

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Aufsätze

Jörg Jeremias: **Schöpfung und Sintflut in der Urgeschichte des AT** 3

Michael Rohde: **Kain und das ausgebliebene Gebet. Anmerkungen zum Verständnis der Figuren, der Opferablehnung und der Sünde von Genesis 4** 15

Rezensionen

Maximilian Hölzl: **Gemeinde für andere** (Henrik Otto) 46

August Jung: **Das Erbe der Väter – Die „Wittener Richtung“ und „Wuppertaler Richtung“ zwischen Dichtung und Wahrheit** (Michael Schröder) 49

PREDIGTWERKSTATT

Christian Wolf: **Predigt über Psalm 58** 34

Kommentar zur Predigt von Christian Wolf (Dirk Sager) 42

2009 • Heft I

ISSN 1431-200X

33. JAHRGANG

7A 42.01

✓ 3.10

Zu Ehren Martin Metzgers

Wenn diese Ausgabe des Theologischen Gesprächs erscheint, hat Prof. Dr. Martin Metzger bereits seinen 81. Geburtstag gefeiert. Martin Metzger studierte am Theologischen Seminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Hamburg und an der Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Seit 1957 war er Dozent für Altes Testament am Theologischen Seminar und zugleich Lehrbeauftragter der Universität Hamburg. 1974 wurde er als Professor für Altes Testament und Biblische Archäologie an die Christian-Albrechts-Universität Kiel berufen. Dort lehrte und forschte er bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1993. Zu Ehren seines 80. Geburtstages veranstaltete das Theologische Seminar Elstal im April 2008 einen Studientag. Den Festvortrag hielt der emeritierte Ordinarius für Altes Testament an der Universität Marburg, Prof. Dr. Jörg Jeremias, der mit Martin Metzger seit Jahrzehnten freundschaftlich verbunden ist. In seinem Vortrag, den wir in dieser Ausgabe veröffentlichen, fragt Jörg Jeremias nach der rechten Lesart der Urgeschichte. Er schlägt eine Lektüre von der Sintflutgeschichte hervor und zeigt dass und inwiefern der Mensch in der Gefahr steht, sich nicht als Geschöpf zu verstehen, sondern selbst Schöpfer sein möchte und stets „sintflutreif“ ist. Gott aber vernichtet seine Menschheit nicht, sondern begrenzt sich selbst und verpflichtet sich einseitig dauerhaft: „Im philosophischen Sinne allmächtig ist dieser Gott, der sich derart an den Menschen bindet, nicht mehr.“

Zu dem theologischen Panorama, das Jörg Jeremias entfaltet, gesellt sich in dieser Ausgabe eine Einzelbetrachtung von Genesis 4 durch Michael Rohde, der am Theologischen Seminar Altes Testament unterrichtet und damit in dieser Aufgabe in der Nachfolge von Martin Metzger steht. Der Beitrag ist Martin Metzger freundlich gewidmet und fokussiert die grundlegende Figurenkonstellation und zwei Leerstellen im Text – die Frage nach der Ablehnung des Opfers Kains und die (erfolglose) Warnung Gottes an Kain vor dessen Brudermord.

Ebenfalls in der Reihe der Alttestamentler am Theologischen Seminar steht Christian Wolf, der von 1969-1991 am Theologischen Seminar Buckow und anschließend bis 1995 am Theologischen Seminar Hamburg lehrte. Er legt in seiner Predigt zu Psalm 48 einen schwierigen und herausfordernden Text aus. Dirk Sager, der mit einer Arbeit zur Psalmenauslegung an der Philipps-Universität Marburg promoviert wurde, hat eine kritische Würdigung der Predigt verfasst.

Wer schon neugierig ist, welche Beiträge für die nächste Ausgabe des Theologischen Gesprächs geplant sind, wird unter www.theologisches-gespraech.de fündig. Dort finden sich auch Rezensionen, die im Heft keinen Platz gefunden haben.

Michael Rohde

20A 42.01

Schöpfung und Sintflut in der Urgeschichte des AT

I

Es ist eine Binsenweisheit, dass jede neue Generation von Lesern die Texte der Bibel mit anderer Auswahl und mit anderen Akzenten als die vorhergehende Generation liest, weil sie sie mit anderen Problemen der Gegenwart im Ohr als diese vernimmt.¹ Ein rein objektives Lesen der biblischen Texte gibt es nicht; sie wollen ja Hilfe bieten für die Fragen der jeweiligen Gegenwart. Das Buch Hiob etwa hat über Jahrzehnte in der Lektüre von Juden und Christen eher eine Rolle am Rande gespielt, bevor es nicht zufällig in der Verfolgungssituation des Dritten Reichs ins Zentrum der Lektüre rückte.

Wenn wir in diesen Tagen – aufgeschreckt durch den Klimaschutzbericht der Vereinten Nationen oder auch ganz unabhängig von ihm – die großen Texte vom Anfang der Bibel über die Schöpfung der Welt und die Verantwortung des Menschen neu lesen, dann gewiss nicht ohne Ehrfurcht vor den zweieinhalb Jahrtausenden, in denen Juden und Christen mit diesen Texten gelebt und mit ihnen ihre Welt zu verstehen versucht haben, aber doch in dem Bewusstsein, dass wir sie für unsere Zeit noch einmal neu lesen müssen. Die früheren Generationen haben die Texte ja keineswegs falsch gelesen, sondern allenfalls einseitig, wenn sie etwa der Vorgabe des Paulus gefolgt sind und ein Leben „in Adam“ einem Leben „in Christus“ gegenübergestellt haben. Allerdings fällt bei dieser paulinischen Konfrontation von Adam und Christus der besondere Inhalt des Alten Testaments fort: Abraham als Gottes Gegenentwurf zu Adam, Mose und die Propheten finden keinen Raum. Außerdem geht bei einer solchen Typisierung des Menschen der Bezug der urgeschichtlichen Texte zur Welt als ganzer verloren. Der Blick bleibt auf den Menschen als Einzelnen konzentriert.

M.E. ist es vordringliche Aufgabe heute, theologisch neu nachzuvollziehen, dass die Urgeschichte literarisch eine Einheit bildet. Hat man bislang die Erzählung von der Schöpfung der Welt (Gen 1) und die Paradieserzählung (Gen 2-3) zumeist als separate Texte gelesen, so müssen wir verstärkt die theologische Konsequenz aus der literarischen Erkenntnis ziehen, dass im AT in beiden Erzählfäden, die die klassische Forschung „Jahwist“ und „Priesterschrift“ zu nennen pflegt, Schöpfung und Sintflut jeweils aufeinander bezogen dargestellt

¹ Vortrag am 9. April 2008 anlässlich der Eröffnung des Sommersemesters 2008 am Theologischen Seminar Elstal und der Ehrung Prof. Dr. Martin Metzgers zu seinem 80. Geburtstag. Der Charakter des Vortrags wurde auch in der schriftlichen Form beibehalten.

werden. Sachlich heißt das, dass man nicht separat von der Welt erzählt hat, wie Gott sie meinte, sondern immer zugleich von der Welt, wie sie durch den Menschen geworden ist.

Ich nenne dafür den wichtigsten Beleg. Bevor Gott nach dem Werk der sechs Tage ruht, fällt er über seine Schöpfung ein gewichtiges Urteil (Gen 1, 31):

Gott sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut.

Wenige Kapitel später nennt der gleiche Erzähler ein genau konträres Urteil Gottes (6, 13):

Gott sah die Erde an, und siehe sie war verderbt, denn alles Fleisch hatte seinen Weg verdorben auf Erden.

Die Konsequenz dieses neuen Urteils Gottes ist, dass die Welt, wie Gott sie als eine „sehr gute“ geschaffen hat, für den Menschen nicht mehr bzw. nur noch partiell erfahrbar ist. Die „sehr gute“ Welt Gottes ist eine Welt ohne schuldhaftes menschliches Eingreifen. Die Welt, in der wir leben, ist für die Priesterschrift keineswegs „sehr gut“. Sie ist immer beides: die Welt, wie Gott sie meinte, und die Welt, wie sie durch das schuldhaftes Eingreifen des Menschen geworden ist. Gewiss ist sie zuerst gute Schöpfung, wie sie sich ganz Gott verdankt; aber sie ist immer auch Produkt des egoistischen und gewalttätigen Menschen. Eine Stunde Null im Licht der ersten Schöpfungswoche gibt es in der Erfahrung der Menschen nicht. Ganz im Gegenteil: Die Sintfluterzählung, und zwar in beiden Fassungen, sagt letztlich nur eines über die erfahrbare Welt des Menschen: Wäre Gott ein konsequenter Richter, müsste er die korrupte Welt ständig neu vernichten, denn die zweite Menschheit ist in keiner Hinsicht anders oder gar besser als die erste. Es liegt allein an Gott und an seiner Selbstbindung an diesen gewalttätigen Menschen, dass die Erde, wie sie durch den Menschen geworden ist, eine Zukunft hat. Anders ausgedrückt: Für beide Erzähler der Urgeschichte hat die Sintflut nicht den Menschen geändert, wohl aber Gott, insofern er sich bindet, die Sintflut ein einmaliges Geschehen bleiben zu lassen.

2

Gedanklich bin ich nun freilich den folgenden Ausführungen vorausgeeilt. Denn es stellt sich ja die Frage, aus welchem Grunde die biblischen Erzähler ein derart negativ geprägtes Bild von der Welt und vom Menschen an den Anfang der Bibel stellen. Es ist ja ein Bild, das sich keineswegs jedem die Welt betrachtenden reflektierenden Menschen sogleich zwingend aufdrängt, und auch keines, das den alttestamentlichen Erzählern generell von Anbeginn vertraut und selbstverständlich gewesen wäre. Vielmehr verbirgt sich hinter diesem Bild das Rätsel, dass die alttestamentlichen Erzähler erstaunlich lange zugewartet haben, bis sie sich an die Deutung ihrer Welt als ganzer und des Wesens des Menschen als solchen herangewagt haben.

Die frühen Mythen Mesopotamiens jedenfalls waren in ihrer Weltdeutung viel weniger zurückhaltend. Unter den allerältesten (sumerischen) Mythen des 3. und beginnenden 2. Jahrtausends finden sich mehrheitlich Schöpfungsmythen, die die Alltagserfahrung des Menschen unmittelbar religiös interpretieren. Diese Mythen sprechen etwa von einer Getreidegottheit, einer Pflanzengöttin, einer Viehgottheit, und sie erörtern dann etwa, in welchem Verhältnis diese Götter zueinander stehen, welchen Rang sie in der Hierarchie der Götter einnehmen. In dieser frühen Weltdeutung wird von der Komplexität der Alltagserfahrung direkt auf eine analog komplexe Götterwelt rückgeschlossen.

Eine vergleichbar „primitive“ Weltdeutung sucht man im AT vergeblich, so gewiss die biblischen Hymnen Gott seit alter Zeit als Schöpfer der Welt rühmen. Aber die Erzähler haben sich erst relativ spät an die Deutung der Welt herangewagt, erst als das biblische Israel in seiner Geschichte viel von Gott erfahren hatte und deshalb über andere und sicherere Maßstäbe verfügte als die frühen Mythen Mesopotamiens. Vor allem aber waren es seine großen Propheten, die mit ihrer kritischen Analyse ihrer gesellschaftlichen Zustände das Wissen von den hohen Maßstäben des göttlichen Willens schärften. Sie haben den Keim gelegt für das überaus kritische Menschenbild der biblischen Urgeschichte.

An dieser Stelle muss ich (neben der literarischen Zusammengehörigkeit der biblischen Urgeschichte) an eine zweite moderne Erkenntnis erinnern. Je mehr der Spaten der Archäologen neue Texte der biblischen Umwelt ans Licht befördert hat, desto mehr wurde deutlich, wie sehr beide Fassungen der biblischen Urgeschichte sich im Gespräch mit vorgegebenen älteren Weltdeutungen befinden, und zwar wesentlich in einem polemischen Gespräch. Das biblische Israel trat ja in eine kulturelle Welt ein, die von einer hohen Kultur und einer tiefen Reflexion über das Wesen der Welt geprägt war; die ältesten Texte dieser Welt reichen über eineinhalb Jahrtausende vor die ältesten biblischen Zeugnisse zurück. Den wichtigsten Gesprächspartner für die biblische Urgeschichte kennen wir allerdings erst seit knapp vier Jahrzehnten. Ende der 60er Jahre des vergangenen Jahrhunderts gelang es zwei Engländern, zuvor unverständliche Fragmente zu einem Epos zusammenzufügen. Einmal entdeckt, fand man dieses Epos in immer neuen Fassungen. Heute kennen wir zehn solcher Fassungen, von denen eine in unmittelbarer Nähe zum Land der Bibel, im syrischen Ugarit entdeckt wurde. Es handelt sich um das sog. *Atrachasis* – Epos, benannt nach dem Sintflut – „Helden“ des Epos.² Seine Eigenart besteht darin, dass es – wie die biblischen Erzählungen der Urgeschichte – Schöpfung, genauer: die Erschaffung des Menschen, und Sintflut in unlöslicher Bezogenheit aufeinander erzählt, und das ein Jahrtausend vor den Zeugnissen der biblischen Urgeschichte. Es beginnt folgendermaßen:

² Vgl. LAMBERT, W. G./MILLARD, A. R., *Atrachasis. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1969 und dazu die deutsche Bearbeitung von W. VON SODEN, *Der altbabylonische Atrachamsis – Mythos*, TUAT III,4, Gütersloh 1994, 612 ff.

*Als die Götter (auch noch) Menschen waren,
trugen sie die Mühsal, schleppten den Tragkorb.
Der Tragkorb der Götter war groß,
die Mühsal schwer; es gab viele Beschwerden.*

Die großen Götter, die Anunnaki, werden die schwere Arbeit leid und teilen sie den niederen Göttern, den Igigu, zu. Sie selber teilen sich das Universum auf: Anu, der Himmelsgott, geht in den Himmel, Enlil, der Sturm- und Wettergott, erhält die Erde als Herrschaftsbereich, der Gott der Weisheit, Enki (sumerisch) bzw. Ea (akkadisch) wohnt unter der Erde im Bereich des Apsu, des Süßwasser-ozeans.

Nach 2.500 Jahren wird auch den Igigu die Arbeit zu schwer. Sie rufen auf zum Kampf gegen die großen Götter. Enlil wird im Schlaf überrascht und findet seinen Palast umzingelt; angstvoll verriegelt er das Tor. Seine Verhandlungen mit den Igigu bleiben erfolglos. Aber Anu und Ea erkennen die Beschwerde der Igigu an. Als Gott der Weisheit fasst Ea zusammen mit der Muttergöttin Nintu den Plan zur Menschenschöpfung. Die Menschen sollen die Arbeit tragen. An der Schaffung des Menschen sind sowohl Nintu als auch Ea beteiligt; der Mensch wird (wie im Welterschöpfungsepos enuma elisch) aus Ton und Götterblut erschaffen, hat somit schöpfungsmäßig zwei Naturen, eine sterbliche und eine ihn mit den Göttern verbindende.

Aber die Menschheit vermehrt sich rapide und seufzt unter der Arbeit; damit macht sie Lärm und stört die Götter beim Schlaf. Sie planen daraufhin Strafaktionen gegen die Menschen in Gestalt von Pest, Dürre und Seuchen. Aber diese Strafaktionen verfehlen ihr Ziel. Jeweils betet der König Atrachasis zu Ea, und dieser rät ihm, wie der jeweilige Pestgott zu besänftigen ist.

Jetzt beschließen die Götter die Vernichtung der Menschen in einer Sintflut; der Hauptverantwortliche ist der emotionale Sturm-gott Enlil. Aber wieder boykottiert der weise Gott Ea den Beschluss des Götterrats. Er gibt dem König Atrachasis im Traum den Befehl, sich aus der Schilfhütte, in der er wohnt, ein Boot zu bauen und es dicht zu verpichen. Es soll seine Familie und von jeder Tierart ein Paar aufnehmen. Er hat sieben Tage Zeit. Es folgen Abschiedsfeier, Bootsbau und Einzug der Familie und der Tiere in das Boot. Dann öffnen sich die Schleusen des Himmels, und Enlil lässt sieben Tage und sieben Nächte Finsternis, Sturm und Regen auf die Erde los.

Ein kurzer Szenenwechsel lässt die Leser einen kurzen Blick auf die bedauernde Lage der Götter werfen: Voll Durst und Hunger klagen und weinen sie. Sie sind unversorgt.

Ein erneuter Szenenwechsel führt zu Atrachasis zurück, der die Fülle der Leichen beklagt, als sich der Sturm nach sieben Tagen legt. Sein Schiff landet auf dem Berg Nisir in Kurdistan, d.h. in unmittelbarer Nachbarschaft zum Ararat, dem Berg, auf dem nach der Priesterschrift die Arche Noahs landet. Atrachasis will wissen, ob auch andernorts Land existiert und sendet eine Taube, eine Schwalbe und einen Raben aus; der Rabe kehrt nicht wieder. Dann steigt er aus

dem Schiff und opfert als erstes. Die Götter scharen sich „wie Fliegen“ in ihrem Hunger um das Opfer.

In der Schlusszene herrschen Reaktionen auf die Sintflut vor. Als erstes spricht die Muttergöttin Nintu eine große Selbstanklage aus, weil sie einem letztlich sinnlosen Götterbeschluss zur Vernichtung der Menschen kurzzeitig zugestimmt hat. Sie schwört bei ihrem Halsschmuck, dass sie der schlimmen Tage der Sintflut stets gedenken und ihre Wiederholung verhindern will. Dann tritt Enlil heran, erbost darüber, dass ein Mensch überlebt hat. Aber Ea übernimmt dafür die Verantwortung und klagt Enlil wegen der Sinnlosigkeit der Flut an. Eas Überlegungen führen zuletzt auch zur Lösung der Frage, wie künftig eine Überbevölkerung der Erde vermieden werden soll: Die Götter werden einige Frauen kinderlos bleiben lassen, andere werden als Priesterinnen freiwillig auf Kinder verzichten, dazu werden Dämonen Babys töten (es herrschte eine hohe Kindersterblichkeit) etc.

3

Im Vergleich des weit älteren akkadischen Epos mit den biblischen Berichten der Urgeschichte ist immer wieder (und mit Recht) die Überlegenheit des biblischen Gottesverständnisses herausgestellt worden. In der Tat kennt die Bibel keinen Gott, der angstvoll vor der Flut in den Himmel flieht, dem das Geschehen der Flut aus den Händen gleitet oder der sich angesichts fehlender Versorgung durch die Menschen auf ein Opfer stürzt. Aber solche Unterschiede führen nicht an den Kern des Problems heran: warum gerade die Sintfluterzählung so kontinuierlich in Mesopotamien (über zwei Jahrtausende) überliefert worden ist, und warum gleich zwei biblische Berichte an diese überraschend lange Überlieferung anknüpfen und nun ihrerseits mit sehr andersartigen Akzenten von dem Plan ihres Gottes zur Sintflut berichten. Die wichtigste Einsicht zur Beantwortung dieser Frage besteht in einer wesenhaften Gemeinsamkeit beider Traditionsbereiche miteinander: Sowohl in Mesopotamien als auch im AT ist nicht die Sintflut als solche das Thema, sondern die Rettung der Menschheit aus der Sintflut, das Weiterleben der Menschheit trotz der Sintflut. Ja, man muss noch weitergehen: Hier wie dort liegt der eigentliche Skopos der Überlieferung in der Gewissheit, dass die Sintflut ein einmaliges Geschehen der Urzeit bleibt. Die zweite Menschheit darf ohne die Bedrohung ihres Untergangs leben. Von der Sintflut wird gerade erzählt, um eine mögliche Wiederholung für alle Zeiten auszuschließen.

Erst wenn diese grundlegende Gemeinsamkeit des Atrachasis – Epos mit den urgeschichtlichen Erzählungen der Bibel klar erkannt ist, treten die wesentlichen Unterschiede zwischen beiden Überlieferungen klar hervor. Sie liegen einmal im Gottesbild. Die Errettung der Menschen ist in Mesopotamien charakteristisch polytheistisch vorgestellt. Mit der Sintflut wird der mesopotamische Mensch an zahlreiche schreckliche und für ihn unerklärliche Alltagserfahrungen zurück-

erinnert, die er auf den launischen und gefährlich emotionalen Sturmgott Enlil zurückführt. Aber das Atrachasis – Epos vergewissert ihn sogleich, dass er wissen darf, dass hinter dem unberechenbaren Enlil der Weisheitsgott Ea (und die Muttergöttin Nintu) steht, der auch dann noch Wege zu Rettung findet, wenn Enlil die gesamte Menschheit vernichten will. Demgegenüber müssen die biblischen Erzählungen den Plan zur Vernichtung der Menschen und deren Rettung von ein und demselben Gott berichten! Nicht weniger gewichtig sind die Unterschiede beider Überlieferungen, wenn es um die Frage nach dem Grund der Sintflut geht. Das Atrachasis – Epos antwortet auf diese Frage unumwunden, dass die Sintflut einem Irrtum des Götterrats entsprang, einer Überreaktion auf den Lärm und das Seufzen der Menschen. Weil die Sintflut ein Irrtum war, schwört die Muttergöttin, dass sie nie wieder einem analogen Ratschluss zustimmen werde. Die Einsicht in den Irrtum kommt zu spät; nur noch die Wiederholung kann vermieden werden (durch Verhinderung der Überbevölkerung der Erde). So können die biblischen Berichte aus ihren Voraussetzungen nicht von einem Irrtum Gottes reden. Wie haben sie dann den Grund für die Sintflut gesehen?

4

Ich beginne mit der vermutlich älteren Sintfluterzählung des sog. Jahwisten (J). Sie setzt mit einem Menschenbild ein, das man nur provokant nennen kann (Gen 6, 5f):

Als aber JHWH sah, dass der Menschen Bosheit groß war auf Erden und jedes Gedankengebilde seines Herzens ausschließlich böse war, alle Zeit, da reute es ihn, dass er den Menschen auf Erden gemacht hatte, und er war bis in sein Herz hinein betrübt.

Die Sintfluterzählung des J beginnt mit einem der ganz seltenen frei formulierten Reflexionsstücke, die die Ansicht des Erzählers unmittelbar widerspiegeln als alle eigentlichen Erzählzüge. Nicht der Lärm einer sich vermehrenden und unter ihrer Arbeit seufzenden Menschheit führt hier zur Sintflut, sondern die entsetzte Erkenntnis Gottes, dass ausnahmslos alle Menschen vom Wurzelgrund ihrer Entscheidungen her – das „Herz“ ist im Hebräischen nicht der Ort des Gefühls, sondern des Planens und Entscheidens – böse sind, und zwar nicht je und dann, nicht aufgrund eines sie gelegentlich überkommenden Affektes, sondern permanent und ausschließlich. Gottes Plan zur Vernichtung dieser Menschen erfolgt damit nahezu zwangsweise für den Erzähler, auch wenn er hervorhebt, welche Überwindung der Plan Gott gekostet hat, da er „bis in sein Herz hinein betrübt“ war.

Die Überlieferung von der Sintflut hat diesen Erzähler zu einer illusionslos negativen Beschreibung des Menschen geführt, wie sie nicht einmal in der kritischen Prophetie eine wirkliche Parallele findet (am relativ nächsten kommt Jer 13, 23: „Kann ein Neger seine Hautfarbe ändern oder ein Panther seine Flecken?

Dann könntet auch ihr Gutes tun, die ihr an das Böse gewohnt seid!“ Aber hier geht es um den Prozess der Gewöhnung, nicht um wesensmäßige Bosheit). Allerdings kommt das illusionslose Urteil von Gen 6, 5 f nicht unvorbereitet. Schon in Gen 4, in der Erzählung von Kain und Abel, hatte der gleiche Erzähler den Menschen als einen potentiellen Brudermörder geschildert, weil er unfähig ist, mit Ungleichheit umzugehen, und in Gen 2-3, in der Paradieserzählung, hatte er das negative Wesen des Menschen mit dessen Bedürfnis, sich aus Gottes Fürsorge zu lösen, zu erklären versucht.

Aus den letztgenannten Beobachtungen geht deutlich hervor, dass noch nicht die Paradieserzählung als solche im Sinne des J zureichend das (negative) Wesen des Menschen beschreiben kann, sondern erst Gen 2-3 zusammen mit Gen 4 und Gen 6. Die Paradieserzählung liefert die Grundlage der Anthropologie, indem sie das Gottesverhältnis des Menschen thematisiert, aber sie muss mit ihren Steigerungen in Kap. 4 und 6 zusammen gedeutet werden. Wollte man die Paradieserzählung isoliert lesen, müsste man sie mit Johannes Hempel als eine große Theodizee verstehen, die dem Adam, der wir alle sind, erklären will, warum er seine *ʾadamah*, sein bäuerliches Ackerland, nur im Schweiß seines Angesichts beackern kann, mit einer Fülle an Misserfolgserfahrungen („Disteln und Dornen“), bzw. warum die Frau das große Geschenk der Möglichkeit, Leben weiterzugeben, nur unter Schmerzen erlebt und zugleich unter gesellschaftlicher Unterordnung unter ihren Mann. Aber der Erzähler zielt erkennbar auf mehr als nur auf den Gegensatz zwischen idealer Arbeit unter Gottes Fürsorge im Garten und mühseliger Arbeit auf dem Acker, zwischen dem idealen Verhältnis des Menschen zu den Tieren, die Gott ihm im Garten zuführt und die er sich zuordnen darf, und der Feindschaft zu den Tieren, wie sie durch die Schlange repräsentiert wird, zwischen dem idealen Verhältnis der Geschlechter, auf das Gott im Garten abzielte („sie schämten sich nicht voreinander“ 2, 25), und dem Verhältnis gegenseitiger Scham, bei dem keiner zu seiner Verantwortung zu stehen vermag, sondern der Mann seine Schuld auf die Frau bzw. die Frau ihre Schuld auf die Schlange abschiebt.

Ganz anders stellt sich Gen 2-3 dar, wenn die Erzählung in ihrem urgeschichtlichen Kontext gelesen wird. Dann nennt sie die theologischen Voraussetzungen dafür, dass der Mensch nach Gen 4 ein potentieller Brudermörder und nach Gen 6 jederzeit sintflutreif ist. Dann wird deutlich, dass die Versuchung der Schlange („des klügsten Tieres, das JHWH Gott gemacht hatte“, also eines göttlichen Geschöpfes) mehr und anderes meint als eine beliebige Gehorsamsprobe Gottes. Vielmehr geht dem Verbot Gottes in 2, 16 f ausdrücklich die Aufforderung voran: „Von allen Bäumen im Garten sollst / darfst du essen ...“ Gottes Verbot, vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen, wird dadurch als eine Grenzziehung erkennbar, die im Kontext besagt, dass Gott dem Menschen seine eigene Fürsorge erhalten will, die zum Geschenk des Gartens für die Arbeit, der Tiere als Gefährten und der Partnerin als höchste denkbare Beglückung und Lösung seiner Einsamkeit geführt hat. Der Mensch, der „Gut und Böse erkennt“,

bestimmt selbst, was ihm förderlich und was schädlich ist, was von Nutzen, was von Nachteil. Im Sinne des Erzählers erreicht der Mensch insofern ein „Sein wie Gott“ (3,4.22), als er Gottes Fürsorge nicht mehr benötigt und für sich selbst und seine Welt zu sorgen beginnt. Mit dieser, nicht mit jeder beliebigen Gehorsamsverweigerung, hängt für Gen 2-3 alle Leiderfahrung zusammen. Um es mit Dietrich Bonhoeffer (in seinem Buch „Schöpfung und Fall“)³ zu sagen: Gen 2-3 meint einen Menschen, der sich in dem Sinne von Gott emanzipiert, als er künftig unfähig ist sich noch als Geschöpf und sich nicht als Schöpfer zu wissen. „Mit der Grenze verliert Adam seine Geschöpflichkeit“ (91). Wo er aber mit seiner Geschöpflichkeit sein Gottesverhältnis verliert, verliert er auch sein Verhältnis zur Welt: sein Verhältnis zu den Tieren, die ihm zu Feinden werden, sein Verhältnis zur Arbeit, die ihm Mühe und Plage wird, und sein Verhältnis zur Partnerin, indem statt gegenseitigen Vertrauens („sie schämten sich nicht voreinander“) Macht und Einfluss herrschen. An diese Sicht des Menschen schließt Gen 4 unmittelbar an.

Denn Gen 4 ist durch eine Fülle an literarischen Bezugnahmen steigernd auf Gen 2-3 bezogen. Ich nenne nur einige der wichtigsten Bezüge. Auch Kain ist der Versuchte – aber die Versuchung tritt an ihn nicht von außen heran, sondern steigt in seinem Herzen auf. Und Gott geht jetzt dem Versuchten nach und weist ihm Wege, mit der Versuchung fertig zu werden – aber er erreicht das genaue Gegenteil, die Verhärtung Kains. Die eigentliche Tat Kains erfolgt nicht wie in Gen 3 in einer Gemütsaufwallung (der Baum ist „eine Augenlust und begehrenswert“), sondern in eiskalter Berechnung: Der Mörder führt seinen Bruder aus dem Heiligtumsbereich hinaus. Die folgende Frage Gottes lautet nicht länger: „Adam, wo bist du?“ sondern: „Wo ist dein Bruder Abel?“ und Kain antwortet nicht wie Adam in Gen 3 verlegen und sich mühsam entschuldigend, sondern er lügt Gott frech an („Sollte ich meines Bruders Hüter sein?“). So ist es kein Zufall, dass der Erzähler auch die Strafe Kains steigert: Er wird noch von der *’adamah* fort vertrieben, die die Lebensgrundlage des Adam ist.

So ist für den Erzähler noch nicht unmittelbar an Adam ablesbar, dass „der Mensch ausschließlich böse ist alle Zeit“ (Gen 6,5), wohl aber an Adam und Kain, dem Brudermörder, in einander steigender Verbundenheit miteinander.

5

Aber nun gibt es neben dem zuvor behandelten Jahwisten noch einen zweiten Erzähler, dessen (wahrscheinlich) jüngere Version von Schöpfung und Sintflut um des universalen Horizontes der Darstellung willen an den Anfang der Bibel gestellt wurde. Wir nennen ihn „Die Priesterschrift“ (P), weil priesterliches Interes-

³ Vgl. BONHOEFFER, D., *Schöpfung und Fall. Theologische Auslegung von Gen 1-3*, München 1955.

se seine Darstellung beherrscht, die weit reflektierter und geordneter erfolgt. Was sagt er mehr und anders, so dass es überhaupt einer zweiten Version bedurfte?

Ich beschränke mich auf drei Aspekte und behandle den ersten nur in aller Kürze. P kennt in Gottes Schöpfung, die am Ende das Urteil „sehr gut“ von Gott erhält (1, 31), Elemente, die dem Menschen Angst bereiten. Bevor Gott sein erstes Schöpfungswerk vollbringt, ist von ungeordnetem Wüsten (hebr.: *Tohuwabohu*) auf der Erde die Rede, von Finsternis und von chaotischen Wassern. Das sind Wesenheiten, die den Alten Angst und Schrecken bereiteten. Sie gehören auch für P von sich aus nicht auf die Ebene der Schöpfung, sondern ragen drohend aus dem Ungeschaffenen in die Schöpfung hinein. Aber P liegt nun theologisch alles daran zu betonen, dass sie unter Gottes Kontrolle stehen. Um das erste Schöpfungswerk als Modell zu nehmen: Auch wenn P hervorhebt, dass allein das geschaffene Licht – eine fast abstrakte Größe, denn die Gestirne werden weit später erschaffen – „gut“ ist und als solches von der vorgeschaffenen Finsternis „getrennt“ werden muss, so wird doch mit dem neuen Schöpfungsakt des „Benennens“ aus Licht und Finsternis in Gestalt von „Tag“ und „Nacht“ etwas Neues, das Element der Zeit, wie es Vorbedingung allen Lebens ist.

P sagt also in sehr reflektierter Sprache ein Doppeltes: Einerseits gibt es in dieser geschaffenen Welt Wesenheiten, die nicht einfach von Gott sind. Es gibt damit im Leben der Menschen auch dunkle Erfahrungen, die nicht einfach auf die Seite ihrer Schuld zu verrechnen sind. Andererseits aber gibt es keinerlei Elemente, die außerhalb der Macht und Kontrolle Gottes sind und als solche die Schöpfung in irgendeiner Weise gefährden könnten. Eine Gefahr für die Schöpfung von außen gibt es schlechterdings nicht, die einzige Gefahr, die ihr droht, kommt von innen; sie kommt vom Menschen.

Damit bin ich beim zweiten Aspekt, mit dem P den älteren Bericht korrigieren und präzisieren möchte. Der Mensch als das letzte und höchste Schöpfungswerk Gottes ist engstens mit den Tieren verbunden und doch gleichzeitig von ihnen abgehoben. Verbunden ist er mit ihnen insofern, als er wie sie die höchste Kategorie der Schöpfung, „Leben“, darstellt, für dessen Erschaffung mit *bara'* ein Kunstverb verwendet wird, das ganz Gott vorbehalten bleibt. Mit dieser höchsten Kategorie der Schöpfung hängt der Segen zusammen, „Leben“ weitergeben zu dürfen und „die Erde (bzw. die Wasser) füllen“ zu dürfen, sich also auszubreiten.

Getrennt und unterschieden ist der Mensch von den Tieren vor allem durch die Ebenbildlichkeit im Verhältnis zu Gott. Wie wichtig dem Text dieser Unterschied ist, wird schon daran deutlich, dass Gott sich einzig bei seinem letzten Werk feierlich selbst zum Handeln auffordert und dabei den Plural *maiestatis* verwendet: „Lasset uns Menschen schaffen, als unser Bild, uns ähnlich!“ (V. 26). Über wenige Verse der Bibel ist in der Geschichte ihrer Auslegung so viel geschrieben worden wie über diesen. Zahlreiche Auslegungen sind der Frage nachgegangen, ob die Ebenbildlichkeit des Menschen in seinem aufrechten Gang, in seiner Möglichkeit, komplexe Beziehungen einzugehen, oder eher in seiner Geistigkeit zu suchen sei. Den ersten Lesern des biblischen Textes war die Begrifflichkeit des „Ebenbil-

des“ gut vertraut. Es war ein Lehnwort und entstammte ebenjener Religion, mit der sich die exilierten Israeliten in der Verbannung auseinandersetzen mussten, der babylonischen. Hier war *zalmu*, aus dem hebräisches *zālām* wurde, ein term. technicus für die Funktion des Königs in seiner Stellvertretung der Gottheit. Die Bedeutung des Bildes ergibt sich in Ägypten etwa daraus, dass der Pharao überall an den Grenzen seines Landes seine Statue aufrichten ließ. In diesem Bild war die ganze Gewalt und kriegerische Macht des Pharao gegenwärtig und hinderte jeden Feind am Überschreiten der Grenze. Ganz entsprechend, sagt die religiöse Tradition Mesopotamiens und Ägyptens, ist im König als Bild Gottes die gesamte Gewalt und Macht der Gottheit gegenwärtig.

Erst auf dem Hintergrund dieser Tradition werden der polemische Grundton der biblischen Aussage und ihre Kühnheit erkennbar. Nicht der König ist für P „Bild“ Gottes, d. h. Verkörperung der göttlichen Macht, Repräsentant des göttlichen Auftrags, sondern jeder einzelne Mensch steht in dieser königlichen Funktion, d. h. in der Aufgabe, die Welt im Namen Gottes zu verwalten. Darum „herrscht“ der Mensch über die Tierwelt und über die gesamte Schöpfung: nicht, weil er sich seine Welt zu schaffen vermöchte, sondern weil Gott ihm seine – Gottes – Schöpfung und seinen – Gottes – Herrschaftsbereich in seine Hände gibt.

Der Mensch verwaltet für Gott, im Auftrag Gottes, die Schöpfung Gottes: Darauf sind im AT zwei Reaktionen belegt. Das eine ist das verwunderte und ungläubige Staunen von Psalm 8. Wie ist es möglich, dass der große Gott, der mit einer Bewegung seiner Finger das Universum schuf (eine Übersteigerung der Aussage der Tradition vom Werk der Hände Gottes), sich zu dem winzigen Menschen herabneigt („Was ist der Mensch, dass Du seiner gedenkst ...?“) und ihn mit seinem Herrschaftsauftrag in eine nahezu göttliche Stellung gesetzt hat („Du hat ihn wenig geringer gemacht als Gott ...“)! Die andere Reaktion besteht in dem Entsetzen, mit dem P auf den Herrschaftsauftrag erzählerisch antwortet. Es ist ja der durch und durch von Gewalt (*chamas*) bestimmte Mensch, wie ihn die kritischen Propheten geschildert haben, der sich anschickt, im Namen Gottes die Welt zu verwalten, der sie aber in seinem egoistischen Streben nach Selbstdurchsetzung nur mit sich in den Untergang ziehen kann (6, 12f). Als Ebenbild kann der Mensch gar nicht nur in seinen privaten Relationen schuldig werden; vielmehr reißt er in seinem gewalttätigen Wesen notwendig die Welt als seinen Herrschaftsbereich mit sich in den Abgrund. Deshalb heißt Gottes schon oben zitiertes Urteil über seine Schöpfung nun so:

Und Gott sah die Erde an, und siehe sie war verderbt; denn alles Fleisch hatte seinen Weg verderbt auf Erden. (Gen 6, 12f)

Für einen Leser der Urgeschichte, der den Herrschaftsauftrag an den Menschen (P) im gewachsenen Endtext vor der Paradieseserzählung (J) liest, wird das Erschrecken der P über den Menschen noch größer. Jetzt ist das Ebenbild Gottes nicht nur um seiner egoistischen Gewaltbereitschaft unfähig zur Weltverwaltung, sondern weil es nicht willens ist, sich als Geschöpf zu verstehen und selber

Schöpfer sein möchte. Der von Gott gelöste Mensch soll die Welt verwalten – erst in dieser letzten Zuspitzung wird für die biblischen Erzähler die Sintflut als Reaktion auf menschliche Schuld voll verständlich.

