gebieten die notwendige Voraussetzung für eine freie und kritische Rede gegenüber der Ausbeutung der Arbeiterschaft durch raffgierige Profiteure einerseits und haltlos verschwenderische Lebensweise der Massen andererseits ist.[45]

Seinen staatsbürgerlichen Pflichten hat der Pastor nachzukommen wie jeder andere Bürger auch, ebenso wie er die Glieder der Gemeinde dazu anzuhalten hat. Der in dieser Hinsicht wenig überraschende Hinweis auf Römer 13, 1 wird von Fetzer allerdings sofort mit der Einschränkung versehen, dass die dort ausgesprochene Forderung nicht eine unbedingte, sondern „im Vergleich mit anderen Stellen … eine qualifizierte" sei (70). Denn es gibt für den Pastor nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht zur Gehorsamsverweigerung und zum Widerspruch, wenn durch staatliche Vorgaben der status confessionis berührt ist.[46]

---

[43] Nach Fetzer hat der Pastor in dieser Hinsicht geradezu die „Aufgabe …, einen heiteren Sinn zu nähren, der aber von Ausgelassenheit und Leichtfertigkeit leicht zu unterscheiden ist und also mit diesen nicht verwechselt werden darf" (68). Das gesellige Leben ist nach Fetzer überhaupt ein entscheidender Faktor jeder Gemeindearbeit, weswegen es im zweiten Teil der Pastoraltheologie unter den pastoralen Handlungsfeldern eigens behandelt wird (§ 27): „Das *gesellige Element* ist in unseren Tagen ein so mächtiger Faktor, daß kein Prediger umhin kann, dasselbe ohne Schaden zu ignorieren." (120)

[44] Hier gilt der Fetzersche Grundsatz: „Alle geschäftlichen Abmachungen sollten stets einen streng geschäftlichen Charakter tragen, um ja keinen Raum zum Misstrauen oder Argwohn zu geben" (69).

[45] Gegenüber der sozialen Problematik, wie Fetzer sie zu seiner Zeit wahrnimmt, verursacht durch das „Erpressen, Schinden und Drücken der Arbeiter" und „das sorglose verschwenderische Leben bei den Massen, das meistens mit leichtsinnigem Schuldenmachen und dem Unheil und Verderben bringenden Wirtshausbesuch zusammenhängt", darf der Pastor „unter *keinen* Umständen blind sein" (70).

[46] Fetzer rechnet mit der Möglichkeit, dass es „Umstände und Verhältnisse geben" kann, „wo es nicht nur recht, sondern sogar geboten ist, daß der Diener Christi dem Befehle der Obrigkeit mit einem: ‚Man muß Gott mehr gehorchen denn den Menschen' entgegentritt" (70). Und er zitiert in diesem Zusammenhang Christian Palmer, Evangelische Pastoraltheologie, 200 f, zustimmend: „Wer jeden fürstlichen Eigenwillen, so verderblich er auch für Land und Leute seyn mag, als einen von Gottes Gnaden berechtigten und jeden Widerstand als Rebellion, jedes Begehren eines Rechtsschutzes für ein gebildetes Volk als einen Eingriff in die auf den Regenten übertragenen Majestätsrechte Gottes ansieht, der soll wenigstens nicht sagen, daß er vom christlichen Rechtsbegriffe etwas verstehe". Palmers Fortsetzung des Satzes findet sich bei

Der Pastor hat von seinem Wahlrecht Gebrauch zu machen, darf jedoch keine parteipolitischen Funktionen ausüben oder parteipolitische Werbung machen: „als Prediger muß er über den Parteien stehen, darf er keine Verpflichtung irgendeiner Partei gegenüber eingehen, welcher zufolge er seinen Einfluß zugunsten einer bestimmten Partei ausüben soll" (71).

Zu den prominenten Themen, die das Verhältnis von Person und Amt betreffen, gehört auch das der familiären Beziehungen des Pastors. Dass die pastorale Tätigkeit notwendigerweise auch auf diesem Gebiet Auswirkungen hat, leidet nach Fetzer keinen Zweifel. Bemerkenswert ist die Umsicht und Zurückhaltung, mit der die Problematik zur Sprache gebracht wird. Im Einklang mit der reformatorischen Theologie wird zunächst der Zölibat als Zwangsforderung zurückgewiesen.[47] Kommt es zur Wahl des Ehepartners, d. h. konkret der Ehefrau des Pastors, wird man die Frage der künftigen oder bereits bestehenden Amtstätigkeit nicht ausklammern können. Entsprechende Reflexionen sind aber nur dann gesund, wenn man zugleich bedenkt, „daß eine rechte Ehe nicht eine bloße Vernunftehe sein darf" (74). Somit findet sich zwar bei Fetzer ein von der pastoraltheologischen Tradition und dem herrschenden Rollenverständnis geprägtes Eigenschaftsprofil der Pastorenfrau.[48] Großer Nachdruck liegt aber deutlich bei der Feststellung, dass die Ehefrau des Pastors nicht „die *Diakonisse* der Gemeinde" sein soll und unbeschadet der Tatsache, dass „die Frau den Mann vom Amte nicht trennen kann und sie also von vornherein darauf Rücksicht zu nehmen hat, sie doch … in erster Linie nur ihm und ihrer Familie zu dienen die Aufgabe hat, nicht aber der Gemeinde" (76). Es fällt daher in den Aufgabenbereich des Pastors als Ehemann und Familienvater, die Ehefrau vor unangemessenen Anforderungen der Gemeinde zu schützen. Die Familie hat stets den primären Anspruch auf die Zuwendung des Pastors; der von ihm geforderte Einsatz bei der Kindererziehung findet freilich an der Glaubensentscheidung seine Grenze: „Bekehren kann der Vater die Kinder nicht, wohl aber sie zum Gehorsam erziehen." (77)

5 Bleibende Fragestellungen

Überblickt man nunmehr das „Pastorenleitbild", wie es sich aus Fetzers Pastoraltheologie von 1908 ergibt und versucht man von hier aus eine Brücke in

---

Fetzer dann allerdings nicht zitiert: „er ist kein besserer Theolog und Christ, als jene amerikanischen Pfaffen, die aus der Bibel beweisen, daß die Sclaverei eine Ordnung Gottes sei."

47 Das schließt freilich nicht aus, dass Fetzer mit Rekurs auf die paulinischen Empfehlungen in 1. Kor 7 der Ehelosigkeit des Pastors auch gewisse Vorteile abzugewinnen vermag: „Es lässt sich jedoch nicht leugnen, daß sich manches zugunsten der römischen Praxis sagen läßt" (72). Die Vorteile des ehelichen Lebens eines Pastors jedoch überwiegen, vor allem, weil „derjenige, der in der Ehe glücklich lebt, sich in der besten Schule befindet, um Selbstlosigkeit zu lernen" (73).

48 Dazu gehören nach Fetzer eine ausreichende Bildung, Frömmigkeit, liebevolles und eifersuchtsfreies Wesen, haushälterische Fähigkeiten, sowie Reinlichkeit und Ordnungsliebe (vgl. 74 f).

die gegenwärtige Diskussion eines Pastorenleitbilds des deutschen Baptismus zu schlagen, so lassen sich einige fruchtbare Anregungen gewinnen[49]:

1. Fetzer bemüht sich um eine theologische Begründung des Predigt- oder Pastorenamtes, die die Überzeugung vom Priestertum aller Glaubenden selbstverständlich voraussetzt, sich aber davon nicht zu problematischen Kurzschlüssen verleiten lässt. Wenn die gegenwärtige „Ordnung für Pastorinnen und Pastoren des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland und ihre Dienstgeber" in ihrer Präambel erklärt: „Alle geordneten Dienste geschehen im Rahmen des allgemeinen Priestertums",[50] so könnte Fetzer dieser Auskunft gewiss zustimmen. Wenn jedoch diese „geordneten Dienste" durch den Gedanken des allgemeinen Priestertums so sehr relativiert und problematisiert werden, dass sie nach der Präambel ausdrücklich *neben* „aktuelle Beauftragungen durch den Heiligen Geist treten", so wird damit der Gedanke des „geordneten Dienstes" bzw. des Amtes in seiner Konsistenz bedroht. Man mag zu Fetzers Begründung des Amtes stehen, wie man will: Eine gegenwärtige Begründung des Pastorendienstes (oder Pastorenamtes) darf ihr an Plausibilität und Eindeutigkeit jedenfalls nicht nachstehen.

2. Auch die Aufgaben des Amtes werden von Fetzer möglichst klar zu definieren versucht: Die Vielfalt der Aufgaben wird von ihm auf die *kerygmatische* Kompetenz des Pastors hin gebündelt, und von der Verkündigungsaufgabe her wird auch die Leitungsfunktion verstanden: Es geht bei der so verstandenen Leitung vorrangig um die Beteiligung möglichst vieler Gemeindeglieder am Leben der Gemeinde und an ihrer Sendung. Ein Pastorenleitbild für die Gegenwart muss darum bemüht sein, das Spezifikum des pastoralen Dienstes zu benennen. Dabei sollte auch deutlich werden, wie sich die Aufgaben eines Pastors bzw. einer Pastorin von denen der (ordinierten) Diakoninnen und Diakonen unterscheiden und wie sie sich zu den vielfältigen Formen ehrenamtlicher Mitarbeit verhalten.

3. Nach Fetzers Pastoraltheologie ist das Pastorenamt in seiner Ausrichtung nicht eingeschränkt auf die Ortsgemeinde und ihre Binnenstrukturen. Durch das dezidiert missionarische Moment der pastoralen Tätigkeit wirkt der Pastor über die Gemeinde hinaus in die Gesellschaft hinein. Ein Pastorenleitbild für die Gegenwart muss Auskunft darüber geben, ob und inwiefern der pastorale Dienst gesellschaftsbezogen ist[51] und wie er sich im ökumenischen Kontext versteht.

---

[49] In Anlehnung an die Strukturierung der pastoraltheologischen Problembereiche bei Pohl-Patalong, Pastoraltheologie, s. o. Anm. 22.

[50] Ordnung für Pastorinnen und Pastoren des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland und ihre Dienstgeber vom 24. November 2006, Präambel.

[51] Ein Teil der neueren pastoraltheologischen Entwürfe (vgl. z. B. die Arbeiten von Albrecht Grözinger und Wilhelm Gräb) versucht das Pfarramt konsequent „von den Erfordernissen der Gesellschaft her" zu denken, andere (vgl. z. B. die Arbeiten von Manfred Josuttis und Isolde Karle) setzen „eine Ausrichtung auf die Gemeinde" voraus (Pohl-Patalong, Pastoraltheologie, 567).

4. Im Blick auf das Verhältnis von Amt und Gemeinde ist für Fetzer die mit der Autorität Christi versehene *funktionale* Begründung des Predigtamtes von entscheidender Bedeutung. Ohne die Einsetzung von (gewählten) Amtsträgern ist für ihn überhaupt keine (funktionierende) menschliche Gemeinschaft denkbar. In diesem Sinne hat das Amt von vornherein eine der Gemeinde (und durch sie der Welt) *dienende* Funktion.[52] Dabei darf der Gesichtspunkt des „Dienens" nicht die – von der Gemeinde durch ihre Berufung anerkannte – Autorität des Amtsträgers konterkarieren, die als solche stets eine Autorität des Wortes (auctoritas verbi) ist. Da Fetzer neben der Gemeindeversammlung keine anderen Ämter als die des Pastors und des Diakons kennt und er auch die presbyteriale Verfassung einer Gemeinde ablehnt, kommt bei ihm die Frage nach weiteren Leitungspersonen bzw. Leitungsgremien und deren Verhältnis zum Inhaber des Predigtamtes nicht in den Blick. Ein Pastorenleitbild für die Gegenwart muss das Verhältnis des Pastors bzw. der Pastorin zur Gemeinde als komplexes Verhältnis von Miteinander und Gegenüber möglichst präzise zu beschreiben versuchen und dabei insbesondere das Verhältnis der Pastorinnen und Pastoren zu weiteren leitenden Personen und Gremien der Gemeinde bestimmen. Dies wird nur möglich sein, wenn hierbei der Begriff der „Leitung" einer Gemeinde in theologischer, aber auch in administrativer und juristischer Hinsicht befriedigend geklärt ist.