Aber auch das Gottesbild am Ende der Urgeschichte versieht P mit neuen Akzenten; das ist der dritte Aspekt, den ich tangieren möchte. Der ältere Erzähler, J, hatte dem Menschen in Gen 8, 21 f einen Gott gegenübergestellt, der – dem schuldigen Menschen völlig unverständlich – sich feierlich an den unverändert sintflutreife Menschen binden will. J erzählt (wie schon das Atrachasis – Epos) von der Sintflut nur, um sie als mögliche göttliche Reaktion auf den Menschen in der Zukunft für alle Zeiten auszuschließen. Zwar ist für ihn die Welt keineswegs ewig („solange die Erde steht, sollen nicht aufhören Saat und Ernte ...“), aber sie steht unter der Garantie Gottes, sie trotz der gleich bleibenden Bosheit des Menschen („obwohl das Trachten des Menschenherzens böse von Jugend auf ist...“) dauerhaft zu erhalten. Das Evangelium der Urgeschichte lautet für J, dass zwar die Sintflut den Menschen nicht verändert hat, aber dass sie Gott verändert hat, der mit diesem sintflutreife Menschen für alle Zukunft handeln will. Das AT kennt keinen anderen Menschen als diesen. Eine Motivation für dieses Verhalten Gottes nennt J nicht. Der Mensch kann es nur als ein pures Wunder begreifen. Er steht künftig einem Gott gegenüber, der freiwillig zugunsten des Menschen auf eine Vernichtung der Menschheit verzichtet und damit sich selbst und seinem Handeln Grenzen zieht, die ihn dauerhaft verpflichten und festlegen. Im philosophischen Sinne allmächtig ist dieser Gott, der sich derart an den Menschen bindet, nicht mehr.

P versucht, diese Selbstbindung Gottes auf den Begriff zu bringen, indem sie von einem „Bund“ Gottes mit Noah und seinen Nachkommen spricht (Gen 9), der dem „Bund“ Gottes mit Abraham (Gen 17) vorangeht. Und doch liegen beide so deutlich aufeinander bezogenen „Bundesschlüsse“ für P nicht auf einer Ebene. Denn so gewiss der „Bund“ Gottes mit Abraham ganz von der vielfältigen göttlichen Verheißung her entworfen ist, erwartet er doch ganz selbstverständlich eine Reaktion Abraham – Israels, mit der der Text einsetzt („wandle vor mir und sei ganz / ungeteilt“). Von einer derartigen Reaktion ist im Falle der Nachkommen Noahs auch nicht andeutend die Rede. Der Text vermeidet bewusst jegliche Anspielung auf eine gegenseitige Bindung zwischen Gott und Mensch. (Die sog. noachitischen Gebote sind nicht Voraussetzungen des Bundes, sondern des Weiterlebens der Menschheit; daher werden sie in Gen 9 vor dem Bundschluss behandelt.) Binden tut sich allein Gott; der Mensch darf zu seiner Vergewisserung dieser göttlichen Selbstbindung den Regenbogen anschauen. Weil die Bindung eine einseitige auf Seiten Gottes ist, ist sie gewiss: Der Mensch kann sie nur als ein Wunder betrachten.

Vor allem in der Spätzeit des AT finden sich zahlreiche Texte, die analog zur Urgeschichte nach weiteren verbindlichen Aussagen über Gott suchen, nach Selbstbindungen Gottes, hinter die er nicht mehr zurück kann. Die Mehrzahl dieser Texte redet allerdings komparativisch, um auszudrücken, dass Zorn und Güte

Gottes nie gleichwertige Handlungsweisen Gottes sind. So heißt es etwa in Psalm 30, 6: „Sein Zorn währt einen Augenblick, sein Güte aber lebenslang“, oder in Jesaja 54, 7 f: „Ich habe dich einen kleinen Augenblick verlassen, aber mit großer Barmherzigkeit will ich dich sammeln“. Aber es gibt einige wenige Texte, die über derartige komparativische Formulierungen hinausgehen. Der berühmteste Beleg knüpft sachlich bewusst an die Formulierung der Urgeschichte an (Jes 54, 9 f):

Ich halte es wie zur Zeit Noahs, als ich schwor, dass die Wasser Noahs nicht mehr über die Erde gehen sollten.

So habe ich jetzt geschworen, dass ich dir nicht mehr zürnen will und dich nicht mehr angreifen will.

*Denn es mögen wohl Berge weichen und Hügel hinfallen,
aber meine Gnade soll nicht von dir weichen und der Bund meines Friedens soll nicht hinfallen,*

spricht JHWH, dein Erbarmer.

Hier schränkt der Gott der Bibel seine Handlungsmöglichkeiten weiter ein und verzichtet für alle Zukunft auf ein zorniges Verwerfen seines erwählten Volkes.

Diese Kategorie der göttlichen Selbsteinschränkung ist aus meiner persönlichen Sicht letztlich auch sehr geeignet, das Verhältnis der beiden Testamente der Bibel zu umschreiben. Sie besagt in einer solchen Verwendung für die neutestamentliche Gemeinde, dass Gott sich für alle Zeiten an das Handeln Jesu gebunden hat, d. h. dass er künftig nicht mehr anders sein kann, als er sich in seinem Sohn gezeigt hat: eine denkbar radikale Einschränkung göttlicher Handlungsmöglichkeiten und göttlicher Allmacht.

Abstract

Throughout history theologians have emphasized different texts of the bible. One of the more important tasks today is to understand the biblical account of primeval history as a literary unit. When creation and the flood are considered together, the question arises: Why does God, whose good creation was and is still being corrupted by mankind, desist from destroying the earth again?

Archaeological finds show that the same question was being asked in the more ancient flood stories of Israel's neighbours, which also seek to give a reason why a repetition of the flood catastrophe will not take place.

Whereas the polytheistic epics conclude that the flood was a result of mistakes on the part of the gods, the later and theologically more mature biblical account arrives at another result.

Examining the Yahwist and Priestly threads of the biblical narrative, the author traces the escalation of man's corruption from creation to the flood and thereafter, and shows that God holds back his anger, because He enters into a sovereign, unilateral, covenantal commitment with mankind – a commitment which is developed in the writings of the prophets and which also describes the relationship between the Old and New Testaments.

Prof. Dr. Jörg Jeremias, Geyersbergstraße 52a, 80689 München

Kain und das ausgebliebene Gebet

Anmerkungen zum Verständnis der Figuren, der Opferablehnung und der Sünde von Genesis 4

Die Urgeschichte erzählt was typisch ist für Menschen. Wir haben es bei Gen 4 nicht mit dem ersten Mord eines prähistorischen Menschen¹ an seinem Bruder zu tun, sondern mit der Bewältigung der grundlegenden theologischen Frage: Wie wird Sünde zur Tat und welche Folgen hat das? Die Urgeschichte will nicht erzählen, wie es einmal *gewesen* ist, sondern wie es mit dem Menschen *immer wieder* ist.² Personen der Urgeschichte sind keine individuellen Persönlichkeiten der Historie, sondern stereotype Charaktere, die für den Menschen an sich stehen.³ Gen 4, 1 beginnt nicht mit dem Personennamen „Adam“, sondern mit der Gattungsbezeichnung „der Mensch“. Personennamen tragen im Hebräischen keinen Artikel,⁴ so ist das *hā'ādām*⁵ von Gen 4, 1 ein sicheres Kennzeichen, dass wir es hier mit Menschheitsgeschichte und nicht individueller Biographie zu tun haben. „Der Mensch“ erkannte seine Frau *chawāh*, d.h. „Mutter aller Lebenden“. Die Orte sind keine geographischen Angaben, sondern entspringen

¹ Vgl. ZENGER, ERICH, Jenseits der Geschichte. Anmerkungen zur so genannten Urgeschichte der Genesis, in: BiKi 1/2003, 2-5. WESTERMANN, CLAUD, Genesis 1-11, BKAT I/1, Neukirchen-Vluyn

² 1976, 5: „Der Gegenstand dieser Kapitel ist das Allgemeinste, alle Menschen Einschließende, und die Urzeit, von der hier erzählt wird, ist in Daten nicht mehr zu fassen.“ Vgl. zur prähistorischen Archäologie einführend VIEWEGER, DIETER, Archäologie der biblischen Welt, Göttingen 2003, bes. 69 f.

³ Vgl. WESTERMANN, CLAUD, Der Mensch im Urgeschehen, in: KuD 13 (1967), 231-246. WESTERMANN, Mensch 235 f meint: „Niemand wird ein Urereignis wie die Schöpfung, Entfernung von Gott, Sintflut, Entstehung des Todes (...) als ein in unsrem Sinn geschichtliches Ereignis verstanden, also als ein Ereignis in einer festliegenden Zeitfolge. Die Urzeit ist das Jenseits der Zeitfolge, das Jenseits der Geschichte.“ Vgl. HORST-KLAUS BERG, Altes Testament unterrichten, München 1999, 54.

⁴ Die urchronologischen Namen von Gen 5 können beispielsweise fast alle symbolisch gedeutet werden: Schet als „Setzling“ (Gen 5, 3), Enosch als „Mensch“ (5, 7), Kenan als Nebenform zu Kain als „Geformtes“ (5, 9), Mahalalel als „Preis Gottes“ (5, 12), Jered als „Herabsteigen“ und „Diener“ (5, 15), Henoch als „Geweihter“ oder „Gründer“ (5, 18), Metuschelach als „Mann Gottes“ (5, 21), Noah als der „Tröster“ (5, 29 verbunden mit der Erläuterung: „Dieser wird uns Trost bringen ...“). Lediglich Lamech kann man bisher nicht überzeugend herleiten.

⁵ Sog. „Doppeldeterminationen“ vermeidet das Hebräische strikt, vgl. KRAUSE, MARTIN, Hebräisch. Biblisch-hebräische Unterrichtsgrammatik, MICHAEL PIETSCH/MARTIN RÖSEL (Hg.), Berlin 2008, § 6.3 (3).

⁶ Die Umschrift des Hebräischen folgt den Vorgaben für Transliteration des wissenschaftlichen Biblexikons (www.wiblex.de).

meist einer theologischen Konzeption von Eden, d. h. „Glück“ und jenseits von Eden.⁶ Kain und Abel werden nicht lokalisiert, sondern sie befinden sich auf der *'adāmāh*, auf dem Erdboden. Die Zeitangaben entziehen sich jeder historischen Nachfrage und Datierbarkeit mit gegenwärtigen Mitteln der Geschichtsforschung. Die Urgeschichte der Bibel enthält *keine* Berichte, wenn das Wort „Bericht“ als Augenzeugenbericht oder zumindest als zuverlässige Wiedergabe eines historischen Ereignisses verstanden wird.⁷ Die Urgeschichte will nicht „informieren“, sondern bewegen, d. h. absichtsvoll den Hörer bzw. Leser anreden und verändern. Gerade *deswegen* hat die Erzählung vom Brudermord überzeitliche Relevanz, denn Gen 4 zeigt an einem Negativbeispiel, wie die Beziehung zum Mitmenschen misslingen kann und wie sich die Gottesbeziehung auf die Beziehung zum Nächsten auswirkt. In der Sache bekommt in diesem Text das Doppelgebot der Liebe ein erzählerisches Gewand und wird – so eingekleidet – zu einer anschaulichen Warnung vor den Konsequenzen von Sünde in Form von Gewalt. Die Erzählung entfaltet nicht allein den ersten zwischenmenschlichen „Sündenfall“ der Urgeschichte, sondern erlaubt vier unterschiedliche Sichtweisen auf den Menschen:

I Die Figurenkonstellation von Genesis 4 als vierfache anthropologische Perspektive

a) Fundamental-anthropologische Perspektive: Der geformte und der vergängliche Mensch

Bereits die Bezeichnung der Figuren als „Kain“ und „Abel“ eröffnet eine fundamentale anthropologische Perspektive: Der Mensch ist geschöpflich und vergänglich.

Der Name Kain kann hergeleitet werden von der Wurzel *qjn* mit der Grundbedeutung „formen, gestalten“. Demnach bedeutet *Kain (qajin)* „der Geformte“

⁶ Vgl. SCHÜLE, ANDREAS, Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Gen 1-11), AThANT 86, Zürich 2006. Schüle, 205, bezeichnet als Auffälligkeit von Gen 2-4 die „mythische Geographie“, die als konzentrische Kreise das Land Eden, den Bereich der Adama und das Wüstenland Nod um den Gottesgarten legt.

⁷ Vgl. HARDMEIER, CHRISTOF, Zur Quellenevidenz biblischer Texte und archäologischer Befunde. Falsche Fronten und ein neues Gespräch zwischen alttestamentlicher Literaturwissenschaft und Archäologie, in: CHRISTOF HARDMEIER (Hg.), Steine – Bilder – Texte. Historische Evidenz außerbiblicher und biblischer Quellen, ABG 5, Leipzig 2001, 11-24. STRÜBIND, KIM, Geschichtliches Denken im Alten Testament und moderne Geschichtswissenschaft, in: Theologisches Gespräch 18 (1994), 2-14. Vgl. dagegen STADELMANN, HELGE, Evangelikales Schriftverständnis: Die Bibel verstehen – der Bibel vertrauen – der Bibel folgen, Jota Publikationen 2005. Stadelmann erkennt den Charakter urgeschichtlicher Erzählungen, wenn er sie als „Bericht“ bezeichnet, die im Literalsinn verstanden werden müssten. Sein enges Vorverständnis legt er offen, wenn er eine Trennung von Wahrheit und Wirklichkeit als „Wirklichkeitsverlust der Theologie“ (35) und „Entmaterialisierung der Protologie“ (180) kritisiert.

oder „der Gestaltete“. So verstanden ist Kain als geformter Menschen zu verstehen und damit als Mensch an sich. Etwas spezieller kann dieselbe Wurzel mit der Bedeutung „Metallarbeiter“ oder „Schmied“ benutzt werden. In 2. Sam 21, 16 wird das Nomen *qjn* für den „Spieß“ eines Soldaten benutzt, eine vom Handwerker geformte Waffe. In dieser Auslegungsmöglichkeit ist Kain kollektiv verstanden Stellvertreter seines Volkes. Diese sog. Keniter-Hypothese wird in der neueren Forschung nicht mehr favorisiert,⁸ obwohl lange Zeit darum gerungen wurde. Das Kainszeichen wird in diesem Sinne als eine Tätowierung begriffen, die Angehörige dieser Volksgruppe getragen hätten.⁹

Mit Sicherheit lässt sich die Bedeutung von „Abel“ etymologisch herleiten. Abel hat die Bedeutung „Hauch“ oder „Nichtigkeit“. Dasselbe Wort ist zum Leitwort der späten skeptischen Weisheit des Buches Kohelet geworden (vgl. Koh 3, 19). Die Vergänglichkeit des Menschen gehört zu den Grundaussagen des alttestamentlichen Menschenbildes. Es ist eine wesentliche Aussage biblischer Anthropologie (vgl. Ps 39, 6; 62, 10; 144, 4; Hi 7, 16; Koh 3, 19; 6, 11).¹⁰ Gen 3, 19 hat in der Sache dasselbe schon mit anderen Vokabeln gesagt, indem der Mensch aus Staub ist und zu Staub wird. Die Staub-Existenz des Menschen ist seine Abel-Art, seine Nichtigkeit und Vergänglichkeit.

Damit stehen „Kain“ und „Abel“ für zwei Aspekte des Menschseins überhaupt: Der Geformte und der Nichtige sind Erzählfiguren für Geschöpflichkeit und Vergänglichkeit. Der Mensch, der nach der nicht-priesterlichen Schöpfungserzählung als ein von Gott „aus dem Staub des Erdbodens“ geformtes (*jzr*) und von seinem Hauch belebtes Wesen gedacht wird, ist zugleich sterblich. Diese Vergänglichkeit des Menschen, die sich bereits mit seinem Namen verbinden lässt, entfaltet sich in Gen 4 in spezifischer Art: Nicht von der allgemeinen Sterblichkeit des Menschen erzählt Gen 4, sondern von der beunruhigenden Tatsache, dass ein Mensch den anderen durch Gewalt um sein Leben bringen kann. Der Mensch kann sich selbst und seinesgleichen vernichten. Der Mensch hat die Möglichkeit zur Tatsünde – zur Vernichtung von Leben – zum Mord. Geschöpflichkeit und Vergänglichkeit werden nach Gen 2-4 im Gewand einer Erzählung durchbuchstabiert. Grundlegende Vorstellungen vom Menschen werden durch „Kain“ und „Abel“ personalisiert und narrativ in Szene gesetzt. Insofern zeigt sich der typische Charakter einer Weise alttestamentlicher Theologie im Erzählen. Die Figurenkonstellation und die narrative Dramatik verleihen der Geschöpflichkeit und Vergänglichkeit des Menschen Körper, Sprache und Handlung.

⁸ Vgl. SCHÜLE 184. SCHÜLE weist bes. auf die Divergenz hin, dass die Keniter einerseits als Wüstenbewohner gelten, andererseits nach Gen 4 Mitbegründer von Stadtkultur und Zivilisation seien.

⁹ GEIGER, MICHAELA, Kains Zeichen Gottes, in: Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (Hg.), Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie, Stuttgart 2003, 124-143.

¹⁰ Vgl. JANOWSKI, BERND, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2003, bes. 225-255.

b) Soziale Perspektive:

Der Mensch in Familien- und Geschwisterkonstellation

Eine weitere Möglichkeit „Kain“ als stereotype Bezeichnung zu verstehen, deutet der Jubelruf der Mutter allen Lebens über ihre Erstgeburt aus. „Und der Mensch erkannte Eva seine Frau. Und sie wurde schwanger und gebar Kain. Da sagte sie: ‚Ich habe einen Mann hervorgebracht mit Jahwes Hilfe.‘“ (Gen 4, 1). Der Ausruf der Frau ist mit dem Stilmittel der Alliteration zu Kain ausgedrückt. Das *qāniti* stammt von der Wurzel *qānāh* und das bedeutet „hervorbringen, erzielen“, als Nomen „Gewinn“ oder „Erfolg“. Wenn die Wortähnlichkeit nicht nur stilistisch, sondern etymologisch zu begründen ist,¹¹ dann hat Kain bereits als Name die Bedeutung „Gewinn“. Diese Assoziation der ersten Leser zur Namensbedeutung lässt sich aufgrund des vermuteten Wortspiels nicht völlig gegenüber der Herleitung von *qjn* ausschließen. Das „Erzielen“ fügt sich nahtlos in den Jubelruf der Mutter ein: Kain ist der „Hauptgewinn“ für Eva und eine Gabe Gottes. Kain ist die Erstgeburt. Kain wird mit besonderer Freude im Leben willkommen heißen und steht an absoluter erster Position. Dabei wird Kain als Sohn gefeiert. Ähnlich wie der Jubelruf des Menschen über sein entsprechendes Gegenüber – der *’išā* – von Gen 2, 23 wird hier die Erschaffung eines Menschen mit Jubel versehen. Die familiäre Vorrangstellung Kains lässt sich nicht allein an der möglichen Wortassoziation festmachen, sondern an der unübersehbaren Zweitplatzierung Abels. „Und sie gebar nochmals¹² und zwar seinen Bruder Abel“ (Gen 4, 2a). Der doppelte Akkusativ, wen die Mutter aller Lebenden gebar, beginnt mit der Beiordnung zu Kain – „seinen Bruder“. Abel wird von der ersten Erwähnung an von Kain her und durch Kain definiert. Das Attribut „sein Bruder“ fungiert im Text als Epitheton, als Beiname. „Abel“ ist – wie sein Name schon andeutet – für sich genommen Chiffre für Vergänglichkeit. In der Miniaturerzählung, die vom Anlass zum Mord Kains an seinem Bruder erzählt (Gen 4, 3-5), stehen Kain und Abel als Personen für sich – ohne familiäre Zuordnung. Mit der Anrede Kains an Abel (V. 8), dessen Inhalt nicht mehr zu rekonstruieren ist und dem Ortswechsel aufs Feld¹³ wird die Bezeichnung „sein Bruder“ durchgehend weiter geführt. Im Dialog zwischen Jahwe und Kain (V. 9-10) und dem Fluchwort Jahwes gegen Kain (V. 11) kommt in drei Versen die Bezeichnung „Bruder“ fünfmal vor und ersetzt ab V. 9b sogar die Namensnennung. Gen 4, 9 bringt in Form des Dialogs das grundlegende Thema des Textes zum Ausdruck: „Und Jahwe sagt zu Kain: ‚Wo ist Abel, dein Bruder?‘ Und er sagte: ‚Ich weiß nicht. Bin *ich* denn der Hüter meines Bruders?‘“ Der Text verknüpft die Frage nach der Gottesbeziehung

¹¹ Vgl. bereits WESTERMANN, CLAUS, Gen 1-11, 394-397. SEEBASS, HORST, Urgeschichte (1, 1 bis 11, 26), Neukirchen-Vluyn 1996, 149. 162f.

¹² Der Hif. von *jsp* kann hier als Modalverb verstanden werden, vgl. NEEF, HEINZ-DIETER, Arbeitsbuch Hebräisch, Tübingen 2006, 292. Die wörtliche Wendung „sie fuhr fort zu gebären“ bietet im Deutschen dieselben syntaktischen Anschlussprobleme.

¹³ Der Ortswechsel kann auch als Gottesferne gedeutet werden.

mit dem Handeln am Bruder. Die Verantwortung für den Mitmenschen ist Ausdruck der Beziehung zu Gott. Der Erzählung geht es in ihrem ganzen Gefälle dabei um Kain. Abel fungiert eher als Platzhalter, Statist oder psychologisch gesprochen als Projektionsfläche. Denn Abel selbst hat in der Erzählung nichts zu sagen. Er bleibt stumm. Abel ist das Opfer. Er bleibt blass – ganz seinem Namen entsprechend hat er sein Leben ausgehaucht noch bevor er zu Wort kommen konnte. Was die Erzählung von Abel erwähnt ist eine kurze Kette mit vier Perlen: seine Geburt, sein Beruf, seine Gabe an Gott und seinen Tod.

Das Textprofil lässt sich zweifelsfrei auch als familiäre Konkurrenzsituation deuten, als Konflikt zwischen Brüdern. Dabei setzt die Erzählung einen wichtigen Akzent: Der „Brudermord“ entspringt bei Kain und in dieser Darstellung nicht einer Aktion Abels gegen Kain oder einer Interaktion der beiden. Die familiäre Konstellation des Textes positioniert den Erstgeborenen gegen seinen Bruder, den als Hauptgewinn Gefeierten in Auseinandersetzung mit seinem „kleinen Bruder“. Gen 4 erzählt vom potentiellen Täter und seinem emotionalen, verbalen und handgreiflichen Weg zur Tat – Abel fungiert quasi als Statist. Für das Verstehen von Konkurrenzsituationen ist nicht *primär* entscheidend, was der andere tut, sondern wie der Mitmensch, der Gekränkte, Verletzte oder Aggressive darauf reagiert.

Die Figurenkonstellation von Gen 4 hat eine evident soziale Perspektive. Familiäre Konflikte sind wie ein roter Faden der Erzählungen der Genesis. Was abstrakt „Sünde“ genannt wird, bekommt ein deutlich erkennbares *soziales* Profil. Die Erzelterngeschichten präsentieren Volksgeschichte im Gewand von Familiengeschichte und inszenieren die Vorgeschichte Israels als innerfamiliäre Konflikte zwischen Jakob und Esau, Leah und Rahel, Sara und Hagar und Josef und seinen Brüdern.¹⁴

c) Gesellschaftliche Perspektive:

Der Mensch in beruflichen Lebens- und Existenzweisen

Die kurze, kunstvolle erweiterte Genealogie von Gen 4,1-2 wird mit einem grundlegenden Hinweis auf die „Berufe“ der beiden Söhne Evas abgeschlossen. „Und es war Abel Kleinviehirte, und Kain war Landarbeiter.“¹⁵ Schafzucht und Ackerbau stehen sich als unterschiedliche Existenzweisen der Levante gegenüber. Der Schafhirte steht als Nomade auch als Chiffre für den Umherziehenden, Nicht-Sesshaften. Nach dem Selbstbekenntnis Israels führt sich seine Identität

¹⁴ Vgl. GERTZ, JAN CHRISTIAN (Hg.), Grundinformation Altes Testament, Göttingen 2007, 269: „Die Vätergeschichte schildert die Anfänge des Volkes in der literarischen Form der Familien-erzählung als bunte Lebensgeschichte von Männern, Frauen und Kindern.“

¹⁵ Die Bedeutung von *ʾadāmāh* muss durch die Stichwortverbindung von Gen 4 zu Gen 2-3 (Gen 2,5-7.9.19; 3,17.19.23) berücksichtigt werden, doch wäre „Bearbeiter des Ackerbodens“ o. ä. im Deutschen künstlich.

auf das Nomadensein zurück: „Ein umherirrender Aramäer war mein Vater“ (Dtn 26, 5), so im von Gerhard von Rad sog. kleinen geschichtlichen Credo. Gerade angesichts der stark veränderten Sicht der historischen Rekonstruktion der Frühgeschichte Israels¹⁶ ist darauf zu achten, dass die Idee vom nomadischen Ursprung in eine Sicht der Geschichte Israels einbezogen werden muss, wenn man das Selbstverständnis Israels ernst nehmen will. Zumindest ein Teil der Gruppe, die sich in einem längeren Prozess in der Levante als Israel formiert und versteht, muss nomadische Ursprünge gehabt haben. Im Kontext der Urgeschichte charakterisieren die beiden Bezeichnungen von Abel und Kain als Kleinviehhirte und Ackerbauer die Lebensweisen der Menschen auf dem Erdboden (*ʾadāmāh*): Nomadentum und sesshaftes Leben sind elementare Lebensweisen der Menschheit, nomadische Lebensweise ist für das östliche Transjordanien bis ins 6. Jt. v. Chr. (Neolithikum) archäologisch nachzuweisen.¹⁷ Die Städter sind sozialgeschichtlich in diesem Kapitel noch nicht im Blick, so dass die Erzählung im ländlichen Milieu bleibt. Für die Verknüpfung mit Gen 2-3 ist das Leitwort *ʾadāmāh* bedeutend, denn so verbindet sich die Existenz des Menschen auf der *ʾadāmāh* mit Kain als Bearbeiter der *ʾadāmāh*. Gen 4, 2 zeigt den weiten Horizont der unterschiedlichen Lebensweisen auf, deren Tätigkeiten zur Nahrungsbeschaffung und Versorgung der Familie prägend sind. In diesem Sinne können die Angaben zu Abel und Kain als gesellschaftliche Perspektive bezeichnet werden, die ausgehend von „beruflichen“ Tätigkeiten unterschiedliche Lebensweisen benennt.

d) Befreiungstheologische Perspektive:

Der Mensch als Besitzer und Gewalttäter

Eine vierte Perspektive der Figurenkonstellation von Kain und Abel bietet die befreiungstheologische und feministisch-theologische Forschung. KLARA BUTTING greift mit Josephus (1. Jh. v. Chr.) im Anschluss an den Jubelruf der Mutter auf die Übersetzung von „Kain“ als „Besitzer“ zurück und deutet die Erzählung als Machtkonstellation vom „Zusammenleben von Besitzern und Habenicht-

¹⁶ Dabei ist besonders an das Evolutionsmodell von FINKELSTEIN/SILBERMAN zu denken, die Israels Entstehung als rein innerpalästinischen Vorgang deuten ohne eine Zuwanderung von außen. FINKELSTEIN, ISRAEL/SILBERMAN, NEIL ASHER, Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel, München ²2003, bes. 112-135. „Die meisten Menschen, die das frühe Israel bildeten, waren Einheimische – die gleichen Menschen, die im Bergland in der Bronze- und Eisenzeit zu sehen sind. Die frühen Israeliten waren – ein Gipfel der Ironie – selbst ursprünglich Kanaanäer!“ (135). Zu den Landnahmemodellen vgl. FRITZ, VOLKMAR, Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr., Biblische Enzyklopädie 2, Stuttgart 1996, 104-121. FREVEL, CHRISTIAN, III. Die Entstehung Israels in Palästina, in: ERICH ZENGER, Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart ⁷2008, 604-618. Trotz Schwächen hält Frevel das Evolutionsmodell auf der Grundlage der Analysen Finkelsteins für „derzeit das plausibelste Landnahmemodell“ (610).

¹⁷ Vgl. VIEWEGER, Archäologie 239.

sen“.¹⁸ BUTTING sieht Kain in gewisser Analogie zur Gründungslegende Roms: Romulus, der seinen Bruder Remus tötete, setzt sich im weiteren Verlauf der Geschichte mit dem Recht des Stärkeren durch und wird Stadtgründer Roms. Kain wird nach dem Brudermord an Abel zum Städtegründer (Gen 4, 17) und seine Nachfahren zu großen Männern, die das Weltgeschehen in Kulturgeschichte (Musik; 4, 21) und Technik (4, 22) voranbringen: „Städtegründer, Unternehmer in Massentierhaltung, Schöpfer urbaner Kunst und Kultur, Waffenschmiede kommen zur Macht. So funktioniert die Welt nun einmal. Einer stirbt, aber Technik, Hochkultur und Fortschritt gehen voran.“¹⁹ Das Lamechlied deutet BUTTING entsprechend als männlichen Heldengesang, der pervertierte Macht religiös legitimiert. Diese gesellschaftskritische Lektüre ist eine mögliche Lesart des Textes, wenn auch vermutlich nicht die vom Autor ursprünglich intendierte. Etwas vage erscheint dagegen die Auffassung, dass die Geburt von Schet als „Evas Antwort“ auf die quasi römische Spielart der Geschichtsschreibung zu deuten sei. Schet kann zwar als „Setzling“ oder „Stellvertreter“ übersetzt werden, aber diese Geburt als „Protest gegen Gewalt und Unrecht“ zu deuten erscheint konstruiert. Weiterführend ist dabei die Beobachtung, dass die biblische Geschichtsschreibung nicht die Linie Kains – sprich des „Siegers“ – jenseits von Gen 4, 17-24 weiter erzählt, sondern Schet (*šet*) als Stammvater Abrahams, Israels und Jesu versteht und damit die „Geschichte der Opfer“ erzählen möchte.

Die Figurenkonstellation von Kain und seinem Bruder Abel ist in ihrem mehrdeutigen Profil als Urgrunderzählung angelegt. Sie vermag Menschenbild, Familienkonstellation und Gesellschaftssituation anzusprechen und *coram deo* zu problematisieren. Gen 4 zeigt den Menschen in treffenden Stereotypen wie er *ist* – nicht wie er zu sein *hätte*.

2 Das Problem der Opferablehnung oder der Umgang mit einer Leerstelle

Nachdem die Figurenkonstellation durch die Exposition klar modelliert ist, beginnt die Erzählung mit einem allgemeinen zeitlichen Verweis: „Und es geschah nach einiger Zeit da brachte Kain von der Frucht des Ackerbodens eine Gabe für Jahwe. Und Abel – auch *er* – brachte von den Erstgeborenen seines Kleinvihs und zwar von ihren Fettstücken.“ (Gen 4, 3-4). Das Problem beginnt quasi im Gottesdienst. Von Kain wird urgeschichtlich das erste Opfer berichtet. Kain ergreift die Initiative für eine *minchāh*, ein Dank- oder Huldigungsopfer.

¹⁸ BUTTING, KLARA, Abel steh auf! Die Geschichte von Kain und Abel – und Schet (Gen 4, 1-26), in: BiKi 1/2003, 16-19, hier 16.

¹⁹ BUTTING 18.

Der Terminus *minchāh* ist das am wenigsten spezialisierte Opfer der alttestamentlichen Opferarten.²⁰ Es ist das Opfer – auch spontaner – Dankbarkeit. Die Logik des Opfers ist vor allem der Verzicht des Menschen auf etwas, das er hat und rituell abgibt – und zwar aus Dankbarkeit an Gott. Damit wird der Geber der Gaben geehrt und der Ertrag des Ackerbodens oder das Gedeihen und die Fortpflanzung der Schafe wird nicht selbstverständlich genommen, sondern als Ausdruck von Segen, als Kraft zum Wachstum für Früchte und Tiere. Die Voranstellung der *minchāh* Kains gibt im Textgefälle erneut Kain die Spitzenposition. Wahrscheinlich motiviert dies auch das nachklappende Personalpronomen der Formulierung von V. 4: „und Abel – auch er“ brachte etwas dar. Damit wird erzählerisch eine Gleichheit zwischen den in der Exposition so ungleichen Figuren hergestellt. Auch Abel opfert. In knappen Worten wird vom Opfervorgang erzählt. Ebenso komprimiert formuliert Gen 4,4b.5a die göttliche Reaktion: „Da sah Jahwe Abel und seine Gabe an. Aber Kain und seine Gabe sah er nicht an.“ Die Formulierung ist mit dem Stilmittel des Chiasmus kunstvoll geformt und dies betont sprachlich die auch sachliche vorhandene Ausgewogenheit der Formulierung. Es werden keine unterschiedlichen, wertenden Termini für die unterschiedlichen Opfer verwendet, sondern Gott sieht (*šā'āh*) jeweils die Person und das Dankopfer (*minchāh*) an. Es gibt keine Indizien im Text selbst, die bereits das eine Opfer gegenüber dem anderen höher qualifizieren, also die Opferart wertend nennen.

Die gegensätzliche Behandlung der Opfer wirft Fragen auf und beschäftigt vermutlich jeden Leser des Textes. Erzähltechnisch entsteht an diesem Punkt der Erzählung eine Leerstelle,²¹ denn der Text ist zurückhaltend mit Hinweisen, warum Gott Abels Opfer annimmt und das andere ablehnt. Leerstellen öffnen Tor und Tür für spekulative Bewertungen ohne nachvollziehbare Kriterien. Der Text enthält keine Hinweise, wodurch Kain und Abel überhaupt bemerken, dass ihr Opfer (nicht) angesehen wurde.²² Wie viel erzählte Zeit sich zu denken ist, in der die Opfernden das Ansehen Gottes erfahren oder vermissen bleibt offen.

²⁰ Vgl. WILLI-PLEIN, INA, Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse, SBS 153, Stuttgart 1993, 79–85. WILLI-PLEIN versteht wegen des Verbes *bw'* (hineinbringen) *minchāh* hier nicht als Huldigungsgabe oder „Opfer in stricto sensu“ (82). Sehr wohl hält sie grundsätzlich *minchāh* aufgrund auch profaner Verwendung wohl für den allgemeinen Opferterminus.

²¹ Vgl. ECO, UMBERTO, Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, München 1990, 63 f. Ein „Text ist also mit Leerstellen durchsetzt, mit Zwischenräumen, die ausgefüllt werden müssen (...) und wer den Text sendet geht davon aus, dass jene auch ausgefüllt werden (...), weil ein Text ein Träger (...) Mechanismus ist, der von dem – vom Empfänger aufgebracht – Mehrwert an Sinn lebt“ und ein „Text will, dass ihm jemand dazu verhilft zu funktionieren.“

²² HEYDEN, KATHARINA, Die Sünde Kains. Exegetische Beobachtungen zu Gen 4, 1–16, in: BN 118 (2003), 85–109. HEYDEN 92 betont, dass Jahwe Abel und seiner Gabe „Achtung“ schenke und wendet gegen Barth, KD II/2, 391 ein, dass damit „keine Vorstellungen von Erwählung und Verwerfung in den Text einzutragen seien“.

Erzähltechnisch macht der Text an dieser Stelle einen gerafften Eindruck, da die nonverbale Reaktion Kains – das „Entbrennen“ (*wajichar*) und sein zusammengefallenes Gesicht unmittelbar folgt (V. 5). Beide Brüder opfern jeweils aus dem Bereich ihrer Lebensweise als Bauer bzw. Hirte. Die unterschiedliche Behandlung der Opfer liegt offensichtlich nicht in der Opferart. Vers 4 berichtet etwas ausführlicher vom Opfer Abels als V. 3 vom Opfer Kains, indem die Erstgeburt seines Kleinviehs und von ihren Fettstücken die Rede ist. Dies entspricht den Konventionen von Tieropfern zu sprechen. Die Fettstücke wird hier als das besonders wertvolle am Tier explizit erwähnt und frei nach Lev 3, 16 „Alles Fett ist für JHWH“ Gott gewidmet. Das Wort für Fett kann sogar synonym für „Das Beste“ benutzt werden (vgl. Gen 45, 18; Num 18, 30.32; Ps 81, 17; 147, 14). Lev 7 stellt den Genuss des Blutes und des Fettes des Opfertieres sogar unter Androhung der Todesstrafe. Auch wenn solche Textstellen jünger als Gen 4 sein sollten, kann damit gerechnet werden, dass die damit verbundenen Vorstellungen weiter zurückreichen.²³ Ist es zulässig, die ausführlichere Beschreibung des Opfers Abels als größere Sorgfalt des Opfernden zu deuten oder als größere Hingabe (da bei Kain nicht von den Erstlingen der Früchte die Rede ist)? Soll gesagt werden, dass Kain gleichgültig opfert und Abel hingebungsvoll?²⁴ Oder soll hier das Tieropfer gegenüber dem Pflanzenopfer höher geachtet werden, wie in jüdischer Rezeption?²⁵

Die Argumentation von KATHARINA HEYDEN ist an dieser Stelle wenig überzeugend, da sie einerseits die unterschiedliche Opferart nicht als Grund ansehen kann, andererseits an der unterschiedlich ausführlichen Beschreibung der Opfer die Haltung der Opfernden zum Opfer ablesen möchte. HEYDEN liest die beiden Verse wie eine kleine Opfertheologie: Kain sei der erste gewesen, der verstanden habe, dass Jahwe als Geber aller Gaben durch Opfer geehrt werden will – und gibt daher von den Früchten des Feldes als Dank an den Schöpfer. Abel aber würde erst den wirklichen Sinn der Opfer zur Geltung bringen, indem er das Wertvollste mit Sorgfalt aussucht und daher die Aufmerksamkeit Jahwes auf seine Gabe ziehe. So würde das Opfer nicht zur Abgabe, sondern zur Hingabe.

Hauptargument für HEYDENS Betrachtung ist die Erwähnung der Person des Opfernden in erster Position vor der Gabe und dies deutet sie als „nicht zufällig“.

²³ Vgl. HEYDEN, Sünde 93 f A 61.

²⁴ So HEYDEN, Sünde 94, die vom „Eindruck“ spricht, die der Text in dieser Hinsicht macht, Abel habe seine Gabe sorgfältig ausgesucht. HEYDEN folgt darin CASSUTO, UMBERTO, A Commentary on the book of Genesis, Part one: From Adam to Noah, A commentary to Genesis 1-8, Jerusalem 1944 (hebrew), 1961 (english), 205. Vgl. WILLI, THOMAS, Der Ort von Genesis 4, 1-16 innerhalb der althebräischen Geschichtsschreibung, in: A. ROFÉ/Y. ZAKOVITCH (Hg.), Essays on the Bible and the Ancient World, FS Isaac Leo Seeligmann, Vol III, Jerusalem 1983, 99-113, hier 101 A 8. „Zwar wäre dann Kain zu der Erkenntnis gelangt, sich Gott durch eine Gabe zu nähern, aber die volle und uneingeschränkte Hingabe hätte Gott in Abels Darbringung gefunden.“ Willi verweist darauf, dass sich so gesehen auch Heb 11, 4 plausibel erklären ließe.

²⁵ Vgl. JACOB, BENNO, Das erste Buch der Tora. Genesis, Berlin 1934, 137.

Zweifelsfrei müssen in der Reaktion Gottes auch die Namen genannt werden, um den Kontrast der Annahme und Ablehnung eindeutig zuordnen zu können. Dass die Darstellung der Opferdarbringung quasi gesinnungsethisch ausgewertet werden kann, indem aus der Opferdarbringung die Haltung des Opfernden geschlossen wird, bleibt fraglich, zumal der Text keinen Einblick in das Innere gibt, sondern dieser erst mittels der sog. ausführlicheren Opferbeschreibung zu konstruieren ist. Dass Opfer und Hingabe auch alttestamentlich zusammen gedacht werden, soll damit nicht in Frage gestellt werden. Die Hinweise für eine Unterscheidung der Hingabe von Kain und Abel zu Gott hingegen, ist für Gen 4 aber zu schwach.

Wenn der Autor gewollt hätte, das der Leser einen klaren Hinweis bekommt, warum Kains Opfer abgelehnt wurde, hätte er wahrlich deutlichere Mittel gehabt. Hätte der Verfasser die Intention gehabt, seine Lesergemeinschaft über das richtige Opfern zu belehren – mag es die Opferart oder die Einstellung des Opfernden sein – so verwundert, warum die göttliche Wertung so ausgesprochen ausgewogen – chiastisch – formuliert ist.

Außer Gen 4 wird nur von zwei Opfern im Alten Testament erzählt, die abgelehnt werden: Sowohl für Num 16 – das Opfer der Korachiten – als auch 1. Sam 15 – das Opfer Sauls nach dem Sieg gegen die Amalekiter – gilt, dass sie ausdrücklich wegen Ungehorsam abgelehnt werden und gegen Warnungen vor dem Opfer. Gen 4 nennt nun gerade keine Warnung vor den Opfern und auch keine Wertung darüber, womit die Opferablehnung begründet wäre.²⁶

Der Text will nicht die Gerechtigkeit Gottes problematisieren, also Gottes Umgang mit Opfern, sondern den Umgang von Menschen mit Ungleichheit, die es – warum auch immer²⁷ – gibt. Der Fokus wird ganz auf Kain gerichtet und auf seinen Umgang mit der unterschiedlichen Behandlung der Opfer. Wäre die Gottesbeziehung im Zentrum des Anliegens, hätte eine erste Klage Kains gegen Gott erfolgen können. Von der Klage Kains gegen Gott schweigt der Text, vermutlich weil er darüber nicht handeln will. Die Versuchung des Auslegers liegt nah, das unmotivierter, unbegründeter Handeln Gottes theologisch zu erläutern. So hat bereits GERHARD VON RAD auf Ex 33, 19 verwiesen und konstatiert, dass der

²⁶ Weiterführend ist die Untersuchung von DE MOOR, J. C., *The sacrifice which is an abomination to the Lord*, in: *Loven en Geloven*, FS H. Ridderbos, Amsterdam 1975, 211-226, der zur Ablehnung von Opfern im Alten Orient vier Gründe zusammenfassen kann: a) Das nicht vollkommene Opfer, b) Opfer mit einer unangemessenen Darbringung, c) Opfer des Ungehorsamen und d) Opfer des Ungläubigen. Auch DE MOOR vermutet bei Kain eine defizitäre Einstellung zum Opfer und begründet das wenig überzeugend mit V. 7.

²⁷ Vgl. GUNNEWEG, ANTONIUS, *Urgeschichte und Protevangelion*, in: G. Ebeling/E. Jüngel/G. Schnack (Hg.), FS Fuchs, Tübingen 1973, 147-159. GUNNEWEG 156 hält die Ungleichheit für „unableitbar und unerklärbar“. „Sie zeigt die letzte Unverfügbarkeit des menschlichen Daseins an und reizt den zur Wut, der, bestrebt, über sich selbst zu verfügen, in der Gestalt des Erfolgreicheren die lebende und leibliche Widerlegung, solchen Verfügen-Wollens vor Augen bekommt.“

Erzähler die Entscheidung Gottes nicht logisch verständlichen machen will.²⁸ LOTHAR RUPPERT deutet es mit demselben Stellenverweis als unbegründbare Freiheit Gottes.²⁹ Für CLAUS WESTERMANN ist der Zorn Kains eine legitime Reaktion gegen die Ungerechtigkeit und Willkür Jahwes.³⁰ Die Ausgangssituation von Gen 4 ist deutlich überinterpretiert, wenn aus ihr Rückschlüsse für das Gottesbild gezogen werden. Kain vergleicht sich mit der Güte Gottes, die der andere erfährt. Damit ist nicht die Güte Gottes in Frage gestellt, sondern vorausgesetzt. Wer die Annahme des Opfers Abels erklären könnte, hätte auch den Schlüssel für die Güte Gottes in der Hand, genau diese Güte bleibt aber unverfügbar und unberechenbar. Die Freiheit zur Güte kann nicht Gottes Pflicht, sondern nur seine selbst gewählte Selbstverpflichtung sein. Die Unterschiede zwischen dem Ergehen von Menschen will Gen 4 nicht erklären oder herleiten, sondern feststellen und von dieser Ausgangsbasis den Umgang mit der Unterschiedlichkeit problematisieren. Im Fokus steht damit nicht die Willkür Gottes, sondern die Sünde des Menschen, wie das Verhör, die Klage Kains und das Schutzwort Gottes deutlich machen.

3 Das Sündenverständnis

a) Die nonverbale Reaktion Kains

Der Erzähler von Gen 4 nennt die Körpersprache Kains als Reaktion auf die Nichtbeachtung seines Opfers (V. 5): Kain läuft rot an³¹ und senkt seinen Blick. Der Bruder ist nicht mehr in der Lage seinem Bruder ins Gesicht zu sehen. Der sich vergleichende, gekränkte und beschämte³² Mensch ist ganz auf sich gewor-

²⁸ Vgl. VON RAD, GERHARD, Das erste Buch Mose. Genesis, ATD 2/4, Göttingen 1984, 76.

²⁹ Vgl. RUPPERT, LOTHAR, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar, 1. Teilband: Gen 1, 1 bis 11, 26, in: Forschung zur Bibel 70, Würzburg 1992, 195 f. RUPPERT leitet die Unterschiedlichkeit der Opfer allein aus den verschiedenen Berufen der beiden Opfernden ab (Kultur und Kult) und bezeichnet beide als Primitivopfer (194 f.).

³⁰ Vgl. WESTERMANN, CLAUS, Genesis 404. DREWERMANN, EUGEN, Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht, Bd. 1, Paderborn/München u. a. 1977, 124 kann folgern, dass jenseits von Eden die Verteilung der Gunst Gottes als willkürlich erlebt wird.

³¹ Für die Bedeutung „zornig werden“ fehlt streng genommen das פָּחַד, z. B. Gen 31, 36; 34, 7; Num 16, 15; 1. Sam 18, 8; 2. Sam 3, 8; 6, 8; 13, 21; Jona 4, 4.

³² Vgl. BASTIAN, TILL/HILGERS, MICHA, Kain. Die Trennung von Scham und Schuld am Beispiel der Genesis, in: Psyche 44, Heft 11, 1990, 1100-1112. Weiterführend sind die psychologischen Überlegungen, dass Kain aufgrund der Beschämung durch Gott zum Täter aus Scham, nicht aus Schuld wird. Scham wird dabei verstanden als „Gefühlsäquivalent zu einer Erfahrung innerer und/oder äußerer Zurückweisung (...), die der Beschämte als durch eigene Unfähigkeit, Unzulänglichkeit oder Mangelhaftigkeit ausgelöst erlebt, wobei keine Kontroll-, Alternativ- oder Ausweichmöglichkeiten bestehen und daher die Unentrinnbarkeit der Situation ein tiefes Ohnmachtsempfinden erzeugt.“ (Bastian/Hilgers 1105). Exegetisch zutreffend wäre eine Deutung die betont, dass Kains Ohnmachtsempfinden in der unbegründeten Opferablehnung begründet

fen und auf seine Wut, die den Kopf hängen lässt. Damit ist die erste Reaktion keine bewusste Handlung, sondern eine passivisch-reflexive Folge. Es „entbrennt in ihm“ liegt näher als die Formulierung zornig werden, da kein Objekt genannt wird. Durch den auf sich fixierten Menschen ist Zuwendung, die über die Angesichtsmetaphorik vermittelt wird (*pānāh*), nicht mehr möglich. Die Wut über die fehlende Beachtung durch Gott verhindert die Kommunikation und die Achtung gegenüber dem Nächsten.

b) Die verbale Interaktion Gottes

Die nonverbale Reaktion Kains ist narrativer Ausgangspunkt für die direkte Kommunikation Gottes mit Kain. Die direkte Anrede Gottes an Kain ist ein inneres Indiz dafür, dass Kain nicht verworfen, sondern nur seine Gabe nicht beachtet wurde. Seine Person wird nach wie vor beachtet und durch die Anrede auch gewürdigt. Gen 4,6 fragt nach den Motiven der Reaktion Kains: „Da sprach Jahwe zu Kain: ‚Warum bist du entbrannt? Und warum ist dein Gesicht gesenkt?‘“ Grundsätzlich haben Darstellungen zur biblischen Anthropologie den Menschen als Angesprochenen bestimmt.³³ Innerhalb von Gen 4 ist bemerkenswert, dass Gott den Dialog mit Kain sucht – und zwar vor der Tat und später nach der Tat ebenso. Damit ist und bleibt Kain ein Gegenüber Gottes, das der Anrede, der Warnung und der Rechenschaftsforderung gewürdigt wird. Gen 4,7 fällt in gewisser Weise aus dem Rahmen des Dialogs, da dieser Vers ein reflektierender Lehrsatz – eher weisheitlicher Sprache ist.³⁴ Dabei sind mit dem Vers Übersetzungs- und Deutungsprobleme verbunden.

c) Der reflektierende Lehrsatz als Warnung (Gen 4,7)

Vers 7 ist eine *crux interpretum*, der Vers gilt PROCKSCH sogar als „dunkelster der Genesis“³⁵. Das spiegelt sich auch in den unterschiedlichen Übersetzungen wider, von denen zwei Varianten die markanten Probleme widerspiegeln.

„Ist es nicht so: Wenn du gut handelst, kannst du frei aufblicken. Wenn du aber nicht gut handelst, lauert die Sünde an der Tür, und nach dir steht ihre Begier, du aber sollst Herr werden über sie.“ (Neue Zürcher 2007).

„Nicht wahr: Wenn du's gut machst, ist das Angesicht erhoben. Wenn du's nicht gut machst, ist an der Öffnung die Sünde ein Dämon. Nach dir ist sein Verlangen, du aber beherrsche ihn! (SEEBASS, Genesis I, 143).

wäre. Dagegen steht vom Textgefälle her, die explizite ethische und damit schuldorientierte Alternative der Warnung von Gen 4,7.

³³ WOLFF, HANS-WALTER, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973, 76-80. WOLFF spricht sogar – in gut protestantischer Tradition – von der „Prävalenz des Ohres“ (77).

³⁴ SCHÜLE 189-191 sieht konzeptionelle Ähnlichkeiten von Gen 4,7 zur stoischen Affektenlehre. Es handelt sich formgeschichtlich nach SCHÜLE 195 um ein „Weisheitslogion“ zu dem es im Pentateuch keine Parallelen gäbe.

³⁵ PROCKSCH, OTTO, *Die Genesis übersetzt und erklärt*, KAT 1, Gütersloh 1924, 45.

Die Übersetzung „Dämon“ wird aus der akkadischen Herleitung *rabišu* abgeleitet. Nach Gen 49,9 wird *rbš* mit einem sich lagernden Löwen verbunden. Die Analogien sind aber sehr vage und durch den Kontext ist eine „Dämonisierung“ wenig wahrscheinlich. Vor allem wird die Inkongruenz im Genus von *chaṭā't* und *rbš* dabei unbefriedigend gelöst. Das *rbš* ist in diesem Vers am ehesten auf Abel als Subjekt zu beziehen, was inhaltlich auch zur Tätigkeit eines Hirten gut passt. Vor diesem Hintergrund kommt KATHARINA HEYDEN in Aufnahme von THOMAS WILLI auf die originelle Deutung³⁶:

„Ist es nicht so? Wenn du es gut sein lässt, kannst du es ertragen³⁷. Wenn du es aber nicht gut sein lässt, als Anlass zur Verfehlung lagert er. Und doch ist zur dir hin sein Verlangen.“³⁸

Das Verb *jṭb* kann indikativisch („gut sein“), frequentativ („immer wenn du gut handelst“) oder rückbezüglich („wenn du gut gehandelt hast“) verstanden werden. HEYDEN legt eine Übersetzung aus der Grundbedeutung des Hifils nahe, indem der kausative Charakter zum Ausdruck kommt („gut sein lassen“ im Sinne von „gut heißen“). Demnach wäre von Kain die Akzeptanz gefordert, die Bevorzugung Abels zu akzeptieren und seine eigene Enttäuschung zu ertragen. Diese Deutung ist sehr stark aus dem Kontext erhoben. Genauso plausibel ist die Zürcher Übersetzung, indem sie den Satz als allgemeine Lehrsatz versteht: „Wenn du gut handelst, kannst du aufblicken“. Das gute Handeln wird mit dem aufrichten Blick verbunden, der bei *ns'* (heben) mit der häufigen Verbindung mit *pānim* (Angesicht) mitgedacht werden kann.

Die größte Schwierigkeit ist die Inkongruenz im Genus der beiden Worte der negativen Phrase: „Wenn du nicht gut handelst ...“. Das Wort für „Sünde“ (*chaṭā't*) ist zweifelsfrei feminin und „ein Lagernder“ (Partizip *robeš*) eindeutig maskulin. Trotzdem werden aus inhaltlichen Gründen die Worte in einigen Übersetzungen aufeinander bezogen oder elliptisch übersetzt: „vor der Tür die Sünde, ein Lagernder“.³⁹ WILLI und HEYDEN haben überzeugend gezeigt, dass die Suffixe und das *rbš* Abel als Subjekt des Satzes haben und damit Abel die „Gelegenheit zu einer Verfehlung“⁴⁰ oder etwas stärker als „Anlass zur Verfehlung“⁴¹ gesehen wird, der sich lagert. Der Begriff *pətaḥ* wird demnach nicht

³⁶ Vgl. HEYDEN 96-100; WILLI, Ort 101-103: „Ist es nicht so: wenn du es gut sein lässt, (bedeutet es) freundliche Aufnahme; wenn du es aber nicht gut sein lässt, lagert er sich als Gelegenheit zu einer Verfehlung, und doch ist seine Sehnsucht zu dir hin (gerichtet), und du bist es, der seiner walten mag.“

³⁷ Vgl. zu dieser Bedeutung von *ns'* Dtn 1,9.12; Mi 7,9; Hi 21,3; Jes 1,14; Jer 44,22; Koh 30,21. Vgl. v.a. Gen 4,13.

³⁸ Die Parallele zu Gen 3,16 legt diese Übersetzung nahe, indem Abel Verlangen nach seinem Bruder hat wie Eva nach Adam, hier verstanden als soziale, nicht sexuelle Gemeinschaft.

³⁹ BUBER, MARTIN/ROSENZWEIG, FRANZ, Die fünf Bücher der Weisung, Heidelberg 1987 (1954), 17.

⁴⁰ WILLI, Ort 102f.

⁴¹ HEYDEN 99 A 103 möchte durch den Begriff „Anlass“ statt Gelegenheit zum Ausdruck bringen, dass die Freiheit Kains eingeschränkt erscheint und er der Tat kaum ausweichen könne.

als Konkretion (Eingang eines Hauses) verstanden, sondern als Abstraktion im Sinne von „Anlass“, so wie Hos 2, 17 das Tal Achor als „Tor zur Hoffnung“ und damit als „Anlass zur Hoffnung“ versteht.⁴² Löst die Annahme, dass Abel Subjekt vom maskulinen „sich lagern“ ist und der Sündenterminus hier mit dem „Eingang“ (Anlass) zur Sünde verbunden wird, das Problem der Inkongruenz, ist auch folgerichtig, dass das Verlangen Kains auf Abel gerichtet ist. Heyden sieht dieses Verlangen in Anspielung zu Gen 3, 16 und versteht es als „Verlangen nach sozialer Gemeinschaft, weniger um sexuelle Begierde“.⁴³ Damit lässt sich die Warnung ganz im Kontext der Kain-Abel-Erzählung plausibel machen: Kain wird gewarnt, dass Abel nicht zum Anlass seiner Zielverfehlung wird – die Bestimmung als Gemeinschaftswesen und Erstgeborener Verantwortung für den anderen zu übernehmen, selbst unter dem Eindruck von Konkurrenz.⁴⁴

d) Der „Sündenfall“

Die Warnung Gottes vor der Tat geht davon aus, dass der Angesprochene seinen aggressiven Impuls beherrschen lernen könnte und diesem keine zerstörerische Richtung geben muss. Vor der Möglichkeit zum Sündigen wird der potentielle Brudermörder *vor* der Tat direkt von Gott gewarnt. Der ganz *auf sich* gerichtete Kain – dessen Blick nicht frei ist – soll durch die göttliche belehrende Warnung beeinflusst werden. Die Erzählung zeigt eine erfolglose Warnung und damit Kain als Negativbeispiel, der Leser hingegen ist gewarnt. So gesehen ist das Übersetzungsproblem von oben – ob die Sünde oder Abel an der Tür lauert – möglicherweise eine bewusste Ambivalenz, die es erlaubt den Satz *kontextuell* als Teil der Erzählung zu verstehen und als *weisheitlich* in einem eher allgemeinen Sinne einer Lehrsentenz.

Für das Verständnis von „Sünde“ in Gen 2-4 bleibt unbedingt festzuhalten, dass Gen 4, 7 erstmals Sünde terminologisch nennt. Für manche Ausleger ist dies schon Indiz genug, Gen 3 die Bezeichnung „Sündenfall“ abzuerkennen.⁴⁵ Zu wenig wird in der traditionellen, eher dogmatischen Exegese berücksichtigt, dass der Gotteskontakt zu den Nachkommen des Menschen von Gen 3 gerade

⁴² Beleg für die übertragende Redeweise ist eine ähnlich übertragende Verwendung in Hos 2, 17; Ez 16, 63 und 29, 21.

⁴³ HEYDEN 99. Interessanterweise wird auch an beiden Stellen die *mšl*-Existenz (traditionell: Herrschaft) angesprochen, die eine verantwortliche und verwaltende Tätigkeit bezeichnen kann. Vgl. grundlegend NEUMANN-GORSOLKE, UTE, Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten, WMANT 101, Neukirchen-Vluyn 2004.

⁴⁴ Vgl. HEYDEN 100. KOCH, KLAUS, Art. נֶפֶשׁ, ThWAT II, Stuttgart 1977, 857-870 verweist auf Gen 42, 22; 50, 17; Ex 10, 17 und 1. Sam 2, 17.25 u. a. um diesen Sündenbegriff in seinem Verständnis als Verletzung eines Gemeinschaftsverhältnisses zu bestimmen (860).

⁴⁵ KEGLER, JÜRGEN, Sünde im Alten Testament, in: Glaube und Lernen. Theologie interdisziplinär und praktisch, 20. Jg. Heft 2/2005, Göttingen 2005, 108-118. „Das Reden vom ‚Sündenfall‘ ist ein Sündenfall der Auslegungsgeschichte“ (KEGLER 109).

nicht abgebrochen, sondern sehr lebendig ist: Leben jenseits von Eden ist *per se* kein Leben in der Gottesferne. Außerdem kann man mit ANDREAS SCHÜLE, RAINER ALBERTZ und KONRAD SCHMID eine Ambivalenz von Gen 2-3 in Bezug auf den „Baum der Erkenntnis“ erkennen.⁴⁶ Es bleibt aber eindeutig, dass zugleich eine Gebotsverletzung thematisiert wird.⁴⁷ Fokus der Tatsünde von Gen 4 ist die Verletzung der Gemeinschaft – das Vergehen am Bruder, die zwar jenseits von Eden, aber zugleich *eingebettet* in die Gottesbeziehung Platz hat.

e) Mord, Klage und das ausgebliebene Gebet

Im Anschluss an die Anrede Gottes an Kain wäre eine Erwiderung zu erwarten. Es folgt auch eine übliche Redeeinleitung, die sich aber an Abel richtet. Der Inhalt der Rede bleibt als Leerstelle im masoretischen Text stehen, so dass ein zurückverweisendes „es“ nur als Platzhalter fungiert:⁴⁸ „Und Kain sagte es zu Abel seinem Bruder. Es geschah aber, als sie auf dem Feld waren, da erhob sich Kain gegen Abel, seinen Bruder, und er schlug ihn tot“ (Gen 4, 8). Dass unklar bleibt, was Kain zu seinem Bruder Abel sagt, lässt die Vermutung zu, dass die *Rederichtung* entscheidend ist. Kain antwortet nicht auf die göttliche Warnung mit einer Widerrede, sondern seine Reaktion ist die verbale Zuwendung und dann zerstörerische Zuwendung zum Mitmenschen. Durch den angezeigten Ortswechsel wird die Abwendung von Gott auch räumlich inszeniert. Die Handschriften, die das „Lasst uns auf Feld gehen“ einfügen⁴⁹, verstärken den Eindruck, dass der anschließende Mord nicht im Affekt, sondern vorsätzlich geschieht. Der Mord Kains an seinem Bruder wird im schlichten Narrativstil, schnörkellos erzählt. Die Tatsünde wird mit wenigen Worten beschrieben. Der ausführlichen Warnung steht die knappe Darstellung vom Brudermord gegenüber. Dazwischen fehlt eine Erwiderung an Gott. Denkbar wäre eine Verteidigung, ein Gebet oder eine Klage gewesen. Dem doppelten „Warum?“ (*lāmāh*) von Gen 4, 6b hätte widersprochen werden können,

⁴⁶ Vgl. SCHÜLE 174-177. Vgl. ALBERTZ, RAINER, „Ihr werdet sein wie Gott“ (Gen 3,5), in: F. CRÜSEMANN/C. HARDMEIER/R. KESSLER (Hg.), Was ist der Mensch ...? FS H.W. Wolff zum 80. Geburtstag, München 1992, 11-27. SCHMID, KONRAD, Die Unteilbarkeit der Weisheit. Überlegungen zur sog. Paradieserzählung Gen 2f und ihrer theologischen Tendenz, ZAW 114 (2002), 21-39. „Der sogenannte Fall, der selbst ambivalent gezeichnet ist, führt nicht vom Positiven zum Negativen, sondern von der einen Ambivalenz in die andere, wobei ich mehr Sympathien des Erzählers bei der zweiten Ambivalenz wiederzuentdecken glaube“ (SCHMID 35).

⁴⁷ Dies Problem wird durch eine literarkritische Schichtung von Gen 2-3 zwar auf unterschiedliche Verfasser verschoben, es bleibt aber Bestandteil der theologischen Intention der Redaktion, die einem „befehlen“ (*šwh*) das Handeln des Menschen entgegen setzt.

⁴⁸ Die ausführlichste Diskussion der Textvarianten bei CASSUTO 213-215. Das Objekt für die Rede fehlt in V. 8a, das gewählte „es“ gibt den Platzhalter für die Leerstelle an. Einige Handschriften – wie Samaritanus, Septuaginta, Syrische Übersetzung und Vulgata – tragen den Inhalt nach und haben *לכה חדרה* („Lasst uns aufs Feld gehen!“).

⁴⁹ Es ist wahrscheinlicher, dass die Wendung nachträglich ergänzt wurde als dass sie gestrichen wurde, da der masoretische Text als *lectio difficilior* anzusehen ist.

ähnlich wie Sarah auf die Warum-Frage Gottes an Abraham, warum sie gelacht habe, widerspricht (Gen 18, 13-15).⁵⁰ Die fehlende verbale Reaktion Kains auf die Warnung vor der Tat fällt besonders dadurch auf, dass es *nach* der Tat zu einer zweifachen Erwiderung kommt. Erstens wehrt Kain nach Gen 4, 9 die Frage nach der Mitverantwortung für seinen Bruder („Wo ist Abel, dein Bruder?“) mit einer Erwiderung und Gegenfrage ab („Ich weiß es nicht. Soll ich etwa⁵¹ der Hüter meines Bruders sein?“). Zweitens konfrontiert Jahwe Kain mit seiner Tat und dem anklagenden Schrei des Bruderblutes vom Ackerboden („Und er [Jahwe] sagte: „Was hast du getan? Horch, das Blut deines Bruders schreit zu mir vom Ackerboden!“ Das „Erzielen“ des Kains fügt sich nahtlos in den Jubelruf der Mutter ein: Kain ist der Hauptgewinn für Eva und eine Gabe Gottes. 4, 10) und verflucht ihn. Schauplatz ist dabei der Ackerboden: Hatte Kain von der Frucht der *’adāmāh* geopfert (V. 3), so verklagt ihn das Blut seines Bruders von der *’adāmāh* her (V. 10) und so gilt Gottes Fluch der Existenz Kains hinsichtlich der *’adāmāh*. Dass landwirtschaftliche Arbeit beschwerlich ist, ist bereits Konsequenz aus der Gebotsübertretung von Gen 3 und macht die Realität des Lebens auf der *’adāmāh* aus. Für Kain gibt der Ackerboden nichts mehr her und er muss die *’adāmāh* verlassen und zum Heimatlosen auf der Erde (*’æræš*) werden. Die Reaktion Kains auf die zweite Anrede Gottes ist als Klage gestaltet, im Stil einer „Leidklage“ (GOLKA) mit den Elementen einer Du-Klage („Siehe, du vertreibst mich heute von der Fläche des Ackerbodens“, V. 14aa), Ich-Klage („... vor deinem Angesicht werde ich mich verbergen. Schwankend und heimatlos werde ich auf der Erde sein.“, V. 14aß) und Feindklage („Dann⁵² wird es geschehen: Jeder, der mich findet, wird mich töten.“, V. 14b).⁵³ Diese „Leidklage“ wird ein Ausdruck der Last der Tat des Mörders vorangestellt: „Da sprach Kain zu Jahwe: Zu groß ist mein Vergehen es zu tragen“ (Gen 4, 13). Mit dem deutschen „Vergehen“ soll die Doppeldeutigkeit Schuld („dass ich mich vergangen habe“) und von Strafe („dass ich vergehe“) ausgedrückt werden.⁵⁴ Schuld und Konsequenz der Schuld lassen sich zwar unterscheiden, sind aber sachlich nicht zu scheiden, da Kain die Last der Zerstörung des Mitmenschen tra-

⁵⁰ Auch im zwischenmenschlichen Dialog gibt es Beispiele für eine zur Rede stellende Ansprache mit *lāmāh* und einer folgenden Erwiderung des Gesprächspartners, so Laban und Jakob (Gen 31, 26-32) oder Mose an zwei Raufbolde (Ex 2, 13-14) und die verbale Gegenwehr eines der Streitpartner.

⁵¹ Die Formulierung als nominaler Interrogativsatz mit dem ausgeschriebenen Personalpronomen verstärkt den Eindruck, dass ein anderer, nämlich Gott der Hüter sein müsste. Vgl. Ps 121 mit seinem Leitwort *šmr* und der besonderen Theologie vom Schutz Gottes. Vgl. FRANK-LOTHAR HOSSFELD/ERICH ZENGER, Psalmen. 101-150, HThKAT, Freiburg i. Br. 2008, 438-439.

⁵² Das Perfekt consecutivum kann hier die mögliche Folge eines veränderten Lebens Kains zum Ausdruck bringen.

⁵³ Vgl. GOLKA, FRIEDEMANN W., Keine Gnade für Kain (Gen 4, 1-16), in: RAINER ALBERTZ u. a., Werden und Wirken des Alten Testaments. FS Claus Westermann zum 70. Geburtstag, Göttingen 1980, 58-73, hier 66.

⁵⁴ Einseitig den Aspekt der Sünde betont die Übersetzung MARTIN LUTHERS, den der Strafe die von HEINRICH EWALD.

gen muss und den bisherigen Ort seiner Lebensweise zum Ort der Zerrissenheiten zwischen Menschen und zum Ort der (An-)Klage gemacht hat.⁵⁵

Vergleicht man also die Gesprächsführung von Gen 4 *vor und nach* der Tat ist evident, dass die warnende Belehrung Gottes *vor* der Tat nicht verbal erwidert wird, sonder non-verbal: Kain wendet sich von Gott ab und richtet seine Aggression gegen seinen Bruder. Alternativ wäre ein Gebet gewesen, dass die Empörung, das Unverständnis und die empfundene Ungerechtigkeit Gott klagt und damit der Wut eine konstruktive Richtung gibt. So gesehen enthält Kain und das ausgefallene Gebet eine Tragik. Dass Kain sich nicht gegen Gott wegen der Ablehnung des Opfers wendet, bestätigt wiederum unsere Auffassung, dass die Erzählung keinen Grund für die Nichtbeachtung des Opfers geben möchte: Die Erzählung will nicht die Gerechtigkeit Gottes problematisieren, sondern die Unfähigkeit des Menschen mit Ungleichheit und Zorn umzugehen.

4 Ausblick

Die Heimatlosigkeit des Kain wurde in der Rezeptionsgeschichte von Gen 4 als Propaganda gegen Juden missbraucht. Der rastlose Jude entspricht dem Bild, das bis ins Mittelalter einer christlichen, antisemitisch gefärbten Legende vom „Ewigen Juden“ entspricht.⁵⁶ Diese Verzerrung übersieht, dass Kain der Mensch an sich ist und jeder Mensch, der die Beziehung zum anderen tötet zum Heimatlosen wird. Der „Brudermörder“ verliert die Beheimatung in der Beziehung zu Gott und zur sozialen Gemeinschaft. Umso erstaunlicher bleibt es, dass Gott den Menschen *nach* der Tat durch seine Anrede würdigt und den Täter vor Übergriffen der unsocialen Umwelt schützt. Gott spricht nach Gen 4, 15 ein Schutzwort über den Mörder und setzt ein Schutzzeichen ein, das ihn vor Vergeltung Dritter bewahrt.⁵⁷ Das Wort von der siebenfachen Rache Gottes hält als Warnung jeden davon ab, sich am „Sünder“ zu vergehen. Das Kainszeichen ermöglicht das Leben nach der Tat. Und das Leben des Täters ist nach Gen 4 nicht nur ein verfluchtes, gemindertes Leben, sondern von der Kainsfigur wird erzählt, dass sie einen Sohn zeugt und eine Stadt baut: Fortpflanzung und Geschichte werden durch Gott weiterhin ermöglicht. Der

⁵⁵ GOLKA, Gnade 67-68 deutet die Wendung *ns' 'awon* m.E. zu einseitig auf den Schuldaspekt, denn seine im Anschluss an KNIERIM vorgetragene Deutung, die zu tragende Last sei „die Wirkung des Mordes auf den Mörder, die sein Schicksal verändert“ (68), enthält bereits in der Sache die Doppeldeutigkeit von Schuld und Strafe. Daher hat die „Leidklage“ auch widersprechenden Charakter.

⁵⁶ Vgl. GEIGER, Zeichen 127 weist darauf hin, dass der Jude Ahasver der Legende mit Kain in Verbindung gebracht und häufig als wandernder Jude mit einem Kreuz als Kainsmal dargestellt wurde.

⁵⁷ Vgl. GUNNEWEG, Urgeschichte 157: „Wer jedoch an der Strafmilderung und am göttlichen Schutz des Mörders Anstoß nimmt, ärgert sich nach J an dem gnädigen Gott, der auch den Mörder nicht zum Freiwild werden lässt.“

„Sünder“ darf Menschen hervorbringen und Geschichte schreiben. Wer so angesichts von anderen Menschen leben darf, lebt auch weiterhin in Beziehung zu Gott. Die Wendung „Und Kain ging weg vom Angesicht Gottes“ (V. 16a) ist im Rahmen der sonstigen Verwendung der Redeweise vom Angesicht Gottes ein Verlassen der besonderen Audienzspäre Gottes⁵⁸, die urgeschichtlich in theologischer Geographie als Garten Eden gedacht wird. Der Mensch lebt weiterhin auf der Erde und wird von Gott vor und nach der Tat durch warnende, konsequente und schützende Worte und Zeichen gewürdigt.

In kurzen Thesen formuliert ergeben sich m. E. folgende anthropologischen und theologischen Aktualisierungen aus der Untersuchung von Gen 4:

(1) Gen 4 erzählt vom potentiellen Täter und seinem emotionalen, verbalen und handgreiflichen Weg zur Tat – Abel fungiert quasi als Statist. Für das Verstehen von Konkurrenzsituationen ist nicht *primär* entscheidend, was der andere tut, sondern wie der Mitmensch darauf gekränkt, verletzt oder aggressiv reagiert. Für die Erzelternerzählungen und darüber hinaus sind Rivalitäten ein Motor der Erzählungen.

(2) Gen 4 zeigt unmissverständlich, dass sich Sünde nicht auf die Gottesbeziehung reduzieren lässt, sondern ein soziales Gesicht hat. Der Mensch ist geschöpflich und vergänglich. Diese Grundgegebenheiten seiner Existenz kann er nicht ändern. Er verfehlt sich, wenn er als Geschöpf andere Geschöpfe vernichtet. Damit vergeht er sich nicht nur am Geschöpf Gottes, sondern auch an seiner eigenen Geschöpflichkeit. Im Zusammenhang mit dem Vergehen am Mitmenschen verwendet die Urgeschichte Sünde als Begriff (*ḥaṭāʾt*; *ʾāwōn*), so dass der eigentliche „Sündenfall“ erst für Gen 4 erkennbar wird. An dem Ort, wo der Mensch keinen Platz für seinen Mitmenschen lässt, ist der theologische Ort der Verfehlung.

(3) Die Warnung Gottes *vor* der Tat setzt die Freiheit des Menschen zur Sünde voraus. Der Anlass zur Verfehlung kommt durch die Nichtbeachtung des Opfers von außen, die Verantwortung liegt aber ganz allein beim Menschen selbst. Der potentielle Mörder soll die Verantwortung für den Umgang mit seinen Aggressionen und für seinen Bruder übernehmen.

(4) In allem verliert der Mensch nach Gen 4 nie die Rolle Gegenüber Gottes zu sein. Der Mensch bleibt von Gott Angesprochener – vor der Tatsünde und nach der Tatsünde. Tätern sollte in der Gemeinschaft der Glaubenden dieselbe Rolle ermöglicht werden, nicht ignoriert oder isoliert zu werden, sondern warnend, konsequent und fürsorglich angesprochen zu werden.

(5) Wie es zur Tatsünde mit ihrer hässlichen Fratze und in ihrer vernichtenden Art kommt, bleibt unerklärbar. Die Struktur von Gen 4 gibt zu erkennen, dass gerade am Übergang zur Tat – von der non-verbalen Reaktion zur aggressi-

⁵⁸ Vgl. HARTENSTEIN, FRIEDHELM, Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kulturellen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32-34, FAT 55, Tübingen 2008, bes. 65-99.

ven Handlung – das Gespräch mit Gott auf unbestimmte Weise unterbleibt. Das ausgebliebene Gebet hat tragische Folgen.