5. Dass sich das Predigtamt nicht von der Person des Pastors trennen lässt, leidet nach Fetzer keinen Zweifel. Was von ihm zur persönlichen Eignung, zur theologischen Aus- und Weiterbildung und zur exemplarischen Lebensführung des Pastors ausgeführt wird, verdichtet sich bei der Frage nach dessen „Berufungsfähigkeit". Im Blick auf diese für das Freikirchentum eminent wichtige Problematik gelingt Fetzer eine konsistente Bestimmung des Berufungsbegriffs, die die abstrakte Alternative von vocatio interna und vocatio externa überwindet und sich auch für ein gegenwärtiges Pastorenleitbild fruchtbar machen lässt. Letzteres gilt auch für Fetzers eindringliche Forderung nach einer wissenschaftlichen theologischen Ausbildung und der Verpflichtung zur Fortbildung. Die Forderung nach Aus- und Fortbildung verlangt freilich angesichts der in der gegenwärtigen Situation schwer zu überschauenden Angebote nach einem Minimum an Bewertungskriterien. Was die exemplarische Lebensführung oder Vorbildlichkeit des Pastors angeht, die von Fetzer eher traditionell bestimmt wird, so wird ein Pastorenleitbild für die Gegenwart aus theologischen Gründen „auch das Fragmentarische und Brüchige des Lebens"[53] einer Pastorin bzw. eines Pastors benennen müssen. Was schließlich Fetzers umsichtige und bei aller Um-

---

[52] Die Träger des Amtes haben nach Fetzer "als die von der Gemeinde Beauftragten den Willen der Gemeinde, wie er sich in deren reiflich erwogenen Beschlüssen ausdrückt, aus[zu]führen" und dürfen „in keinem Falle ... *über* die Gemeinde hinweg handeln" (82).

[53] Pfarrerin und Pfarrer als Beruf – ein Leitbild für die Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg, Kirchliches Amtsblatt Nr. 8 /2003, 135 (unter 3.).

sicht doch eindeutige Haltung zum Betroffensein und Schutz von Ehepartnern und Kindern durch das Amt angeht, so ist dieser auch unter gegenwärtigen Bedingungen nichts abzumarkten.

6. Amt und Person sind nicht so miteinander verbunden, dass die Wirksamkeit der pastoralen Tätigkeit von einer Weihe oder Würde der Person abhängig gemacht werden kann. In diesem Sinne gibt es nach Fetzer auch keine besondere Pastorenmoral. Andererseits kann kein Zweifel darüber bestehen, „dass der persönliche christliche Glaube und ein persönliches geistliches Leben eine wesentliche Grundlage für eine gelingende Ausübung des Pfarrberufs bilden“.[54] Das persönliche geistliche Leben muss – ohne gesetzliche Züge anzunehmen – Gegenstand eines Leitbildes für Pastorinnen und Pastoren der Gegenwart sein.

7. Was das Verhältnis des Pastors zur Gesellschaft angeht, so fordert Fetzer eine wache Zeitgenossenschaft, die sich auch auf die Bereiche von Kultur und Politik erstreckt. Ein gegenwärtiges Leitbild für Pastorinnen und Pastoren wird dahinter nicht zurückgehen können, vielmehr den kulturellen und politischen Aspekt des Pastorendienstes noch genauer zu beschreiben versuchen und dabei auch die von Fetzer nicht empfundene bzw. nicht erörterte Problematik von Beruf, Freizeit und privatem Freiraum berücksichtigen müssen.

8. Fragt man nach dem Verhältnis von pastoralem Amt und gesamtkirchlicher Struktur, so wird man bei Fetzers streng kongregationalistischem Ansatz sogleich auf die unabhängige Einzelgemeinde verwiesen, die nur zu Kooperationszwecken mit anderen Gemeinden der gleichen Benennung „im Bunde“ ist. Immerhin wird auch für Fetzer bei der Frage nach der Ordination so etwas wie ein gesamtkirchliches Bewusstsein virulent, sofern er die Ordination als öffentliche Beauftragung für unwiederholbar und das Predigtamt auf Dauer gestellt und nicht an einen Ort gebunden ansieht. Ein gegenwärtiges Leitbild für Pastorinnen und Pastoren wird nicht umhinkommen, die Verantwortlichkeit des Ortspastors bzw. der Ortspastorin für die Gesamtkirche zu benennen und zu beschreiben, aber auch umgekehrt die konkrete Verantwortung der Gesamtkirche für die einzelnen Pastorinnen und Pastoren.[55] Das Leitbild wird ferner der Tatsache Rechnung tragen müssen, dass in der gegenwärtigen Situation zunehmend pastorale Dienste in Gestalt von Teilzeitstellen oder in Gestalt der Betreuung mehrerer Ortsgemeinden versehen werden (müssen).

---

[54] Pohl-Patalong, Pastoraltheologie, 569.

[55] Dass dies in einer kongregationalistischen Kirchenstruktur nicht einfach ist, liegt auf der Hand. Es ist bezeichnend, dass die Einwirkungsmöglichkeit des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland im schärfsten Konfliktfall eines Pastors mit seiner Ortsgemeinde, nämlich bei der Kündigung des Dienstverhältnisses durch den Dienstgeber, eine bloße „Soll-Bestimmung“ enthält: „Eine Kündigung soll erst nach Anhörung des Vertrauensrates und der Bundesgeschäftsführung erfolgen.“ (§ 25,2 der Ordnung für Pastorinnen und Pastoren des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland und ihre Dienstgeber vom 24. November 2006)

9. Eine Erörterung der Relationen eines Gemeindepastors muss nach Fetzer auch das kollegiale Verhältnis bedenken, das von ihm – wie übrigens zumeist in der traditionellen pastoraltheologischen Literatur – als in der Regel spannungsvoll beschrieben wird. Ein Leitbild für Pastorinnen und Pastoren der Gegenwart darf sich nicht scheuen, einen minimalen Verhaltenskodex gegenüber Kolleginnen und Kollegen der eigenen Denomination und anderer Konfessionen zu formulieren. Darüber hinaus ist die Bedeutung des kollegialen Austausches in Konventen, aber auch die der kollegialen Vernetzung z. B. zum Zweck gemeinsam organisierter Supervision oder anderer Formen der Fortbildung ins Bewusstsein zu rücken.

Abstract

Johann Georg Fetzer's Pastoral Theology of 1908 was the first serious treatise on the subject to appear from the pen of a German Baptist pastor and seminary teacher. Although there were many works from the viewpoint of the established German churches, Fetzer held it to be necessary to write from a free-church standpoint. This paper seeks to analyse Fetzer's volume and shows that this almost forgotten work still has relevant things to say in the discussion on the role of the pastor in free churches today.

Fetzer's work is in two main parts: a reflection on the theological justification of the office of pastor, and a consideration of the practical duties of the pastor. The latter is not discussed in this paper. Among the sections reviewed are: criteria for the calling to the pastorate; the person of the pastor; his spiritual gifts; intellectual education; moral upbringing and organisational talent; as well as his relationship to his family, the local church, his pastor-colleagues and to society in general.

At the end of this article Spangenberg shows eight areas where Fetzer's thoughts can offer stimuli to the present debate about the pastor-model in contemporary free churches.

Prof. Dr. Volker Spangenberg, Theologisches Seminar Elstal (BEFG),
Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark (Elstal);
E-Mail: V.Spangenberg@baptisten.de

Thomas Klammt

Der Pastor – Geschenk oder Gefahr?

Wie Baptisten ihren Pastor sehen

1 „Wo kommst du denn her?" Die Fragestellung und ihr Hintergrund

„Wann ist ein ‚Pas-' ein ‚-tor'?" Mit dieser Umdichtung eines Grönemeyer-Schlagers verabschiedeten wir uns im Sommer 1994 als Absolventen vom Theologischen Seminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Hamburg. Mir als Fußballfan legte sich zwar eine andere Auslegung nahe, aber eigentlich wollten wir die Frage formulieren: „Wann ist ein Pastor ein Pastor?" Es passte so nicht ins Reimschema, doch die Frage hat mich (in der einen oder anderen Form) immer weiter begleitet. Mittlerweile bin ich im 14. Dienstjahr als Pastor des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG), habe sieben Jahre lang Pastoren in Südafrika ausgebildet und dort auch eine Dissertation zum Thema geschrieben. Im Folgenden gebe ich Einblick in einige Aspekte dieser Arbeit, die unter dem Titel steht: „A Systematic Theological Investigation of the Marks of the Pastor according to contemporary Baptist theology in South African and German contexts".[1] Die Untersuchung ist systematisch angelegt, verzichtet auf empirische Untersuchung der Gemeindesituationen und beschränkt sich auf schriftliche Quellen. Dabei spielt der Vergleich der Baptisten in Deutschland und Südafrika eine gewisse Rolle, bzw. erlaubt manche Verdeutlichungen. Die spezifisch südafrikanischen Quellen und Entdeckungen werde ich im Folgenden weglassen und mich auf die deutsche Situation beschränken.

Es scheint sich um ein grundlegendes Dilemma der baptistischen Theologie und Gemeindepraxis zu handeln: Viele Baptistengemeinden haben einen oder mehrere Pastoren, aber theoretisch und theologisch ist nicht klar, warum. In einer knappen Untersuchung der baptistischen Grundsätze (*Baptist Principles*) und des deutschen Bekenntnisses „Rechenschaft vom Glauben" arbeite ich heraus, dass die baptistische Ekklesiologie den Pastor weitgehend unerwähnt lässt. Hier liegt meines Erachtens ein theologisches Defizit vor, das auch an der Wurzel mancher praktischer Probleme liegen könnte. Dem stelle ich eine positive Kennzeichnung des Pastors mit vier Begriffspaaren gegenüber, deren Brauchbarkeit

[1] Dissertation bei Dr. D. Veldsman an der University of South Africa (UNISA), Pretoria, angenommen im Jahr 2006. Der vollständige Text kann auf der Website der UNISA (http://etd.unisa.ac.za) über den Namen des Autors oder den Titel abgerufen werden.

für die baptistische Ekklesiologie und Praxis ich untersuche. Daraus ergeben sich einige Anregungen und Anfragen für Theologie und Gemeinde.

2 „Was glaubt ihr denn?" Baptistische Ekklesiologie

Baptisten betrachten die Ekklesiologie als den Bereich der Theologie, zu dem sie einen besonderen Beitrag leisten. Sie fassen ihre Überzeugungen häufig in sechs Aussagen zusammen, die eine spezifische baptistische Position beschreiben (*Baptist Principles*). Zwei davon sind ausdrücklich dem baptistischen Verständnis von Gemeinde gewidmet: es sind die Prinzipien vom „Priestertum aller Gläubigen" und vom „kongregationalistischen Gemeindeverständnis"[2]. Sie betonen die Gleichheit aller Gemeindemitglieder, und ihr individuelles Recht in Angelegenheiten der Gemeinde mitzureden und zu entscheiden.

Das „Priestertum aller Gläubigen" ist vielleicht der meistzitierte Begriff zur Beschreibung des baptistischen Gemeindeverständnisses. Er schließt auf der einen Seite die Notwendigkeit von Heilsvermittlern kategorisch aus, indem er allen Gläubigen unmittelbaren Zugang zu Gott zuspricht. Damit wird der Einzelne zugleich aufgewertet und in eine hohe geistliche Verantwortung gestellt. Der Begriff „Priester" wird im Neuen Testament nicht für den Dienst Einzelner in der Gemeinde verwendet, sondern überwiegend für Jesus Christus und seinen Dienst als Vermittler des Heils für alle Menschen. Der Christ wird nicht im Singular als Priester angesprochen, sondern nur in der Gesamtheit der Gemeinde als „königliches Priestertum" wie in 1. Petrus 2,9. Wiard Popkes hat deutlich darauf hingewiesen, dass die wenigen neutestamentlichen Verwendungen dieses Begriffs sich gegenüber einer Ausdeutung mit Blick auf die Kirchenordnung eher sperren. Sie gehören in den Zusammenhang der Taufunterweisung und verstehen das Priestertum als einen Status der Berufung, die Existenz der Hingabe an Gott und die Aktion des Opfers in Form der Verkündigung. Popkes beklagt, dass die landläufige baptistische Verwendung der Texte das Adjektiv „königlich" weitgehend unterschlägt und die Aussage eher auf den Einzelnen als auf die Gesamtheit der Gläubigen deutet. Außerdem hält er die biblischen Passagen nicht für geeignet, die spätere Diskussion um das richtige Gemeindeverständnis zu klären.[3]

---

[2] Nach den „Baptist Principles" in der Fassung der Baptist Union of Southern Africa, angenommen im Oktober 1987, veröffentlicht in „The South African Baptist Handbook 1988/89", hg. von The Baptist Union of Southern Africa, Johannesburg 1989, 178. Die sechs Grundsätze bezeichnen dort: 1. Die Gemeinde als Gemeinschaft der Geretteten und vom Heiligen Geist Wiedergeborenen, 2. Die Taufe der Gläubigen durch Untertauchen, 3. Das kongregationalistische Gemeindeverständnis, 4. Das Priestertum aller Gläubigen, 5. Das Prinzip der Religionsfreiheit, 6. Die Trennung von Kirche und Staat.

[3] W. Popkes, Das allgemeine Priestertum der Gläubigen, in: Una Sancta 43 (1988), 325-330.