Abstract

In this study of Genesis 4 the author maintains that Cain and Abel should not be understood as two individuals in a specific historical context, but rather as stereotypical figures for all of mankind at all times.

The figures can be interpreted to give a four-fold anthropological perspective: the fundamentally creaturely and transitory natures of human existence; the social nature in the family; the societal perspective and finally a liberation-theological view of humans as owners and perpetrators of violence.

The author then discusses God's rejection Cain's and acceptance of Abel's sacrifice, whereby the focus is on Cain's reaction of sullen silence, which evokes God's challenge and warning about the prospect of sin. This warning remains unanswered and leads to murder. The absence of prayer before the act of sin prevents Cain from resolving his aggression and has tragic consequences.

Sin is shown not only to have negative effects on human relationships with God, but also impairs inter-human relationships. In all of this God continues to speak, before and after the act of sin, and treats Cain and humans in general as responsible counterparts.

The writer concludes by putting forth five propositions which summarise the content from a theological and anthropological perspective: the development from the potential of committing sin to the act of sin itself; the social ramifications of sin; that God's warning before the act of sin emphasises human responsibility; that God does not refrain from speaking to sinners, even after the act of sin; and whereas the reasons for Cain's sin remain inexplicable, the absence of prayer before his sinning results in tragedy.

Prof. Dr. Michael Rohde, Theologisches Seminar Elstal (FH), Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark; E-Mail: MRohde@baptisten.de

Christian Wolf

Predigt über Psalm 58

Aggressives Beten – so lautet das Thema heute.¹ Der Bibeltext dazu steht in Psalm 58. Die christlichen Kirchen zählten ihn lange Zeit zu den sogenannten „Rachepsalmen“, die man mit dem Gott der Liebe und dem Gebot der Feindesliebe nicht meinte vereinbaren zu können. Deshalb kamen sie z. B. in der gottesdienstlichen Lesung oder in der ökumenischen Bibellese nicht vor oder anstößige Stellen in ihnen wurden weggelassen. Damit hat man bewusst oder unbewusst dazu beigetragen, dass der Glaube Israels als Gesetzesreligion und der Gott des Alten Testaments als Gott der Rache verstanden wurde. Zugleich wurden dabei die Leichen im eigenen Keller verdrängt, vor allem die von Auschwitz. Inzwischen hat man begriffen, dass es nicht hilft, Bibelworte zu streichen. Man muss sie verstehen lernen. Eine Auswahlbibel bedeutet immer die Verkürzung des Glaubens.

Das Alte Testament enthält keine Rachepsalmen. Es gibt lediglich in einigen Psalmen Wünsche der Vergeltung und Bitten gegen Feinde, die allerdings oft in einer deftigen Sprache. Ein Beispiel dafür ist Psalm 58. Seine Sprache wird moderne Europäer und friedfertige Christen befremden und ihnen doch zugleich menschlich nahe sein. Vers 1 enthält die Adresse: *Für den Chorleiter*. Der Psalm wurde also im Gottesdienst gesungen. Er ist nicht bloß das Gebet eines frustrierten Einzelnen. Die Melodie wird angegeben nach einer uns unbekannten Vorlage: *Zerstöre nicht!* Ein bemerkenswerter Kontrast zum Inhalt, der von Vernichtung und Zerstörung spricht. Zugeeignet ist das Lied *dem David*. Und es wurde eingeordnet unter den Liedtyp מִקְתָּם (*Miktam*), ein Wort, von dem wir nicht wissen, was es bedeutet. In der Lutherübersetzung heißt es phantasievoll: *Ein güldenes Kleinod*. Nun der schwierige hebräische Text in einer möglichst genauen und doch unserer Zeit gerecht werdenden Übersetzung:

- 2 Lässt nicht in Wirklichkeit euer Reden das Recht verstummen, anstatt den Menschen aufrichtig Recht zu schaffen?
- 3 Sogar mit dem Herzen begeht ihr Unrecht, auf Erden macht ihr Bahn der Gewalttat eurer Hände.
- 4 Die Ungerechten entfernen sich (vom Recht) vom Mutterschoß an, die Lügenredner streunen herum vom Mutterleib an.
- 5 Ihr Gift ist dem Schlangengift vergleichbar, wie von einer tauben Kobra, die ihr Ohr verschließt,
- 6 damit sie nicht auf die Stimme der Beschwörer hören muss, auf den erfahrenen Beschwörer der magischen Worte.

¹ Gehalten am 22. April 2006.

- 7 Gott, zerschlage die Zähne in ihrem Mund! Das Gebiss der Junglöwen zerbrich, o Jahwe!
- 8 Sie sollen zerrinnen wie Wasser, das sich verläuft. Schießt er seine Pfeile ab, so sinken sie zu Boden.
- 9 Wie eine Fehlgeburt (Schnecke), die du auflöst, soll er vergehen, wie die Totgeburt der Frau sehen sie die Sonne nicht.
- 10 Bevor eure Töpfe den Dornbusch wahrnehmen, wird der „Lebendige“ wie auch die „Zornesglut“ sie wegfegen.
- 11 Der Gerechte freut sich, wenn er Vergeltung sieht, seine Füße badet er im Blut des Ungerechten.
- 12 Und die Menschheit wird sagen: Ja, Frucht gibt es für den Gerechten. Ja, es gibt einen Gott, der auf Erden Recht spricht.

I

Vor 70 Jahren, am 11. Juli 1937, hat Dietrich Bonhoeffer über diesen Text gepredigt. Er begann mit den Worten: „Ist dieser furchtbare Rachepsalm unser Gebet? Dürfen wir denn so beten?“ Ich meine, bevor wir darüber reden, wie wir mit dem Psalm umgehen, sollten wir erst einmal zu verstehen versuchen, was da eigentlich steht und was *die* meinen, die ihn zuerst und in Israel immer wieder gebetet haben. In Psalm 58 ist nur ein Satz Gebet zu Gott, nämlich die Bitte: „Gott, zerschlage die Zähne in ihrem Mund, das Gebiss der Junglöwen zerbrich, o Jahwe!“ Alle anderen Ausführungen befassen sich mit den Ungerechten, den Frevlern oder Gottlosen, wie Luther übersetzt. Der Beter redet sie vorwurfsvoll an. Er wirft ihnen Rechtsbruch vor, den sie sorgfältig planen und dann mit Gewalt durchsetzen. Dann schildert er diese Gangster. Sie sind unverbesserlich von Geburt an: Lügner, die ihr Gift wie gefährliche Schlangen verspritzen. Andererseits gleichen sie einer Schlange, die nicht auf die Magie ihres Schlangenbeschwörers reagiert, eigensinnig und trotzig. Das heißt, diese Leute sind auf beiden Ohren taub, wenn es darum geht, anderen zu ihrem Recht zu verhelfen. Wenn aber ihr Recht auf der Tagesordnung steht, arbeiten sie mit dem Gift der Verleumdung und mit allen Mitteln der Macht, die sie haben. Sie pervertieren den Auftrag, der ihnen gegeben ist: aufrichtig, ohne Ansehen der Person und ohne Vorteilnahme für das Recht der ihnen Anvertrauten zu sorgen.

Dieser Auftrag wird z. B. im Buch der Sprüche 31, 8. 9 formuliert: „Deine Sache ist es, für Recht zu sorgen. Sprich für alle, die sich selbst nicht helfen können. Sprich für die Armen und Schwachen, nimm sie in Schutz, und verhilf ihnen zu ihrem Recht!“ (GNB) Das gesamte Sozialrecht des Alten Testaments richtet sich an dieser Regel aus. Die in den Psalmen 56-60 angesprochenen einflussreichen Leute kümmern sich aber nicht darum. Sie werden deshalb als „Feinde“ Gottes bezeichnet. Die Beter, die gegen sie angehen, fechten also nicht bloß eine Privatfehde aus, sie kämpfen für das Recht Gottes, der sich für die kleinen Leute einsetzt. Doch die Rechtsverdreher sind nicht so leicht zu durchschauen. Statt ehrlich und klar ihre Absichten kundzutun, sondern diese Egoisten nur Sprechblasengeblubber ab. Sie

machen das öffentliche Wort unglaubwürdig. Was sie tun, ist das Gegenteil von dem, was sie sagen. Die Worte, die sie im Mund führen, werden entwertet durch ihr Verhalten. Recht und Gerechtigkeit sind zum Schweigen verurteilt. Der amerikanische Philosoph Frankfort hat diese Art in einer kleinen Schrift geißelt, die er „On bullshit“ nannte. Er schildert darin die allgemein übliche Technik, mit Hilfe der Sprache die Wahrheit zu umgehen. Man weicht ihr aus mit allerlei Phrasen, das Unrecht wird wortgewaltig vertuscht, klare Auskünfte werden mit vielen Beschwichtigungen vermieden. Die Pressesprecher tragen nicht unbedingt Lügen vor, sie sagen aber auch nicht die Wahrheit. Es handelt sich eben um „bullshit“, die Ausscheidungen großer Huftiere.

Ist uns das nicht gut bekannt? In der großen Politik, wo mit hehren Worten im Namen der Freiheit andere Völker schlecht gemacht und als „Reich des Bösen“ oder als „Satan“ abgestempelt werden, mit dem man nach Gutdünken umgehen kann, womöglich noch unter Berufung auf Gott oder Allah. Oder in der kleinen Politik der Kommunen und Betriebe, wo man den Mitbewerber um einen Posten oder Arbeitsplatz mit honigsüßen Worten gnadenlos heruntermachen kann. Sagen wir nicht, so was kommt in den Kreisen der Frommen nicht vor: Lüge und üble Nachrede, mit Bibelzitaten verbrämte Unbarmherzigkeit gibt es da nicht, es wird alles immer mit vollkommener Nächstenliebe geregelt. Und Feindschaft innerhalb der Gemeinde – völlig unbekannt. Uns ist ja die Feindesliebe geboten. Ich gebe zu bedenken, dass die Feinde, gegen die hier angebetet wird, nicht irgendwelche „Gottlosen“ außerhalb des Volkes Gottes sind – das konnten sie auch sein: Anhänger fremder Götter zum Beispiel. In Psalm 58 sind aber Gläubige in Israel gemeint, die sich vom Bund Gottes und seinem Recht entfernt haben, Gruppen von Sektierern, die ihren Hass auf die Gemeinde Jahwes pflegen und die Macht an sich zu reißen versuchen. Der und die Betende – das Ich steht hier nicht nur für einen Einzelnen, sondern für eine ganze betende Gruppe – fühlen sich von diesen Leuten verachtet, ausgenutzt, in die Ecke gedrängt. Man geht über die kleinen Leute hinweg, die sich nicht wehren können. Sie sind der Propaganda ihrer Verächter ohnmächtig ausgeliefert, Spielball der Macht und des Unrechts. Der ganze Psalm drückt die ohnmächtige Wut der Unterdrückten aus in ihrem aussichtslosen Kampf ums Recht.

II Wundert es uns da, wenn sie Gott aggressiv um sein Einschreiten bitten?

Diese Aggressivität ist die Antwort der Ohnmacht auf die Macht. Sie zielt auf Rettung aus einer nicht selbstverschuldeten Lage. Sie möchte, dass Gott, der Gerechte, seine Gerechtigkeit durchsetzt. Aggressives Beten ist die letzte Möglichkeit zu reagieren, wenn alles Menschenmögliche ausgeschöpft ist. Der Betende lässt seine Wut vor Gott heraus. An den Gewalttätigen kann er und will er sie nicht auslassen. Aber er besteht auf seiner Menschenwürde: Ich bin zwar nur Opfer, aber ich bin jemand! In den Augen seiner Verächter ist er niemand. Was ist besser? Gott energisch um sein Einschreiten gegen die Feinde zu bitten - Sein

ist die Rache – oder gleich aufs Beten zu verzichten? Das läuft aufs Verdrängen hinaus und führt irgendwann vielleicht an der falschen Stelle zum Gewaltausbruch und zum Terror. Eine adressierte falsche Demut unterdrückt die Wut und macht uns gefügig gegenüber der Ungerechtigkeit. Der Christ aber hat sich Gott zu unterwerfen und sonst niemandem. Wir halten also fest: Die Beten nehmen die Rache nicht selbst in die Hand, sondern überlassen sie Gott. Er soll vergelten, weil er dem Unrecht gegenüber nicht neutral bleiben kann. Die Betenden greifen nicht zu Waffen, sondern zu Worten, allerdings zu recht heftigen. Der vor 150 Jahren geborene große Psychotherapeut *Sigmund Freud* hat das positiv ausgelegt: „*Derjenige, der zum erstenmal an Stelle eines Speers ein Schimpfwort benutzte, war der Begründer der Zivilisation.*“ Gegenüber dem Zähne-Einschlagen war die Beleidigung ein Fortschritt. Leider genügt heute manchem die Beschimpfung nicht, er greift zusätzlich zur Pistole, zum sprengstoffbepackten Auto oder zur Rakete. **Muss man aber Gott gleich darum bitten, andern die Zähne einzuschlagen?** Nun, das ist orientalische Rhetorik und genau so ernst zu nehmen wie die Sprache der Filme, wenn sich jemand in Rage geredet hat und sagt: „Ich bringe dich um.“ Der bildliche Ausdruck vom Einschlagen der Zähne macht Gott nicht zum Schläger. Genauso wenig wie das Bild vom Fußball im Blut des Ungerechten die betenden Juden zu Schlächtern macht. Zugegeben, das sind brutale Ausdrücke. Aber gemeint ist: Gott möge mit allen Mitteln den Gewalttättern das Handwerk legen. Mit diesem sanfteren Bild würden wir es vielleicht ausdrücken. In der Sache bleibt es dasselbe. Die kalten Lügner, die das Recht zum Schweigen bringen, sollen selber verstummen. Mit eingeschlagenen Zähnen kann man keine lautstarke Propaganda machen, das wirkt lächerlich. Ein Löwe ohne Gebiss kann nicht mehr beißen. Die Ohnmächtigen, die zwar Recht haben, es aber nicht bekommen, bitten Gott in dieser Bildsprache, seine Machtmittel einzusetzen. Sie beten nicht aus einer Position der Stärke, sie sind auch gar nicht in der Lage, Selbstjustiz auszuüben. Gott allein ist ihre Zuversicht und Stärke.

III

Im zweiten Teil des Psalms mischt sich diese Zuversicht auf das Eingreifen Gottes mit dem Wunsch nach dem gerechten Ausgleich in einer schnellen Bildfolge: *Wasser*, das im Sand verrinnt; *Pfeile*, die lange vor dem Ziel zu Boden fallen; *Fehlgeburt* und *Totgeburt* - das alles sind Bilder, die die Flüchtigkeit und Vergänglichkeit des Bösen schildern. Und dann das Bild von den *Töpfen* und den *Dornen*, die der lebendige Gott, der hier „*Zornesglut*“ genannt wird, hinwegfegen wird. 20 verschiedene Namen von Dornbüschen werden in der Bibel erwähnt. Mit ihrem trockenen Holz wurden die Kochtöpfe angeheizt. Doch bevor das Süppchen, das die Ungerechten angerührt haben, zum Kochen kommt, wird der Zorn Gottes das Feuer austreten und die giftige Suppe wegkippen. Was für eine Hoffnung spricht aus dieser Bildfolge! Als hätte Gott die Bitte schon erhört

und den Feind schachmatt gesetzt. Die Leute, die glauben, Gott sei immer auf der Seite der stärkeren Bataillone, haben sich getäuscht. „*Der Gerechte freut sich, wenn er Vergeltung sieht*“, d. h. wenn er feststellt, dass es zu einem gerechten Ausgleich kommt und das Unrecht nicht uferlos alles überschwemmen kann. Die Weisheit Salomos fasst das knapp und treffend zusammen: „*Sie sollen erkennen, womit einer sich verfehlt, damit wird er auch bestraft*“ (Sap Sal 11, 16). Das ist das alte Prinzip „Auge um Auge, Zahn um Zahn“, das nicht nur dem Alten Testament bekannt ist. In der Form des modernen Strafrechts ist es bis heute gültig. Unrecht muss gesühnt werden, Schaden muss wiedergutmacht werden. Die Freude der Gerechten besteht nicht in billiger Schadenfreude über den Sturz der Verbrecher. Sie freut sich darüber, dass das böse Spiel aus ist und wieder ein bisschen mehr Gerechtigkeit Einzug gehalten hat. Dass die Verbrecher von der Bildfläche verschwunden sind, ehe sie ihr Zerstörungswerk ganz vollenden konnten. Haben wir 1989 nicht auch gejubelt, als das Feuer ausging unter dem Süppchen, das die Herrscher der DDR kochten? Um den Betern der Psalmen aber gerecht zu werden, muss noch etwas hinzugefügt werden. Diese Menschen übergeben nicht nur ihre Feinde der Gerechtigkeit Gottes, sondern auch sich selbst. Sie messen nicht mit zweierlei Maß. So betet Psalm 7, 4f: „*Herr, mein Gott, wenn Unrecht an meinen Händen klebt, wenn ich meinen Freunden Böses antat und den ausplünderte, der mich ohne Grund anfeindete, dann soll der Feind mich verfolgen und einholen, mein Leben zu Boden trampeln und meine Ehre in den Staub legen*.“ Nicht nur der Ungläubige oder der Andersgläubige unterliegt dem Urteil Gottes, sondern auch der Rechtgläubige. „*Wir müssen alle offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi*“, sagt Paulus (2. Kor 5, 10). Die Bitte um Gottes Einschreiten gegen die Feinde ist also ein zweischneidiges Schwert, sie kann sich auch gegen uns selbst richten.

IV

Kommen wir zurück zu der Frage Dietrich Bonhoeffers: **Darf der Christ dieses Gebet mitbeten?** Es ist ja eine Sache, solch einen Psalm auszulegen, und eine andere, ihn mitzubeten. Ist dieses aggressive Beten wirklich Gebet?

a) Ganz gewiss. Es gehört zu dem elementaren Beten, das alle Menschen kennen, ganz gleich welcher Religion sie angehören. Ja, sogar Leute, die theoretisch nicht an Gott glauben, haben schon ihre Not, ihre Wut und ihren Frust vor Gott herausgeschrien. „*Das alles kann das Herz von sich aus*“, sagt Bonhoeffer. Und die Bibel fordert uns ganz direkt dazu auf: „*Schüttet euer Herz vor ihm aus, liebe Leute!*“ (Ps 62, 9). Gott will offenbar nicht, dass wir unsere Wut mit dem moralischen Appell verdrängen: Das darfst du aber nicht. Du musst dich vor Gott immer schön nach den Regeln der bürgerlichen Moral verhalten. Kein Atheismus der Welt und kein Religionswächter kann dieses elementare Beten aus der Welt schaffen. Dogmatische Korrektheit ist eine Sache, das Reden des menschlichen Herzens vor Gott eine andere. Das, was der Kopf als vernünftig bejaht,

muss die verwundete Seele noch lange nicht akzeptieren. Auch Christen können Menschen sein, die so in ihrer Menschenwürde gekränkt und an die Wand gedrückt werden, dass sie Gott gegen ihre Unterdrücker um Vergeltung anflehen. Der Evangelist *Friedrich Sondheim*, der mit dem Missionswagen und dem Missionszelt jahrelang durch die Lande gezogen war, musste diesen Dienst in der Nazizeit aufgeben und wurde Gemeindepastor in Magdeburg. Auch dort fiel er den braunen Herrschern unangenehm auf. Er wurde ins Hauptquartier der Gestapo zitiert und dann kräftig in die Mangel genommen. Als er herauskam, so erzählte er, drehte er sich um, schüttelte seine Fäuste gegen das Gebäude und flehte Gott an, dieses menschenverachtende Regime zu vernichten. Weil wir als Christen auch Menschen sind, die so elementar ihre Ohnmacht erleben, werden wir auch immer wieder einmal so elementar im Gebet reagieren.

b) Doch ist das alles? Sind wir als Christen nicht angehalten, *für* die Feinde zu beten, und nicht *gegen* sie? Jesus hat es uns doch vorgemacht, als er sterbend am Kreuz rief: „*Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun*“ (Lk 23, 34). Dietrich Bonhoeffer hat den Psalm im Jahr 1937 christozentrisch ausgelegt. Wir können so nicht beten, sagte er, nicht weil wir zu gut sind, sondern weil wir zu böse sind. Nur Christus, der einzige Unschuldige, darf so beten, weil er die Rache Gottes, die die Feinde treffen sollte, auf sich gezogen hat. Und wir gehörten zu den Feinden Gottes, für die er starb. Bonhoeffer hat hier verallgemeinert: Die ungerechten Feinde, gegen die Gott um sein Eingreifen gebeten wird, sind wir alle. Jeder Mensch hat die Rache Gottes verdient. Jeden hätte sein Zorn vernichten müssen. Aber Jesus ließ das Todesurteil an sich vollstrecken und betete für seine Feinde. So weit so gut und dogmatisch richtig. Im Psalm handelt es sich aber nicht um alle Menschen in ihrer Schuld vor Gott. Hier bitten ganz bestimmte Leute, die man um ihr gutes Recht gebracht hat, verzweifelt um Gerechtigkeit. Sie bitten Gott in ihrer Ohnmacht, seine Macht anzuwenden an den Verächtern der Gerechtigkeit. Bonhoeffer hat sich sechs Jahre nach seiner Predigt selber in einer solchen aussichtslosen Lage befunden. Am 2. Advent 1943 schreibt er aus dem Militärgefängnis Tegel an seinen Freund: „*Nur wenn der Zorn und die Rache Gottes über seine Feinde als gültige Wirklichkeit stehen bleiben, kann von Vergebung und von Feindesliebe etwas unser Herz berühren.*“ Was für die Beter des biblischen Israels gültige Wirklichkeit war, galt auch für Dietrich Bonhoeffer und gilt für uns: Die Verhöhnung Gottes kann nicht hingenommen werden. Der Tyrannei und dem Terror muss ein Ende gesetzt werden. Das Abschlachten wehrloser Frauen und Kinder darf nicht einfach weitergehen. Gott ist doch noch Richter auf Erden! Für Bonhoeffer und seine Freunde im Widerstand gegen Hitler stand fest, dass die Nazis Feinde Gottes sind. Deshalb nahmen sie das Heft selber in die Hand. Bis zum Tyrannenmord. Doch das reinigende Blutbad gelang nicht. Auch das Bad im Blut der Gewalttäter, von dem der Beter des Psalms träumte, fand nicht statt. Es kam nicht zum Heiligen Krieg gegen die Verächter Gottes. Menschen können die Wirklichkeit der Vergeltung Gottes nicht erzwingen. Gott lässt sich nicht manipulieren. Die bedrängte Gemeinde übergab die

Vergeltung Gott: „*Zerschlage du sie, Herr!*“ Muslimische Gläubige sind zu Recht aufgebracht über die Verhöhnung Allahs durch die dänischen Karikaturen. In der libanesischen Stadt *Sidon* erklärte *Scheich Dschamal* daraufhin: „Die Beleidigung des Propheten Mohammed verpflichtet alle Muslime, Rache zu nehmen.“ Soll die Konsequenz nun Terror und Mord sein? Sollen wir zurückkehren zu den Religionskriegen, wie es im Ansatz in Nigeria zwischen Moslems und Christen, darunter vielen Baptisten, geschieht? Auch den Jüngern Jesu war der Gedanke nicht fremd, die Vergeltung an den Feinden Jesu selbst in die Hand zu nehmen. Als Jesus von seinem bevorstehenden Leiden und Sterben spricht, protestiert sein Jünger Petrus: „*Das verhüte Gott! Niemals darf dir das passieren!*“ (Mt 16, 22). Und in der Stunde der Gefahr hat er der Sache Jesu mit dem Schwert zum Sieg verhelfen wollen und einem der Tempelpolizisten, die Jesus verhafteten, ein Ohr abgehauen. Ein ehrenwerter, aber von Jesus selbst zurückgewiesener Versuch.

c) **Was ist nach Christus anders geworden mit dem Beten?** Auch nach Christus empören wir uns über die Verhöhnung Gottes durch das Unrecht, durch Lüge und Gewalttat. Und Gott will, dass wir unserer Empörung darüber Raum geben, unserem Entsetzen darüber, was Menschen Menschen antun. Das Unrecht muss öffentlich gemacht werden. Es muss an den Pranger gestellt werden. Wir dürfen es auch im aggressiven Gebet der Gerechtigkeit Gottes übergeben. Aber wir müssen die Spirale der Vergeltung nicht weiterdrehen. Auch *nach* Christus fragen wir noch verzweifelt: „*Wie lange noch, Gott?*“ Wie lange willst du dich noch demütigen lassen, verhöhnen lassen von denen, die selber Gott sein möchten. Ich weiß, du bist gerecht. Und in deiner Gerechtigkeit wartest du darauf, dass sie vielleicht doch noch zur Besinnung kommen. Wann ist deine Geduld zu Ende? Wenn du gerecht bist, musst du doch eingreifen. Jetzt! Und nicht erst, wenn ich tot bin. Und damit sind wir bei dem, was nach Christus und durch Christus anders geworden ist mit dem Beten. Durch Christus hat sich die Lage grundlegend geändert. Er hat Feindschaft am eigenen Leib erfahren wie kein anderer. Obwohl er Gutes getan, die Leute gesund gemacht und mit Lebensmitteln versorgt hat, ihnen im Namen Gottes die Schuld vergeben hat, haben sie ihn verhaftet, gefoltert und in einem Schauprozess mit gekauften Falschaussagen zum Tod verurteilt. Noch bei seiner Hinrichtung haben ihn dieselben Leute, für die er sich eingesetzt hatte, verhöhnt und Gott beleidigt. Und er? Er forderte die Streitmacht der zwölf Legionen Engel nicht an, die ihm zur Verfügung standen. Einmal hat er seine Möglichkeiten aufblitzen lassen, als er die Leute verjagte, die den Tempel, das Haus Gottes, zum Shopping Center und Vergnügungspark gemacht hatten, wo sie ihren eigenen Interessen nachgingen statt der Sache Gottes zu dienen. Aber am Ende hat er auch für sie gebetet: „*Vater, vergib ihnen!*“ Jesus starb für seine Feinde, für die Feinde Gottes, nicht gegen sie. Er hat seiner eigenen Anweisung, die Feinde zu lieben, hundertprozentig entsprochen. Denn die Wirklichkeit des Zorns Gottes, die Vergeltung für das Unrecht der Menschen, hat ihn voll getroffen. Dadurch hat er uns mit Gott versöhnt, „als wir noch Feinde waren“, sagt Paulus (2. Kor 5, 10). Wir sind entfremdet. Jesus hat uns zu Freun-

den Gottes gemacht. Müssen wir nun noch gegen unsere Feinde sein, gegen sie beten? Setzt nach Christus nicht die Fürbitte für die Gegner ein, wo wir sie einst verwünscht und vor Gott verklagt haben? Gewiss, Feindschaft zwischen Menschen gibt es auch weiterhin. Das Freund-Feind-Denken ist in dieser alten Welt nicht auszurotten. Mein Recht steht gegen dein Recht. Wir haben zwar Rechtsordnungen, aber sie werden von Einzelnen, Gruppen, Organisationen und Staaten *gegen* die anderen benutzt. Man macht sich gegenseitig mundtot, drückt die anderen an die Wand. Das schleichende Gift der Rechtsstreitigkeiten zerfrisst die Gesellschaft. Die neue Welt der vollkommenen Gerechtigkeit werden wir nicht schaffen. Wir müssen das Gott überlassen. Für die Beter des Alten Testaments war das schwierig. Für sie endete die Hoffnung auf gerechten Ausgleich an der Todesgrenze. Gott war für sie nur glaubwürdig, wenn er zu Lebzeiten Gerechtigkeit schaffte. Deshalb die aggressiven Bitten gegen die Feinde. Das hat sich mit Christus geändert. Gott hat ihn von den Toten auferweckt und damit das Gebet und den Lebenseinsatz Jesu für die Feinde voll bestätigt. Das ist die Art, wie die Welt vom Unrecht befreit wird. Der Tod ist nun nicht mehr die Grenze für das Eingreifen Gottes. Wir können das Schicksal der Feinde getrost in seine Hände legen. Obwohl er noch immer „*seine Sonne über Böse und Gute aufgehen und über Gerechte und Ungerechte regnen*“ lässt (Mt 5, 45). Unser Glaube scheitert also nicht mehr daran, dass vor unserm Tod nicht alle Probleme der Gerechtigkeit gelöst sind. Wir setzen auf den langen Atem Gottes. Auf lange Sicht wird seine Gerechtigkeit siegen und er wird alle Tränen über angetanes Unrecht abwischen. Heißt das, dass wir unsere Wut über die Machenschaften der Bösen nicht mehr ausschreien dürfen? Dass wir sie nicht der Gerechtigkeit Gottes übergeben dürfen? Ist das aggressive Beten ein Rückfall in vorchristliche Religion? Nein, es ist kein Sündenfall, wenn man sein Herz mit all den Verletzungen vor Gott ausschüttet. Erst wenn man der Wirklichkeit der Welt, ihrer Ungerechtigkeit und Brutalität, und dem Zorn Gottes über sie standgehalten hat, kann sich das Gebet gegen die Feinde in die Fürbitte für sie verwandeln. Uns bestimmt die Hoffnung, dass das Reich des Friedens und der Gerechtigkeit von Gott errichtet wird. Gerade deshalb können wir uns auch – mit Wut im Bauch, aber gelassen – für die kurzfristigen Lösungen der Gerechtigkeit auf dieser Erde einsetzen.

Christian Wolf DD (BEFG), Bruno-Wille-Straße 21, 12587 Berlin,

E-Mail: AChriwo@kabelmail.de

Dirk Sager

Kommentar zur Predigt von Christian Wolf

Psalm 58 ist unbequem. Als schlichter Bibelleser macht man für gewöhnlich einen weiten Bogen um Texte wie diese. Und als Theologe zuweilen auch. Im Studium noch bestaunt und bewundert, fristen diese Querulanten ihr Dasein zwischen zwei Buchdeckeln der exegetischen Fachliteratur und werden von der dogmatisch korrekten Durchschnittstheologie ignoriert. Nicht von Christian Wolf! Seine Entscheidung, die „aggressive“ Dimension des Gebetes herauszuarbeiten, ist nicht nur mutig – sie fußt auf umsichtiger Wahrnehmung der ganzen biblischen Botschaft und ihrem Anhalt am wirklichen Leben. Eine Lanze für die theologische Bewältigung abgründiger Erfahrungen brechen zu wollen, höre ich als das Hauptanliegen der Predigt heraus.

Befrage ich dazu meine eigenen Hörervoraussetzungen, muss ich nüchtern gestehen, nie Opfer derartig massiver Gewalt geworden zu sein. Ich kann mich auch nicht entsinnen, je „aggressiv“ gebetet zu haben. So stehe ich – meiner Sympathie für Feind- und Klagepsalmen zum Trotz – auch wieder in Distanz zum Thema und frage mich, wie es da wohl den anderen Gottesdienstbesuchern gehen mag. Nehme ich schließlich den gesellschaftlichen Kontext hinzu, merke ich, wie ambivalent die Sprache der Gewalt biblischer Texte wirken kann. Studien belegen, dass aus gespielter Gewalt vor dem Computerbildschirm echtes Aggressionspotential erwachsen kann; es gibt Gewalt in Ehen und an Kindern. Und auch Religionen rücken – spätestens seit dem Schock des 11. September – in ein zwielichtiges Licht. Wie „harmlos“ ist eine religiöse Sprache wirklich, wenn sie mit Bildern der Gewalt operiert? Gleich in der Einleitung wird das Aufnehmen des Textes in die richtigen Bahnen gelenkt: Nein, das ist kein Rachepsalm, wie vielfach behauptet, sondern ein Text der „friedfertige Christen [das bin ja ich!] befremden und ihnen doch zugleich menschlich nahe“ kommen wird. Wie passt das zusammen? Darauf bin ich gespannt.

I Text und Übersetzung

Christian Wolf hat den tückischen hebräischen Text eigenständig übersetzt und zugleich versucht, ihn für die heutige Zeit verständlich zu machen. Das entspricht seinem Grundanliegen, der Gemeinde den Psalm in seiner ganzen Härte zuzumuten und existentiell nachvollziehbar zu machen. Ich wünschte, es käme öfter vor, dass sich Predigerinnen und Prediger dieser Mühe unterziehen.

In vorliegenden Fall habe ich allerdings auch gewisse Zweifel, ob es – abgesehen vom anstößigen Inhalt – so ohne weiteres möglich ist, Psalm 58 durch erst- und einmaliges (!) Hören ausreichend zu erfassen. Das hat schlicht mit der Eigenart

des Textes zu tun. Versetze ich mich in die Lage vieler Gottesdienstbesucher, die Psalmen vornehmlich als Gespräch mit Gott kennen und verstehen gelernt haben, höre ich die (unbewusste) Frage heraus: Wer wird in den ersten beiden Versen eigentlich angesprochen? Wer spricht hier überhaupt zu wem in welcher Situation (sitzen etwa die Feinde mit im Gottesdienst?)? Das Problem der Sprechsituation wird durch eine textgetreue Übersetzung sogar verschärft. Wie soll man die vielen Perspektivwechsel (V. 8 „er“; V. 9 „du“, dann wieder „er“; V. 10 „eure“) so schnell einordnen? Leider wird in der Hinführung zum Predigttext die Gemeinde nur unzureichend auf dieses Problem vorbereitet. Darum würde mich interessieren, ob ihr der Text zum Mitlesen vorgelegen hat (via Beamer oder Handout).

Eine weitere Anfrage habe ich an die Übersetzung von V. 2: So anerkennenswert im Sinne des Respekts vor dem hebräischen Grundtext es ist, das schwierige אָלַם (= „zum Verstummen bringen“) stehen zu lassen – das vorliegende Ergebnis verwirrt mich. Denn nun setzt die einleitende Frage die Behauptung der Gegner voraus, recht zu urteilen, was dann durch den Psalmisten im ersten Satz umständlich widerlegt wird. So müsste der eigentliche Anfang des Textes sinngemäß lauten: „Ihr behauptet mit Eurem Verhalten im Recht zu sein“, um dann fortzufahren: „(Doch) Lässt nicht *in Wirklichkeit* ...“ Ich würde an dieser Stelle bescheiden bleiben und אָלַם unübersetzt lassen: „Urteilt ihr tatsächlich recht, richtet ihr aufrichtig die Menschen?“ (vgl. LXX)

2 Anthropologie

Bei meiner Auseinandersetzung mit den verschiedenen Dimensionen der Predigt will ich zunächst auf die Beziehung zwischen Prediger und Gemeinde eingehen, um ein Gegengewicht zum Ansatz der Predigt aufzubauen: ihr Scherzwort liegt ja im ersten Teil auf der Frage, „was da eigentlich steht“. Ganz bewusst klammert Christian Wolf den hinlänglich bekannten Einwand aus, ob man denn als Christ so beten dürfe. Die dadurch entstehende Wirkung ist also gewollt. Es wird nüchtern. Ich kann meine Bedenken für den Moment beiseite legen. Das entlastet mich und öffnet den Blick für das, was damals geschah.

Gleichzeitig sehe ich den Nachteil, einen solch langen Anlauf vorzunehmen, bis die Hörerinnen und Hörer selbst im Text vorkommen. Dabei ist Christian Wolf durchaus bemüht, den Text durch kurze Anspielungen an gegenwärtige Erfahrungen nachvollziehbar und lebendig zu machen. Die Beispiele aus „der großen Politik“ und „der Feindschaft innerhalb der Gemeinde“ empfinde ich allerdings als zu allgemein. Diese Tendenz setzt sich im zweiten Teil der Predigt, in dem das heutige Beten ins Blickfeld rückt, fort: „Weil wir als Christen auch Menschen sind, die so elementar ihre Ohnmacht erleben, werden wir auch immer wieder so elementar im Gebet reagieren.“ Das dazugehörige Beispiel gehört in die Zeit des Nationalsozialismus und ist für sich genommen absolut nachvollziehbar – aber auch recht weit weg von den heutigen Problemen. Vielleicht sitzen ja neben mir im Gottesdienst Menschen, die auch sehr tiefgehende, auf Jahre

verletzende Demütigungen erfahren haben (nicht nur in der Gemeinde, sondern gar in der eigenen Familie oder am Arbeitsplatz). Müsste da nicht konkreter und zugleich einfühlsamer auf diese verdeckten Abgründe eingegangen werden?

Ferner frage ich mich, wo der Prediger als Person in seinen Ausführungen zum Vorschein kommt? Gewiss, er schließt sich in die Gruppe der „wir“, die 1989 über den Sturz des DDR-Regimes gejubelt haben, ein. Das nehme ich ihm ab. Und doch hätte ich mir hier und da ein explizites „ich“ gewünscht, das die persönliche Betroffenheit zum Ausdruck bringt. Auch in Bezug auf die Anstößigkeit des Textes wüsste ich gern, ob sie dem Prediger denn selbst gar nicht zu schaffen macht.

3 Rhetorik

Der oben beschriebene, am Text orientierte, Ansatz findet seinen Niederschlag in einer nüchternen und lehrhaften Sprache. Das ist nur recht und billig. Christian Wolf versucht nicht durch Eloquenz die existentiellen und theologischen Probleme zu überspielen. Das macht seine Rede authentisch. Zuweilen habe ich das Gefühl, Predigerinnen und Prediger wollen die Gemeinde durch packende Rhetorik gewinnen – obwohl ihre Theologie einigermaßen dürftig bleibt.