Genau darauf läuft aber die Verwendung des Begriffs als Baptistischer Grundsatz hinaus, wie er sich in der „Rechenschaft vom Glauben" (unter Punkt 2.I.5.) findet: „Das allgemeine Priestertum aller Gläubigen ist die der christlichen Gemeinde von ihrem Herrn gegebene Grundstruktur". Es muss gefragt werden, warum in solchen baptistischen Bekenntnissen die Adjektive „heilig" und „königlich" aus 1. Petrus 2, 5. 9 unterschlagen und durch „allgemein" und „aller" ersetzt wurden. In einer Erklärung der Baptist World Alliance (Baptistischer Weltbund) wird ebenfalls die Individualisierung des Gedankens vom Priestertum vertreten, und die Rolle des Priesters beschrieben: „Each believer is a priest, both before God for oneself and by caring for fellow believers and for persons in the world for whom Christ died."[4] („Jeder Gläubige ist ein Priester, sowohl vor Gott für sich selbst als auch indem er für andere Gläubige eintritt, und für Menschen in der Welt, für die Christus gestorben ist.") Ich finde es erstaunlich, dass baptistische Theologie ein derart positives Konzept vom Priester entwickelt, während das Neue Testament das Wort überhaupt nicht für den einzelnen Christen verwendet. Das „Priestertum aller Gläubigen" hat sich in das „Priestertum jedes einzelnen Gläubigen" verwandelt. Und daraus formuliert sich in der Gemeindepraxis schnell die Frage: „Wozu brauchen wir denn einen Pastor, wenn doch jedes Gemeindeglied ein Priester ist?"

In dieselbe Richtung weist das Prinzip der kongregationalistischen Gemeindeverfassung, auf Englisch: „Congregational Church Government". Während die englische Formulierung eindeutig auf die Entscheidungshoheit der Gemeindeversammlung in Fragen der Ortsgemeinde zielt, wird in den deutschen Formulierungen stärker die Selbstständigkeit der Ortsgemeinde gegenüber jedem „kirchlichen Überbau" ausgedrückt. Paul Beasley-Murray ringt in seinem Klassiker „Radical Believers" mit der Frage, wie beauftragte Leitung und Gemeindeversammlung zueinander in Beziehung stehen. Er beantwortet sie jedoch sehr eindeutig: „Although the service of elders and deacons is to lead, they are always ultimately subject to the church meeting which in the Baptist understanding of the church always has the primacy."[5] („Obwohl es zu ihren besonderen Aufgaben gehört, dass sie leiten sollen, bleiben sie doch immer der Gemeinde ‚unterstellt', müssen sie doch stets ihren Dienst verantworten und mitunter auch rechtfertigen vor der Gemeindeversammlung, die nach dem baptistischen Verständnis von der Gemeinde Jesu immer den Vorrang hat und behält."[6]) Selbst in der etwas milderen deutschen Version spricht die dreifache Verabsolutierung der Autorität der Gemeindeversammlung eine klare Sprache. Spätestens die Gemeindepraxis erweist jedoch, dass dieses Prinzip – auch in der Theorie – seine Schwächen und Unklarheiten hat. Es bleibt völlig unausgesprochen, wie die Gemeindeversammlung ihre Entscheidungen findet, wie sie geleitet wird, in wel-

[4] Baptist World Alliance Study and Research Division (Hg.), We Baptists, Franklin/USA o. J., 63.
[5] P. Beasley-Murray, Radical Believers, London 1992, 93.
[6] P. Beasley-Murray / H. Guderian, Miteinander Gemeinde bauen, Wuppertal 1995, 218.

chen Fragen sie überhaupt Kompetenz hat und beansprucht und auf welchen Ebenen Entscheidungen und Macht innerhalb der Gemeinde delegiert sind und werden müssen.

Dass aber selbst da, wo von den verschiedenen Entscheidungsebenen gesprochen wird, eher die Ältesten und Diakone als Verantwortliche genannt werden als der Pastor, ist eine weitere baptistische Eigenheit. Sie ist auf ihre Weise auch und gerade in der „Rechenschaft vom Glauben" zu beobachten. Dieses deutsche baptistische Glaubensbekenntnis behandelt im Teil 2 „Das Leben unter der Gottesherrschaft" die Gemeinde sehr ausführlich. Aber weder im Punkt „Verkündigung und Unterweisung" noch bei „Geistesgaben, Dienste und Ordnungen" erwähnt sie den Pastor oder Leiter der Gemeinde. Subjekt des Lebens in der Gemeinde ist zunächst Gott, der die Gemeinde sammelt und sendet und auch Ordnungen und Beauftragungen gibt. Nach den Gaben, die der Geist Gottes verteilt, geht die Aktivität im nächsten Teil auf die Gemeinde über: „Die christliche Gemeinde beruft geeignete Männer und Frauen, deren besondere Begabung durch den Heiligen Geist und Berufung durch Gott sie erkennt, in spezielle Dienste, und bildet sie dazu aus."[7] Von hier ab ist die Ortsgemeinde das Subjekt; selbst da, wo chronologisch Gott zuerst tätig ist, bekommt die Gemeinde die Autorität des Erkennens, Berufens und Ausbildens zugesprochen. Von den so Berufenen wird nicht weiter gesprochen, wie überhaupt das Bekenntnis eine Nennung von Pastoren und Leitern vermeidet. Ich sehe darin eine „Neutralisierung" der personalen Berufungen Gottes in „Dienste und Ordnungen", die ich als theologisch unangemessen beklage.

In meiner folgenden Charakterisierung des Pastors sehe ich den Versuch einer Wiedergewinnung der personalen Aspekte des Dienstes. Die Tatsache, dass ich dabei überwiegend verbale Formen und Verbalsubstantive verwende, soll auch ausdrücken, dass der Pastor eher durch sein „tun und erleiden" beschrieben werden muss, als in statischen Kategorien und substantivischen Definitionen.

3 „Will der was Besonderes sein?" Die Kennzeichen des Pastors

In einem längeren Prozess entwickelte sich der Titel meiner Untersuchung: vom Nachdenken über die „Rolle" oder „Position" des Pastors über seine „Identität" oder seinen „Platz" in der baptistischen Theologie. Auf die „Kennzeichen" stieß ich bei dem Gedanken an die *nota ecclesiae*, die in der Theologie grundlegende „Kennzeichen der Kirche" benennen. In Anlehnung daran versuche ich mich an den *nota pastoris*, den „Kennzeichen des Pastors", wie ich sie in den theologischen Aussagen der Baptisten finde und mit ihrer Hilfe diskutiere. Die vier Begriffspaare, die ich präsentiere, erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit,

[7] Rechenschaft vom Glauben (RvG), Teil 2.I.5, zweiter Absatz.

aber doch auf eine gewisse Priorität in der Kennzeichnung des Pastors. Die zwei Begriffe eines Paares gehören jeweils komplementär zusammen und verdeutlichen dabei einige der Spannungen in der Beschreibung des Pastors.

3.1 „Berufen und begabt" – sind das nicht alle?

Die „Berufung" ist eines der klassischen Kennzeichen des Pastors und wird an Theologischen Seminaren meist bereits bei der Aufnahme zum Studium erfragt. Dabei geht es um die göttliche Ansprache und Beauftragung des Menschen. Sie wird in der Regel in zwei Richtungen spezifiziert: allgemein als Berufung zum Glauben, speziell als Berufung in den Dienst oder ein Amt in der Kirche. Diese beiden Arten von Berufung werden unterschiedlich betont und bewertet. Die Rechenschaft vom Glauben leitet den zweiten Hauptteil über „Das Leben unter der Gottesherrschaft" mit dem Satz ein: „Gott … beruft die Menschen zu einem Leben unter dieser Herrschaft."[8] Damit wird die allgemeine Berufung des Menschen zu einem Leben im Glauben beschrieben und im Folgenden entfaltet. Im Abschnitt über „Geistesgaben, Dienste und Ordnungen" begegnet der Begriff dann wieder, diesmal in der speziellen Bedeutung. Hier zeigt sich auch die zweifache Möglichkeit von Berufung zu reden, nämlich als Berufung durch Menschen und durch Gott.

Die baptistische Theologie hält also an der doppelten Bedeutung von Berufung fest und ermöglicht damit ein Verständnis von spezieller Berufung. Problematisch erscheint mir im Text der „Rechenschaft vom Glauben" die grammatische Vorordnung der Gemeinde als Berufende, während doch logisch die Berufung durch Gott vorausgeht. Es ist überhaupt fraglich, ob Berufung durch Menschen erfolgen kann, oder ob es sich dabei eher um ein Erkennen und Bestätigen einer göttlichen Berufung handelt. Die „Rechenschaft vom Glauben" geht hier sehr weit, wenn sie die Gemeinde zum Subjekt der Hauptsätze macht und feststellt, dass die Gemeinde „beruft" und „ordnet". Im afrikanischen Kontext habe ich häufig ein sehr „steiles" Verständnis der Berufung von Gott her gefunden, im deutschen eher eine Vorsicht, die zur Prüfung solchen „Sendungsbewusstseins" mahnt. In jedem Falle zeigt sich, dass das Berufensein zu den anerkannten Kennzeichen des Pastors gehört. Dabei darf die Berufung nicht auf eine rein individuelle Erfahrung des Menschen reduziert werden, sondern muss auch geprüft und anerkannt werden. Aber ihr Ursprung in Gott darf nicht bestritten und abgeschwächt werden. Vielleicht muss im deutschen Kontext die Erfahrung der Berufung durch Gott sogar wieder aufgewertet werden, wenn es denn eine theologische Wahrheit ist, dass Gott Menschen mit bestimmten speziellen Aufgaben beauftragt.

„Begabt" ist nach baptistischem Verständnis auf jeden Fall jeder Christ, wenn nicht sogar jeder Mensch. Dabei wird häufig der Heilige Geist als der Geber und

[8] RvG Teil 2.I.1.

die Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Gaben betont. Zugleich wird vor einer Rangordnung der Gaben gewarnt: „Aufgrund dieser Setzung Gottes verbietet sich eine Abwertung oder Bevorzugung einzelner Gaben oder gar eine Überordnung bzw. Vormachtstellung einer besonderen Gabe."[9] Die Vielfalt der Gaben scheint insbesondere durch den Dienst des Pastors gefährdet oder in Frage gestellt zu sein, da er als der „Gabenträger schlechthin"[10] gesehen werden könnte. Wiederholt findet sich bei Edwin Brandt dieser besorgte Ton, wenn es um die Rolle des Pastors im Blick auf den Reichtum der Begabungen der Gemeindeglieder geht. Der Pastor wird ermahnt, nur ja nicht diesen Reichtum zu gefährden oder unterdrücken. Dass seine Gaben ein Teil dieser Vielfalt sind, und seine Aufgaben gerade darin besteht, die begabte Gemeinde zu ermutigen und zum Gebrauch der Gaben anzuleiten, kommt dabei meines Erachtens zu kurz. Darüber hinaus stellt sich die Frage, ob der Pastor denn speziell begabt ist oder sein muss für seinen Dienst. Es findet sich in den einschlägigen Listen nirgends die Gabe des „Pastorendienstes"; weitgehend wird vom Pastor wohl auch eine Kombination von Begabungen im Bereich der Verkündigung und der Seelsorge erwartet. Darüber hinaus ist neuerdings vermehrt von der „geistlichen Gabe der Leitung" die Rede. Aber es gibt kein klar abgegrenztes Gabenspektrum für den Pastor. Es wird oft der Ortsgemeinde überlassen, in ihrem Profil zu beschreiben, welche Begabungen vom Pastor erwartet werden und welche anderweitig abgedeckt sind. Den Pastor selbst als eine Gabe Gottes zu sehen, klingt nach einem eher katholischen Amtsverständnis, könnte aber auch in der baptistischen Theologie eine Würdigung der Menschen ausdrücken, die Gott zu bestimmten Diensten begabt und beruft.

Dass der Pastor „berufen" und „begabt" sein muss, ist wohl ebenso unstrittig, wie die Tatsache, dass die beiden Kategorien unmittelbar zusammengehören. Sie beschreiben die göttliche Beauftragung, sind direkt aufeinander bezogen und keine von beiden hat zeitlich oder logisch eine eindeutige Priorität. Beide rufen aber auch unmittelbar die Frage hervor: *Wozu* berufen und begabt? Damit werden sich die letzten beiden Paare von Kennzeichen befassen, zuvor steht noch die menschliche Seite der Auswahl und Ausstattung des Pastors.

3.2 „Ordiniert und ausgebildet" – muss das sein?

Wie beim ersten Begriffspaar handelt es sich auch hier grammatisch um Verben in der Form des Partizips Passiv. Das heißt: es werden Handlungen bezeichnet, die am Pastor vollzogen werden. Ordination und Ausbildung gehören zur vorgeschriebenen Qualifikation für die Anerkennung als Pastor im BEFG und in nahezu allen anderen Freikirchen.

---

[9] Edwin Brandt, Das allgemeine Priestertum im Leben der Baptistengemeinden, Una Sancta 44 (1989), 92.

[10] A. a. O., 93.

Die Ordination ist unter Baptisten durchaus umstritten, da sie sich auch nicht eindeutig aus biblischen Modellen begründen lässt. In der Regel haben Baptisten ein bedingtes Ja zur Ordination gefunden und verweisen auf die Bedeutung der Ordination, die deutlich abgegrenzt werden muss. Die Gegenüberstellung bei Sam Turner macht dies sehr anschaulich:

„Ordination *is not* an act of giving power or special grace. It *is* the recognition of power given by God.

Ordination *is not* an act of ordained leaders. It *is* an act of the local church.

Ordination *is not* an act of setting the pastor apart from the members. It *is* an act of setting the pastor apart for his God called ministry."[11]

„Die Ordination *ist nicht* eine Handlung, die Macht oder besondere Gnade verleiht. Sie *ist* dagegen die Anerkennung der (Voll-)Macht, die Gott verliehen hat.

Die Ordination *ist nicht* eine Handlung, die von ordinierten Leitern vollzogen wird. Sie *ist* dagegen eine Handlung, die von der Ortsgemeinde vollzogen wird.

Die Ordination *ist nicht* eine Handlung, die den Pastor von den anderen Mitgliedern absondert. Sie *ist* dagegen eine Handlung, die den Pastor für den Auftrag absondert, zu dem Gott ihn berufen hat."

Bei diesen Unterscheidungen geht es vordringlich darum zu verhindern, dass die Gemeinde in zwei Klassen aufgeteilt wird – ordinierte und „nicht-ordinierte" Mitglieder. Weil aufgrund der Ordination eine solche Einteilung gedacht werden kann, wird sie von Baptisten häufig kritisch betrachtet oder gar abgelehnt. Mit einem Hinweis auf die Sakramente versucht Nigel Wright diese Sorge zu zerstreuen: dass in anderen Kirchen das Abendmahl oder die Taufe theologisch und praktisch ganz anders gefüllt und gestaltet werden, hindert uns doch keineswegs daran, sie in unserem Sinne zu feiern und zu verstehen. Ebenso sei es mit der Ordination, die zwar vielleicht nicht nötig, aber durchaus angemessen und geeignet für unser Dienstverständnis sei.[12]

Im BEFG ist die Ordination dementsprechend nicht nur verbindlich für die Anerkennung eines Pastors, sondern auch bis ins Detail geregelt. Sie findet – anders als zum Beispiel bei der Baptist Convention of South Africa – bei Beginn des Dienstes (d.h. der dreijährigen Probezeit) und in der Ortsgemeinde statt. In Südafrika wird erst nach der ein- bis zweijährigen Probezeit und dann im Rahmen der Bundeskonferenz die Ordination der Pastoren vollzogen. Hierin zeigt sich ganz praktisch, wie die einzelne Ortsgemeinde in Deutschland ein deutlich höheres Gewicht hat als der Bund der Gemeinden. Allerdings muss bei der Ordination ein Vertreter des Bundes beteiligt sein, da sie durchaus auch eine Bedeutung über die Ortsgemeinde hinaus hat. Die Koppelung der beiden Ebenen spiegelt sich in der Formulierung auf der Ordinationsurkunde: „XX wurde heute in der Gemeinde Y zum Pastor ordiniert gemäß der Ordnung für Pas-

[11] S. Turner, Baptist Beliefs and Customs, Nairobi 1987, 60.

[12] N.G. Wright, Inclusive Representation, The Baptist Quarterly 39 (2001), 159-174.

toren des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland." Bei der Beschreibung der Ordination und der Details im Vollzug (Handauflegung, Ordinationsversprechen) zeigt sich, dass die Ordination als eine menschliche Institution zu verstehen ist, und deshalb unterschiedliche Handhabungen möglich sind. Es handelt sich um eine öffentliche Beauftragung und Inpflichtnahme zum Dienst, zu dem Gott den Pastor berufen hat.

In ähnlicher Weise gehört die Ausbildung zu den menschlichen bzw. institutionellen Voraussetzungen für den Dienst. Baptisten haben immer wieder hohen Wert auf Bildung und Ausbildung gelegt und die theologische Ausbildung zur Voraussetzung für die Ordination und die Anerkennung ihrer Pastoren gemacht. Zugleich finden sich gelegentlich Einschränkungen in der baptistischen Literatur: „Neither do they limit the use of the word pastor only to those who have received theological training."[13] („Sie beschränken den Gebrauch des Wortes Pastor auch nicht auf solche, die eine theologische Ausbildung erhalten haben.") Im Hintergrund solcher Aussagen steht zum einen die Skepsis mancher Baptisten gegenüber der Theologie und ihrem Wert für den Dienst, zum anderen die Besorgnis, dass die Ausbildung wiederum zu einer Zwei-Klassen-Gesellschaft in der Gemeinde führen könnte und dass die „geistliche Selbstständigkeit" der Gemeindemitglieder durch den Herrschaftsanspruch von Ausgebildeten gefährdet werden könnte.

Weitgehend wird aber nicht grundsätzlich über die Bedeutung und Notwendigkeit der Ausbildung des Pastors für den Dienst gestritten, sondern nur über die angemessene Gestaltung einer solchen Ausbildung. Ähnlich wie in Deutschland um die Verbindung von akademischer Qualifizierung mit Praxisorientierung gerungen und die Trias von „Wissen, Tun und Sein" beschworen wird, sucht man in Südafrika eine Theologie, die mit den Leitworten „holistic", „contextual" und „relevant" beschrieben wird, und formuliert die Trias von „knowledge, skills and values" („Wissen, Fertigkeiten und Werte"). Aus dem südafrikanischen Kontext lerne ich nicht nur etwas über die Wertschätzung der Bildung im allgemeinen, sondern auch über die befreiende und verändernde Kraft der theologischen Ausbildung: sie will und soll den Pastor nicht von der „Masse der Ungebildeten" abheben und distanzieren, sondern ihn in die Lage versetzen, anderen zu einem veränderten Leben zu verhelfen, indem sie zum richtigen Fragen, Denken und Gestalten ermutigt und anleitet.[14]

Die Begriffe „ordiniert" und „ausgebildet" sollten wohl als „sekundäre Kennzeichen" des Pastors eingeordnet werden: Erstens weil sie menschliche Einrichtungen beschreiben, die auf die göttliche Berufung und Begabung aufbauen, und zweitens, weil sie zwar keine eindeutige biblische Begründung haben, aber einen deutlichen theologischen und praktischen Wert. Die spezielle Gestaltung von

---

[13] S. Turner, Baptist Beliefs and Customs, Nairobi 1987, 54.

[14] Louise Kretzschmar (Hg.), Southern African Baptist Theological Educator's Conference (Winter School of Theology 2003), Johannesburg 2004.

Ordination und Ausbildung muss von den Baptistengemeinden und -bünden je in ihrem eigenen Kontext angemessen geregelt werden. Der Pastor soll durch sie nicht von den Gemeindegliedern distanziert werden, sondern im Bereich seiner Berufung und Begabung gestärkt und befähigt.

3.3 „Leiter und Diener" – wie passt das zusammen?

Mit diesem Begriffspaar Leiter und Diener bewege ich mich auf eine Beschreibung der Stellung bzw. des Auftrags des baptistischen Pastors zu. Offensichtlich gibt es recht unterschiedliche Assoziationen zu dem Verb „leiten" – selbst in den Wörterbüchern reicht das Spektrum von „kontrollieren" und „der Chef sein" bis zu „jemandem den Weg zeigen, indem man ihn begleitet". Eine Vielzahl von Aspekten spielt für die Einordnung und Bewertung von Leitung eine Rolle, sei es die Frage der Macht und Herrschaft oder der Rechenschaft und Verantwortung, der Delegation und Kommunikation, usw.

In der baptistischen Ekklesiologie herrscht zunächst Einigkeit darüber, dass Jesus Christus der Herr der Gemeinde ist. Theokratie wird in der Regel als „Christokratie" interpretiert, gelegentlich auch als „Pneumatokratie". Davon ausgehend wird dann das kongregationalistische Modell erklärt und verteidigt: Es beruht auf dem Verständnis, dass Christus seine Herrschaft vorwiegend durch die versammelte Gemeinde ausübt, nicht durch einzelne hervorgehobene Leiter. In diesem Zusammenhang wird häufig auch der Begriff der „Demokratie" positiv gewürdigt, auch wenn er nicht überall in der baptistischen Theologie als angemessener Ausdruck der Christokratie anerkannt wird. Dass es dennoch auch Leitungsaufgaben und -ämter in der Gemeinde gibt, wird normalerweise nicht bestritten. Im deutschen Kontext fällt auf, dass der Pastor keineswegs Gemeindeleiter ist – was in anderen Kontexten ganz selbstverständlich so sein kann. Manchmal wird zwischen administrativer und geistlicher Leitung unterschieden – während letztere durchaus zur Aufgabe des Pastors gehört, ist erstere einer Gruppe von gewählten Gemeindegliedern vorbehalten, die früher „Vorstand", heute eher „Gemeindeleitung" heißt, in Südafrika häufig „Church Executive".

Neuerdings wird die Leitungsaufgabe des Pastors wieder wesentlich stärker thematisiert. Ein paar Richtungen, in denen sie entfaltet wird, nenne ich hier kurz:

- Geistliche Leitung – dabei geht es um den Charakter und die Spiritualität des Leiters;
- Bevollmächtigende Leitung – Begleitung und Förderung von Mitarbeitern, der Leiter als Multiplikator und Ermutiger;
- Zielorientierte Leitung – Ziele formulieren und kommunizieren;
- Verantwortliche Leitung;
- Geteilte Leitung – Leitung im Team;
- Leitung durch Vorbild – der Lebensstil des Leiters.

Die Einschätzungen, welche Rolle der Pastor als Leiter einnehmen sollte, schwanken in Baptistengemeinden unter anderem zwischen den Polen „theologischer Berater" und „Visionär". Hier ist meines Erachtens noch viel Klärungsbedarf, ebenso wie bei der Rolle, die die Gemeindeversammlung innerhalb der „Christokratie" spielen kann.

Deutlich ist in der aktuellen Diskussion, dass der Begriff des Leiters stark mit dem des Dieners gekoppelt wird. Obwohl es außer Frage steht, dass jeder Christ zum Dienen berufen ist, wird es doch besonders von den leitenden Personen in der Gemeinde gefordert, dass sie dienen – als Gegensatz zum Herrschen. In den Formulierungen ist allerdings nicht so eindeutig, ob der Pastor primär als Diener Gottes oder als Diener der Menschen bzw. der Gemeinde verstanden wird. Die Bezeichnung als Diener Gottes findet nicht nur in den Paulusbriefen eine konkrete Basis, sondern auch im Allgemeinen viel Zustimmung. Sehr problematisch ist meiner Meinung nach die Zuspitzung der Aufgabe des Pastors, wie sie in einem Dokument der Baptist World Alliance 1989 formuliert wurde: „These officers will serve its interests and execute its will in matters pastoral, educational and practical."[15] („Diese Amtsträger werden den Interessen [der Gemeinde] dienen und ihren Willen in pastoralen, pädagogischen und praktischen Angelegenheiten ausführen.") Sehr massiv wird hier die Gemeinde als „Dienstherr" eingesetzt, und die dafür angestellten Personen – damit sind auch die Pastoren gemeint – als ausführende Organe dem Gemeindewillen untergeordnet. Ein solches Dienstverständnis diskreditiert den Begriff und löst die Zusammengehörigkeit der Begriffe dienen und leiten einseitig auf. Sehr viel offener lässt einer der erläuternden Sätze des Leitbildes des BEFG von 2002 die Zuordnung der Begriffe: „Leitung ist eine Gabe für die Gemeinde, sie hat dienende Funktion und ist nicht Selbstzweck."

Trotzdem scheint es mir an positiven Beschreibungen für die Zusammengehörigkeit von Leiten und Dienen zu fehlen. Wright weist den Weg in die Richtung, Leitung als Dienst zu verstehen, wenn er schreibt: „It [the leadership] serves the church by offering something which is greatly needed, an example that points the way and leads into good pasture, that nurtures and enables the whole people of God."[16] („Sie [die Leitung] dient der Gemeinde, indem sie etwas anbietet, was dringend benötigt wird: ein Vorbild, das den Weg weist und zu guten Weiden führt, wodurch das ganze Volk Gottes genährt und befähigt wird.") Das Modell des dienenden Leiters muss wohl am Vorbild von Jesus und für die Praxis des Gemeindelebens weiter entwickelt werden. Konkret kann der Dienst des Pastors mit den beiden folgenden Begriffen beschrieben werden:

---

[15] W. B. Shurden, The Baptist Identity, Macon/USA 1993, 64.

[16] Wright, Inclusive Representation, a. a. O., 164.

3.4 „Prediger und Hirte" – überholte Begriffe?