Gleichwohl kann man nicht sagen, die Rhetorik spiele für den Prediger keine Rolle – im Gegenteil: es ist klar zu erkennen, dass sie versucht, die Hörerinnen und Hörer in den Kampf des Psalmisten mit hinein zu nehmen! Auch dieser Weg ist dem Thema sehr angemessen. Die Gemeinde soll sich mitfreuen, „dass das böse Spiel aus ist“ und ihrer Empörung Luft verschaffen, „was Menschen Menschen antun. Das Unrecht muss öffentlich gemacht werden.“ Dass diese Veröffentlichung des Unrechts ihren konkreten Ort im Gottesdienst findet, den die Gemeinde ja gerade gemeinsam *vollzieht* (!), hätte im Nachsatz durchaus erwähnt werden können, damit der Appell nicht in der Luft hängen bleibt.

Natürlich kann ein allein am Manuskript orientierter Kommentar der rhetorischen Dimension der Predigt nicht voll gerecht werden. Darum greife ich nur die wenigen Beispiele hieraus, die mir negativ aufgefallen sind. Sätze wie „Ich gebe zu bedenken“, oder „Wir halten also fest“ schaffen eine zusätzliche Distanz zwischen Prediger und Gemeinde. Auch eine objektivierende (und leider auch die weibliche Form ausschließende) Diktion wie „*Der Christ* [Hervorhebung von mir] aber hat sich Gott zu unterwerfen und sonst niemandem“ ist mir zu apodiktisch.

4 Theologie

Die Predigt fußt auf gründlicher exegetischer Arbeit. Überzeugend stellt Christian Wolf klar, dass der Text natürlich nicht dazu aufruft, die Vergeltung des Unrechts selbst in die Hand zu nehmen, sondern die Wiederherstellung des Rechts Gott zu überlassen. Wen das nicht überzeugt, wird mit Hinweis auf Psalm 7 darauf aufmerksam gemacht, dass die Psalmisten sich immer auch selbst dem Urteil Gottes unterwerfen.

Im letzten Teil stellt Christian Wolf dann die ausgesetzte Frage, deren Antwort alle erwarten: „Was ist nach Christus anders geworden mit dem Beten?“ Die Gemeinde wird auf die Differenz zwischen alt- und neutestamentlicher Eschatologie verwiesen. Weil durch den Tod und die Auferstehung Christi die Todesgrenze überwunden ist, reicht die christliche Hoffnung über den das Diesseits begrenzenden Horizont hinaus. Daraus wird eine doppelte Botschaft abgeleitet: Wut und Zorn sind spontane und auch für Christen berechnete Reaktionen, weil sie menschlich sind. Werden diese emotionalen Regungen im Angesicht Christi zugelassen, „kann sich das Gebet gegen die Feinde in die Fürbitte für sie verwandeln“.

Dazu sage ich gerne Ja und Amen. Doch bleibt ein Rest des Zweifels in mir stecken, der danach fragt, ob nicht eine dezidiert *theologische* Deutung von Psalm 58 möglich ist. Etwas irritiert bekomme ich kurz vor Ende der Predigt gesagt, die Psalmenbeter hätten *deswegen* aggressiv gebetet, weil ihnen die Hoffnung über den Tod hinaus nicht möglich gewesen sei. Was bleibt nun von Psalm 58 anderes übrig, als „Wut im Bauch“? Wird so nicht die bis dahin mühsam geleistete Arbeit relativiert? Ich glaube, man hätte die unterschiedlichen eschatologischen Konzepte gar nicht gegeneinander ausspielen müssen, sondern in ihrer Grundstruktur aufeinander beziehen können: Den ohnmächtigen Betern, damals wie heute, bleibt einzig und allein die Hoffnung auf den rettenden Gott, der sowohl zu Lebzeiten eingreift als auch am Ende der Tage alles neu machen wird.

Fazit

Psalm 58 ist ein theologisches Minenfeld. Christian Wolf hat gewagt, es zu betreten – und sich der (zu erwartenden) Kritik gestellt. Davor ziehe ich den Hut und lasse mich im Blick auf meine eigene Predigtpraxis hinterfragen. Wie oft neige ich dazu, Menschen durch eine wasserdichte Botschaft zu überzeugen und die Theologie – und damit mich (!) – vor Gegenangriffen schützen zu wollen? Das Leben ist komplizierter. Und darum darf auch Theologie widersprüchlich sein, ohne an Glaubwürdigkeit zu verlieren. Diese Predigt wagt es, oft verdrängte – weil unbequeme – Wahrheiten anzusprechen, die zur biblischen Welt wie zur heutigen Wirklichkeit gehören. Das habe ich hier neu gelernt.

Diesbezüglich vermisste ich allerdings auch solche Beispiele, die dem aktuellen gesellschaftlichen Diskurs über Gewalt noch stärker Rechnung tragen. Nach meinem theologischen Verständnis hätte sich darüber hinaus die neu- und alttestamentliche Eschatologie in ihrem Grundanliegen aufeinander beziehen lassen.

Pastor Dr. Dirk Sager (BEFG), Bismarckstraße 8, 26316 Varel;
E-Mail: dirk.sager@baptisten-varel.de

Rezensionen

MAXIMILIAN HÖLZL, Gemeinde für andere, Baptismus-Studien 4, Kassel: Oncken Verlag, 2004, 166 S., kt., ISBN 978-3-87939-204-9, € 15,80.

Maximilian Hölzl, Pastor im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und Doktorand an der Universität Greifswald, überprüft in seinem Buch „Gemeinde für andere“ – wie es der Untertitel aussagt – „die Anwendbarkeit der Willow Creek Gemeindeaufbauprinzipien für den Aufbau neuer freikirchlicher Gemeinden im deutschen Kontext“. Mit dieser im Oncken Verlag erschienenen Arbeit erwarb Hölzl im Jahr 2003 den Titel „Master of Arts“ im Fach Missionswissenschaft.

Die Veröffentlichung des Buches ist aus mehreren Gründen Anlass zur Freude: Zum einen kann man nur begrüßen, wenn Theologen beherzt und fundiert auf die missionarischen Herausforderungen unserer Zeit reagieren. Die Konfessionslosigkeit in Deutschland nimmt zu, eine christliche Sozialisation fällt zunehmend aus und das außerchristliche, religiöse Angebot ist vielfältig. In dieser für Gemeinden völlig neuen Situation braucht es neue Zugänge zu den Menschen unserer Zeit. Gemeinden müssen sprachfähig bleiben und sehnen sich zu Recht nach neuer gesellschaftlicher Relevanz. Zum anderen hat die Willow Creek Community Church (WCCC) und allen voran ihr Gründer und Pastor Bill Hybels in den vergangenen 15 Jahren wertvolle Prinzipien und Leidenschaft für missionarisches Gemeindeleben nach Europa und Deutschland getragen. Viele tausend Gemeindeleiter und Mitarbeiter haben an den Kongressen teilgenommen; zahllose Gemeinden versuchen das Erlernte umzusetzen. Dieser große Einfluss allein rechtfertigt schon eine gründliche Auseinandersetzung mit der WCCC. Zuletzt ist es m. E. an der Zeit, dass der durchaus richtige Satz von den unterschiedlichen Verhältnissen in Nordamerika und Deutschland etwas näher auf seine Bedeutung hin untersucht wird.

In seiner Einleitung ins Thema bietet Hölzl zunächst einen Überblick über 15 Jahre Gemeindegründungsbewegung in Deutschland. Am Beispiel des BEFG zeigt er, wie sich vielerorts die „Gründung von sich vervielfältigenden Gemeinden“ als Missionsstrategie durchsetzte. Da Gemeindegründung in Deutschland aber relativ schwierig ist und neue Gemeinden – auch wenn sie in der Regel effektiver evangelisieren als alte – nicht automatisch schneller wachsen als bestehende, verlangt das 21. Jahrhundert nach zeitgemäßen und zukunftssträchtigen Ansätzen. Hölzl hält allerdings fest: „Die Verknüpfung der Willow Creek Gemeindeaufbauprinzipien mit neugegründeten oder aufzubauenden Gemeinden erscheint nur dann sinnvoll, wenn diese Gemeinden qualitatives und quantitatives Wachstum anstelle von Stagnation anstreben.“ Wachstum ist bereits vom Gründungsteam einer Gemeinde mutig zu planen.

Um zu untersuchen, inwieweit die Prinzipien der WCCC bei Gründung und Aufbau freikirchlicher Gemeinden in Deutschland helfen können und wo sie ggf. modifiziert werden müssen, nimmt Hölzl im zweiten Kapitel seiner Arbeit zunächst einige Begriffsdefinitionen vor und analysiert den Gemeindetypus *Church for the Unchurched* (frei übersetzt: „Gemeinde für andere“), der den weiteren Kontext auch der WCCC bildet. Die kirchliche Ausgangslage in den USA ist s. E. maßgeblich von der Säkularisierung, der Postmoderne und der Selbstisolation der Kirchen bestimmt. Die Reaktion der „Ge-

meinden für andere“ beschreibt Hölzl mit Holger Böckel anhand dreier Kennzeichen: „Transparente Ziel- und Auftragsbeschreibung“, „Typologische Orientierung an Außenstehenden“ und „Visionsorientierter Leitungsansatz“. Dazu tritt eine optimistische Erwartungshaltung bezüglich der aktuellen, missionarischen Möglichkeiten.

Das augenfälligste Merkmal der WCCC, der wöchentliche Gottesdienst für Suchende, knüpft an den Stil der Veranstaltungen von Billy Graham an, transferiert dessen Programm aber in die Ortsgemeinde. Ein solcher speziell für Nichtgläubige gestalteter Gottesdienst ist nicht neu, sondern hat in den Abendgottesdiensten vieler Gemeinden seit mehr als 150 Jahren bewährte Vorläufer. Allerdings ging die evangelistische Zielsetzung in vielen Kirchen mit der Zeit verloren, so dass diese Gottesdienste letztlich nur noch von den „wirklich hingegebenen“ Gemeindegliedern besucht wurden. Eine notwendige Reaktion sind spezielle Gottesdienstformen zum Erreichen säkularisierter Menschen. Hölzl unterscheidet hier gemischte, besucherfreundliche, besuchersensible und besucherorientierte Gottesdienste. Zu letzteren zählen die Gottesdienste von Bill Hybels, der überzeugt ist, dass man „im selben Gottesdienst nicht gleichzeitig den Bedürfnissen von Christen und Nichtchristen begegnen kann“. Anders als in den besuchersensiblen Gottesdiensten sind hier die Besucher weniger aktiv in den Gottesdienst einbezogen.

Insgesamt ist es aber wichtig festzuhalten, dass die Gottesdienstform maßgeblich durch die Zielgruppe zu bestimmen ist – eine leider nicht weiter ausgeführte These des Autors. Je nach Lebensalter und persönlichem Hintergrund erwarten Menschen Unterschiedliches von einem ansprechenden Gottesdienst. In dem Zusammenhang erwähnt Hölzl auch die Auffassung, dass unter dem Stichwort „postmoderne Gemeinde“ in den USA gerade eine „mehr auf Seelsorge und Gemeinschaft ausgerichtete Phase eine Proklamationsphase mit hochwertigen Großveranstaltungen ablöse.“ Eine detaillierte Auseinandersetzung mit diesem Trend hielte ich für sehr spannend. Natürlich kann der Autor dies unter der vorliegenden Aufgabenstellung nicht leisten, und so kommt er zügig zu folgendem, beachtlichen Hinweis: „Einerseits bieten die großen *seeker-sensitive churches* eine Antwort auf die komplexe missionarische Herausforderung, der sich die Kirchen der westlichen Welt gegenwärtig gegenübersehen. Andererseits darf dieser Ansatz keinesfalls als der einzige angesehen werden [...]“. Mit Hinweis auf Luthers Vorrede zur Deutschen Messe spricht sich Hölzl für eine Mehrzahl von Gottesdienstformen aus. Allerdings dürfen sich s. E. nicht länger 95 % der Angebote an nur 5 % der Bevölkerung, nämlich dem christlichen Teil, orientieren, weshalb sich die Frage nach den WCCC-Prinzipien auch tatsächlich stellt.

Im dritten Kapitel untersucht Hölzl die Arbeitsweise der WCCC und ihre biblisch-theologischen Grundlagen, wobei er sich nach eigenen Angaben vor allem auf deren Struktur und Strategie konzentriert. Der Autor spricht sich hier für die Vorteile klar definierter Aussagen über Vision, Mission und Werte einer Gemeinde aus. Eine klare Auftragsbeschreibung und die sie umsetzende Strategie gewährleisten, wenn sie die tieferen Realitäten von Gemeinde nicht übersehen, Klarheit und Konzentration auf das, „was wir eigentlich wollen“. Zudem repräsentieren die Werte der WCCC überwiegend evangelikales Allgemeingut und sind biblisch gut begründet.

Die „7-Schritte-Strategie“, die das Zentrum der Gemeindestrategie darstellt und den Weg eines Menschen über erste, freundschaftliche Beziehungen, über den Besuch des offenen Gottesdienstes bis zur vollen Integration in die Gemeinschaft von Christen („vom Distanzierten zum hingegebenen Nachfolger Jesu“) ermöglichen soll, ist eine beachtliche Antwort auf eine zunehmend säkulare Kultur. Modelle wie dieses ermöglichen Gemein-

den die Vorrangstellung ihres missionarischen Auftrages zu erkennen und zielorientiert zu leben. „Dabei hängt die Wirksamkeit des Zeugnisses einer Gemeinde zweifellos stark von der Qualität ihrer Anbetung und der Tiefe ihrer Gemeinschaft ab.“ Es ist Hybels jedenfalls in bemerkenswerter Weise gelungen, die meisten Mitglieder zur Rettung verlorener Menschen heranzuziehen. Entscheidend bleibt aber, dass es vor dem „Transfer von Methoden“ primär um den „Transfer von missionarischer Leidenschaft“ geht.

Auch darf die Methodik nicht von der biblischen Grundlage abgelöst werden, um nicht zum Selbstzweck zu werden und am Ende auch inhaltlich allein beim Menschen anzuknüpfen. Eine verantwortliche Übersetzung der biblischen Botschaft in die aktuelle, westliche Sprache und Kultur bleibt aber bei aller Wachsamkeit stets notwendig.

Diesen theologischen Reflexionen schließt Hölzl drei Fallstudien in unterschiedlichen Regionen des Landes an (4. Kapitel). Als Beispiel dienen die wachsenden Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden in Kelsterbach bei Frankfurt, Lilienthal bei Bremen und Weimar. Durch Gemeindebesuche und Interviews mit den Verantwortlichen gewinnt Hölzl Einblicke in die jeweilige Gemeindegeschichte, die maßgeblichen Faktoren für die Entwicklung der Gemeinde und die Rezeption der WCCC-Prinzipien, vor allem der „7-Schritte-Strategie“, sowie deren Anpassung an den örtlichen Kontext. Besonders diese „Geschichten aus dem Leben“ haben mich beim Lesen inspiriert. Es handelt sich aber nicht, wie man denken könnte, um bloße Werbereden für Willow Creek, sondern um durchaus unterschiedliche Wirkungsweisen der angewandten Prinzipien. Die Gemeinde in Lilienthal verließ sogar nach einer Weile das amerikanische Vorbild in vielen relevanten Punkten, u. a. weil sie den offenen Gottesdienst als „relativ unwirksam“ erlebte. Doch die Impulse aus Chicago, die geholfen hatten, von einem traditionellen Gemeindeansatz zu einem missionarischen Gemeindeaufbau zu kommen, wirkten auch im neuen Konzept einer Zellgruppengemeinde weiter. Alle Gemeinden, bzw. verantwortlichen Mitarbeiter, erlebten eine starke Motivierung durch die Begegnungen mit der WCCC, Hilfen in der Strukturierung ihres missionarischen Gemeindelebens und das Vorbild einer offenen und warmherzigen Gemeinde.

Maximilian Hölzl fasst zum Schluss seine Studien und Erfahrungen in 23 Thesen zusammen, die gelungene Wegweisungen darstellen.

Der Autor hat eine umfangreiche Arbeit vorgelegt. Die Fülle an Material und zitierter Literatur ist beeindruckend, auch wenn sie es bisweilen erschwert, den Durchblick zu behalten. Kritische Einwände zur Praxis der WCCC, zum Beispiel eine mögliche Schwächung der vertiefenden Gemeindelehre durch die starke Betonung der evangelistischen Verkündigung, die notwendige Relativierung der Bedeutung einer exzellenten Gottesdienstgestaltung und mögliche alternative Konzepte missionarischen Gemeindebaus werden offen thematisiert. Trotzdem bleibt die missionarische Kraft und Leidenschaft der WCCC am Tage und ihre Prinzipien erscheinen, wenn sie durchdacht und bewusst angewandt werden, als sehr hilfreich. Eine kurze Auseinandersetzung mit dem Leitertbild als wesentlichem und nicht unumstrittenem Strukturelement der WCCC wäre zusätzlich schön gewesen. Der Leser sollte sich keinesfalls den Anhang zur Arbeit entgehen lassen. Hier finden sich u. a. interessante Grafiken und auch eine wichtige theologische Auseinandersetzung mit der Geschichte des Schlagworts „Gemeinde für andere“.

Pastor Henrik Otto (BFEG), Zwieselberger Str. 14, 87669 Rieden

AUGUST JUNG, Das Erbe der Väter – Die „Wittener Richtung“ und „Wuppertaler Richtung“ zwischen Dichtung und Wahrheit (Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden Band 5.3), Witten: Bundes-Verlag 2007, 178 Seiten, kt., ISBN 978-3-933660-94-7, € 14,95.

Über die sog. Krise im Bund Freier evangelischer Gemeinden ist in der Vergangenheit immer wieder geschrieben worden. Mit diesem Schlagwort wird eine Auseinandersetzung am Ende des 19. Jahrhunderts bezeichnet, bei der es um eine Weichenstellung für den weiteren Weg des Bundes ging. Sollte der Weg des Independentismus – so die bisherige Forschungsmeinung – weiter konsequent beschritten werden, oder sollte man nicht eher eine presbyterial-synodale Verfassung anstreben? Vor allem Friedrich Fries, bekannt als Gründer des Bundes-Verlages und Prediger der Gemeinde in Witten, vertrat die erste Meinung, während Friedrich Koch, Prediger der Gemeinde in Elberfeld-Barmen und ab 1901 Vorsitzender des Evangelischen Brüdervereins, sich angeblich vehement für den zweiten Weg aussprach und diesen auch mit einem erheblichen Machtspruch durchzusetzen versuchte. Fries habe sich durchgesetzt, als dieser Richtungsstreit auf der Bundeskonferenz 1898 anlässlich der Aufnahme der Gemeinde Velbert eskalierte, während Koch seine Mitarbeit aufkündigte und auch die Gemeinde aus dem Bund „abmeldete“.

August Jung, Pastor emeritus der FeG und durch etliche Bücher und Aufsätze als profund Kenner nicht nur der Geschichte seines eigenen Gemeindebundes ausgewiesen, hat nun die zur Verfügung stehenden Quellen sorgsam untersucht und kommt an vielen Punkten zu einem deutlich anderen Bild und stellt damit vieles in Frage, was bisher ‚common sense‘ war.

Es gelingt ihm aufzuzeigen, dass die bisherigen Darstellungen nahezu allesamt auf Ausführungen Konrad Bussemers (bzw. von Fries selbst) beruhen, die aber erst mehr als 20 Jahre nach den Ereignissen verfasst wurden. Eine der wesentlichen Erkenntnisse ist, dass der Streit sich nicht an der Aufnahme der Gemeinde Velbert entzündete, da diese bereits ein Jahr zuvor ohne Gegenstimme in den Bund aufgenommen worden war. Aber es war genau diese Gemeinde, die die Glaubenstaufe zunächst zur Bedingung für die Gemeindegliedschaft und dann auch für die Teilnahme am Abendmahl machte. An dieser Stelle entzündete sich nun der Protest von Friedrich Koch. Er sah sich nicht nur als „Bewahrer“ des Gedankengutes von Grafe und Neviandt, er war zu dieser Zeit, so belegt Jung es aus den Quellen, auch Präses des Bundes. In dieser Verantwortung sah er sich zum Handeln gezwungen. Seiner Meinung nach hatte die Gemeinde die leitenden Grundsätze von 1874/75 verlassen. Dort war festgehalten worden, dass es neben dem Bekenntnis des Glaubens keine weitere Bedingung für die Aufnahme in die Gemeinde geben dürfe. Jung verweist in diesem Zusammenhang m. E. mit Recht auf den Briefwechsel zwischen Hermann Heinrich Grafe und Julius Köbner (1853/54). Da Grafe sich nicht als Glaubender hatte taufen lassen, konnte er auch nicht Mitglieder der Baptistengemeinde werden, ebenso war die Teilnahme am Abendmahl nicht möglich. Gerade diese Situation war ein Auslöser für die Gründung der ersten Freien evangelischen Gemeinde in Deutschland. So gesehen wird der Protest Kochs und die Forderung, dass die Gemeinde Velbert wegen dieses Verhaltens gemäßregelt werden sollte, verständlicher. Bekanntermaßen konnte er sich nicht durchsetzen. Die Meinung von Fries und etlichen anderen, dass eine Gemeinde ihre Angelegenheiten selber regeln könne, und seien es auch Fragen von solch grundlegender Bedeutung, behielt die Oberhand.

Jung sieht in diesen Ereignissen schließlich eine Wende in der Geschichte der Freien evangelischen Gemeinden von enormer Tragweite. Es war Fries und eben nicht Koch, der das Bundesverständnis verändert habe. Mit dieser Veränderung sieht Jung in der Bundeskonferenz den Beginn einer „profillosen Offenheit“ und meint in dem weiteren Weg des Bundes auch eine „theologische Beliebigkeit“ (112) erkennen zu können. Aus meiner Sicht ist zu fragen, ob sich diese und andere Schlussfolgerungen aus den Quellentexten wirklich mit der Notwendigkeit ergeben, wie die Ausführungen des Autors es nahelegen. Wird es dem „Kreis“ um Friedrich Fries wirklich gerecht, wenn man bei ihnen synergistische Tendenzen ausmacht? Hier sind aus meiner Sicht manche Urteile zu hart (104-111), auch wenn die dahinterliegenden theologischen Fragen berechtigt sind.

Es ist August Jung durch eine sorgfältige und gründliche Quellenanalyse gelungen, die Ereignisse um das Jahr 1898 neu zu beleuchten und manche bisher unverrückbar erscheinenden Aussagen zu korrigieren. Die Arbeit regt dazu an, sich weiteren Fragen zuzuwenden, die durch dieses Buch aufgeworfen werden. Das Verständnis für die eigene Geschichte mit den vorhandenen Brüchen lässt nach dem eigenen Selbstverständnis, der eigenen Identität, und damit auch nach dem weiteren Weg für die Zukunft fragen. Es wäre wichtig, sich noch intensiver mit den Personen von Fries und Koch zu beschäftigen. Zudem erscheint es lohnend, nach dem Einfluss von Gustav Friedrich Nagel zu fragen, der mit seinem Buch „Der große Kampf“ (Erstauflage 1896 bei der Stadtmission Witten) für viel Furore gesorgt und die Entwicklung hin zu einem „radikaleren“ Independentismus befördert hat.

Die Arbeit von August Jung zeigt, wie spannend und gewinnbringend es sein kann, sich mit der (eigenen) Geschichte zu beschäftigen. Quellentexte und Kurzbiographien wichtiger Personen runden den Band ab.

Dozent Michael Schröder (BfEG), Jahnstraße 49-53, 35716 Dietzhölztal

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Aufsätze

Theol

- Siegfried Großmann: **Auf dem Weg zur einen Taufe.
Anfragen und Ansätze aus baptistischer Perspektive** 55
- Karl Heinz Voigt: **Freikirchen als Vorboten der Ökumene
in Deutschland** 72

Rezension

- Stefan Stiegler/Uwe Swarat (Hg.): **Der Monotheismus als
theologisches und politisches Problem** (Johannes Demandt) 101

PREDIGTWERKSTATT

- Olaf Kormannshaus: Andacht über Sprüche 14, 30 93
- Kommentar zur Andacht von Olaf Kormannshaus (Günter Hallstein) 98

2009 • Heft 2

ISSN 1431-200X

33. JAHRGANG

20

Provozierende Impulse zur Ökumene

Gerade unter Baptisten wird immer wieder um ein angemessenes Taufverständnis gerungen und gestritten. Das zeigt, dass die Taufpraxis reflektiert wird und nicht in bisherigen Vorstellungen erstarrt. Was ursprünglich zur Fremdbezeichnung „Baptisten“ geführt hat, ist mittlerweile Gegenstand umstrittener Selbstbetrachtung. Pastor Siegfried Großmann war von 2002 bis 2007 Präsident des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland. Mit einigem zeitlichem Abstand zu dieser Funktion veröffentlichen wir hiermit einen provozierenden Beitrag von ihm. Großmann möchte einen „Weg zur einen Taufe“ zeigen, der nicht zu einer einheitlichen Taufe, sondern zur Einheit in der Anerkennung der Vielfalt der Taufe führen soll. Ob dies eine „baptistische Perspektive“ sein kann, wird zu diskutieren sein. Jedenfalls wird der Beitrag mit Sicherheit das Gespräch zur Taufe erneut anregen.

Der Beitrag des ehemaligen Superintendenten der Evangelisch-methodistischen Kirche Karl Heinz Voigt trägt den Titel „Freikirchen als Vorboten der Ökumene in Deutschland“. Diese Überschrift ist nicht als Wunschvorstellung gemeint. Dem Verfasser gelingt es vielmehr, Fenster in die Geschichte der überkonfessionellen Zusammenarbeit und Bünde zu öffnen und den explizit freikirchlichen Beitrag dazu freizulegen. Seine These bleibt ganz im Sinne des theologischen Gespräches nicht der notwendigen Geschichtserinnerung verhaftet, sondern enthält herausfordernde Impulse für den zukünftigen Beitrag von Freikirchen in der Ökumene.

Die Andacht von Olaf Kormannshaus, Leiter des Instituts für Seelsorge und Psychologie im Bildungszentrum Elstal und Dozent für Praktische Theologie, könnte für den Dialog über gerade kontroverse Fragen eine Hilfe sein, denn er fragt danach, was ein „gelassenes Herz“ ausmacht. Die Kommentierung hat Günter Hallstein übernommen, der ein Institut mit derselben Bezeichnung für den Bund Freier evangelischer Gemeinden leitet. Beide Personen und Institute arbeiten seit vielen Jahren bei Fortbildungskursen für „Seelsorge und Beratung“ zusammen.

Für das theologische Verstehen von Zusammenschlüssen sind auch die Beiträge des Sammelbandes hilfreich, die unter dem Titel „Die Autonomie der Ortsgemeinden und ihre Gemeinschaft“ als Beiheft Nr.10 des Theologischen Gespräches erschienen sind. Die Aufsätze gehen auf ein Symposium des Baptistischen Weltbundes im März 2007 in Elstal zurück und wurden für das Beiheft ins Deutsche übersetzt.

In der *nächsten* Ausgabe setzen wir die Reihe von Leseempfehlungen fort und zwar mit Veröffentlichungen aus dem Bereich der Dogmatik. Die Rezensionen im Theologischen Gespräch werden zukünftig kürzer ausfallen und können dadurch zahlreicher werden. Langfassungen finden Sie auf der Homepage unserer Zeitschrift.

Michael Rohde

Auf dem Weg zur einen Taufe

Anfragen und Ansätze aus baptistischer Perspektive

I Baptisten als „Störenfriede“?

Am 29. April 2007 unterzeichneten elf Kirchen im Dom zu Magdeburg einen Text zur wechselseitigen Taufanerkennung. In der kirchlichen Öffentlichkeit wurde das teilweise als großer ökumenischer Fortschritt gefeiert, obwohl nur die Kirchen unterschrieben hatten, die sich schon bisher in der Praxis der Säuglingstaufe weitgehend einig waren. Die täuferischen Kirchen, die nur die Gläubigentaufe üben, unterschrieben nicht. Bei manchen Beobachtern löste das nur ein Achselzucken aus, denn aus deutscher Sicht waren es ja nur einige kleinere Kirchen, die sich nicht beteiligten.¹ Es gab aber auch gehässige Kommentare, in denen täuferische Kirchen als Störenfriede der Ökumene gebrandmarkt wurden.² Im Vorfeld der Unterzeichnung hatte die ACK versucht, Verständnis dafür zu wecken, daß die täuferischen Kirchen das Papier nicht unterzeichnen konnten und es wurde vereinbart, daß Pastor WERNER FUNCK für die Mennoniten, aber auch für die täuferischen Kirchen insgesamt, ein Grußwort sprechen sollte.³ Darin wurde die ökumenische Bedeutung des Papiers gewürdigt und weitere Gespräche zwischen Unterzeichnern und Nichtunterzeichnern angeregt.⁴

Es wird oft gesagt, daß im Gegensatz zu Amt und Eucharistie die Taufe kein trennendes Element in der Christenheit sei. Das Papier von Magdeburg und die Nichtunterzeichnung durch die täuferischen Kirchen hat erneut deutlich gemacht, daß auch die Taufe ein trennendes Element in der Gesamtchristenheit ist. Um so wichtiger scheint es mir, daß sich die täuferischen Kirchen gerade jetzt nicht aus der ökumenischen Diskussion über die Taufe ausklinken. Denn auf der einen Seite sind sie durch ihre Nichtanerkennung der Säuglingstaufe an

¹ Weltweit gesehen sind allerdings die evangelischen Kirchen mit der Praxis der Säuglingstaufe und diejenigen mit der Praxis der Gläubigentaufe etwa gleich große Gruppen. Zahlen finden sich im Evangelischen Kirchenlexikon unter den Artikeln der entsprechenden Konfessionsgruppen und in: St. M. BURGESS/G. B. MCGEE (Ed.), *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids/Mich. 1988, Artikel „Statistics“ (Garrett).

² So HAGEN EICHLER, Die Baptisten stellen sich quer, *Allgemeine Zeitung der Lüneburger Heide* vom 3. 5. 2007.

³ Es soll nicht verschwiegen werden, daß es bei den täuferischen Kirchen, auch im BEFG, einzelne Vorbehalte gegen ein solches Grußwort gab, weil man Irritationen in den eigenen Reihen fürchtete.

⁴ Vgl. DIETMAR LÜTZ, Ein unvollkommenes Band der Einheit, *ThGespr* 32 (2008), 73 ff.

der Trennung beteiligt, und auf der anderen Seite haben sie wichtige Erfahrungen mit der Praxis der Gläubigentaufe in das ökumenische Gespräch einzubringen. Dabei geht es ja noch um viel mehr als nur um die Taufe, denn hinter der aktuellen Diskussion steht die Frage: Wer ist eigentlich Christ – alle Getauften oder nur die mit einer bewußten Lebensübergabe an Jesus Christus? Und weiterhin ist damit die Frage verbunden, wie die Gestalt der Kirche in Zukunft aussehen sollte. Schon 1970 schrieb WALTER KASPER:

„Die Situation des Christentums ist gegenwärtig einem sehr raschen Wandel unterworfen. Die bisherige ‚volkskirchliche‘ Gestalt des Christentums ist in eine Krise geraten, deren Ausgang noch ungewiß ist. Die Taufe unmündiger Kinder ist eines der wesentlichen Merkmale dieser epochalen Gestalt des Christentums. Was dogmatisch mehr ein Rand- oder Grenzproblem darstellt, wird so zu einer zentralen Frage für die Kirche.“⁵

Nur gemeinsam und in Offenheit und gegenseitiger Wertschätzung werden wir auf dem Weg zur einen Taufe weiterkommen. Und weil niemand ein Patentrezept für diese Fragen hat, spreche ich im Untertitel meines Artikels von „Anfragen“ und „Ansätzen“.

2 Neutestamentliche Grundlagen⁶

2.1 Die Taufe als Teil der christlichen Grunderfahrung

In Apg 2,37-41 wird die Taufe als Teil der christlichen Grunderfahrung beschrieben, die aus vier Schritten besteht: Umkehr, Taufe, Geistempfang und Eingliederung in eine christliche Gemeinde. Diese vier Schritte gehören zusammen, zumindest so, daß sie vom Betroffenen als eine zusammenhängende Erfahrung wahrgenommen werden können. Wo die Teile zeitlich nicht zusammen fallen, wie etwa in Apg 8,16, wird das als Ausnahmesituation geschildert. Der Sinn der christlichen Grunderfahrung besteht in erster Linie in ihrer Vollständigkeit und in zweiter Linie in ihrem wahrnehmbaren zeitlichen Zusammenhang. Die in Apg 2 genannte Reihenfolge besitzt eine innere Logik: Auf die Verkündigung folgt die Entscheidung zur Umkehr, die selbstverständlich in die Taufe mündet. Der Geistempfang wird als unmittelbare Folge der Taufe beschrieben, und die Eingliederung in die Gemeinde ist die Konsequenz von Umkehr und Taufe („wurden hinzugefügt“).

Göttliches und menschliches Handeln kann hier nicht voneinander getrennt werden. Der Geist Gottes bewirkt, daß die Verkündigung des Petrus „ihnen

⁵ WALTER KASPER (Hg.), Christsein ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen?, Mainz 1970, 7.

⁶ Vgl. dazu GEORGE BEASLEY-MURRAY, Die christliche Taufe, Kassel 1968; MARKUS BARTH, Die Taufe – ein Sakrament?, Zollikon/Zürich 1951; GERHARD BARTH, Die Taufe in frühchristlicher Zeit, Neukirchen-Vluyn 1981; FRANZ-JOSEF NOCKE, Sakramententheologie, Düsseldorf 1997.

durchs Herz ging“. Aus eigenem Antrieb fragen sie: „Was sollen wir tun?“ Nachdem Petrus geantwortet hat, steigen diejenigen, „die sein Wort annahmen“, ins Taufwasser. Das Taufgeschehen als neue Geburt im Heiligen Geist ist eine Wirkung Gottes. Daß sie damit Teil der christlichen Gemeinde werden, ist selbstverständlich, aber sie sind aufgefordert, ihre Gaben einzusetzen und damit aktive „Glieder am Leib Christi“ zu werden (1. Kor 12, 12-14). Dieses fein gewebte Miteinander aus göttlichem und menschlichem Handeln sollte nicht auseinandergerissen werden, weder durch eine Taufe von Säuglingen und Kleinkindern, die eine Glaubensentscheidung erst viele Jahre später möglich macht, noch durch einen großen zeitlichen Abstand zwischen Umkehrerfahrung und Gläubigentaufe.

2.2 Das neue Leben aus der Taufe

In Röm 6, 1-6 wird deutlich, daß die Taufe weder nur zeichenhaft geschieht, noch ein von der Erfahrungsebene des Menschen losgelöstes Handeln Gottes ist. Mit dem „in Christus“, „wie Christus“ und dem wiederholten „mit ihm“ wird sichtbar, daß die Priorität des Handelns bei Christus liegt. Niemand kann sich selbst „mit ihm in den Tod begraben“ und „wie Christus auferweckt“ zum neuen Leben kommen. Gleichzeitig aber zeigt die Bildhaftigkeit dieser Beschreibung der Taufe, daß sie zu einer menschlichen Erfahrung werden soll, die Leib, Seele und Geist erreicht. Wer es selbst erlebt hat, im Taufwasser begraben zu werden und wieder ans Licht zu kommen, wird das nie vergessen. Darin liegt eine den Glauben und das neue Leben im Geist vergewissernde Kraft, die den Menschen in seiner Ganzheit erreicht. BEASLEY-MURRAY faßt das zusammen: „Die Taufe ist die Verkörperung des Evangeliums.“⁷

2.3 Taufe und Geist

Wir haben in Apg 2, 38 gesehen, daß die Taufe mit Wasser und der Empfang der Gabe des Heiligen Geistes zeitlich zusammenfallen. Deshalb wird im Neuen Testament auch nicht von einer Geistestaufe gesprochen.⁸ Taufe und Geistempfang wird an verschiedenen Stellen zusammengesehen, so in 1. Kor 6, 11: „Ihr seid eingewaschen, ihr seid geheiligt, ihr seid gerecht geworden durch den Namen des Herrn Jesus Christus und durch den Geist unseres Gottes.“ Die Taufe auf den Namen Jesu und die Kraft des Heiligen Geistes bewirken gemeinsam die Neugeburt aus Gottes Gnade heraus. Und weil die Taufe im Neuen Testament als Bestätigung des von Gottes Geist gewirkten, aber vom Menschen

⁷ BEASLEY-MURRAY, a. a. O., 345.

⁸ Die Infragestellung der Kindertaufe durch KARL BARTH ist für mich nachvollziehbar, nicht aber ihre Begründung durch die Teilung der Taufe in Wassertaufe und Geiststaufe, vgl. KD IV/4, 110 ff.

bezeugten Glauben gespendet wird, ist die Entscheidung des Menschen für ein Leben in der Nachfolge Jesu und das Bekenntnis des Glaubens eingeschlossen. Das Neue Testament gibt keinen Anlaß, Wassertaufe und Geisttaufe zu trennen und damit aus der Wassertaufe ein rein menschliches und aus der Geisttaufe ein rein göttliches Tun zu machen. Beides ist miteinander verwoben, wie dies schon in der Beschreibung der christlichen Grunderfahrung in Apg 2 zum Ausdruck kommt.

2.4 Taufe und Gemeinde

Die Taufe im Neuen Testament begründet nicht einfach eine Mitgliedschaft im modernen Sinn, wie sie etwa in freikirchlichen Gemeinden aus dem Vereinsrecht abgeleitet ist, sondern sie verbindet den Neugetauften auf eine unmittelbare Weise mit denjenigen, die bereits die Taufe empfangen haben: „Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus“ (Gal 3, 27-28). Die Taufe begründet eine geistliche und soziale Einheit, die tiefer gegründet ist als andere Beziehungen. Und das gilt ganz gewiß nicht im konfessionellen Sinn, sondern für den universalen Leib Christi. In diesem Sinne ist die Taufe wirklich das einigende Band der Christenheit. Allerdings muß dann zunächst für alle Tauftraditionen geklärt werden, wieweit ihre Taufe den Ansprüchen des Neuen Testaments genügt. Damit die Taufe die Basis für die Einheit wird, muß sie von ihrem traditionellen Überbau befreit werden, der sich nach meinem Eindruck in allen Tauftraditionen angesammelt hat.

2.5 Taufe und Mission

Der Missionsbefehl in Mt 28, 18-20 zeigt eine ähnliche Schrittfolge wie die Beschreibung der christlichen Grunderfahrung in Apg 2: Macht zu Jüngern, tauft sie, lehrt sie. Es ist einleuchtend, daß sich die täuferischen Kirchen mit ihrer Praxis der Gläubigentaufe darauf beziehen. Der Glaube geht der Taufe voraus, wie das auch Mk 16, 16 sagt: „Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden.“ Die Taufe ist die natürliche Folge der Lebensübergabe an Christus, aber nicht sie, sondern allein der Glaube macht selig. Die Taufe wird in der Missionssituation besonders betont, denn in einer heidnischen Umwelt ist die Vergewisserung des geschenkten Heils nach Leib, Seele und Geist besonders wichtig. Ihr folgt dann die Lehre, denn ohne ein intensives Katechumenat wird der Glaube kaum so in das Leben integriert werden können, daß man von einem Leben in der Nachfolge Jesu sprechen kann. Es geht hier um einen Herrschaftswechsel, der in einem intensiven Zusammenwirken göttlicher Kräfte und menschlichen Handelns geschehen soll.

2.6 Ist die Taufe ein sakramentales Geschehen?

Um diese Frage beantworten zu können, muß klargestellt werden, was wir unter Sakrament verstehen. Eine zufriedenstellende Definition gibt es nicht, am tragfähigsten scheint mir eine Beschreibung vorscholastischer Theologen zu sein, die das Sakrament als „sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade“⁹ versteht. Gegen die römisch-katholische Lehre, daß die Sakramente „ex opere operato“ (allein kraft des vollzogenen Ritus) wirksam seien, sagen die lutherischen Bekenntnisschriften von den Sakramenten: „derhalben sie auch Glauben fordern und dann recht gebraucht werden, so man's im Glauben empfähet und den Glauben dadurch stärket“.¹⁰ In der heutigen katholischen Theologie wird die Frage der Mitwirkung des Menschen bei den Sakramenten ebenfalls diskutiert:

„Gott manipuliert in den Sakramenten nicht Materie, um sie an Menschen wirken zu lassen, sondern er begegnet in den Sakramenten der menschlichen Freiheit. Der personale Selbstvollzug Gottes auf Menschen hin vermittelt sich dabei aber konkretgeschichtlich durch geschöpfliche Zeichen und Gesten, die, weil sie für die Selbstmitteilung Gottes in Dienst genommen sind, eine besondere Qualität gewinnen.“¹¹

In diesem Sinn ist die Taufe ein sakramentales Geschehen und damit mehr als ein Gehorsamsschritt oder ein Bekenntnisakt. Sie ist göttliches Gnadenhandeln in Verbindung mit einer Zeichenhandlung, die dem Menschen das geistliche Geschehen leiblich, seelisch und geistig vermitteln kann. „Die apostolischen Verfasser machen zwanglosen Gebrauch von der Symbolik der Taufhandlung; sie gehen aber darüber hinaus und verstehen den Akt als ein Symbol voller Kraft, d.h. als ein Sakrament.“¹² Dies schließt die Verantwortung und das Handeln des Menschen keineswegs aus, deutet es aber nicht so, daß dadurch das Wirken Gottes begrenzt würde. Diese Verbindung zwischen dem göttlichen Wirken und dem antwortenden Handeln des Menschen meine ich, wenn ich vom sakramentalen Geschehen der Taufe spreche.

2.7 Was ist nun die Taufe?

Nach dem bisher Gesagten wage ich den Versuch einer Definition: Die Taufe ist das Sakrament der Heilsgewißheit. In ihr verbinden sich zwei Ebenen – die des göttlichen Gnadenhandelns und die ihrer menschlichen Annahme. Gottes Heilszusage ist der Ausgangspunkt, aber sie will nicht im luftleeren Raum bleiben oder allein auf das Wort angewiesen sein, sondern den Menschen ganzheit-

⁹ HERBERT VORGRIMLER, Sakramententheologie, Düsseldorf 1987, 60; vgl. UWE SWARAT, Ist die Taufe ein Sakrament?, Theologie für die Praxis 31/1-2 (2005); EVA-MARIA FABER, Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt 2002 und GUNTHER WENZ, Einführung in die evangelische Sakramentenlehre, Darmstadt 1988.

¹⁰ Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1976, 68.

¹¹ EVA-MARIA FABER, a. a. O., 62.

¹² GEORGE BEASLEY-MURRAY, a. a. O., 345.

lich erreichen. Durch die Verkündigung des Evangeliums wird sich der Mensch seiner Verlorenheit bewußt und erfährt, daß Gott ihm das Heil in Jesus Christus anbietet. Es gehört zur Größe und pädagogischen Weisheit Gottes, daß er in der Taufe die Möglichkeit geschaffen hat, dies in einer Körper, Seele und Geist gleichermaßen berührenden Weise zu erfahren. Das Erlebnis der Taufe, die an einem mündigen Menschen geschieht, der seine Sündhaftigkeit erfahren und in der Taufe das Licht der Welt erblickt, bedeutet eine Vergewisserung seines Glaubens, an die er immer wieder anknüpfen kann. So kann ihm die Taufe mit allen Sinnen die Gewißheit vermitteln, daß Gott ihn angenommen hat. Deshalb bezeichne ich die Taufe als das Sakrament der Heilsgewißheit.

Was bedeutet dieser neutestamentliche Befund für die Beurteilung der vorfindbaren Praxis der Säuglings- wie der Gläubigentaufe? Obwohl für mich die Gläubigentaufe die „vorzugswürdigere“¹³ Form der Taufe ist, habe ich kritische Anfragen an beide Formen der Taufe, die ich im folgenden darstellen will.

3 Die Säuglingstaufe

Es gehört zur Tradition der Baptisten und ebenso der anderen täuferischen Kirchen, daß sie ihr gemeindliches Leben und ihre geistliche Praxis allein auf die Heilige Schrift ausrichten wollen. Das gilt natürlich auch für die Taufe, so daß die geschichtliche Entwicklung, die zur Praxis der Säuglingstaufe geführt hat, für sie nicht maßgeblich ist.¹⁴ Und inzwischen ist sich die Exegese weitgehend einig, daß sich im Neuen Testament keine Aussagen finden, aus denen man die Praxis der Säuglingstaufe ableiten könnte. So schreibt der katholische Theologe HERBERT LEROY zur Frage „Kennt das Neue Testament die Kindertaufe?“:

„Die eingangs formulierte Beobachtung ‚Die Schriften des Neuen Testaments handeln an keiner Stelle direkt von der Kindertaufe‘ läßt sich zum Schluß der Erörterung noch präziser fassen. Es hat sich nämlich gezeigt, daß in den behandelten Texten auch nicht indirekt von der Kindertaufe die Rede ist [...] Dagegen wird an anderen Stellen deutlich [...], daß die urchristlichen Gemeinden den Taufakt in den Glaubensvollzug einordneten und nicht isoliert gewertet haben. Besonders Matthäus und auch [...] Johannes erkennen im Glauben den Beginn der Zugehörigkeit zum Herrn und seiner Gemeinde [...] Beidesmal erscheint die Taufe als heilsmächtiges Zeichen, das den Glauben besiegelt und das neue Leben des Menschen in der vollen Gemeinschaft mit dem Herrn seiner Kirche eröffnet.“¹⁵

¹³ Vgl. WOLFRAM KERNER, Gläubigentaufe und Säuglingstaufe, Heidelberg 2004, 264.

¹⁴ Vgl. zur Taufe aus katholischer Sicht FRANZ-JOSEF NÖCKE, Sakramententheologie, a. a. O.; aus evangelischer Sicht WOLFRAM KERNER, a. a. O. und als ökumenische Darstellung ERICH GELDBACH, Taufe, Göttingen 1996.

¹⁵ HERBERT LEROY, Kennt das Neue Testament die Kindertaufe?, in: WALTER KASPER, a. a. O., 69.

WALTER KASPER führt die Entwicklung zur Säuglingstaufe in der frühen Kirche auf die Notwendigkeit zurück, die gesamten Völker des Mittelmeerraumes zu missionieren: „Auch wenn die Kindertaufe im Neuen Testament noch nicht bezeugt ist, so kann sie doch ‚das selbstverständliche Ergebnis einer völlig veränderten Situation der Christenheit‘ sein und unter den neuen geschichtlichen Bedingungen die biblische Grundrelation von Glaube und Taufe legitim zur Darstellung bringen. Heute, da wir wieder in einer ziemlich veränderten Situation leben, kann die biblische Verhältnisbestimmung von Glaube und Taufe u. U. wieder eine andere Praxis verlangen. Was in der einen Situation als ein legitimes Mittel der Christianisierung angesprochen werden kann, kann unter veränderten Bedingungen u. U. ein Mittel der De-Christianisierung sein.“¹⁶ KASPER hält die Säuglingstaufe für grundsätzlich möglich, weil er die Verbindung zwischen Glaube und Taufe zeitlich nicht festlegen will, aber er fragt trotzdem danach, welche Taufe die Christenheit heute brauche:

„Mit der grundsätzlichen theologischen Möglichkeit der Taufe von Unmündigen ist freilich noch nicht gegeben, daß die konkrete heutige Praxis der Kindertaufe theologisch berechtigt ist. Leider werden diese beiden Fragen in der Diskussion sehr oft verwischt; man macht dann aus der grundsätzlichen dogmatischen Möglichkeit der Kindertaufe einen Freibrief für die bestehende Praxis, durch welche Glaube und Taufe in vielen Fällen in erschreckendem Ausmaß auseinanderfallen.“¹⁷

Wenn man die neutestamentlichen Aussagen über die Taufe mit der Praxis der Säuglingstaufe vergleicht, findet man kaum eine Übereinstimmung: Der Glaube kann der Taufe nicht vorausgehen, die Taufe ist nicht erlebbar gewesen und der zeitliche Abstand zwischen der Taufe und einer eventuellen Umkehrerfahrung ist zu groß. Ein erlebter Geistempfang im Zusammenhang mit der Taufe ist ebenso wenig möglich wie die bewußte, körperliche Erfahrung des Begrabenwerdens und Auferstehens mit Christus. Es fehlt der Einklang zwischen dem Ja des Täuflings zu einem Leben der Nachfolge Jesu mit dem Handeln Gottes in der Taufe und damit fast alles, was die Taufe als „Sakrament der Heilsgewißheit“ ausmacht. Dies kann nur mühsam und rudimentär in einer Tauferneuerung nachgeholt werden. „Unbestreitbar stellt die Taufe eines Erwachsenen, der sich nach reiflicher Überlegung für die Kirche entschieden hat, den Idealfall dar“, sagt der katholische Theologe ALFONS KIRCHGÄSSNER.¹⁸ So spitzt sich alles auf die Frage zu, die WOLFRAM KERNER so zusammenfaßt:

„Das Verhältnis von Glaube und Taufe ist darum als das Kernproblem in der Diskussion um die Säuglingstaufe zu betrachten, weil viele Aussagen, die das Neue Testament über Bedeutung und Wirklichkeit der Taufe macht, eine Glaubensantwort von Seiten des Täuflings voraussetzen [...] Wenn zugestanden wird, daß die Gläubigen-

¹⁶ WALTER KASPER (Hg.), a. a. O., 131.

¹⁷ A. a. O., 151.

¹⁸ ALFONS KIRCHGÄSSNER, Die gegenwärtige Taufpraxis und ihre theologische Begründung, in: WALTER KASPER (Hg.), a. a. O., 16

taufe die vorzugswürdigere Form der Taufe ist und daß es zu einer Bedeutungsverschiebung zwischen Gläubigentaufe und Säuglingstaufe kommt, so ist die an dieser Stelle verbleibende Kernfrage, ob die Säuglingstaufe dennoch als eine gültige Form der christlichen Taufe gelten kann.¹⁹

Wie sehen nun die Argumente für die Säuglingstaufe aus? Ihnen allen gemeinsam ist, daß sie den Schwerpunkt auf die Zukunft setzen, also auf die Verheißung, die dem Neugeborenen mit der Taufe gegeben ist. Von lutherischer Seite wird das z. B. folgendermaßen ausgedrückt:

„Die lutherische Kirche hängt an der Kindertaufe, weil gegenüber allem, was man dagegen argumentieren könnte, der voraussetzungslose Heilswille Gottes der höhere Wert ist. Weil Gottes Heil gratis ist, haben wir nicht das Recht, an die Taufe Bedingungen zu knüpfen. Da Glaube und Taufe ineins fallen, ist es, noetisch betrachtet, beliebig, ob der Glaube oder die Taufe den Anfang macht.“²⁰

Das Kompendium zum Katechismus der katholischen Kirche beschreibt die Taufe folgendermaßen:

„Welche Wirkungen hat die Taufe? Die Taufe bewirkt die Vergebung der Erbsünde, aller persönlichen Sünden und der Sündenstrafen. Sie schenkt Anteil am göttlichen Leben der Dreifaltigkeit durch die heiligmachende Gnade, die Gnade der Rechtfertigung, die den Täufling in Christus und seine Kirche eingliedert. Sie gibt Anteil am Priestertum Christi und bildet die Grundlage der Gemeinschaft mit allen Christen. Sie spendet die göttlichen Tugenden und die Gabe des Heiligen Geistes. Der Getaufte gehört für immer Christus an: Er ist mit dem unauslöschlichen Siegel Christi [...] bezeichnet.“²¹

In der neueren Entwicklung der katholischen Sakramentenlehre wird das oftmals vorsichtiger ausgedrückt:

„Der Heilsweg ist für den Getauften nicht endgültig festgelegt. Die Gnade macht keinen neuen Menschen aus ihm ohne sein Einvernehmen und Mitwirken, und insofern befindet er sich in keiner besseren Position als der Nichtgetaufte [...] Wenn einer sagt, diese Auffassung lasse die Kraft des opus operatum unberücksichtigt, dann muß man ihn fragen, ob durch Gottes lebendigen Geist oder durch das Stoffliche eines Zeichens oder einer Formel aus Ungerechten Gerechte werden.“²²

Zur Säuglingstaufe bleiben also zwei gewichtige Fragen: Kann sie als eine gültige Form der Taufe angesehen werden? Und wenn Ja: Ist sie heute noch die geeignete Form der Taufe oder sollten auch die Kirchen, welche die Säuglingstaufe üben, um ihres Dienstes und Zeugnisses in der modernen Gesellschaft willen, zur biblischen Praxis der Gläubigentaufe zurückkehren?

¹⁹ WOLFRAM KERNER, a. a. O., 263 f.

²⁰ HARTMUT HÖVELMANN, Die Taufe – Gnadenmittel oder Gnadenangebot?, ZThG 12 (2007), 212.

²¹ Katechismus der katholischen Kirche: Kompendium, München 2005, 105 f.

²² ALFONS KIRCHGÄSSNER, a. a. O., 19.

4 Die Gläubigentaufe

Die „Rechenschaft vom Glauben“, der aktuelle Bekenntnistext im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in den deutschsprachigen Ländern, sagt zur Taufe:

„Jesus Christus hat seine Gemeinde beauftragt, die an ihn Glaubenden zu taufen. Die Taufe bezeugt die Umkehr des Menschen zu Gott. Deshalb sind nur solche Menschen zu taufen, die aufgrund ihres Glaubens die Taufe für sich selbst begehren. Die Taufe auf das Bekenntnis des Glaubens hin wird nur einmal empfangen. Nach der im Neuen Testament bezeugten Praxis wird der Täufling in Wasser untergetaucht. Die Taufe geschieht auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes: Der Täufling wird so der Herrschaft Gottes unterstellt [...] Mit der Taufe läßt sich der glaubende Mensch als Glied am Leib Christi zugleich in die Gemeinschaft einer Ortsgemeinde eingliedern.“²³

Die Grundstruktur der Gläubigentaufe²⁴ entspricht im wesentlichen dem, was wir über den Vollzug der Taufe im Neuen Testament wissen. Wenn wir auf ihre Funktion und ihren Inhalt schauen, gibt es jedoch durchaus eine Reihe von Fragen. Denn für viele Baptisten²⁵ ist die Taufe nicht mehr als ein Bekenntnisakt, der durch das Zeugnis vor der Gemeinde und deren Zustimmung zur Aufnahme in die Gemeinde führt. Das ist nicht falsch, bis auf die Funktion der Gemeindeversammlung, die faktisch nicht nur über die Aufnahme in die Gemeinde, sondern auch über die Zulassung zur Taufe entscheidet. Aber in der Praxis führt diese einseitige Zweckbestimmung der Taufe dazu, daß der Vorwurf, die täuferischen Kirchen legten bei der Taufe einen zu großen Schwerpunkt auf das menschliche Handeln, nicht von der Hand zu weisen ist. Wenn ein Erwachsener von der Verkündigung des Evangeliums getroffen wird, den Weg zum Glauben an Gott findet und danach die Taufe begehrt, sind die Schritte der christlichen Grunderfahrung in einer täuferischen Gemeinde gut nachzuvollziehen – allerdings häufig mit einer Ausnahme: Man weiß nicht so recht, wo der Empfang der Gabe des Heiligen Geistes zu verorten ist, bei der Bekehrung, bei der Taufe oder bei beidem? Es gibt auch kaum Erfahrungen, woran man den Geistempfang erkennen kann, obwohl z. B. in der Apostelgeschichte immer wieder davon berichtet wird.²⁶ Auch bei den täu-

²³ Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, *Rechenschaft vom Glauben*, Fassung 1995, Kassel 2004, 20; vgl. GÜNTER BALDERS/UWE SWARAT (Hg.), *Textbuch „Zur Tauftheologie im deutschen Baptismus“*, Kassel 1994.

²⁴ Vgl. GEORGE BEASLEY-MURRAY, *Die christliche Taufe*, a. a. O.; ANDRÉ HEINZE, *Taufe und Gemeinde*, Wuppertal/Kassel 2000; WALTER KLAIBER/WOLFGANG THÖNISSEN (Hg.), *Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht*, Paderborn und Stuttgart 2005; *Symposition der GFTP, „Können wir einander das Wasser reichen“*, in: ZThG 12 (2007), 149-286.

²⁵ Wie die Praxis zeigt, findet sich das Problem auch bei den anderen täuferischen Kirchen.

²⁶ Vgl. meine eigenen Ausführung zur Frage: „Kann man den Geistempfang wahrnehmen?“, in: SIEGFRIED GROSSMANN, *Der Geist ist Leben*, Wuppertal/Kassel 1990, 52-55.

ferischen Kirchen bleibt also die Frage, wie heute eine angemessene Feier der Taufe aussehen sollte, und wie die Bedeutung dieses Geschehens deutlich gemacht werden kann.

Es gibt noch weitere Probleme: Wenn Kinder in der Gemeinde aufwachsen, werden sie heute in den meisten Gemeinden in einer Darbringungsfeier zusammen mit ihren Eltern unter Handauflegung gesegnet. Die Kinder erleben immer wieder Tauffeiern und werden irgendwann nach der Taufe fragen. Es ist wichtig, sie nicht zur Taufe zu drängen, vielleicht aus Angst, sie könnten später den Weg zum Glauben und zur Gemeinde nicht finden. Es gibt sicher für den Einzelnen eine Art „ideales“ Taufalter, das sehr unterschiedlich sein kann, und wir brauchten in den täuferischen Gemeinden ein stärkeres Bewußtsein dafür, daß der Anstoß zum Begehren der Taufe ebenso den Impuls des Heiligen Geistes braucht wie andere Entscheidungen auch. Noch stärkere Probleme ergeben sich, wenn sich Menschen, die schon vor längerer Zeit den Schritt zur bewußten Nachfolge Jesu gegangen sind, einer Baptistengemeinde anschließen wollen. Hier sollte eine Mitgliedschaft in der Gemeinde aufgrund des Glaubenszeugnisses ohne Gläubigentaufe möglich sein, denn das Christsein wird nicht durch die Taufe, sondern durch den Glauben begründet. Auf der anderen Seite fehlt den Betroffenen die ganzheitliche Erfahrung der Taufe, und wenn sie die Taufe begehren, weil sie das ihnen nicht bewußte Handeln an ihnen als Säugling oder Kleinkind „nachholen“ wollen, sollte man sie taufen. Wenn die Gläubigentaufe als Endpunkt einer Entwicklung der geistlichen Initiation, die mit der Säuglingstaufe begonnen hat, gefeiert wird, kann ich darin keine „Wiedertaufe“ sehen. Denn wer den Reichtum und die geistliche Bedeutung der Gläubigentaufe erlebt hat, will sie keinem, der sie begehrt, verwehren.

Aus der Perspektive der täuferischen Kirchen ergeben sich also ebenfalls einige Fragen: Kann die Säuglingstaufe als eine Form der christlichen Taufe anerkannt werden, auch wenn sie nicht den Vorgaben des Neuen Testaments entspricht? Wie kann die Gläubigentaufe so gefeiert werden, daß sie der Bedeutung des „Sakraments der Heilsgewißheit“ entspricht? Kann Taufe und Gemeindemitgliedschaft aus ihrer absoluten Verklammerung gelöst werden? Wie können Säuglingstaufe und Gläubigentaufe so in einen Prozeß der geistlichen Initiation integriert werden, daß sich die Kirchen mit der Praxis der Säuglingstaufe vom Vorwurf der „Wiedertaufe“ lösen können? Um in diesen Fragen weiterzukommen, sollten sich die täuferischen Kirchen auf den Kern ihrer Identität besinnen. Ich möchte ihn folgendermaßen formulieren:

1. Wir sehen in der Gläubigentaufe die einzige neutestamentlich bezeugte Form der Taufe.
2. Darum taufen wir keine Säuglinge und Kleinkinder.
3. Wir taufen jeden, der seinen Glauben bekennt und die Taufe begehrt, auch wenn er die Säuglingstaufe empfangen hat, verstehen aber Säuglingstaufe und Gläubigentaufe als Beginn und Abschluß des Prozesses der geistlichen Initiation.

4. Wir nehmen auch Menschen ohne Gläubigentaufe auf, die mit unserer Taufauffassung übereinstimmen, aber aus Gründen ihrer geistlichen Wegführung ihre Säuglingstaufe als ihre Taufe ansehen.

5 Ökumenische Ansätze auf dem Weg zur „einen Taufe“

In dieser kurzen Übersicht finden sich nur solche Ansätze, die das Problem „Säuglingstaufe – Gläubigentaufe“ thematisieren und nach meiner Einschätzung einen Beitrag dazu leisten, auf dem Weg zur einen Taufe voranzukommen.

5.1 GEORGE BEASLEY-MURRAY, der selbst keine Anerkennung der Säuglingstaufe ins Auge fassen konnte, nennt trotzdem Voraussetzungen, die den Weg zur einen Taufe ebnen könnten.²⁷

Von den Kirchen mit der Praxis der Säuglingstaufe erwartet er, daß sie die Taufe nicht mehr „unterschiedslos“ spenden; daß sie eine übertriebene Kritik an der „Wiedertaufe“ vermeiden und sich vorurteilsfrei der Frage stellen, ob sie nicht zur apostolischen Form der Gläubigentaufe zurückkehren könnten.

Von den täuferischen Kirchen erwartet er, daß sie mit der Nichtanerkennung der Säuglingstaufe keineswegs den gelebten Glauben in diesen Kirchen in Zweifel ziehen wollen; daß sie die Gläubigentaufe nicht grundsätzlich zur Voraussetzung der Gemeindegliedschaft machen, sondern die Gläubigentaufe nur dort vollziehen, wo sie begehrt wird und daß sie alles dafür tun, daß die in ihren Gemeinden vollzogenen Taufen wirklich auf einer selbstbestimmten Entscheidung des Täuflings beruhen.

5.2 Das von WALTER KASPER 1970 herausgegebene Buch „Christsein ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen“ versucht einen Brückenschlag, den Kasper selbst folgendermaßen formuliert: „Aus dem Zusammenhang von Glaube und Taufe kann man bei der Offenheit, Vielschichtigkeit und Gestrecktheit dieses Zusammenhangs keine grundsätzliche Ablehnung der Taufe von Unmündigen ableiten. Trotzdem stellt die Taufe eines Unmündigen einen dogmatischen Grenzfall dar, und es ist bedenklich, daß man in der Kirche eine Weise der Taufspendung, die als Grenzfall dogmatisch grundsätzlich möglich ist, zum praktischen Normalfall gemacht hat. Deshalb sollte die Säuglingstaufe nicht als die fast einzige Form und schon gar nicht als die Idealform der Taufspendung gelten.“²⁸ Neben dem Vorschlag, die beiden Möglichkeiten der Säuglings- und Glaubenstaufe in der Kirche freizugeben, sieht Kasper auch die Notwendigkeit einer veränderten Grundgestalt der Kirche: „Wenn die Gliedschaft und die

²⁷ GEORGE BEASLEY-MURRAY, a. a. O., 506 ff.

²⁸ WALTER KASPER, a. a. O., 157.

grundlegende Heilswirklichkeit der Kirche durch Glaube und Taufe begründet wird, dann bedeutet dies auch eine fundamentale Aussage über die Grundgestalt der Kirche. Die Kirche ist dann immer zugleich öffentliche Institution und Freiwilligkeitskirche.“²⁹

5.3 Die Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rats zu „Taufe, Eucharistie und Amt“ von 1982 hält in ihren Texten eine Fairness gegenüber den täuferischen Kirchen ein, die sie bis dahin nicht kannten. Säuglingstaufe und Gläubigentaufe werden als zwei grundsätzlich mögliche Taufformen nebeneinander gestellt. Über das „sowohl – als auch“ ist das Limapapier bei der Taufe aber nicht hinausgekommen. Und so bezieht sich der Kommentar zur Anerkennung der Taufe eher auf eine ferne Zukunft als auf den nächst möglichen Schritt:

„Kirchen, die auf einer bestimmten Form der Taufe bestanden haben oder die ernste Fragen hatten im Blick auf die Gültigkeit der Sakramente und Ämter anderer Kirchen, haben zeitweilig von denen, die aus anderen kirchlichen Traditionen kamen, verlangt, sich taufen zu lassen, bevor sie in die volle Mitgliedschaft [...] aufgenommen wurden. Wenn die Kirchen zu einem volleren gegenseitigen Verständnis kommen [...], werden sie sich jeglicher Praktiken enthalten wollen, die die sakramentale Integrität der anderen Kirchen in Frage stellen oder die Unwiederholbarkeit des Taufsakraments beeinträchtigen könnten.“³⁰

5.4 Im Jahr 1990 schlossen die Waldenser/Methodisten in Italien mit den dortigen Baptisten eine „Vereinbarung über die gegenseitige Anerkennung“. Über die Taufe wird darin folgendes gesagt: Waldenser- und Methodistenkirchen „begrüßen mit Freude und Dankbarkeit das Zeugnis der baptistischen Gemeinden hinsichtlich der Gläubigentaufe.“ Sie sind jedoch nicht der Ansicht, daß „eine im Kontext einer gläubigen Familie und einer bekennenden Kirche vollzogene Kindertaufe ein Akt des Ungehorsams gegenüber dem Wort Gottes oder eine eigenständige Entscheidung der Kirche sei, die außerhalb des Willens Gottes stehe.“³¹

5.5 Im Jahre 2004 gab es das 2. Symposium von evangelischen Freikirchen mit dem (katholischen) Adam-Möhler-Institut in Paderborn, diesmal über die Taufe. Die Dokumentation der Gespräche³² zeigt ein sensibles Hören auf die jeweils andere Position, bleibt aber (und muß es wohl) auf der Ebene des Versuchs, ein wachsendes Verständnis für die gegenseitigen Positionen zu wecken. Die Zusammenfassung des Gesprächsverlaufs ergibt mehr Fragen als Antworten und enthält keine Empfehlungen für die beteiligten Kirchen. Die Publikation zeigt,

²⁹ A. a. O., 158.

³⁰ Taufe, Eucharistie und Amt, Frankfurt a. M./Paderborn 1982, 14.

³¹ Zit. nach WOLFRAM KERNER, a. a. O., 80f.

³² KLAIBER/THÖNISSEN (Hg.), a. a. O., bes. 225 ff.

daß wir bei allem Verständnis noch weit voneinander entfernt sind. Es wird aber auch deutlich, daß die Kirchenfamilien der Freikirchen und der katholischen Kirche gerade wegen ihrer großen Verschiedenheit eine besondere Möglichkeit zur Ergänzung besitzen, und es ist zu hoffen, daß sich dies auch im Gespräch über die Taufe bewahrheitet.

5.6 In den Jahren 2002 bis 2004 gab es einen Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE). Im Abschlußpapier wird zunächst festgestellt, daß es „in den wichtigsten Themen der christlichen Lehre eine Übereinstimmung“ gibt.³³ Der wesentliche Dissens ergibt sich in der Tauffrage und wird „als bedeutendes Hindernis gegenüber der vollen Verwirklichung der Kirchengemeinschaft angesehen.“³⁴ Damit hat der EBF-GEKE-Dialog zunächst nur die Sackgasse bestätigt, in der bisher alle Gespräche zwischen den Kirchen mit der Praxis der Säuglingstaufe und denjenigen mit der Praxis der Gläubigentaufe geendet haben. Allerdings enthalten sich beide Seiten jeglicher Polemik und machen deutlich, daß sie die Hoffnung haben, doch einen Weg aus dieser Sackgasse zu finden. Dazu wird dann auch am Ende des Papiers ein Ansatz dargelegt:

„Im Lichte unserer Diskussionen [...] fragen wir, ob es uns möglich sein könnte, die verschiedenen Formen der Taufe an verschiedenen Punkten innerhalb eines gemeinsam verstandenen Prozesses der christlichen Initiation einzuordnen. Wir stimmen darin überein, daß zu dieser Frage noch weiter theologisch zu arbeiten ist.“³⁵

Dem Wunsch eines Teils der EBF-Kirchen, ihnen in der GEKE einen assoziierten oder anders gestuften Status anzubieten, konnte die GEKE bisher nicht zustimmen, und meines Wissens ist auch auf nationaler Ebene noch keine derartige Vereinbarung abgeschlossen worden.

6 Einheit in der Taufe – eine Utopie?

Einen Königsweg scheint es in dieser Frage nicht zu geben, aber vielleicht einige Ansätze, die hilfreich sein können, wenn wir geduldig aufeinander hören und offen miteinander sprechen.

1. Zunächst möchte ich den Ausgangspunkt beschreiben, der für das Gesprächsklima zwischen den beiden „Taufparteien“ eine wichtige Rolle spielt. Die Anhänger der Gläubigentaufe könnten sagen: Warum sollen ausgerechnet wir

³³ Dialog der EBF und der GEKE zur Lehre und Praxis der Taufe, Frankfurt a. M. 2005, 48, vgl. auch KIM STRÜBIND, Baptistische Unbotmäßigkeit als notwendiges ökumenisches Ärgernis, ZThG 10 (2005), 86-97.

³⁴ Dialog der EBF und der GEKE, a. a. O., 48.

³⁵ A. a. O., 50.

- unsere Taufpraxis ändern, wo sie doch wie keine andere mit dem Neuen Testament übereinstimmt und das Modell der Kirche von morgen als Freiwilligkeitskirche unterstützt? Die Anhänger der Säuglingstaufe könnten sagen: Warum sollten wir unsere Taufpraxis ändern, die wie keine andere die „vorlaufende Gnade Gottes“ betont, was in unserer einseitig auf Leistung ausgerichteten Gesellschaft immer wichtiger wird? Und wie kann eine Taufe falsch sein, wenn sie von mehr als drei Vierteln der Christenheit praktiziert wird?
2. Es wird das Gesprächsklima in den Gesprächen über die Taufe wesentlich verbessern, wenn wir uns gemeinsam klarmachen, daß wir unter der Zerrissenheit in der Tauffrage leiden. Mitglieder täuferischer Kirchen könnten erkennen, daß es verletzend ist, wenn durch eine Gläubigentaufe an als Säuglingen Getauften zum Ausdruck gebracht wird, daß die Säuglingstaufe nicht als Taufe anerkannt wird. Und die Anhänger der Säuglingstaufe könnten wahrnehmen, daß es schmerzt, wenn so vielen Menschen durch die Säuglingstaufe die ganzheitliche und bewußte Erfahrung der Gläubigentaufe vorenthalten wird.
 3. Es könnte einen Schritt auf dem Weg zur einen Taufe bedeuten, wenn in der Säuglingstaufe die Voraussetzung des Glaubens der Eltern und Paten ernster genommen würde, also nicht mehr „voraussetzungslos“ getauft wird. Natürlich ist es schwierig, wenn man dann auf eine große Zahl an Taufen verzichten müßte, dieser Taufverzicht würde aber der Eindeutigkeit und Missionskraft der Volkskirchen zugute kommen. Eine spätere Taufe wäre dann kein Taufaufschub, sondern eine Alternative, die dann infrage kommt, wenn der Nichtgetaufte zum Glauben findet und nun selbst die Taufe begehren kann.
 4. Es könnte einen Schritt auf dem Weg zur einen Taufe bedeuten, wenn die täuferischen Kirchen darauf verzichten würden, die Gläubigentaufe zur absoluten Voraussetzung für die Mitgliedschaft zu machen. Als Säuglinge Getaufte, die im Glauben stehen und schon länger mit der Säuglingstaufe als „ihrer“ Taufe leben, sollten auf Grund ihres Zeugnisses aufgenommen werden können.³⁶ Das würde das Mißverständnis verhindern, die Taufe sei in erster Linie ein Aufnahme- und deutlicher machen, daß es sich um ein von Gott gewirktes Ereignis am Beginn des Weges der Nachfolge Jesu handelt.
 5. Die beiden Hauptprobleme, die Einschätzung der Säuglingstaufe als „Nichttaufe“ und der Taufe bereits als Säuglinge Getaufter als „Wiedertaufe“ können nur angegangen werden, wenn man sich klarmacht, daß die Problematik eine Folge der bisherigen Geschichte des Christentums ist. Warum könnten nicht zwei Einschätzungen nebeneinander stehen, die der täuferischen Kirchen, daß die Entwicklung der Säuglingstaufe falsch war, und die der Volkskirchen, daß sie Ausdruck einer bestimmten Gestalt der Kirche war. Wenn sich die Volkskirchen stärker zu Freiwilligkeitskirchen entwickeln, könnte der Fall eintreten, daß die Gläubigentaufe der Regelfall wird. Das grundsätzliche

³⁶ Eine Minderheit unter den deutschen Baptistengemeinden praktiziert diese Form der Aufnahme, und im Bund Freier evangelischer Gemeinden ist sie die Norm.