Die Bezeichnung „Prediger" ist als Titel von den deutschen Baptisten schon vor Jahren abgeschafft worden. Sicher hat er nicht nur ein zu einseitiges Bild von der Tätigkeit des Pastors gezeichnet, sondern war auch im gesellschaftlichen Kontext nicht aussagekräftig genug. Dennoch ist wohl unbestritten, dass das Predigen zu den Kernaufgaben des Gemeindepastors gehört und die Gemeinden einen Schwerpunkt seiner Tätigkeit darin erwarten. Allerdings weisen Baptisten auch immer gerne darauf hin, dass der Pastor nicht der einzige ist, der im Gottesdienst predigen kann und darf. In guter baptistischer Tradition wird die Gemeinde als Trägerin der Verkündigung gesehen: „It is the Church which preaches the Word and celebrates the sacraments [...] It normally does these things through the person of its minister, but not solely through him."[17] („Es ist die Gemeinde, die das Wort predigt und die Sakramente feiert [...]. Sie tut das normalerweise durch die Person ihres Geistlichen, aber nicht ausschließlich durch ihn.") Während also grundsätzlich viele Mitglieder der Gemeinde auch Prediger sein können, gilt trotzdem, dass in der Regel der Pastor den Predigtdienst versieht und im Übrigen auch die Gesamtverantwortung für die Verkündigungstätigkeit in der Gemeinde hat. Der Pastor ist also nicht der einzige Prediger in der Gemeinde, aber doch leitend verantwortlich und tätig in der Verkündigung. Eine der Fragen bei der Ordination des Pastors im BEFG fragt ausdrücklich nach der Bereitschaft, das Evangelium klar und eindeutig zu predigen. Es bleibt eine offene Frage, was einen Menschen zum Predigen im baptistischen Gottesdienst qualifiziert, und welche Autorität und Rolle der Pastor im Bereich der Verkündigung in der Gemeinde genau hat. Im Normalfall würde ich behaupten, ist der Pastor zum Predigen berufen und begabt, ordiniert und ausgebildet – aber nicht nur dazu.

Das Wort „Hirte" wird oft zur umfassenderen Beschreibung der pastoralen Tätigkeit benutzt. Natürlich ist uns dabei bewusst, dass es aus einem gesellschaftlichen Kontext stammt, der uns heute in Deutschland kaum noch verständlich ist. Im Gegensatz dazu kannten die meisten meiner Bekannten in Südafrika die Tätigkeit des Hirten noch aus eigener kindlicher Erfahrung. Der Begriff hat jedoch eine übertragene Bedeutung im Bereich der geistlichen Tätigkeit fest angenommen, nicht zuletzt dadurch, dass das lateinische Wort für „Hirte" ja zum Titel des Geistlichen geworden ist: Pastor. Mir scheint allerdings, dass der Begriff „Hirte" in der neueren theologischen Diskussion in Deutschland weitgehend gemieden wird, während er im englischen viel präsenter ist. Für Baptisten problematisch ist die Gegenüberstellung, die der Begriff impliziert: Wenn einer der Hirte ist, sind die anderen zwangsläufig die Schafe, oder zusammengefasst die Herde. Das passt schlecht zu den baptistischen Prinzipien, insbesondere da, wo sie die Gleichstellung aller Gemeindeglieder betonen. Darüber hinaus wird

[17] A.a.O., 166.

die Tätigkeit des Hirten vielfach im heutigen Verständnis von Seelsorge wiedergefunden. Dabei geht es um die Zuwendung zum Einzelnen, inspiriert durch das Gleichnis vom Verlorenen Schaf aus Lukas 15. Das nachgehende Suchen des Hirten hat dort allerdings stärker eine evangelistische als eine seelsorgerliche Komponente, und stellt ja auch eher den Sonderfall der Hirtentätigkeit dar. Es ist sicher angemessen, wenn in der aktuellen Diskussion über die Leitungsaufgaben in der Gemeinde der Begriff des Hirten herangezogen wird, auch mit Rückgriff auf Epheser 4, 11.

Der „Hirte" bleibt also ein schillernder Begriff im Blick auf die Aufgaben des Pastors. Und doch bildet er eine gute Ergänzung zum „Prediger", da er die Verantwortung des Pastors für den Einzelnen und die Gesamtheit der Gemeinde benennt, die neben der Aufgabe des Predigens kennzeichnend für den Pastor ist. Während man also in den Begriffen „Prediger" und „Hirte" unterschiedliche Aufgabenbereiche des Pastors sehen kann, weisen die Attribute, die sich in der Regel zu den Begriffen stellen, noch auf eine andere Dimension hin. Der „Prediger" wird gelegentlich durch die Genitive „des Wortes" oder „des Evangeliums" näher bezeichnet, der „Hirte" bezieht sich eher auf „die Herde". Man könnte in der Zusammenstellung der Begriffe also auch einen Hinweis auf die zwei Blickrichtungen oder Verantwortungen des Pastors sehen: die Verantwortung gegenüber Gott und seinem Wort und die Verantwortung gegenüber den Menschen und der Gemeinde.

Mit dem Bezug auf Epheser 4, 11 habe ich mich zugleich in die Diskussion über den „fünffältigen Dienst" begeben, die immer wieder im Blick auf die Dienste und Berufungen in der Gemeinde geführt wird. Hier ist meines Erachtens von baptistischer Seite noch nicht genug gedacht und diskutiert worden. Ich vermute, dass die Betrachtung des pastoralen Dienstes und der Aufgaben(teilung) der Gemeindeleitung von der weiteren Diskussion dieser Bibelstelle und der damit verbundenen Konzepte noch um einiges erweitert und bereichert werden wird.

4 „Was geht uns das an?" Herausforderungen und Anfragen

Meines Erachtens rühren eine Reihe der Konflikte und Krisen in Baptistengemeinden von der Unklarheit der baptistischen Theologie im Blick auf die Stellung des Pastors und der Gemeindeleitung her. Deshalb erhoffe ich von einer Diskussion dieser Fragen nicht nur theologische Klärungen, sondern vor allem eine Erleichterung und Verstärkung des gemeinsamen Dienstes von Pastoren und Gemeinden.

Ich schlage folgende Fragestellungen zum Thema vor:

a) Wie kann ein gesundes Verständnis von „spezieller Berufung" innerhalb des Rahmens des „Priestertums aller Gläubigen" entwickelt werden? Welche Missverständnisse des „Priestertums" müssen dabei korrigiert werden?

b) Wie kann „Kongregationalismus" so verstanden und gelebt werden, dass er nicht die nötigen und wertvollen Aufgaben der Leitung erschwert oder behindert?
c) In welchem Verhältnis steht das Wirken Gottes durch den Pastor zu seinem Wirken durch einzelne Gemeindeglieder und die Gemeindeversammlung?
d) Welches theologische und praktische Gewicht hat die Gemeindeversammlung?
e) Wie können wir die Rolle und die Stellung des Pastors positiv beschreiben?
f) Wie verstehen und fördern wir die geistliche Erfahrung der Berufung durch Gott?
g) Wie gelingt es, die besondere Berufung und Ausbildung des Pastors als Gewinn und Chance und nicht als Gefahr für die Entwicklung der Gemeinde zu betrachten?
h) Wie finden wir zu einem fruchtbaren Miteinander der Aufgaben „leiten" und „dienen"?
i) In welcher Hinsicht und Weise müssen Gemeinden lernen, Leitung anzunehmen?
j) Wie gestalten sich die Dimensionen des „fünffältigen Dienstes" in der Beauftragung und Arbeit von Pastoren und Gemeindeleitungen?
k) Was können wir (als Pastoren und Gemeinden, in Theologie und Praxis) tun, damit eine Baptistengemeinde ihren Pastor dauerhaft als Geschenk Gottes und nicht als Gefahr oder Problem erlebt?

Abstract

The position of the pastor is an unresolved question in Baptist theology and practice. The Baptist principles emphasize the role of the congregation and the individual, but neglect the pastor. This article "The Pastor – gift or danger?" uses four pairs of terms to describe the marks of the pastor in Baptist theology. "Called and gifted" describes the divine source of the ministry, "ordained and trained" the human preparation for it. "Leader and servant" has become a combined idiom for Christian leadership style; "preacher and shepherd" introduces the focus of the ministry. By gaining a better understanding of these terms, the author suggests, Baptists could overcome some of the conflicts inherent in their ecclesiology. The article closes with questions for discussion.

Pastor Dr. Thomas Klammt (BEFG), Klopstockstraße 3, 37574 Einbeck;
E-Mail: Thomas.Klammt@web.de

Gerhard P. Michael

Ein Tag meiner Zeit

Liedpredigt zu einem Abendlied von Günter Balders

Ein Tag ist vorüber, ein Tag meiner Zeit,
geliehene Stunden, begrenzt und doch weit
für Wünsche und Wagnis, für Handeln und Sein.
Hab Dank für den Tag, Herr, hab Dank, er war dein.

Ein Tag ist vorüber, ein Tag meiner Schuld.
Du hast mich getragen in deiner Geduld.
Verzeih mir die Wege der eigenen Wahl.
Nur dein Weg war hell, auch im finsteren Tal.

Ein Tag ist vorüber, ein neuer wird sein,
wenn du ihn mir schenkst, Herr, denn du nur allein
wachst in meinen Nächten und wehrst aller Angst.
Nur dir zu vertrauen ist, was du verlangst.

Ein Tag ist vorüber, ein Tag dieser Welt,
durch Krankheit und Hunger und Habsucht entstellt.
Dein Tag, Herr, will kommen und enden das Leid,
der Tag deines Reiches, der Tag Ewigkeit.

Ein Tag ist vorüber.[1] Liebe Gemeinde, wir haben uns zum Abendgottesdienst versammelt. Und heute an diesem schönen Sommertag fällt das Licht der schon untergehenden Sonne vielfarbig durch die große Rosette im Westwerk unserer Kirche. Der Lichteinfall, durch den das Kirchenschiff ganz anders aussieht als am Morgen, zeigt uns unausweichlich, daß die Höhe des Tages längst überschritten ist. Wie oft schon haben wir im Sonntagsgottesdienst bei klarem hellem Sonnenlicht miteinander gesungen: „Die helle Sonn leucht jetzt herfür, fröhlich vom Schlaf aufstehen wir", oder: „All Morgen ist ganz frisch und neu des Herren Gnad und große Treu". Jetzt aber scheint uns die Abendsonne; das klare Tageslicht ist prismenartig in viele Farben zerlegt, und auch die Schatten des Fensterornaments sind deutlich eingewoben in das Farbenspiel, das wir auf Säulen und Wänden gleich einem Gemälde vor uns haben. Der Tag geht zu Ende. Die am Morgen noch so eindeutige Zahl vor uns liegender Stunden hat sich in ein buntes Bild mit vielen grauen Zwi-

[1] Die Gemeinde hat ein Liedblatt vor sich.

schentönen gewandelt. Unausweichlich die Einsicht: In diesen Stunden, die heute morgen noch vor uns lagen, ist ein Tag unsrer Zeit zur Vergangenheit geworden.

Aber was ist Zeit eigentlich? Wir können ihr Maß zwar am Kalender und am Zifferblatt der Uhr ablesen; doch reicht das ja bei weitem nicht aus, um wahrzunehmen, was Zeit ist: *Geliehene Stunden, begrenzt und doch weit.* Begrenzt und weit – ein Gegensatz, der die Angaben des Chronometers relativiert. Zehn Minuten können sehr kurz, aber auch beängstigend lang sein; eine solche Erfahrung ist uns wohl allen vertraut.

Zeit hat etwas mit Gelegenheit zu tun, mit Möglichkeit, ja mit Vermögen und Unvermögen. *Geliehene Stunden – für Wünsche und Wagnis, für Handeln und Sein.* Hatten wir heute morgen Wünsche für diesen Tag? Hatten wir die Freiheit und den Mut, sie umzusetzen in Wille und Tat? Konnten wir ein Ziel erreichen, oder reichte die Zeit dafür nicht aus? Paßten die Dinge, die uns wichtig waren, in unsere Zeit und in unseren Zeitplan hinein? Eins ist gewiß klar: Zwölf Stunden sind nicht einfach zwölf Stunden. Was unsere Zeit ausmacht, hängt von vielen Komponenten ab: von Gesundheit oder Krankheit, von Mut oder Verzagtheit, von Erfolg oder Erfolglosigkeit und noch vielem anderen. Und das alles sind Befindlichkeiten oder Gegebenheiten, die wir nicht machen können, sondern die uns geschenkt oder verordnet und zugemutet sind. Zeit ist so komplex wie menschliches Leben überhaupt.

Vorüber sind also nicht beliebige Stunden eines beliebigen Tages im gleichmäßigen Rhythmus der Zeit, wie uns das Ticken der Uhr glauben machen könnte. Nein, vielmehr ist *ein Tag meiner Zeit* vorüber. Mut brauche ich, um mir einzugestehen, daß der vergangene Tag ein unwiederbringlicher Abschnitt meiner einmaligen Lebenszeit ist. Alle Strophen des Abendliedes sind auf dieses Eingeständnis bezogen und geben dem Lied die innere Spannung: *Ein Tag ist vorüber, ein Tag meiner Zeit.*

Denn daß ein Tag dieser Welt vergangen ist und Milliarden von Menschen mit mir am Ende eines nie wiederkehrenden Tages stehen, ändert nichts an der wenn auch noch so bescheidenen und für andere ganz unauffälligen Bedeutsamkeit meines persönlichen Tages, an dem ich, verwoben in mein Schicksal und in das aller Mitmenschen, mit meinen Möglichkeiten und Begrenzungen gelebt habe, an dem ich wohl auch, wissentlich oder unwissentlich, schuldig geworden bin und letztlich von Geduld und Barmherzigkeit gelebt habe. Ein Tag ist vorüber, ein Tag *meiner* Zeit. Das ist es ja, was mich bedrängt, was mir dann und wann geradezu Angst macht; ist es doch gar nicht so einfach, dann zu sagen: *Hab Dank für den Tag, Herr, hab Dank, er war dein.* Geben wir es ruhig zu: Dieser Dank für den Tag entspricht durchaus nicht immer unserer Gemütsverfassung. Und vielleicht ist auch heute Abend manche Schwester, mancher Bruder unter uns, denen der vergangene Tag ganz und gar nicht gefallen hat, weil er womöglich eine quälende Last war, weil Unzumutbares ausgehalten werden mußte, weil Versagen und Schuld den Tag verdorben haben – oder was immer der Grund sein mag, daß wir nicht ohne weiteres Dank empfinden können.

Ein Tag ist vorüber, ein Tag meiner Schuld. Machen wir uns nichts vor: Jeder Tag ist ein Tag unserer Schuld. Das klingt äußerst pessimistisch, ja geradezu lebensfeindlich. Aber hinter diesem Eingeständnis verbirgt sich ein Geheimnis unseres Glaubens.

Als ich dieser Tage im Krankenhaus im Wartezimmer saß, griff ich zu einem ausgelegten Heftchen mit Gedanken und Gebeten. Und da las ich den Satz: „Das Leben ist nie so, wie es sein soll; alles Leben ist ein Werden." Ich halte diese Aussage für zutreffend. Aber es kommt nun darauf an, wie ich mit einer solchen Einsicht umgehe. Greife ich zu esoterischer Literatur, um herauszufinden, wie ich das dauernde Werden in meinem Leben beeinflussen und vervollkommnen kann – oder wende ich mich fernöstlicher Weisheitslehre zu? Das Angebot auf dem Markt der Lebenshilfe und der Lebensgestaltungsmethoden ist unüberschaubar groß. Der Mensch strebt ungeduldig nach erkennbarem Fortschritt in seinem Leben, jeder hat seine eigenen Wert- und Wunschvorstellungen und sehnt sich nach Vermehrung seiner Lebensqualität und seines Lebensglücks. Das ist natürlich und richtig. Und wie gehen wir Christen damit um?

Beten wir schicksalergeben: *Ein Tag ist vorüber, ein Tag meiner Schuld. Du hast mich getragen in deiner Geduld?* Nein, eben nicht schicksalergeben! Wir wissen und nehmen getrost zur Kenntnis, daß unsere tiefste Lebensqualität und das Reifen des Lebens an diesem Tag nicht von unserer Bemühung abhing – da bleibt doch immer ein Rest, den wir nicht bewältigen konnten, oder das Leben im Ganzen mißlingt sogar nach menschlichen Maßstäben, auch das gibt es bei Christen durchaus. Aber: Diesen Rest des Nichtmachbaren oder Mißlingens, oder dieses Versagen auf der ganzen Linie, eben diese Schuld überlassen wir dem, der uns die verflossenen Stunden zur Verfügung gestellt hat. Denn er allein kann überschauen und gewichten, was wir nicht zu beurteilen vermögen, erst recht dann nicht, wenn wir ins Grübeln kommen. Daß er uns in Geduld getragen hat, dürfen wir dankbar ernstnehmen; denn das heißt: Er hat uns getragen, er hat uns also nicht fallenlassen. Und er hat Geduld, er ist nicht ungeduldig, wie wir oft sind; er hat Zeit, und sein Zeitmaß ist anders als unseres.

Wenn wir selber auch enttäuscht sind von uns und der Tag dunkel war: Sein Weg mit uns war dennoch hell. Im Lied heißt das: *Nur dein Weg war hell, auch im finsteren Tal.* Im Glauben sind wir gewiß, daß, wie es im 139. Psalm heißt, „Finsternis nicht finster ist bei Gott". Was wir an diesem Tag gedacht, getan, erreicht oder erlitten haben, bekommt seine Bedeutung und seinen Wert durch Gottes Geduld, ja geradezu seine Aufwertung; denn er, der Herr, arbeitet an uns, er hat Zeit und trägt uns. Die Wege der eigenen Wahl sind nicht entscheidend. In seinem Licht sieht vieles ganz anders aus als bei unserem oft getrübten und verdunkelten Blick. Erinnern wir uns noch einmal an den Wochenspruch (Eph 5,8.9): „Lebt als Kinder des Lichts; die Frucht des Lichts ist lauter Güte und Gerechtigkeit und Wahrheit." Als Kinder des Lichts vertrauen wir darauf, daß Gott uns in seinem Licht sieht, uns trägt und uns voller Geduld zu seinem

guten Ziel bringt. Das ist mehr als alle menschliche Bemühung um Lebensqualität. Und das gilt nun auch für den zu Ende gehenden Tag.

Deshalb können wir zuversichtlich sagen: *Ein Tag ist vorüber, ein neuer wird sein, / wenn du ihn mir schenkst, Herr, denn du nur allein / wachst in meinen Nächten und wehrst aller Angst. / Nur dir zu vertrauen ist, was du verlangst.* Unser Glaube befreit uns zum Vertrauen. Alles, was wir tun und worauf wir unsere Mühe verwenden, geschieht auf dem Grund des Vertrauens. „Befiehl dem Herrn deine Wege und hoffe auf ihn, er wird's wohl machen." Dieser Zuspruch im 37. Psalm macht uns frei von angstbesetztem Leistungsdruck und soll uns auch frei machen von der inneren Not um das Versäumte und Mißlungene und Vertane. *Nur dir zu vertrauen ist, was du verlangst.* Denn du *wachst in meinen Nächten und wehrst aller Angst.*

Der Schluß unseres Abendliedes läßt den Blick über die ganze Welt gleiten und faßt die Unvollkommenheit, die Verstrickung und das Elend aller Menschen, unserer Mitmenschen ins Auge: *Ein Tag ist vorüber, ein Tag dieser Welt, durch Krankheit und Hunger und Habsucht entstellt.* Krankheit, Hunger, Habsucht – drei Worte, die mir wie Glieder einer schweren Kette vorkommen, die man mit vielen, vielen Kettengliedern verlängern kann. Aber es bleibt nicht bei der bloßen Feststellung all der Menschennöte, sondern: *Dein Tag, Herr, will kommen und enden das Leid.* Alles Leid und alle Schuld sollen einmal zugedeckt werden, so wie in unserer Kirche inzwischen die vielen Farben und Schatten des Tages von der Dämmerung aufgesogen worden und damit verschwunden sind.

Ein Tag ist vorüber, ein neuer wird sein. Das ist uns für morgen gesagt. Aber mit jedem Morgen, den wir erwarten, erwarten wir gleichermaßen den *Tag Ewigkeit*, wie es am Schluß unseres Abendliedes heißt. Ja, wir heißen ihn willkommen, jenen endgültigen Tag, der allen unseren Lebenstagen ihren wahren Sinn offenbaren wird und an dem alles Gewesene zu unzerstörbarem Heil und Frieden gelangen soll. Weil uns dieses Ziel vor Augen steht, können wir den heutigen Tag vertrauensvoll beschließen und den morgigen voll Vertrauen erwarten. Das schenke uns allen der gnädige und barmherzige Herr. Amen.

Gerhard P. Michael (BFeG), Rheinbabenstraße 106, 47809 Krefeld;
E-Mail: GerhardMichael@t-online.de

Gabriel Straka

Kommentar zur Predigt von Gerhard Michael

1 Der erste Eindruck

Bereits die ersten Zeilen der Predigt von Gerhard Michael haben bei mir Interesse geweckt und in mir eine gute Stimmung erzeugt. Ein Abendgottesdienst an einem lauschigen Sommerabend; die Gemeinde ist in einer alten, ehrwürdigen Kirche versammelt. Die Sonnenstrahlen dringen durch die großen Fenster. Es herrscht Ruhe und Frieden. Die ganze Atmosphäre ist wohltuend und erfüllt mit guter Stimmung. Ich möchte auch gerne in der Kirchenbank sitzen und diesen Gottesdienst mitfeiern …

Die vorliegende Predigt über das stille und meditative Abendlied von Günter Balders[1] fügt sich organisch in die Stimmung des Gottesdienstes, dessen Koordinaten in der Einleitung angedeutet werden. Das große und multivalente Thema „Zeit", das uns allen sehr nah ist, wird an Hand des Liedtextes mit einer Reihe von theologischen Implikationen zum Klingen gebracht und ausgelegt. Die Art und Weise wie das geschieht, finde ich stimmig. Ich habe keinerlei Dissonanzen zwischen Lied und Predigt festgestellt.

Bereits beim ersten Lesen wurde mir klar, dass es nicht einfach sein würde, solch eine Liedpredigt zu kommentieren. Denn erstens sind mir für diese Gattung kaum allgemein anerkannte Beurteilungskriterien bekannt wie etwa bei der klassischen Textpredigt über einen Bibeltext. Und zweitens ist die vorliegende Predigt ein in sich ruhendes Werk und bietet dem Kritiker kaum Angriffsflächen. Ich will darum den Raum dieses Predigtkommentars noch etwas erweitern.

2 Ein Plädoyer für die Liedpredigt

Die Liedpredigt ist ein Sonderfall der christlichen Verkündigung, aber nach meinem Dafürhalten einer, dem ein angemessener Platz gebührt. Nicht nur, dass die Lieder der Christenheit ein gewaltiger geistlicher Schatz sind, den man gar nicht genug würdigen und thematisieren kann; sondern die Liedpredigt vereint ja auch zwei zentrale Teile des evangelischen Gottesdienstes: das *Singen* und das *Wort*. Martin Luther hat diese beiden aufeinander bezogenen und sich einander ergänzenden Ausdrucksformen der Verkündigung in Engelsworte gekleidet: *„Der guten Mär bring ich so viel, davon ich singn und sagen will."*[2]

---

[1] Günter Balders hat dieses Lied im Jahr 1985 auf eine Melodie des Komponisten Christian Lahusen (1886–1975) geschrieben. Lahusen hatte diese Melodie für ein katholisches Marienlied „Die Schönste von allen …" geschrieben.

[2] Martin Luther: Vom Himmel hoch, da komm ich her, Strophe 1.

In der Reformationszeit war die Liedpredigt eine anerkannte und häufig praktizierte Predigtform. Viele Lieder dieser Zeit bieten geradezu eine Kurzfassung der reformatorischen Lehre und eignen sich darum vorzüglich für eine lehrhafte Liedpredigt.[3] Später – in der Zeit der Orthodoxie – wurde es hingegen stiller um diese Predigtgattung. Noch später: Einer Theologie im Gefolge Karl Barths und Rudolf Bultmanns muss eine Predigt über anderes als einen Bibeltext von vorne herein suspekt erscheinen. Und auch im freikirchlichen Bereich war und ist Predigt vor allem Schriftauslegung; Liedpredigten gelten vielfach nicht als vollgültige Verkündigung des Evangeliums. Dennoch ist in neuerer Zeit so etwas wie eine Wiederentdeckung der Gattung der Liedpredigt zu beobachten. Die Gründe dafür sind sicher sehr vielfältig und wären es wert, genauer untersucht zu werden. Aber ganz gewiss haben die Neuausgaben der Kirchengesangbücher im deutschsprachigen Raum in den letzten 15 Jahren inklusive aller Literatur und aller Materialien, die im Umfeld der Herausgaben entstanden sind, ein neues Gespür für die Schätze alter und neuer Kirchenlieder geschaffen. Und gewiss sind auch Anlässe wie das Paul-Gerhardt-Jahr 2007 wichtige Gründe, Lieder nicht nur zu singen, sondern auch ihre Geschichte und ihre Botschaft, also die Art und Weise, wie in ihnen über zentrale Fragen des Glaubens reflektiert wird, zu bedenken. In unseren geistlichen Liedern begegnet uns ja nichts anderes als die Botschaft der Bibel. Aber eben nicht direkt, sondern durch den Fokus und ausgedrückt mit dem Erfahrungsschatz der Dichterinnen und Dichter. Geistliche Lieder sind an sich bereits ein Sonderfall der Predigt, denn sie sind Schriftauslegung in gebundener Sprache. Sie lassen erkennen, wie zu einer bestimmten Zeit und angesichts von bestimmten Erfahrungen der Glaube an den dreieinigen Gott verstanden und gelebt wurde. Wir können nur davon profitieren, der Liedpredigt einen angemessenen Platz im Leben unserer Gemeinden einzuräumen. Ganz abgesehen von den vielfältigen musikalischen Möglichkeiten der Gottesdienstgestaltung, die sich bei einer Liedpredigt ergeben.