- Problem wäre dann immer noch nicht gelöst, aber das Spannungspotential nähme ab.
6. Wie steht es nun mit der Anerkennung der Säuglingstaufe durch die täuferischen Kirchen? Weil sie im Neuen Testament die einzig verbindliche Basis für ihre Taufpraxis sehen, können sie keine Anerkennung der Säuglingstaufe aussprechen. Ich frage mich allerdings, ob es wirklich um die Frage der Anerkennung geht. Als Baptist muß ich ja zugestehen, daß der als Säugling Getaufte, wenn er zum Glauben kommt, gegenüber dem gläubig Getauften keine Nachteile hat – mit einer, allerdings durchaus gewichtigen Ausnahme: Ihm fehlt die ganzheitliche Erfahrung der Glaubensgewißheit, die Leib, Seele und Geist berührt, wie sie die Gläubigentaufe schenkt. Ich sehe das so: Ich kann die Säuglingstaufe als biblische Form der Taufe nicht anerkennen, aber ich nehme wahr, daß Gott sie in sein Heilshandeln bei den als Säuglinge Getauften ebenso mit einbezieht wie bei den als Gläubigen Getauften. Und weil der Glaube, aber nicht die Taufe, selig macht, akzeptiere ich die Art und Weise, in der Gott mit der Säuglingstaufe umgeht, obwohl ich aus guten Gründen bei der Praxis der Gläubigentaufe bleiben möchte.
 7. Wer in der Säuglingstaufe eine gültige Taufe sieht, kann ihrer Wiederholung als Gläubigentaufe nicht zustimmen. Aber auch hier gibt es Zwischentöne: Könnte ein Anhänger der Säuglingstaufe anerkennen, daß der Taufe an Unmündigen vieles von dem fehlt, was nach dem Neuen Testament zur Taufe gehört? Er selbst würde zwar nie eine Tauferneuerung in der Form der Gläubigentaufe vollziehen, aber er könnte verstehen, daß Menschen, die nach der Säuglingstaufe eine Gläubigentaufe erlebt haben, diese glaubensstärkende Erfahrung nicht missen wollen. Es gäbe also auch hier die Möglichkeit, anzuerkennen, daß Gottes Heilshandeln ebenso den Weg über die Tauferneuerung als Gläubigentaufe geht wie ohne sie. So könne man das, was den Schmerz der Wiedertaufe verursacht, als eine von Gottes Möglichkeiten sehen, mit denen er der heutigen Zerrissenheit in der Tauffrage begegnet.
 8. Diese gegenseitige Akzeptanz erfordert allerdings die Einsicht, daß unsere Tauferkenntnisse nur vorläufig sind: „Denn unser Wissen ist Stückwerk“ (1. Kor 13,9). Wir können bisher das Geschenk der Taufe nur in zwei unvollkommenen und dazu noch gegeneinander gerichteten Tauftheologien zum Ausdruck bringen. Und wir erkennen, wie Gott in seiner Souveränität beide mit einbezieht, sich aber nicht von ihnen abhängig macht, weil sie die Unvollkommenheit unserer begrenzten Sicht darstellen. Die gegenseitige Akzeptanz wäre dann nicht nur ein ökumenischer Kompromiß, den wir schließen, weil uns die Einheit der Christenheit wichtig ist, sondern eine Akzeptanz des Wirkens Gottes, das „höher ist als unsere Vernunft“.
 9. Hier kommt nun der Gedanke ins Spiel, der bereits bei ökumenischen Dialogen über die Taufe eine Rolle gespielt hat. Wir sind uns einig, daß das Christwerden (oder der Weg der christlichen Initiation) ein Entwicklungsprozeß ist. Er beginnt mit der natürlichen Geburt und dem Hineinwachsen des

Kindes in eine christliche Umgebung. In täuferischen Kirchen beginnt diese Phase mit der Segnung der Kinder in der Gemeinde, in den Volkskirchen mit der Säuglingstaufe. Diese Phase endet mit der Weckung und dem Erwachen des Glaubens des inzwischen mündig Gewordenen, die in eine bewußte Lebensübergabe münden. In den täuferischen Kirchen ist das der Zeitpunkt für die Gläubigentaufe. Firmung und Konfirmation, allen im Raum der Kirche heranwachsenden Kindern zu einem bestimmten Alter gespendet, können nicht das gestalten, was bei einer Lebensübergabe in Verbindung mit der Taufe geschieht. In den Volkskirchen gewinnt deshalb der Gedanke einer Tauferneuerung in Verbindung mit einer Lebensübergabe langsam an Bedeutung. Ich könnte in der Gläubigentaufe bei bereits als Säuglingen Getauften eine solche Tauferneuerung sehen, wenn die Gläubigentaufe zur vorangegangenen Säuglingstaufe in Beziehung gesetzt wird. Dadurch würden die durch die geschichtliche Entwicklung getrennten Teile der Taufe wieder verbunden, wenn auch nur notdürftig.

10. Diese Haltung einer geistlich motivierten Toleranz bedeutet nicht, daß man die eigene Erkenntnis aufgeben muß. Aber man sollte damit rechnen, daß sie eines Tages in einer höheren, geistgewirkten Erkenntnis aufgehen könnte. Dabei sollten wir bedenken, daß nicht nur der Säuglingstaufe vieles von dem fehlt, was das Neue Testament mit der Taufe verbindet, sondern auch die vorfindbare Praxis der Glaubenstaufe manches davon vermissen läßt. Wahrscheinlich kann sich die biblische Taufpraxis erst wieder voll entfalten, allerdings durchaus in einer zeitgemäßen Weise, wenn sich die Anhänger beider Taufformen auf kreative, zukunftsgerichtete Gespräch einlassen, und nicht bei der Frage stehen bleiben, wer recht hat.
11. Dazu brauchte es aber einer Übereinstimmung der betroffenen Kirchen, die „Speere“, die bisher gegeneinander gerichtet waren, einzusammeln. Die täuferischen Kirchen sollten nicht mehr darauf bestehen, die Gläubigentaufe zur absoluten Voraussetzung der Gemeindemitgliedschaft zu machen und die Säuglingstaufe nicht mehr als „Nichttaufe“, sondern als „unvollständige Taufe“ sehen. Ebenso hilfreich wäre es, wenn die Kirchen mit der Praxis der Säuglingstaufe die Gläubigentaufe als eine Möglichkeit der Tauferneuerung sehen könnten, die im Rahmen des Gesamtprozesses der christlichen Initiation geschieht, auch wenn beide Gruppen weiterhin darunter leiden werden, daß aus geschichtlichen Gründen unterschiedliche Formen der Taufe nebeneinander stehen.³⁷

³⁷ Wenn ich jemand taufe, der bereits als Säugling getauft ist, beziehe ich seine Säuglingstaufe mit ein, als Anfang seines Weges der christlichen Initiation. In der Gläubigentaufe sehe ich dann nicht die eigentliche oder einzige Taufe, sondern die Vollendung seiner Taufe, das Zeichen für Gottes Annahme des Menschen und des Täuflings Annahme des geschenkten Heils. Dies kann ich nicht als „Wiedertaufe“ sehen.

12. Diese Sammlung von Ansätzen für einen Weg zur Einheit in der Taufe ist stark vom Konjunktiv bestimmt und mag daher vielen zu utopisch erscheinen. Aber ohne solche Ansätze gibt es in zentralen Streitfragen keinen ökumenischen Fortschritt. Denn die trennenden Elemente sind menschengemacht, und es braucht menschlicher Kompromisse, um einen Freiraum dafür zu schaffen, daß der Heilige Geist wirken kann. In diesem Sinn kann ich in den Weg zur einen Taufe nicht als Sackgasse sehen, wohl aber als einen steinigten und weiten Weg, auf dem wir immer wieder Stationen brauchen, in denen der Heilige Geist neu auf uns einwirken kann, damit wir den Weg zueinander finden.

7 Die eine Taufe

Durch die Entwicklung zur Säuglingstaufe in den ersten Jahrhunderten ist Glaube und Taufe sowie das Miteinander des gnädigen Handelns Gottes und des menschlichen Ja in der Taufe auseinandergerissen worden. Zur einen Taufe zu finden bedeutet, die auseinandergerissenen Teile gedanklich und im ökumenischen Miteinander wieder zusammenzusetzen. Dies geschieht am eindeutigsten in der Gläubigentaufe, dies kann aber auch durch Säuglingstaufe und Tauferneuerung sowie durch Säuglingstaufe und Gläubigentaufe geschehen. Für eine bestimmte Zeit, vermutlich aber für eine Übergangszeit, können wir die „Einheit in der Taufe“ nicht durch eine „einheitliche Taufe“ gewinnen. Der Geist Gottes hat in seinem Wirken am einzelnen Menschen, in den Gemeinden und in den Kirchen die verschiedenen Taufverständnisse vernetzt. Noch können wir nicht über unsere unterschiedlichen Erkenntnisse hinwegsehen, aber wir können sie als Teile der größeren Einheit der Kinder Gottes leben und in Demut unsere Eigenständigkeit so in das Ganze einbringen, daß wir gemeinsam den Weg in die Zukunft und zur Gestalt der Kirche von morgen finden – auch in der Taufe und in allen anderen Fragen, die uns trennen.

Abstract

Baptism is one area in the ecumenical discussion in which the churches remain divided. In this paper the author sketches the meaning of baptism from a consideration of New Testament texts, before describing the historical reasons for the development of the positions of those practising infant baptism on the one hand and believers' baptism on the other, and showing some of the difficulties inherent in these positions. After a summary of the basic approaches used in the contemporary ecumenical discussions he puts forward 12 theses on the theme "unity in baptism" as a contribution on the way to a unified practice of baptism.

Pastor i. R. Siegfried Großmann (BEFG), Staufenburg 5, 38723 Seesen

Freikirchen als Vorboten der Ökumene in Deutschland

Die beiden kongregationalistischen freikirchlichen Bünde haben für die ökumenische Entwicklung theologische Impulse gegeben und entsprechende Strukturen eingeführt, die sich für die Gestaltung einer verbindlichen Ökumene in Deutschland als hilfreich erwiesen haben. Diese These möchte ich hier vorstellen und im Sinne eines *discussion paper* in die Debatte werfen. Den Impuls für diese Überlegungen erhielt ich durch das Studium der Dissertation des kongregationalistischen Theologen HARALD BEUTEL. Er legte kürzlich eine beachtenswerte Arbeit zum Thema „Die Sozialtheologie Thomas Chalmers und ihre Bedeutung für die Freikirchen“ vor.¹ Die von mir formulierte These steht zwar nicht im Zentrum von Beutels Erwägungen „für die Freikirchen“ in Deutschland, aber seine theologische Grundlegung über „Die covenanting traditions im 16. und 17. Jahrhundert“ (Kap. 2) ist in umfassenderer Weise anregend und gab mir den Anstoß zu den nachfolgenden Überlegungen.

Wenn man die Freikirchen in Deutschland nicht als „unzeitgemäße (Fehl-) Geburten“ oder nur als bedrohliche Konkurrenten neben den traditionsreichen Landeskirchen sieht, sondern sie endlich als selbstständige theologische Ausformungen der einen Kirche Christi erkennt, müssen die entsprechenden Wurzeln, die zu ihrer Bildung führten, in die Betrachtungen einbezogen werden. Sie haben das Selbstverständnis im freikirchlichen Kongregationalismus unseres Landes stärker geprägt, als es sich im Bild über sie bisher niederschlug. Dies kann nur damit zusammenhängen, dass man die kongregationalistischen oder „bündischen“ Freikirchen nicht als aus theologischen Motiven entstandene Zweige der Kirche entdeckt hat. Darin liegt auch ein Grund dafür, dass ihr kirchengeschichtlicher Beitrag zur Ökumene in Deutschland bisher nicht entdeckt wurde.

I Die *covenanting tradition* und ihre ökumenische Relevanz

Es kann hier nur die Bedeutung dieser Tradition für den Bereich der angelsächsischen Kirchen benannt werden, ohne sie im Einzelnen nachzuzeichnen. Dort konnte sie ihre kirchliche und gesellschaftliche Rolle im Kontext eines demokratischen Staatswesens (USA) oder einer reichen Dissentertradition (England und

¹ HARALD BEUTEL, Die Sozialtheologie Thomas Chalmers und ihre Bedeutung für die Freikirchen. Eine Studie zur Diakonie der Erweckungsbewegung, Göttingen 2007.

Schottland) so entfalten, dass von diesen Ländern schließlich die entscheidenden Impulse für die Entwicklungen zunächst in der *Evangelical Alliance* und dann in der Ökumenischen Bewegung wirkungsvoll ausgehen konnten.

1.1 Grundlegende Aspekte angelsächsischer Bundestheologie²

Kongregationalisten und Baptisten verstanden in der Übernahme puritanischer Traditionen die Kirche als Bundesgemeinschaft. Der Bundesschluss wurde vollzogen wie ein Vertrag – zweifelsfrei ein problematischer Begriff – zwischen Gott und den Glaubenden und zwischen den Glaubenden untereinander. Der Bundesschluss – nicht das konfessionelle Bekenntnis, wie etwa eine *Confessio Augustana* – konstituierten die Kirche auf der Basis der Freiwilligkeit. Der vertikale Bundesschluss war die Voraussetzung für dessen horizontale Ausgestaltung, die die Beziehungen der Individuen in der Ortsgemeinde (als Bundesgemeinschaft), die Beziehung von Gemeinde zu Gemeinde der gleichen Tradition (Gemeindebund), aber auch die „konfessionelle“ Grenzen überschreitende Gemeinschaft (in Allianz als sog. Bruderbund und in der Ökumene als Kirchenbund) wegen der durch Christus ermöglichten und vom Geist in seinem Wirken gewollten Bundesgemeinschaft nach sich ziehen muss.

Wie die individuelle Eingliederung in die Bundesgemeinschaft eine beiderseitige Angelegenheit ist, in der der dreieinige Gott und der Mensch nacheinander und miteinander handeln, und die Eingliederung notwendigerweise auch eine horizontale Seite hat, unterliegt auch die Bundesgemeinschaft der Verpflichtung, der im Geist unausweichlich gegebenen Einheit mit anderen Bundesgemeinschaften (Kirchen) gemeinsam Ausdruck zu geben. Die *covenanted community* sucht ihre Gestalt im gegenseitigen, theologisch schwer auf eine Konfession oder Denomination eingrenzbaren vielfältigen Dienst miteinander, aneinander und füreinander. Mit dem Modell der (einen) Gemeinde Jesu Christi als (vielfältige) Bundesgemeinschaft hat die kongregationalistische Tradition einen Weg erschlossen, wie einzelne Kirchengemeinschaften zur Gestaltwerdung der einen Kirche Jesu Christi unterwegs sein können.

HARALD BEUTEL zeigt die Relevanz der kongregationalistischen Ekklesiologie für den Bereich der Gesellschaft auf, indem er die Trennung von Kirche und Staat, die Religions- und Gewissensfreiheit sowie ihren Einfluss auf die Entwicklung der westlichen Demokratien reflektiert. Notwendig erscheint mir eine Ergänzung für den ökumenischen Aspekt, denn die durch die Trennung der Kirche vom Staat, die Gewissensfreiheit und eine demokratische Gestaltung der *Gesellschaft* eingetretenen Veränderungen konnten nicht ohne gleichzeitige Auswirkung auf eine Erneuerung des Verhältnisses der *Kirchen* zueinander bleiben. Die Bundesgemeinschaft muss, wenn sie glaubwürdig sein will, auch nach

² Die sehr kurz gehaltenen – darum auch missdeutbaren – Ausführungen schließen sich an die Studie von HARALD BEUTEL an.

innen – das heißt unter den Denominationen – Gewissensfreiheit gewähren und Vielfalt innerhalb des ökumenischen „Gesamtbundes aller“ anerkennen.³

Das hat seinen Ausdruck in den Vereinigten Staaten von Amerika in unterschiedlichen überkirchlichen Strukturen gefunden. Die das kirchliche Leben in den USA bestimmenden Bewegungen waren überkonfessionell. Man denke an die Heiligungs-, Evangelisations-, auch die Sonntagsschulbewegung wie auch an die (zeitweise) einflussreichen Institutionen wie die Bibel-, Traktat- und andere Gesellschaften. Aber auch die *Veranstaltungsstruktur* (die typisch amerikanischen *Conventions*, wie auch die traditionelle weltweit gewordene Allianzgebetswoche) spiegeln den Bundesgedanken.

Der amerikanische YMCA mit seiner „überkonfessionellen“ Jugendarbeit ist ein Beispiel dafür, wie tief die Bundestheologie im Denken und in der Praxis verinnerlicht war. Die angelsächsisch bestimmten Kirchen haben sich unter dem unverkennbaren Einfluss der dortigen Spielart der Bundestheologie ursprünglich in Amerika zu dieser gemeinsamen Spielart der Jugendarbeit zusammengefunden. Die mit einem konfessionellen Hintergrund aus Europa kommenden Lutheraner blieben hier wie auch in der Evangelisationsbewegung, der Heiligungsbewegung und der Sonntagsschulbewegung abseits.⁴ Sie verharren in der theologischen Denkstruktur des Konfessionalismus, so dass MARK NOLL zu dem Ergebnis kommt: „Bis nach dem zweiten Weltkrieg knüpften die Lutheraner keine umfassenden Beziehungen zu den weiteren Welten der amerikanischen Religion an.“ Er führt weiter aus: Weil sie sich nicht in die neue kirchliche Situation hineingaben, „verloren die Lutheraner insgesamt ihren Einfluss in der Öffentlichkeit.“ Er spricht von einem „engstirnigen Geist“, den er auf die „Abhängigkeit vom Gedächtnis Europas“ mit seinen territorialen Konfessionskirchen zurückführte.⁵

1.2 Angelsächsische Bundestheologie in Deutschland

Insgesamt hat die Bundestheologie auf dem Kontinent bei weitem nicht die Bedeutung gewonnen wie in den angelsächsischen Ländern mit calvinistisch orientierter Theologie. Nach Deutschland kam die angelsächsischen Variante durch

³ Die Frage der Glaubens- und Gewissensfreiheit „nach innen“, also innerhalb einer ökumenischen Bundesgemeinschaft, scheint in den Freikirchen verhältnismäßig wenig diskutiert zu werden. Vgl. J. D. HUGHEY (Hg.), *Die Baptisten*, KDW Bd. II, Stuttgart 1964; auch: E. GELDBACH, M. WEHRSTEDT, D. LÜTZ (Hg.) *Religionsfreiheit*, FS Julius Köbner, Berlin 2006.

⁴ Vgl. KARL HEINZ VOIGT, *Internationale Sonntagsschule und deutscher Kindergottesdienst*, Göttingen 2007, Kap. „Die Sonntagsschulbewegung in Amerika, Lutheraner und Reformierte aus Deutschland“, 48 f. – Eine lutherische Synode in Amerika beklagte „das Unwesen“ lutherischer Eltern, ihre Kinder in amerikanische Sonntagsschulen zu schicken, obwohl ihnen „das süß eingehende, aber tödliche Gift der falschen Lehre eingebläst wird“ (48).

⁵ MARK A. NOLL, *Das Christentum in Nordamerika*, KGE IV/5, Leipzig 2000, Kap. „Das Schicksal der europäischen Traditionen – Das Luthertum, der römische Katholizismus“, 218-231 [224].

den späteren Baptisten JOHANN GERHARD ONCKEN (1800-1884) und den Wuppertaler Kaufmann HERMANN HINRICH GRAFE (1818-1869). ONCKEN war während seines mehrjährigen Aufenthalts in Schottland mit dieser Theologie in Berührung gekommen. GRAFE kam während einer beruflichen Fortbildung in Lyon unter den Einfluss von ADOLPHE MONOD. Bei dem Reformierten MONOD, der in Genf studiert hatte, war „die Nähe zu den Anliegendes Genfer Réveil unübersehbar“⁶. Die Erweckung in Genf stand von Anfang an unter schottischem Einfluss. So brachten GRAFE⁷ mittelbar und ONCKEN unmittelbar theologische Ideen aus dem angelsächsischen Umfeld nach Deutschland. Ihre Wirkungen erzielten beide nicht als lehrende Theologen, sondern als predigende Gemeindegründer. Bei GRAFE spielte die Frage der Darstellung der Einheit des Leibes Christi, also ein genuin ökumenisches Anliegen, eine noch zentralere Rolle als bei ONCKEN.

Unabhängig voneinander bildeten sie autonome, also in diesem Sinne freie Gemeinden, die nicht durch Separation, sondern durch Mission als Evangelisation entstanden. Im Baptismus kamen im Januar 1849 Vertreter von 25 autonomen Baptistengemeinden in Deutschland und weiteren fünf Gemeinden in Dänemark in Hamburg zusammen, um sich unter dem Vorsitz von ONCKEN ganz im Sinne der Bundestheologie eine übergemeindliche Struktur zu geben. Man organisierte einen „Bund“ unter dem etwas polemisch klingende Namen „Bund der vereinigten Gemeinden getaufter Christen in Deutschland und Dänemark“⁸. Gleichzeitig wurden regionale „Vereinigungen“, eine Art Klein-Bünde, organisiert. Am 30. September und 1. Oktober 1874 trafen sich in Elberfeld 39 Vertreter aus 22 Gemeinden zu einer „1. Konferenz von Abgeordneten auswärtiger Abendmahlsgemeinschaften“⁹. Zweck der „Konferenz“ war: „Die Verbindung der einzelnen Abendmahlsgemeinschaften, sich unter einander mit den empfangenen Gaben zu dienen, zu rathen und hilfreiche Hand zu bieten ...“¹⁰ Es gehe nicht darum „eine Herrschaft aus[z]u üben“. Es sei im Gegenteil gewünscht, „daß die Unabhängigkeit der einzelnen Gemeinschaft so weit gewahrt werden soll, als es überhaupt möglich ist.“

Beide Bünde, der baptistische und der der Freien evangelischen Gemeinden, haben in sich unterschiedliche Strömungen zusammengefasst. Vielleicht ist für die Baptisten der sog. „Hamburger Streit“¹¹ (1867-1871) ein Beispiel für die In-

⁶ ULRICH GÄBLER, Evangelikalismus und Réveil, in: DERS., Geschichte des Pietismus, Bd. 3: Der Pietismus im 19. und 20. Jahrhundert, Göttingen 2000, 62.

⁷ HARTMUT LENHARD, Studien zur Entwicklung der Ekklesiologie in den Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland, Wuppertal/Bielefeld 1977, 36-49.

⁸ In Felde bei Westerstede steht an einer der ältesten noch erhaltenen baptistischen Kapellen (erbaut 1850) bis heute die Bezeichnung „Bethaus getaufter Christen“, was den Eindruck erwecken kann, als wolle man zum Ausdruck bringen, die anderen Christen seien nicht getauft.

⁹ 100 Jahre Bund Freier evangelischer Gemeinden, Gründungsprotokoll (Faksimile-Druck), o. O. und o. J. (Witten 1974).

¹⁰ A. a. O., 4.

¹¹ GÜNTHER BALDERS, Kurze Geschichte der deutschen Baptisten, in: DERS. (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, FS 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland, Kassel/Wuppertal 1984, 39f.

tegration unterschiedlicher Positionen. Bei der Gründung des Bundes Freier evangelischer Gemeinden ist es die Unterschiedlichkeit in den sich zusammenschließenden „Abendmahlsgemeinschaften“, besonders, was die Frage der Taufpraxis und Taufbevollmächtigung betrifft.¹² In den Bünden kamen und blieben alle zusammen.

2 Die *Evangelical Alliance* als Modell für transkonfessionelle Gemeinschaft

In England waren die *Dissenters* stark genug, um für Religionsfreiheit erfolgreich zu kämpfen. Die Folge war, dass es eine Mehrzahl von staatlich zugelassenen Konfessionen und Denominationen mit ganz unterschiedlichem theologischem Profil gab: Die anglikanische *High Church* wie die *Low Church* als Staatskirchen, die Puritaner, Kongregationalisten in ganz unterschiedlichen Organisationen, die Baptisten, die Brüdergemeine als *Moravian Church*, die Methodisten und andere.¹³ Diese plurale Kirchenlage, der Einfluss der grenzüberschreitenden Erweckungsbewegung und der nachhaltige Einfluss der angelsächsisch geprägten Bundestheologie schufen eine Situation, die ein friedliches Nebeneinander, bei manchen sogar ein auf Einheit ausgerichtetes Miteinander herausforderte. Hinzu kam, dass die auf Autonomie bedachten Gemeinden sich im 19. Jahrhundert nach größerer Gemeinschaft und Einheit sehnten, auch weil sie in ihrem Umfeld die methodistische Erweckung erlebten, die von verbindlichen connectionalen Strukturen, die in der „Konferenz“ ihre einheitliche Mitte hatten, getragen war.

Es sind verschiedene Gründe, die zur Bildung der *Evangelical Alliance* führten. Wesentliche Gesichtspunkte waren die Vielfalt autonomer Konfessionen und Denominationen, die Hoffnung auf eine Erweckung und die biblische Verpflichtung zur Einheit. Der bundestheologische Ansatz war die theologische Grundlage für eine Gemeinschaft unterschiedlicher geistlicher und theologischer, d. h. auch konfessioneller und noch stärker denominationeller Profile. Die Erfahrungen innerhalb des jeweils eigenen Bundes wiesen die strukturelle Richtung für eine organisatorische Einheit, die das Recht und die Erfahrung anderer, die sich diesem Bund anschlossen, nicht in Frage stellte.

Die Vorbereitungssitzungen zur Bildung der Allianz in Liverpool 1845 und die Gründungskonferenz in London 1846 zeigen deutlich die genannten theologischen Spuren, und eine Untersuchung darüber könnte sich als lohnend erweisen.¹⁴ Überblickt man die von HANS HAUTZENBERGER herausgestellten „Grün-

¹² 100 Jahre Bund Freier evangelischer Gemeinden. Gründungsprotokoll.

¹³ Ob die Quäker, die Plymouth-Brethren und die Katholisch-Apostolische Kirche (Irvingianer) im 19. Jahrhundert in England auch staatlich anerkannt waren, konnte ich nicht ermitteln.

¹⁴ HANS HAUTZENBERGER, Einheit auf evangelischer Grundlage. Das Werden und Wesen der Evangelischen Allianz, Gießen/Zürich 1986, 69-105.

derväter“ der *Evangelical Alliance*, dann zeigen ihre Biographien, wie sie mit ihren Gemeindebildern unter dem Einfluss der *covenant-theology* standen und sie mit Offenheit gegenüber anderen verbanden. Zwei unter ihnen ragen besonders heraus: Zunächst SIR CULLING EARDLEY¹⁵, der zwar nominell der Anglikanischen Kirche angehörte, sich aber zu den Kongregationalisten zählte. Eardley war Teilnehmer in Liverpool und Vorsitzender der Gründungsversammlung in London 1846. Die theologischen Impulse kamen auf literarischem Wege stärker von dem schottischen Theologen THOMAS CHALMERS. Der hätte gerne eine weitergehende Allianz gesehen, die sich als „*Protestant Alliance*“ bezeichnet hätte und ein „Bund von Kirchen“ gewesen wäre.¹⁶ Der bundestheologische Ansatz in England und Schottland und die Erfahrungen der Kongregationalisten und Baptisten führten in England zur Bildung der *Evangelical Alliance*. Sie führte über führende Vertreter, teilweise sogar von ihren Kirchen autorisierte Delegierte, zu der auf nationaler Ebene vorbereiteten und auf internationaler Ebene organisierten Allianz. Dieser frühe ökumenische Schritt war nur in einem angelsächsischen Land mit den dort gemachten Erfahrungen möglich, weil er politisch ein Mindestmaß an Religionsfreiheit, theologisch eine ökumenische Weitsicht und kirchlich eine denominationelle Vielfalt voraussetzte.

3 Zum protestantischen Kirchenwesen in Deutschland im 19. Jahrhundert

Genau die zuletzt genannten Voraussetzungen waren in Deutschland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht gegeben. Die wenigen baptistischen Gemeinden¹⁷ und wesleyanischen Gemeinschaften¹⁸ bildeten keine nennenswerte Ausnahme. Im landeskirchlichen Protestantismus bewertete man noch am Ende des 19. Jahrhunderts eine Demokratie, die für entsprechende Entwicklungen offensichtlich eine Vorbedingung darstellt, „häufig als Platzhalter einer Anarchie der Werte. Demokratie und Kulturzersetzung wurden in einem Atemzug genannt.“ KURT NOWAK behauptet in dem Zusammenhang: „Dem deutschen [landeskirchlichen] Protestantismus war seine frühere Dissenskultur verlorengegangen.“ Und er begründet das mit der ernüchternden Feststellung: „Nach der Befriedung der Religionsparteien im Augsburger Religionsfrieden von 1555 und im Westfälischen Frieden von 1648 ging das protestantische Wissen um die Notwendigkeit des Dissens [...] verloren. Der protestantische Konfessions-

¹⁵ KARL HEINZ VOIGT, Sir Culling Eardley (urspr. Smith), BBKL 15 (1999), 487-495; HAUTZENBERGER, Einheit, 53-55.

¹⁶ BEUTEL, Sozialtheologie Thomas Chalmers, 200 ff.

¹⁷ Die Bundesgründung erfolgte 1849 mit 25 deutschen Gemeinden.

¹⁸ Die seit 1831 in Württemberg wirkende Wesleyanische Methodistengemeinschaft verstand sich bis 1872 als innerlandeskirchliche Gemeinschaftsbewegung.

staat war ebenso wenig tolerant wie der katholische.“¹⁹ Alle Freikirchen haben das erfahren. Drei Faktoren sind im Zusammenhang des Themas einflussreich. Alle sind sie unauflöslich verbunden mit der Tatsache, dass die evangelischen Kirchen als Landes- und als Staatskirchen konstituiert wurden.

3.1 Die Landeskirchen als Konfessionskirchen

Für die reformatorischen Konfessionskirchen sind ihre Bekenntnisschriften konstitutiv. Neben der theologischen hatten diese in der Zeit des Staatskirchen-tums auch eine religionspolitische Aufgabe. Sie bildeten seit 1555 eine Grundlage für die Einheit des jeweiligen Staates und zugleich eine Abgrenzung gegenüber falscher Lehre und falscher, das heißt in diesem Staat nicht anerkannter Kirche. Die konfessionellen Bekenntnisschriften waren Ausdruck der eigenen rechten Lehre, die zu einem Bewusstsein der Überlegenheit gegenüber anderen Konfessionen und Theologien führte. In ihr lag die unmissverständliche Tendenz zur Ab-, ja zur Ausgrenzung. Dagegen hatte die angelsächsische Bundestheologie keine ausschließende, sondern eher eine offene, verbindende Tendenz. Sie zeigte sich in unterschiedlichen Stadien zuerst um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert in den Gründungen von einflussreichen denominationsübergreifenden Gesellschaften.²⁰ Später manifestierte sie sich in der Organisation der *Evangelical Alliance*, die ursprünglich ganz im Sinne der Bundestheologie „*Protestant (evangelical) Union*“²¹, auch „Evangelischer Bund“²², genannt wurde. Zu solchen konfessionsübergreifenden Strukturen hatten die Landeskirchen in Deutschland weder die Kraft noch sahen sie eine Notwendigkeit dazu.

3.2 Landeskirchen als Territorialkirchen

Die Abgeschlossenheit der einzelnen Landeskirchen hing wesentlich mit ihrem jeweiligen Rechtsstatus zusammen. Als territoriale Kirchen sahen sie weder im Landesinneren noch im internationalen Bereich eine Notwendigkeit, durch die Verbindung von Thron und Altar und die politisch angestrebten oder ausgeschlossenen Verbindungen vielleicht auch gar keine Möglichkeit, in die Weite zu wirken. Eine Konsequenz war, dass die Mission in andern Staaten und

¹⁹ KURT NOWAK, Der lange Weg des deutschen Protestantismus in die Demokratie, in: ders., Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär, Konfession und Gesellschaft Bd. 25, Stuttgart 2002, 369-378 [377].

²⁰ Dazu gehörten u. a. neben den bereits erwähnten auch die Londoner Gesellschaft zur Verbreitung des Evangeliums unter den Juden, die *London Tract Society* und die *Freedman's Aids Society*, die sich aktiv gegen die Sklaverei einsetzte.

²¹ HAUZENBERGER, Einheit, 386.

²² Dieser Name wurde in Deutschland besonders durch die Allianzkonferenz von 1857 in Berlin populär. Auch offiziell wurde er benutzt. So wurde z. B. der Verhandlungsbericht dieser Versammlung herausgegeben „Im Auftrag des Comités des Evangelischen Bundes ...“.

die Verantwortung für die Auswanderer Vereinen überlassen wurde, die am Rande der Kirchen operierten. Mission in anderen Ländern konnte sogar als unerwünschter Eingriff in die Innenpolitik eines Landes angesehen werden. Ausgewanderten gegenüber hatten die territorial organisierten Kirchen keine Verpflichtung mehr, denn mit dem Überschreiten der Staatsgrenze waren sie aus der territorial organisierten Kirche automatisch ausgeschieden. Umgekehrt war die Mission innerhalb ihrer eigenen Grenzen ein unerwünschtes „Eindringen“, dem man entgegentreten musste. Freikirchen konnten entsprechende Erfahrungen sammeln.

3.3 Privilegierte Kirchen mit monopolartigen Ansprüchen

Schließlich waren die Landeskirchen mit monopolartigen Rechten in einer Weise privilegiert, dass sie gar nicht daran dachten, mit anderen, nichtprivilegierten christlichen Konfessionen und Denominationen zusammenzuarbeiten. Das theologische Selbstverständnis, die Abhängigkeit von der politischen Regierung und die historisch gewachsene Struktur des deutschen Landeskirchentums erklären schnell die ökumenische Zurückhaltung, die seit den Anfängen der Ökumenischen Bewegung bis zum Stuttgarter Schuldbekenntnis von 1945 und die nunmehr beginnenden aktiven ökumenischen Beziehungen als Reaktion auf die veröhnlichen Hilfen von anderen Kirchen eine unübersehbare Tatsache ist.

Im Umfeld des konfessionellen, territorialen und die Landeskirchen privilegiierenden Protestantismus suchten die Freikirchen mit ihrem anderen theologischen Ansatz nicht nur einen Platz, sondern sie transportierten angelsächsisch-bundestheologische Ideen nach Deutschland und gestalteten sie auf verschiedene Weise aus. Dadurch gehören sie zu den Pionieren der innerdeutschen Ökumene und ihren internationalen Verbindungen.

4 Die Wirkungen der angelsächsischen Bundestheologie durch die kongregationalistischen Freikirchen in Deutschland

Es ist bezeichnend, dass J.G. ONCKEN an der Gründungsversammlung der Evangelischen Allianz in London teilnahm und der andere führende Baptist, GOTTFRIED WILHELM LEHMANN, „die treibende Kraft für die Entstehung ihres deutschen Zweiges 1852 wurde“²³. Gerade die Initiative des Bundestheologen LEHMANN, die auch 1857 bei der Einberufung der Allianzversammlung nach Berlin in Erscheinung trat, ärgerte ERNST WILHELM HENGSTENBERG, wie seine Berichte in der Evangelischen Kirchen-Zeitung zeigen, über alle Maßen. Von LEHMANN, so schrieb er, „war der Plan der Veranstaltung einer Versammlung

²³ BALDERS, Kurze Geschichte, 35.

der Allianz in Berlin [...] zuerst ausgegangen“²⁴. Selbst wenn das mit polemischer Absicht gegen die Evangelische Allianz als zu kurz gegriffen erscheint, zeigt dieser Hinweis und die spätere umfangreiche Polemik in der Evangelischen Kirchen-Zeitung, wie die Allianz durch den Baptismus nach Deutschland wirkte und zeitweise auch den Evangelischen Kirchentag beschäftigte: zuerst 1848 beim Wittenberger Kirchentag und dann wieder 1851 beim Kirchentag in Elberfeld.²⁵

Damit ist die Brücke nach Elberfeld gebaut. Dort hat ein Vorläufer des Bundes Freier evangelischer Gemeinden, der Evangelische Brüderverein, bei der Neufassung seiner Statuten im Jahre 1852 die neun Grundsätze der Londoner Basis der *Evangelical Alliance* aufgenommen. Sie sollte ein Bekenntnis zur allgemeinen Kirche Christi sein und zeigen, dass der Verein keine separatistischen Grundzüge hat. Die dadurch begründete Verbindung zwischen dem Bund Freier evangelischer Gemeinden und der Evangelischen Allianz ist bis heute lebendig.

Zur Bildung einer Deutschen Evangelischen Allianz kam es erst am Ende des 19. Jahrhunderts. Heute muss man die Frage stellen, ob die regionalen Allianz-zweige, die direkt mit London in Verbindung standen, nicht nur Vorläufer der Gesamt-Allianz in Deutschland geblieben sind. In ihren Reihen stand die Allianz in gleichrangiger Partnerschaft zwischen Landeskirchlern und Freikirchlern, wenn sie überhaupt gewollt war, ständig auf der Kippe. Als es in London 1846 um ekklesiologische Fragen ging, war allen klar, dass christliche Gemeinschaft nur möglich wird, wenn es keine Privilegien, keine Ungleichheit zwischen den Teilnehmenden gibt. Ein solches gleichgewichtiges Einheitsverständnis war unter den Gegebenheiten in Deutschland nicht vorstellbar. Bekenntniskirchen, Territorialkirchen und privilegierte Staatskirchen können nicht auf Augenhöhe – weder aus theologischen noch aus machtpolitischen Gründen und schon gar nicht aufgrund der ungewöhnlich unterschiedlichen Größenverhältnisse – mit Minderheitenkirchen reden und handeln. So blieb die landeskirchlich-freikirchliche Allianz immer eine Art freundschaftliches Provisorium unter einzelnen Persönlichkeiten aus den Landeskirchen auf der einen Seite und den sich bildenden freikirchlichen Gemeinden auf der anderen Seite.

Die Konfrontation der beiden theologischen Ansätze, der kontinentale Konfessionalismus und der angelsächsische Föderalismus (Bundestheologie), hat zwar hier und da Beunruhigung und auch punktuelle Auseinandersetzungen ausgelöst. Angesichts der Größen- und Machtverhältnisse war es aber nicht mög-

²⁴ EKZ 9. Januar 1858, Sp. 17.