3 Die Predigt und der Liedtext

Gerhard Michael muss all dies nicht gesagt werden. Für ihn sind geistliche Lieder ein ganz wichtiges und zentrales Element seines Lebens und Arbeitens.[4] Man merkt es der vorliegenden Predigt an, dass sich der Prediger auf vertrautem Terrain bewegt. Gerhard Michaels Predigt über Günter Balders' Abendlied entfaltet sehr sensibel, sehr einfühlsam und meditativ die Botschaft dieses Liedes, das ja eigentlich ein Gebet ist.

---

[3] Z. B. „Es ist das Heil uns kommen her" (Text: Martin Luther 1523); „Es ist das Heil uns kommen her" (Text: Paul Speratus 1523); „Aus tiefer Not schrei ich zu dir" (Text: Martin Luther 1523/1524).

[4] Gerhard Michael war von 1960 bis 1998 Geschäftsführer des Christlichen Sängerbundes in Deutschland.

Die Predigt orientiert sich in ihrem Aufbau an der Abfolge der 4 Strophen, in denen der Rahmen des Themas „Ein Tag ist vorüber" immer mehr ausgeweitet wird. Zunächst ist die konkrete Zeit des vergangenen Tages in Bezug auf den Einzelnen im Blick. In den Strophen 2 und 3 geht es weiter in die Tiefe: Wichtige biblische Dimensionen unserer Existenz kommen in den Blick (Schuld, Getragen sein durch Gott, unsere Wege und Gottes Wege, Angst und Vertrauen). Und dann, in der letzten Strophe, wird der Rahmen noch einmal geweitet: Die durch Krankheit, Hunger und Habsucht entstellte Welt kommt in den Blick und der Tag Gottes, der kommen wird.

In der Predigt werden die einzelnen Strophen nicht in gleichmäßigem Proporz ausgelegt. Die ersten beiden Strophen nehmen einen ungleich größeren Raum ein als die Strophen 3 und 4. Es ist natürlich legitim, dass der Prediger die Fülle der möglichen Gedanken eingrenzt und verschieden gewichtet. Trotzdem sei auf diese „Unwucht" hingewiesen, denn durch sie wird die Gewichtung des Liedes verändert. So prägt sich beispielsweise dem Predigthörer der Gedankenkreis von „Schuld" und „eigenen Wegen" (Strophe 2) viel stärker ein, als die hoffnungsvolle und zum Vertrauen einladende dritte Strophe. Die durch Krankheit, Hunger und Habsucht entstellte Welt (Strophe 4) wird in der Predigt gar nur mit einem Satz erwähnt. Vielleicht hätte ja die anheimelnde und ruhige Stimmung des sommerlichen Abendgottesdienstes gerade diesen Kontrapunkt nötig gehabt.

Der Predigthörer kann – das Lied vor Augen – der Predigt gut folgen. Der Prediger spricht fast durchweg in der Linie der Argumentation des Liedes. Nur ganz selten weicht die Predigt von der Homilie ab und argumentiert Strophen übergreifend. Dadurch kommt noch einmal Ruhe und Klarheit in das Predigtgeschehen. Nichts stört den Predigthörer; er kann sich den existenziellen und sehr nachdenklichen Fragen und Antworten hingeben, die die Predigt in ihrer Auslegung des Liedes entwickelt und bewegt. Der Predigthörer erhält dabei viel Stoff zum Nachdenken. Das liegt natürlich an dem Thema Zeit mit all seinen theologischen, philosophischen und in alledem sehr persönlich relevanten Dimensionen. Aber auch die behutsame Argumentation des Predigers trägt dazu bei, dass das Gehörte gut ankommen kann. Abgesehen von der etwas pauschalen Behandlung und Qualifizierung der esoterischen Literatur und der fernöstlichen Weisheitslehre in der Auslegung der 2. Strophe bleibt die Predigt in dem nachdenklichen und sehr offenen Modus, den das Lied vorgibt. Überhaupt ist positiv hervorzuheben, dass der Prediger der Sprache des Liedes treu bleibt. Die Argumentation des Liedes wird in der Predigt harmonisch weiter geführt. Die tragenden Worte des Liedes sind auch die tragenden Worte der Predigt. Die Predigt ist über weite Strecken eine Paraphrase des Liedtextes.

4 Text und Melodie

Im einleitenden Teil war davon die Rede, dass die Liedpredigt zwei zentrale Teile des Gottesdienstes, das *Singen* und das *Sagen*, vereint. Leider ist davon in der

vorliegenden Predigt nichts zu erkennen. Diese Liedpredigt ist einzig die Auslegung eines Textes, der eben zufällig ein Liedtext ist. Die ruhige, schlichte und wellenartig voranschreitende Melodie, die Christian Lahusen 1949 für ein Marienlied geschrieben hat und die Günter Balders entdeckt hat, bleibt unbeachtet. Es wird nichts dazu aufgeführt, wie die Melodie den Text unterstützt und wie der Text durch die Melodieführung vielleicht noch einmal ganz besonders wahrgenommen wird. Das wiegt umso schwerer, da ja Günter Balders ein Meister der Zusammenführung von Melodie und Text ist. Es war und es ist ihm ein wichtiges Anliegen, dass Melodie und Text „gut verheiratet" sind und er hatte und hat ein besonderes Gespür dafür, wenn in dieser Beziehung etwas nicht stimmt.

Überhaupt fehlen mir in der Predigt die „harten Fakten", also die historischen Bezüge. Nicht nur der Komponist, auch der Textdichter ist in der Predigt nicht erwähnt. Der Predigthörer erfährt nichts über den Autor, der ja dem Prediger bestens bekannt ist. Wir erwarten bei einer Predigt über einen Bibeltext, dass der historische Sitz im Leben, der ja mit der Botschaft auf das engste verflochten ist, möglichst genau benannt wird. Ich meine, dass dies für eine Liedpredigt auch gelten sollte.

5 Was bewirkt die Predigt?

Eine Predigt muss sich daran messen lassen, was beim Hörer ankommt. Natürlich liegt das nicht allein in der Hand des Predigenden, aber eben doch auch in seiner. Gerhard Michaels Predigt verdient in dieser Hinsicht ein Lob. Sie ist eine seelsorgliche Predigt, denn sie tröstet angesichts von existenziellen Erfahrungen, die ganz sicher viele Menschen bewegen und die ihnen womöglich zu schaffen machen: Die Endlichkeit aller Lebenszeit, die Erfahrung von Vergeblichkeit, die Angst, nicht das Rechte getan und Zeit vertan zu haben, die Bewertung der Dinge, die der Tag gebracht hat, die Nachrichtenlage der Welt und schließlich die Hoffnung auf Gottes Tag, die ja immer auch eine angefochtene und zerbrechliche Hoffnung ist. Diese Fragenkreise, die das Lied anspricht, greift die Predigt einfühlsam, persönlich und in ermutigender Weise auf. Die Einladung zum Vertrauen am Schluss der Predigt fasst in guter Weise noch einmal das Thema des Liedes zusammen und spannt einen weiten Bogen dorthin, wo alles Glauben, Lieben und Hoffen zum Ziel kommt.

Pastor Gabriel Straka (EmK), Dieffenbachstraße 39, 10967 Berlin

Rezensionen

Erich Geldbach: Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung (Bensheimer Hefte 70), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2. völlig neu bearb. Aufl. 2005, 356 Seiten, kt., ISBN 978-3-525-87157-7, € 19,90.

Die erste Auflage dieses Buches erschien im Jahr 1989 und stellte für Wahrnehmung und Erforschung der Freikirchen in Deutschland eine wichtige Wegmarke dar. 16 Jahre später hat Erich Geldbach, mittlerweile emeritierter Professor für Ökumenik und Konfessionskunde an der Universität Bochum, eine gründlich überarbeitete zweite Auflage dieses Werkes vorgelegt, die die erste Auflage – bei sonst gleichem Druckbild – vom Umfang her um gut 90 Seiten übersteigt. Bei diesem Buch handelt es sich – dank der Sachkenntnis und kritischen Analysen Geldbachs – um eine Informationsquelle und Diskussionsgrundlage ersten Ranges.

Die Grundstruktur des Buches ist bei der Überarbeitung beibehalten worden. So werden in einem ersten Teil die den Freikirchen in historischer und systematischer Hinsicht gemeinsamen Kennzeichen und Erfahrungen entfaltet, während in einem zweiten Teil die einzelnen Freikirchen in ihrer jeweiligen Besonderheit zur Darstellung kommen.

In der Einleitung wird auf die Notwendigkeit einer Freikirchendarstellung für den deutschen Sprachraum verwiesen. Eine solche ergibt sich für Geldbach in zwei Richtungen.

Zum einen wird der allgemeine Informationsstand über die Freikirchen immer noch als relativ gering konstatiert, sowohl im öffentlichen als auch im volkskirchlichen Raum. Oft würden die Freikirchen eindimensional einer bestimmten kirchenpolitischen Richtung zugerechnet. Dieses Informationsdefizit liege zu einem guten Stück aber auch an den Freikirchen selbst, die bisher kaum öffentlichkeitsrelevante Ansätze in Theologie, Politik und Medien eingebracht hätten. Zum anderen seien aber auch die Kenntnisse über den eigenen Weg in Deutschland bei den Freikirchen oft erschreckend gering. Die grundlegende (und meines Erachtens auf zutreffenden Beobachtungen beruhende) Intention des Buches ist daher, in beide Richtungen für Information und kritische Reflexion zu sorgen.

Die Erkenntnis, dass das Verstehen der eigenen Identität und das Entwickeln eines eigenständigen Profils unlösbar mit der Aufarbeitung der eigenen Geschichte verbunden ist, wird dabei als für viele Freikirchler ungewohnter „Anmarschweg" wahrgenommen, da doch vielfach die Ansicht bestehe, als würde man in direkter Weise – unter Absehung jeglicher Tradition – für das eigene Gemeindeleben auf die Heilige Schrift zurückgreifen (können).

Den Ort der Freikirchen kennzeichnet Geldbach im zweiten Kapitel in Rückgriff auf angelsächsisch-parlamentarische Traditionen als „loyale Opposition". Damit ist zwar noch keine im engeren Sinn theologische Beschreibung des Freikirchentums gegeben, aber dennoch treffend formuliert, auf welche Weise das Zustandekommen von Freikirchen in Analogie zu staatlich-demokratischen Ausdifferenzierungsprozessen als ein systemimmanenter Faktor zu sehen ist, der nicht zersetzend wirkt, sondern sich als integraler Bestandteil einer eben notwendigen Diversifizierung gesellschaftlicher Gestaltung versteht. Dass in großkirchlicher Hinsicht das Konzept einer solchen „loyalen Opposi-

tion" kaum positiv gefüllt werden konnte, wird in den historischen Ausführungen des Buches nur allzu deutlich.

Bevor dieses „Unverhältnis" zwischen Landes- und Freikirchen in Deutschland in einem vierten Kapitel näher entfaltet wird, entwickelt Geldbach zunächst im dritten Kapitel den Freikirchen gemeinsame allgemeine Kennzeichen. Dass bei diesen Merkmalen historische und systematisch-theologische Aspekte eng ineinander verwoben sind, liegt in der Natur der Sache und lässt sich wohl – auch wenn es in methodischer Hinsicht vielleicht nicht als ganz befriedigend erscheinen mag – kaum anders lösen (so man denn nicht auf jegliche Zusammenstellung „idealtypischer" Gemeinsamkeiten verzichten will). Dass es sich dabei keinesfalls um freikirchliche *notae ecclesiae* im Sinne konstitutiver Kennzeichen handelt, macht Geldbach mehrfach deutlich. Die Zusammenstellung reicht von Stichworten wie „Erfahrungsreligion" über „Mission" bis hin zu „Singende Kirche". Deutlichen Mittelpunkt dieses Kapitels bildet das Thema „Religions- und Gewissensfreiheit", das in einem umfänglichen historischen Abriss auch viele kaum bekannte Zusammenhänge der Freikirchengeschichte beleuchtet und bis hin zur aktuellen Forschungsdiskussion führt (sich aber nicht proportional in die Darstellung der übrigen Kennzeichen einfügt).

Im bereits angesprochenen vierten Kapitel werden im Hinblick auf das „Unverhältnis" von Landeskirchen und Freikirchen in Deutschland neben neuralgischen Punkten der gegenseitigen Wahrnehmung und Strukturen der Polemik in historischer Perspektive konkrete geschichtliche Erfahrungen der Freikirchen im 19. Jahrhundert – vor allem staatliche Repressionen – untersucht, um die Wurzeln des nicht unproblematischen zwischenkirchlichen Verhältnisses in Deutschland freizulegen. Auf diese Weise werden sich bis heute haltende Perzeptionsschemata verstehbar. Abgeschlossen wird das Kapitel mit einem Überblick über das Geschick der Freikirchen an „Schnittstellen" der deutschen Geschichte (Revolution 1848, Kaiserreich, Weimarer Republik, NS-Staat, Bundesrepublik). Mit diesem Überblick endet der erste, den Freikirchen im allgemeinen gewidmete Buchteil.

Der zweite Teil des Buches, in dem die einzelnen Freikirchen dargestellt werden, beginnt mit einem neu eingefügten Exkurs über die konfessionellen Freikirchen, die von ihrem Selbstverständnis her ja auch nur in eingeschränktem Sinn zu den Freikirchen gerechnet werden wollen (Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, Evangelisch-altreformierte Kirche). Auf diesen Exkurs folgen nun die einzelnen „klassischen" Freikirchen. Ihre Anordnung ergibt sich sowohl aus historischen wie aus systematischen Erwägungen. Der historischen Reihenfolge entsprechend wird die Darstellung mit den Täuferkirchen begonnen (Mennoniten, Baptisten), aus systematischen Erwägungen diesen aber auch die sehr viel später entstandenen Freien evangelischen Gemeinden beigesellt. Den zweiten großen Komplex stellen die Evangelisch-methodistische Kirche und die aus der Heiligungsbewegung hervorgegangenen Freikirchen dar (Heilsarmee, Kirche des Nazareners). Darauf folgen – in weiterem Sinn ebenfalls in diesen Traditionslinien stehend – der Freikirchliche Bund der Gemeinde Gottes und die Pfingstkirchen. Die Religiöse Gesellschaft der Freunde (Quäker), die Evangelische Brüder-Unität (Herrnhuter Brüdergemeine) und die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten beschließen die Einzeldarstellungen.

Die Abschnitte zu den einzelnen Freikirchen beginnen jeweils mit übersichtsartigen „Informationen auf einen Blick" (die statistischen Angaben dort sind aber nicht immer korrekt, z. B. ist die Pastorenzahl bei BEFG und EmK zu niedrig angesetzt). Dann

werden ausführlicher Aspekte der jeweiligen Geschichte und der Kirchenorganisation beleuchtet. Daraufhin werden die besonderen Kennzeichen der jeweiligen Freikirche stichwortartig zusammengestellt. Jede Einzeldarstellung schließt mit einem sorgfältig ausgewählten Zitat oder Quellentext, in dem pointiert noch einmal die jeweiligen Propria zur Sprache kommen.

Bei der Pfingstbewegung bzw. den Pfingstkirchen wird dieses Schema allerdings verlassen, um ihrer Vielfalt auf dem begrenzten Raum annähernd gerecht werden zu können. So wird zunächst in Entstehen und Werden der Bewegung insgesamt und ihre weitere Verzweigung in Geschichte und Gegenwart eingeführt, bevor am Schluss des Abschnittes Einzelinformationen zu den unterschiedlichen pfingstlichen Freikirchen in Deutschland gegeben werden.

Sehr gewonnen hat der gesamte zweite Teil durch den neu eingefügten Exkurs über die Heiligungsbewegung. Auf diese Weise werden die Zusammenhänge zwischen methodistischen Kirchen, Heiligungskirchen und Pfingstkirchen sehr viel besser transparent.

Insgesamt sind die Einzeldarstellungen gut gelungen, informativ, kenntnisreich und kritisch verfasst.

Den Abschluss des Buches bildet jeweils ein Kapitel zu den zwischenkirchlichen Beziehungen der Freikirchen und ein im Wesentlichen neu erarbeitetes zu gegenwärtigen Entwicklungen in der deutschen Freikirchenlandschaft. Letztere ist von einer immer stärkeren Ausdifferenzierung in immer mehr unabhängige Einzelgemeinden mit unterschiedlichem Hintergrund geprägt.

Insgesamt setzt sich Geldbach kritisch mit Tendenzen in einigen Freikirchen und – im Zusammenhang der zwischenkirchlichen Beziehungen – der Evangelischen Allianz auseinander, gegenüber einem gesellschaftlichen Pluralismus (dem die Freikirchen von ihrer Entstehungsgeschichte her eigentlich positiv gegenüber stehen müssten), immer stärker mit einem Ruf nach „evangelikaler" Eindeutigkeit entgegenzutreten. Es bestehe die Gefahr, eine kritische und differenzierte Betrachtungsweise theologischer und gesellschaftlicher Probleme „auf dem Altar einer vermeintlichen Eindeutigkeit zu opfern". Außerdem müsse der vielfach anzutreffende Glaubensindividualismus stärker mit Konzepten der Weltverantwortung korreliert werden. Die freikirchlichen Ansätze seien ursprünglich von „befreiend-emanzipatorischem" Charakter, ein großer freikirchlicher theologischer Entwurf wie eine „Theologie der Freiheit" stehe – bis auf Ansätze bei den Mennoniten – aber weiterhin aus. Die Vereinigung Evangelischer Freikirchen habe die Chance, das Modell der versöhnten Verschiedenheit als tragfähiges Miteinander für die deutsche Gesamtökumene fruchtbar zu machen. Mit diesen Einsichten und Ansätzen ist meines Erachtens Zutreffendes und Bedenkenswertes beschrieben.

Erich Geldbach will nicht nur informieren, sondern herausfordern, und er tut es, indem er kritisch das freikirchliche Erbe zur Gegenwart in Beziehung setzt und Wege aufzeigt, die die Freikirchen mutig beschreiten sollten. Ein empfehlenswertes Buch.

Dipl.-Theol. Thomas Hahn-Bruckart (BFeG), Oldenburger Straße 10, 26188 Edewecht; E-Mail: Th-Ha@gmx.de

Richard P. Heitzenrater: John Wesley und der frühe Methodismus, Göttingen: Edition Ruprecht 2007, 394 S., kt., ISBN 978-3-7675-7076-4, € 24,90.

Wenn ein Buch bereits beim Erscheinen als Standardwerk angepriesen wird, so mag sich doch ein ungutes Gefühl einschleichen, ob die Werbung nicht doch ein wenig über das Ziel hinausgeschossen sei. Schließlich wird damit die Messlatte sehr hoch gelegt.

Doch bei dem vorliegenden Werk werden solch möglichen Bedenken rasch zerstreut. Das hat vor allem zwei Gründe. Zum einen ist der Autor ein ausgewiesener Fachmann, der sich über einen langen Zeitraum hinweg mit der Frühzeit des Methodismus beschäftigt hat. Er ist als Professor für Kirchengeschichte und Wesley-Studien an der Duke Universität in Durham/USA tätig. Als (Mit-)Herausgeber der „Journal and Diaries" in der Bicentennial Edition von „The Works of John Wesley" ist er mit den Quellen wie kaum ein anderer vertraut. Zum anderen liegt es aber auch an der Darstellung selbst. Es gelingt Heitzenrater immer wieder, die Entwicklung des Methodismus in ansprechender Weise und im ständigen Rückgriff auf die Quellen gut lesbar darzustellen.

In sechs Kapiteln behandelt der Verfasser den frühen Methodismus von den Anfängen bis zum Tode Wesleys im Jahre 1791. Dabei liegt der Schwerpunkt natürlich auf seiner Person, war er doch die prägende und herausragende Gestalt. Doch beim Lesen wird sehr schnell deutlich, dass das Wirken John Wesley ohne die genaue Beachtung des historischen Kontextes und vor allem ohne das Handeln und Denken anderer Personen nicht zu verstehen ist. Dabei ist nicht nur auf seinen Bruder Charles und auf George Whitefield zu verweisen. Etliche andere Personen und Ereignisse haben zu der Entwicklung des Methodismus beigetragen. H. weist immer wieder nach, wie Wesley von anderen gelernt hat und auch mit zunehmendem Alter immer noch offen für Veränderungen war. An dieser Stelle ist sicherlich zu fragen, warum der Verlag des doch deutlich präziseren (und m. E. auch programmatisch gemeinten) Titel der 1995 erschienenen Originalausgabe „Wesley and the People Called Methodists" so verändert hat. Gerade einer Verengung des Blickwinkels auf die Person John Wesleys möchte H. mit seiner Darstellung wehren.

Nach einem kürzeren einleitenden Kapitel über die geschichtlichen Voraussetzungen in England (S. 17-52) schildert H. dann das Aufkommen des Methodismus in den Jahren 1725-1739 (S. 53-120). Er folgt dabei den Hinweisen, die Wesley selbst gegeben hat und streicht somit die Bedeutung der Ereignisse in Oxford sowie in Savannah/Georgia heraus und endet mit der Gründung der Fetter Lane Society, an der auch Peter Böhler von der Herrnhuter Brüdergemeine maßgeblich beteiligt war. Diese drei Ereignisse zusammen lassen erkennen, wie lang die „geistliche Pilgerfahrt" gewesen ist, auf der sich Wesley befunden hat.

Intensiv widmet sich der Verfasser dem kurzen Zeitraum von 1739-1744 (S. 121-178), werden doch hier wichtige Weichen gestellt. Nach den ersten großen Evangelisationsveranstaltungen unter freiem Himmel kommt es bald zu einer Trennung von den Herrnhutern, wobei H. deutlich zwischen den englischen und deutschen Herrnhutern unterscheidet (S. 108 f.). Auch zwischen Whitefield und ihm kommt es bald zu heftigen Auseinandersetzungen, die mit theologischen Grundüberzeugungen zu tun haben. Hier wäre es vielleicht hilfreich gewesen, die angesprochenen Fragen von „Prädestination" und „zugesprochener Gerechtigkeit" (S. 132 f.) noch präziser zu benennen, damit auch Leser, die nicht mit diesen Fragestellungen vertraut sind, besser nachvollziehen können, warum es hier zu einem Bruch kam, der auch die persönliche Beziehung letzten Endes schwer belastete. Gerade in den Zeiten der Auseinandersetzung reifte dann auch der

Plan für eine gemeinsame Konferenz heran, auf der grundsätzliche Fragen der Lehre und der gemeinsamen Ordnung besprochen und entschieden werden konnten. In diesen Konferenzen erkennt H. dann einen „wichtigen Meilenstein" für die weitere Entwicklung der methodistischen Bewegung (S. 174).

Die beiden folgenden Kapitel mit den Überschriften „Konsolidierung" (S. 179-238) und „Reifezeit" (S. 239-308) könnten die Vermutung aufkommen lassen, als verliefe die methodistische Bewegung nun in ruhigeren Bahnen. Doch das Gegenteil war der Fall. Mit zunehmender Dauer schob sich die Frage nach dem Verhältnis zur Kirche von England immer stärker in den Vordergrund. Noch stärker als John betonte Charles Wesley zeit seines Lebens, dass eine Trennung niemals in Frage kommen würde; man verstand sich als Erneuerungs- und Missionsbewegung innerhalb der Kirche. Zudem geriet John Wesley immer wieder mit seinem Verständnis von Heiligung und seiner Zuspitzung von der „christian perfection" in Bedrängnis und musste sich falschen Deutungen seiner Lehre erwehren. Heitzenrater gelingt es m. E. sehr gut zu zeigen, wie die junge Bewegung herausgefordert und letzten Endes auch gefährdet war. So kann er konstatieren, dass diese „in den 1750er Jahren offenbar mehr als einmal kurz vor der Auflösung stand" (S. 239). Das wiederum lässt es auch noch einmal in einem anderen Licht erscheinen, mit welcher Autorität, um nicht zu sagen mit welch harter Hand Wesley seinen Führungsanspruch lebte.

Die letzten Jahre (1775-1791) sind dann noch einmal von weiteren Spannungen und Veränderungen geprägt (S. 309-363). Die Zeit nach Wesleys Tod musste bedacht und geplant werden, und die Trennung von der Kirche von England wurde zwar noch nicht vollzogen, aber letzten Endes durch die Gründung einer eigenen methodistischen Kirche in Amerika mit eingeleitet.

Wer erfahren will, wie vielgestaltig die Entwicklung des Methodismus in England verlaufen ist, welche Veränderungen sich gerade in den ersten Jahren ergeben haben; wer über die Ereignisse im 18. Jahrhundert kompetent unterrichtet werden möchte, dem kann das Buch von Heitzenrater nachdrücklich empfohlen werden.

Dozent Michael Schröder (BFeG), Theologisches Seminar Ewersbach, Jahnstraße 49-53, 35716 Dietzhölztal; E-Mail: Michael.Schroeder@feg.de