²⁵ KARL HEINZ VOIGT, „Menschenrecht Religionsfreiheit“: Thema der Internationalen Evangelischen Allianz und des Deutschen Evangelischen Kirchentags in der Mitte des 19. Jahrhunderts. In: Menschenrechte für Minderheiten. Vom Einsatz für Religionsfreiheit durch die Evangelische Allianz und die Freikirchen im 19. Jahrhundert, Wetzlar 2004, 37-73. Auch DERS., Die „Homburg Conference“ für Religionsfreiheit von 1853. Eine frühe Menschenrechtsinitiative (durch die Evangelical Alliance in Verbindung mit den Baptisten in Deutschland), in: LENA LYBAECK/KONRAD RAISER u. a., Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung, FS Erich Geldbach, Münster 2004, 492-503.

lich, einen dauerhaft wirkungsvollen Einfluss auszuüben. Selbst die regionalen Zweige der Evangelischen Allianz in Deutschland, besonders in Berlin, etwas weniger im Bereich der 1876 (freikirchlich) gebildeten oder 1877 (unter landeskirchlicher Regie) neu gebildeten autonomen Westdeutschen Allianz, drängten die Freikirchen mit ihrem Anliegen an den Rand und schlossen sie zeitweise fast ganz aus. Der aus Berlin kommende Aufruf zur Teilnahme an der Gebetswoche 1882 enthält unter 14 Unterschriften lediglich eine freikirchliche, nämlich die von „Prediger Lehmann“. Als der methodistische Prediger CARL WEISS im Verlauf dieses Jahres als Vertreter seiner Kirche vom Berliner Allianzcomité abgewiesen wurde, schrieb GOTTFRIED WILHELM LEHMANN wenige Tage vor seinem Tod noch einen Brief, um sich für die Mitwirkung von Weiss einzusetzen. „Die Methodisten aller Länder sind Mitglieder der evangelischen Allianz; es würde sehr auffallend sein und dem Begriff und Wesen der Allianz geradezu widersprechen, wollten wir sie in Deutschland von derselben ausschließen [...]“.“²⁶ Später waren es nationalprotestantische Einstellungen der landeskirchlichen Allianzmitglieder, die in Berlin zu einer Trennung in einen deutschen (landeskirchlichen) und einen englisch-amerikanischen (freikirchlichen Flügel) führten. Die Süddeutsche Allianz mit ihrem Sitz in Ludwigsburg, die bisher kaum erforscht ist, scheiterte offensichtlich an der Sympathie ihres Vorsitzenden PHILIPP PAULUS, eines landeskirchlichen Theologen, für den Kongregationalismus und an seinem streitbaren Eintreten für die Religionsfreiheit, sowie der Befürwortung einer Trennung von Kirche und Staat.²⁷

Eine Anmerkung ist unverzichtbar. Zur Gründungsversammlung in London fiel HANS HAUTZENBERGER auf:

„In vielen Voten kommt aber deutlich zum Ausdruck, daß man das Unbefriedigende und Vorläufige dieser Situation deutlich empfand und den Wunsch hatte, mehr zu erreichen. Die Allianz müsse mit der Zeit aus diesen Kinderschuhen herauswachsen. Auch die jetzt noch bestehenden kirchlichen Spaltungen müssten mit der Zeit überwunden werden können.“²⁸

Wie ist es in dem Verbund der *Evangelical Alliance* weitergegangen? In Deutschland wurde entsprechend dem vielbeschworenen Zeitgeist an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert eine *Deutsche Evangelische Allianz* gebildet. Auf die zentralen Inhalte, Glaubens-, Gewissens- und Religionsfreiheit sowie auf die Forderung einer Trennung von Kirche und Staat wurde in Anpassung an die kirchliche Gesamtlage in Deutschland verzichtet, um unter dem Druck der damaligen Staatskirchen nicht ganz den Boden unter den Füßen zu verlieren. War die *Evangelical Alliance* 1845/46 ein mutig auf Einheit und Gottes Zukunft be-

²⁶ Brief von Gottfried Wilhelm Lehmann an Baron (Ungern-Sternberg?) vom 10.2.1882, in: Archiv der Deutschen Evangelischen Allianz, Kornthal, Akte Deutscher Zweig des Evangelischen Bundes. Allgemeines, 1870-1880.

²⁷ KARL HEINZ VOIGT, Philipp Paulus, in: BBKL 28 (2007), erscheint demnächst.

²⁸ HAUTZENBERGER, Einheit, 141.

dachter Bund, so muss sie sich heute fragen, ob sie mehr eine rückwärts orientierte Gemeinschaft ist, die erneut dem gesellschaftlichen Trend folgend eine individualisierende Tendenz in ihren eigenen Strukturen festgelegt hat.²⁹

5 Die Bildung überkonfessioneller Bünde aufgrund freikirchlicher Initiativen

Wenn die independentistisch-kongregationalistischen Gemeindebünde auf dem Weg über die Evangelische Allianz kaum in den deutschen Protestantismus hineinwirken konnten, dann haben sie es umso kräftiger im Bereich der damals noch jungen Freikirchen getan. Das ist nun in der gebotenen Kürze aufzuzeigen.

5.1 Die Bildung des Christlichen Sängerbunds (1879)

Es ist bezeichnend, dass der Christliche Sängerbund (CS) sich nach den 1875er Aktivitäten des amerikanischen Laienpredigers ROBERT PEARSALL SMITH bildete. In Wuppertal, dem auf mancherlei Weise mit England verbundenen Zentrum im Westen Deutschlands,³⁰ fanden sich zum gemeinsamen Singen bei den Smith'schen Vorträgen Sänger aus Gemeinden verschiedener Konfessionen und Denominationen zusammen. Die aus dem Angelsächsischen herüberwirkende Heiligungsbewegung war in den USA in ihrem ekklesiologischen Ansatz von der Bundestheologie geprägt worden. Sie war, genauso wie die gleichzeitig hier in Erscheinung tretende Evangelisationsbewegung, an keine Kirche oder Gemeinde gebunden. Bei seinen wohl erstmals auch in Deutschland durchgeführten Massenversammlungen betonte Smith immer wieder seine konfessionelle Unabhängigkeit.³¹ Die Erfahrung des gemeinsamen Singens war der erste Schritt auf dem Wege zur Bildung einer überkirchlichen und übergemeindlichen Organisation von Gruppen oder Vereinen.

Als sich 1878 in Wuppertal eine Chorgemeinschaft mit landeskirchlichen, baptistischen, methodistischen und Chören aus den Freien evangelischen Gemeinden und dem Evangelischen Brüderverein organisierte, bot sich für diese

²⁹ Vgl. ERICH GELDBACH, *Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung*, Göttingen 2005, 321-327; dort auch Ausführungen zur VEF und ACK.

³⁰ Außer auf den Evangelischen Brüderverein mit der Allianz-Basis weist HARALD BEUTEL auf das Elberfelder System der Armenpflege hin, vgl. H. BEUTEL, *Thomas Chalmers*, 246; ebenfalls erwähnenswert sind die Wuppertaler Freikirchen mit ihren Englandkontakten; vgl. WOLFGANG HEINRICHS, *Freikirchen – eine moderne Kirchenform. Entstehung und Entwicklung von fünf Freikirchen im Wuppertal/Gießen 1989*, der Verbindungen nach England und Schottland aufweist.

³¹ KARL HEINZ VOIGT, *Die Heiligungsbewegung zwischen Methodistischer Kirche und Landeskirchlicher Gemeinschaft*, Wuppertal 1996, hier besonders das Kapitel „Die zwischenkirchlich-ökumenische Wirkung der Heiligungsbewegung“, 145-167.

erste ökumenische Arbeitsgemeinschaft das Bundesmodell an, dessen Struktur bis in den Namen „Christlicher Sängerbund“ zum Ausdruck kam. Diese sogar landeskirchlich-freikirchliche Organisation fand ihre Grenze im nationalen Pathos, als ganz im Trend jener Zeit die Grenzen zwischen der landeskirchlichen Deutschen Gemeinschaftsbewegung und den mit den angelsächsischen Ländern verbundenen Freikirchen immer höher wurden. Nach der abgrenzenden Bildung des Gnadauer Verbands traten schließlich 1898 die mit ihm verbundenen Chöre aus dem Christlichen Sängerbundes aus, um eine landeskirchlich orientierte Chorgemeinschaft zu bilden, den „Evangelischen Sängerbund“. Die bis dahin als Gottes Werk gerühmte Allianz in der Gestalt des Sängerbunds hatte ihr Ende gefunden, weil – wie der Bundesvorsitzende des Christlichen Sängerbund schrieb – „der neue ‚Evangelische Sängerbund‘ von vornherein das Zusammenwirken mit außer[landes]kirchlichen Kreisen ablehnt [...]“.³² Die erste Bundesgemeinschaft zwischen landeskirchlichen und freikirchlichen Chören war zerbrochen. Nationales Empfinden und konfessionelles Denken waren stärker als die für Deutschland in dieser Gestalt fremde, aber verbindende Bundestheologie. Nach der Bildung des Gnadauer Verbands zum Schutz vor den freikirchlichen Aktivitäten war auch der Sängerbund in den Sog der Trennung geraten.

Im Jahre 1909 konnten sich in Siegen auch die freikirchlichen Bläserchöre zu einem Bund christlicher Posaunenchöre Deutschlands (BCPD) zusammenschließen.

5.2 Die Organisation des Freikirchlichen Sonntagsschulbunds (1891)

Zuerst hatten die Freikirchen den Weg der Sonntagsschule aus England (ONCKEN) und Amerika (JACOBY) nach Deutschland geebnet. Später wurde sie durch die Vermittlung des amerikanischen Kaufmanns ALBERT C. WOODRUFF auch in manchen Gemeinden der Landeskirchen eingeführt. Später begann dort der Kampf um den Vorrang des deutschen Kindergottesdienstes. Wieder wurde der internationale Einfluss durch deutsche Gegenwehr zurückgedrängt.³³ Nicht nur die Ideen kamen aus dem Ausland, sondern – wie bei der Evangelisation im Vorfeld der Gemeinschaftsbewegung – auch das Geld. Zuerst brachte ONCKEN es mit nach Hamburg. Es kam vom Londoner Sonntagsschulverein. Später organisierte die *London Sunday School Association* eine Kontinentale Abteilung, die das im Bereich der Landeskirchen wirkende „Comité für Förderung der Sonntagsschulsache in Deutschland“ unterstützte. Die Freikirchen nahmen Kontakte nach London auf, und die in England kaum durch Lutheraner, deutlich aber

³² AUGUST FRICK, Die Entwicklung des Christlichen Sängerbundes deutscher Zunge in den ersten 25 Jahren seines Bestehens 1879-1904, Bonn 1904, 80.

³³ KARL HEINZ VOIGT, Internationale Sonntagsschule und deutscher Kindergottesdienst. Von den Anfängen bis zum Ende des Deutschen Kaiserreichs, Göttingen 2007, besonders Kap. 9.3 „Die Gründung des Bundes Freikirchlicher Sonntagsschulen“, 177-183.

durch Freikirchen finanziell unterstützte überkonfessionelle Organisation war bereit, auch die Freikirchen in Deutschland zu unterstützen. Voraussetzung war jedoch, dass sie eine gemeinsame Organisation schufen. So kam es in einem längeren Prozess zur Bildung des „Bundes Freikirchlicher Sonntagsschulen in Deutschland“. Diese erste gemeinsame freikirchliche Bildung, die nicht mehr – wie im Sängerbund – eine Bildung von mehr oder weniger selbstständig in den Gemeinden wirkenden Vereinen war, sondern ein Verbund von kirchlich organisierten Arbeitszweigen, war nicht ganz einfach. Auf der Gründungskonferenz, der „Bundeskonzferenz der Sonntagsschulen der freikirchlichen christlichen Gemeinschaften“ 1891, mussten erst Wege gefunden werden, wie Teilnehmer aus autonomen Gemeinden und Delegierte aus Kirchen mit einer verbindlichen kirchlichen Ordnung einen gemeinsamen Weg gehen konnten. Ein typisches Beispiel der unterschiedlichen Selbstverständnisse kam in der Diskussion um den Eigenanteil der Finanzen heraus. Die Londoner erwarteten, dass die Deutschen einen entsprechenden Beitrag einbringen sollten. Wie sollte er aufgebracht werden? Die Independenten wollten Beiträge aus den Ortsgemeinden, die methodistischen Kirchen – damals noch drei an der Zahl – wollten Beiträge der Kirchen aus deren Gesamtetat. Unabhängig davon, wie das Problem gelöst wurde, zeigte diese erste gesamtfreikirchliche „Bundeskonzferenz“, dass die Zusammenarbeit auch über unterschiedliche theologische Positionen und sich daraus ergebende Strukturen möglich war. Zukünftig gab es einen „Bund Freikirchlicher Sonntagsschulen“, der von einem „Bundescomité“ geleitet und mit einem gemeinsam finanzierten Sekretär, der Sonntagsschulen aller Freikirchen besuchte, ausgestattet war. Die Bundestheologie machte es möglich, für vier autonome Kirchen unterschiedlicher theologischer Prägung über einen Zeitraum von zwanzig Jahren (1891-1910) nacheinander einen gemeinsamen hauptamtlichen Reisesekretär anzustellen.

Nach der Organisation des Sonntagsschulbundes bemerkte der baptistische Prediger JOHANN GERHARD LEHMANN, der Junior also: „Der Geist der brüderlichen Liebe beherrschte die Verhandlungen, und wenn unsere methodistischen Brüder in manchen Punkten gezwungen waren, auf gewisse Zugeständnisse zu dringen, so waren wir als Baptisten in der freieren und schöneren Lage, auf dieselben eingehen zu können.“³⁴ So wurde die verbindliche Gemeinschaft einer Kirche aus der Sicht der lediglich auf die Gemeinde blickenden Verbindlichkeit beurteilt. Im Rückblick schrieb der letzte Reisesekretär, der methodistische Prediger ALBERT TITUS:

„Daß die Baptisten, Methodisten, Evangelische Gemeinschaft und die Freien Ev. Gemeinden trotz der verschiedenen Auffassung in der Taufe und Gemeindeverfassung stets in gegenseitiger Hochachtung brüderlich neben- und miteinander gearbeitet

³⁴ JOHANN G. LEHMANN, Gründung des freikirchlichen Sonntagsschul-Bundes in Berlin, in: Der Wahrheitszeuge 13 (1891), 319.

haben [...], wie das [...] auch in Amerika und England geschieht, beweist der Zusammenschluß zu einem Sonntagsschulbund.“³⁵

Gerade dieses Zitat zeigt noch einmal, daß es sich um Zusammenarbeit von Kirchen und Bündnen handelte. Die Bundestheologie konnte Strukturen entwickeln, die zu einem frühen ökumenischen Handeln zwischen Kirchen führte.

5.3 Die Bildung des Bundes freikirchlicher Prediger in Berlin (1904)

Wieder führten patriotische Ideen und die daraus erwachsende kirchliche Entwicklung, die deutsches Volkstum und deutsches Christentum oder Vaterland und Reich Gottes fast zu einer Einheit stilisierten, zu einem engeren Zusammenrücken der Freikirchen. Als die Forderung nach einer „Reinigung der germanischen Seele“ (JULIUS LANGBEHN, 1890 in: Rembrandt als Erzieher) die Richtung für das Programm einer deutschen Nationalreligion wies und die Berliner Allianz in einen deutschen landeskirchlichen und einen angelsächsischen freikirchlichen Flügel zerfiel, suchten die dort wirkenden freikirchlichen Prediger eine neue geistliche Gemeinschaft über den Rahmen der eigenen Denomination hinaus. Der englische Baptist FREDERICK BROTHERTON MEYER³⁶ zeigte ihnen als Sekretär des englischen Freikirchenrates einen Weg und ermutigte sie, sich in einem ähnlichen Freikirchenbund zu organisieren, wie es die Engländer getan hatten. Baptisten, Methodisten, Evangelische Gemeinschaft und ein Prediger einer Freien evangelischen Gemeinde bildeten am 4. März 1904 einen festen Bund, dessen Vorlauf bereits 1902 begann. In seiner Satzung wurde die Struktur in einer Weise festgelegt, die dem Ansatz der Bundestheologie entsprach. 1904 gehörten 26 freikirchliche Prediger aus den vier Denominationen, die später die Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) bildeten, diesem Bund an.

Nach den Sonntagsschulen als Gemeindegruppen waren es also nun die Berliner freikirchlichen Prediger als Leitungspersonen, die einen Bund organisierten. Wieder kam der Anstoß aus England. Diesmal war es nicht mehr die Allianz oder eine der vielen Gesellschaften, die sich zusammengefunden hatten, sondern eine ökumenische Vereinigung, die das Vorbild lieferte. Wieder war es das bundestheologische Selbstverständnis, das den Zusammenhalt ermöglichte. Die Verbindung zwischen dem Baptisten F.B. MEYER vom *National Free-Church Council* in London und dem „Berliner Bund Freikirchlicher Prediger“ stellte JULIUS ROHRBACH her,³⁷ Prediger einer Freien evangelischen Gemeinde in Berlin. Als der berühmte F.B. MEYER sich mit den Berliner Predigern aus den Freikirchen im Schlümbachzimmer des CVJM traf, befand er sich gerade auf einer Reise zur Allianzkonferenz in Blankenburg. Was für eine wunderbare Un-

³⁵ ALBERT TITUS, Kurze Geschichte der Sonntagsschule, Bremen o. J. (1914), 66.

³⁶ KARL HEINZ VOIGT, Frederick Brotherton Meyer, in: BBKL 28 (2007), erscheint demnächst.

³⁷ DERS., Julius Rohrbach, in: BBKL 28 (2007), erscheint demnächst.

befangenheit im Umgang miteinander! Die Zeit der kirchenpolitischen Ab- und Ausgrenzungen war noch nicht gekommen. Das Dach der Bundestheologie war weit gespannt.

5.4 Die Bildung des Hauptausschusses evangelischer Freikirchen (1916)

Sonntagsschulbund und lokaler Predigerbund waren die Keimzellen zur Organisation eines freikirchlichen Hauptausschusses. Wieder erfolgte ein weiter ausgreifender Schritt. Hatten bisher die *Prediger* aus den Gemeinden den Weg zueinander gefunden, so wurden auf der weiteren Stufe die *Kirchen* mit einbezogen.

Die Berliner waren es in der Nähe der Reichsregierung gewohnt, für die Kirchen und Gemeindebünde in ihrer Gesamtheit zu sprechen. Das hatten sie aus der Erfahrung der Allianz übernommen. Zu keiner Zeit war im 19. Jahrhundert das Berliner Allianz-Komitee mehr als eine lokale Arbeitsgemeinschaft. Aber bis heute wird der Anschein erweckt, als seien ihre Vertreter die Gründer der Allianz in Deutschland gewesen. Nun hatten sich 1916, mitten im Ersten Weltkrieg, die Berliner Freikirchler in der Pflicht gesehen, am Ort des politischen Geschehens der überall verstärkt hervortretenden „Sektenhetze“ öffentlich Paroli zu bieten. Sie wollten nicht mehr als einzelne Personen sprechen, sondern ganz ökumenisch als Vertreter ihrer Kirchen, die zur Zeit des Kriegs gegen England und später auch Amerika am Pranger standen. 1915 veröffentlichten die Berliner, noch als „Bund freikirchlicher Prediger“ eine „Vaterländische Kundgebung“. Darin distanzierten sie sich von kirchlichen Erklärungen, die in England abgegeben worden waren.

Auf beiden Seiten des Kanals siegten die nationalen Empfindungen über Vernunft und Glauben. Zum Beispiel schrieben die englischen Baptisten 1914 in einer Erklärung über „Die Gerechtigkeit unserer Sache“ u. a.:

„Sie sollten wissen, dass englische Baptisten, deren Gemeinden fast eine halbe Million Glieder zählen, und deren Anhänger über zwei Millionen sind, fest und vereint überzeugt sind von der Gerechtigkeit der Sache ihres Vaterlandes und der zwingenden Verpflichtung, die auf ihnen ruht und die noch andauert, am Krieg teilzunehmen.“

Sie wussten sich „seit dem Beginn im August 1914 in voller Uebereinstimmung mit der Politik unseres Landes“. Das zwölfseitige Dokument, in dem „Die Schuld Deutschlands“ beschrieben und „Deutsche Abscheulichkeiten“ dargelegt wurden, ist unterzeichnet von führenden englischen Baptisten.³⁸ Die deutschen Baptisten antworteten darauf mit einer ebenfalls umfangreichen Darlegung, um die Schweden für sich zu gewinnen. Die einflussreichen Prediger FRIEDRICH WILHELM SIMOLEIT und BERNHARD WEERTS haben diese Reaktion persönlich

³⁸ Das Dokument ist an die kriegsneutralen schwedischen Baptisten gerichtet, aber eine ins Deutsche übersetzte Kopie befindet sich im Evangelischen Zentralarchiv (EZA) Berlin, Best. 51 O I c u. d.

nach Schweden überbracht. Bemerkenswert ist die tagebuchähnliche Notiz von F. W. SIMOLEIT: „1917, 9.–30. Sept. – Wurde vom Auswärtigen Amt zu einer Reise durch die freikirchlichen Gemeinden in Schweden befohlen.“³⁹ Anschließend wurde er „auf Reklamation des Auswärtigen Amtes vom Kriegsdienst entlassen, um auch ferner die guten Beziehungen zu den christlichen Kreisen des neutralen Auslands zu pflegen“⁴⁰. In seinem Bericht im „Wahrheitszeugen“ schrieb Simoleit nach seiner Rückkehr: „Die Anmaßung der christlichen Kreise Englands, die sich und ihr Land zum Vollstrecker der göttlichen Gerechtigkeit über die feindlichen Völker erheben wollen, findet auch in den neutralen Ländern gebührende Zurückweisung.“⁴¹

Derartige Erklärungen hat es in allen Kirchen gegeben. Der Pegel nationaler Gefühle war auf einem Höchststand. Der massive Druck von den Brüdern der eigenen Kirchen im Ausland und von den deutschen Kirchen in der Heimat machten es notwendig, sich enger zusammenzuschließen, um sich gemeinsam diesen kritischen Erklärungen, Anfragen und Anschuldigungen entgegenzustellen. Um mehr Autorität zu haben, war nach der persönlichen Gemeinschaft im Predigerbund nunmehr die *kirchliche* Unterstützung und Solidarität gefragt.

Am 14. Oktober 1916 wurde ein Hauptausschuss evangelischer Freikirchen von 14 gesamtkirchlich Delegierten der Baptisten (4), Methodististen (4), Evangelischen Gemeinschaft (3) und der Freien evangelischen Gemeinden (3) gebildet, die aus dem ganzen Reichsgebiet nach Berlin gekommen waren. Die organisierte Zusammenarbeit der Kirchen wurde angesichts des äußeren Drucks innerhalb von zwei Tagen erzielt. Alles ging reibungslos, „getragen von dem Geist echter, brüderlicher Liebe, von dem Ernst unserer Zeit und von der Wichtigkeit unserer hohen gemeinsamen Aufgaben“⁴². Wenn man bedenkt, dass vier autonome Kirchen oder Gemeindebünde mit unterschiedlichen theologischen Positionen in Taufe, Abendmahl und Gemeindeverständnis am Tisch saßen, dann ging alles außergewöhnlich zügig und vertrauensvoll. Wieder war ein *Bund* entstanden. Diese ekklesiologisch weite Klammer für die vier Freikirchen hatte sich in Berlin unter den Predigern offensichtlich so gut bewährt, dass sie unverzüglich im ökumenischen Sinn weiterentwickelt werden konnte. Die ökumenische Gemeinschaft hat sich auch unmittelbar „nach dem politischen Umsturz“ von 1918 zu Wort gemeldet. Sie wandte sich „im Interesse unserer Freikirchen an die neue Reichsregierung und das preußische Kultusministerium“, um die Forderungen der Freikirchen an die republikanische Regierung zu stellen.⁴³ Gleichzeitig wurde Lobbyarbeit bei den Vorarbeiten zur Weimarer Reichsverfassung betrieben.

³⁹ FRIEDRICH W. SIMOLEIT, Register meiner Predigten (1906–) u. Daten und Vorkommnisse aus meinem Leben, Hdschriftl. Kopie S. 7 – Oncken Archiv Elstal.

⁴⁰ A. a. O. S. 7 f.

⁴¹ FRIEDRICH W. SIMOLEIT, Bei den Brüdern in Schweden, in: Der Wahrheitszeuge 1917, 349 f.

⁴² WILHELM KUDER, Ein freikirchlicher Bund, in: Der Evangelist 1917, 13.

⁴³ F. W. SIMOLEIT/H. SCHAEDEL, Aus der Arbeit des Hauptausschusses Evangelischer Freikirchen, in: Der Evangelist 1918, 389.

Vermutlich wäre es ohne diese politischen Initiativen nicht zu den Formulierungen gekommen, die aus der Weimarer Reichsverfassung in das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland übernommen wurden und die bis heute die Grundlage für den Anspruch der Freikirchen auf einen Rechtsstatus als Körperschaften des öffentlichen Rechts bilden.

5.5 Die Bildung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen in Deutschland (1926)

Die wachsende Zusammenarbeit der Freikirchen führte dazu, dass sie in der Außenwirkung als eine Einheit wahrgenommen wurden. Daraus folgte, dass sie ein gemeinsames Organ brauchten, durch das sie von allen Freikirchen autorisierte Delegierte beauftragen konnten, ihre Interessen in Kirche, Ökumene und Gesellschaft wahrzunehmen. Nicht zufällig bildeten sie die „Vereinigung Evangelischer Freikirchen in Deutschland (VEF)“ gerade zwischen den Ökumenischen Weltkonferenzen von Stockholm 1925 und Lausanne 1927.⁴⁴ Das neue Zweckbündnis war organisch aus den vorausgehenden *Bünden* erwachsen. Das kirchliche Bündnis erfüllte zugleich ein gesellschaftliches und ein ökumenisches Erfordernis, weil die individuelle Vertretung keine Chance mehr hatte, wirkungsvoll tätig zu sein.

Das Strukturmodell bot weiterhin die angelsächsisch ausgeprägte Form der Bundestheologie, die von den Baptisten und den Freien evangelischen Gemeinden bereitgestellt wurde. Auch wenn es nun nicht mehr „Bund der Freikirchen“ hieß, sondern hier erstmals der missverständliche Begriff „Vereinigung“ auftaucht, so liegt diese Terminologie immer noch im Bereich der independenten baptistischen Bundesgemeinschaft. Die „Vereinigung“ ist (bzw. war bis vor kurzem) dort quasi die mittlere Strukturebene in den Regionen zwischen dem alle Gemeinden umfassenden „Bund“ und den sog. „Ortsgemeinden“. Methodisten würden beim Begriff der „Vereinigung“ nicht an eine Arbeitsgemeinschaft oder überhaupt an eine Beschreibung von Strukturen denken. Sie hatten nämlich 1926 bereits zwei wirkliche *Kirchenvereinigungen* innerhalb der methodistischen Kirchenfamilie hinter sich.

Während die bündisch organisierten „Kirchen“ mit ihrer Bundestheologie den wachsenden Prozess verbindlicher Ökumene strukturell ermöglichten, konnten sich die methodistischen Kirchen aufgrund ihres theologischen Erbes unbesorgt darauf einlassen. Zu ihren konstitutiven Elementen gehört ihre sprichwörtliche „ökumenische Gesinnung“⁴⁵. Methodisten sind von ihrem wesleyanischen Erbe her bereit und in der Lage, sich mit Christen anderer theologischer Position auf

⁴⁴ KARL HEINZ VOIGT, Freikirchen und Ökumenische Bewegung. Die Bildung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen zwischen Stockholm 1925 und Lausanne 1927, in: Freikirchen Forschung 9 (1999), 151-187.

⁴⁵ John Wesleys Lehrpredigt Nr. 39, Ökumenische Gesinnung, in: JOHN WESLEY, Die 53 Lehrpredigten, Bd. 2, Stuttgart 1986, 749-763.

den Weg zu machen, um mit ihnen gemeinsam die Einheit zu suchen und verbindliche Gemeinschaft anzustreben. Die tragfähige Ebene ist die Liebe, die im Sinne einer Predigt JOHN WESLEYS die Aufforderung ausspricht: „Liebst Du mich so, wie mein Herz Dich liebt, dann gib mir die Hand.“ Auf dem Weg wachsenden Vertrauens würden die Liebe zueinander und die Gemeinschaft miteinander reifen und tiefer werden. Dieses ist ein anderes ökumenisches Modell als die *Leuenberger Konkordie*, die durch Lehrgespräche einen Lehrkonsens herstellen will, und zwar vor Beginn des gemeinsamen Weges. Da jedoch am Ende die Erkenntnis vergeht und die Liebe bleibt (1. Kor 13, 8), ist dieser Weg diskussionswürdig. Die Kirchen der Vereinigung Evangelischer Freikirchen gehen bis heute den anderen Weg.

Die ökumenische Gemeinschaft in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen war zunächst so stark, dass die Außenvertretung der Freikirchen durch einen von ihr beauftragten Vertreter, damals war es der methodistische Prediger THEODOR MANN,⁴⁶ wahrgenommen wurden. Auch der finanzielle Beitrag zur Ökumenischen Bewegung wurden von allen vier Freikirchen gemeinsam aufgebracht, wie sie nach 1945 auch alle von Hilfsgütern, die über die Genfer Zentrale des Ökumenischen Rates der Kirchen kamen, dankbar profitierten.

6 Die Freikirchen in der Friedensökumene

Am Anfang der innerdeutschen ökumenischen Entwicklung, die alle evangelischen Kirchen in Deutschland betraf, ist wieder die bei den Freikirchen ausgeprägte angelsächsische Bundestheologie wirksam geworden. Nicht zufällig heißt die von Engländern und Deutschen gebildete Arbeitsgemeinschaft „Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen“. Er wurde 1914 in Konstanz gegründet. Hier wie im Vorfeld waren Freikirchler mit dabei – zuerst bei der Friedensfahrt 1908 nach England. Baptisten (4) und Brüder der Freien evangelischen Gemeinden (5), Methodisten (5) und Prediger der Evangelischen Gemeinschaft (4) fuhrten gemeinsam mit Landeskirkhleren und sogar Katholiken nach England.⁴⁷ Wer Frieden zwischen den Nationen stiften will, muss auch zum Frieden innerhalb der einen Gemeinde Jesu Christi bereit sein. Dieser erste ökumenische Verbund zwischen landeskirkhlichen und freikirchlichen Vertretern wurde von der Deutschen Evangelischen Kirche (DEK, seit 1945 EKD) und ihren Organen kritisch beobachtet. Man sah in der engagierten Arbeit von FRIEDRICH SIEGMUND-SCHULZE⁴⁸ eher eine Konkurrenz zum Kirchenbund als eine Berei-

⁴⁶ KARL HEINZ VOIGT, Theodor Mann, in: BBKL 5 (1993), 684-688.

⁴⁷ DERS., Vor neunzig Jahren: ökumenische Friedensfahrt nach England – Landeskirkhler, Freikirchler und Katholiken in einem Boot, in: Freikirchen Forschung 8 (1998), 230-232. Dort alle Namen der teilnehmenden Freikirchler.

⁴⁸ KARL HEINZ VOIGT, Friedrich Siegmund-Schulze, in: BBKL 24 (2005), 1349-1366. (Alle Artikel aus dem Biograph-Bibliographischen Kirchenlexikon [BBKL] sind auch über www.Bautz.de zu erreichen.)

cherung. Siegmund-Schulze dagegen war ein international erfahrener Theologe, der um die Bedeutung der Freikirchen in den angelsächsischen Ländern wusste und der sich darum bemühte, sie in die deutsche Sektion der Weltbund-Arbeit aktiv einzubeziehen.

7 Zur Bildung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen 1948

Als sich 1948 die „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK)“ bildete, hatte sie verschiedene Wurzeln. Neben der Bedeutung der angelsächsischen Freikirchen im Zusammenhang mit dem Hilfswerk, das in Verbindung mit der Genfer Ökumene zustande kam und an dem in Deutschland alle Freikirchen in gleichen Strukturen beteiligt waren, sind zu den längerfristigen Wurzeln einerseits der „Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen“ und andererseits die mit den meisten Erfahrungen in zwischenkirchlicher Zusammenarbeit ausgestatteten Freikirchen in der „Vereinigung Evangelischer Freikirchen“ zu nennen. Gerade ihre unterschiedlichen theologischen Ansätze haben die strukturellen Möglichkeiten erschlossen. Ihre längere Zusammenarbeit über Kirchengrenzen hinweg hatte ein unersetzliches Vertrauenskapital wachsen lassen, und durch ihre angelsächsischen Beziehungen waren sie längst ein Glied in der internationalen ökumenischen Gemeinschaft geworden.

8 Einige Erwägungen für das weiterführende theologische Gespräch

8.1 Das Dach der Bundestheologie hat sich in der Geschichte als ungewöhnlich weit gezeigt und erwies sich in einem organischen Wachstumsprozess als überraschend integrationsfähig. Der Weg führte von der individuell organisierten Allianzgemeinschaft am Anfang über den praxis-orientierten Sonntagsschul-Verbund von vier Freikirchen zur korporativ-ökumenischen Vereinigung Evangelischer Freikirchen und schließlich zur (hier nicht erfassten, mehr unfreiwillig organisierten) Vereinigung vom „Bund der Baptistengemeinden“ und „Bund freikirchlicher Christen“ zum „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG)“. Was bedeuten diese Schritte der Entwicklung für die Zukunft der Bundeseinheit in Deutschland?

8.2 Es fällt bei der historischen Reflexion auf, dass es in den beiden größeren Gemeindebünden zu unterschiedlichen Positionierungen kam. Die initiativen Bemühungen, das Dach, unter dem Einheit in Vielfalt gelebt werden konnte, weit auszuspannen, ging von Baptisten aus: GOTTFRIED WILHELM LEHMANN war es in der Berliner Evangelischen Allianz, EDUARD SCHEVE im Sonntagsschulbund, FRIEDRICH WILHELM SIMOLEIT im Hauptausschuss Evangelischer Freikirchen. Weitere Bemühungen während der Zeit des Nationalsozialismus

in Richtung Freie evangelische Gemeinden gingen offenbar von PAUL SCHMIDT aus. Dieser Dynamik im Baptismus stand ganz offensichtlich eine gewisse Reserviertheit bei den Wittener Bundestheologen im Bund Freier evangelischer Gemeinden entgegen. Lag das mehr am (Des-)interesse starker Persönlichkeiten, oder gibt es theologische Gründe, die der nicht uniform gemeinten „Einheit der Kinder Gottes“ unter dem Dach der *covenanting tradition* entgegenstehen? Gibt es nicht auch im Baptismus inzwischen Gemeinden, die als Kinder Getaufte, die sich als Gläubige zu ihrer Taufe bekennen, aufzunehmen bereit sind? Sollte sich innerhalb der baptistischen Vielfalt im Laufe der Geschichte eine Art in sich widersprüchlicher „konfessioneller Denominalismus“ entwickelt haben?

8.3 Die vor einigen Jahren von UWE SWARAT und anderen aufgeworfene Frage, ob „der Gemeindebund mehr als ein Zweckverband“ ist,⁴⁹ stellt sich vor dem hier aufgezeigten Hintergrund des wachsenden Verständnisses bundestheologischer Einsichten noch dringlicher. Gerade in Deutschland stellt sich die Frage: Hat die intensive Sicht auf die Autonomie der Ortsgemeinde vielleicht den Blickwinkel des bundestheologischen Ansatzes verkürzt? Immerhin gehören in Schweden die Freien evangelischen Gemeinden dem dortigen Christenrat (einer Entsprechung zur ACK) an; sie sind Gründungsmitglied des Nordischen Ökumenischen Rates, haben ihren Platz im Reformierten Weltbund und erleben seit 1948 ihre Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen positiv.⁵⁰ Ähnlich sind Baptisten-Unionen in anderen Ländern der weltweiten Ökumene gegenüber offener, als es in den Verbindungen des deutschen Bundes zum Ausdruck kommt. Es wäre wünschenswert, einmal zu untersuchen, welche Unterschiede sich aus den Kombinationen von *covenanting tradition* und Kongregationalismus einerseits und *covenanting tradition* und Independentismus, der eine stärker zum (Gemeinde-)Individualismus neigende Komponente des Kongregationalismus ist,⁵¹ andererseits, in der historischen Entwicklung ergeben haben.

Unser Überblick zeigt, wie die Freikirchen auf der Suche nach Gemeinschaft in Deutschland Vorreiter ökumenischer Entwicklungen waren. Gleichzeitig erinnert er daran, dass – wie auch der Begriff Ökumenische *Bewegung* signalisiert – die Arbeit miteinander und füreinander in vielen Jahrzehnten ein dynami-

⁴⁹ UWE SWARAT, Der Gemeindebund – mehr als ein Zweckverband?, in: ThGespr Beiheft 2, 2001, 3-32.

⁵⁰ WALTER PERSSON, In Freiheit und Einheit. Die Geschichte des Internationalen Bundes Freier evangelischer Gemeinden, aus dem Englischen übersetzt von Heinz-Adolf Ritter, bearbeitet von Gerhard Hörster, Witten 1999, bes. 34 ff. 56.

⁵¹ J.D. HUGHEY, Einheit und Mannigfaltigkeit, in: DERS. (Hg.), Die Baptisten, KdW, Stuttgart 1964, schrieb: „Die Baptisten hat man oft als Individualisten bezeichnet, und sie haben den von Gott gegebenen Wert und die Bedeutung des einzelnen von jeher betont [...]“ (13) Ihm scheint zwar die Bezeichnung „Personalismus zutreffender als Individualismus“, aber der Anschein ist unverkennbar.

scher Prozess war. Hoffentlich haben sich die Freikirchen die Bereitschaft zur Veränderung bewahrt.

Abstract

In this paper the author propagates his main thesis, that the congregationalist free church unions have given theological and structural impulses which have been useful for the formation and growth of the ecumenical movement.

He supports this by tracing the spread of covenantal free church theology from Britain and North America to the European continent, discusses the opposition to the free churches in Germany by the established churches and the formation of the Evangelical Alliance and various inter-church unions. He then shows that after Second World War the free churches in Germany were able to bring their theological and international expertise into the founding of the ecumenical ACP (Cooperative Fellowship of Christian Churches). The author concludes with some considerations on how the ecumenical movement in Germany and beyond can be further developed.

Pastor und Superintendent i. R. Karl Heinz Voigt (EmK),

Touler Straße 1c, 28211 Bremen, E-Mail: karl.heinz.voigt@gmx.de.

Olaf Kormannshaus

Andacht über Sprüche 14,30¹

„Ein gelassenes Herz ist Leben für den Leib, doch Knochenfraß ist die Leidenschaft.“ (Sprüche 14,30)

Liebe Campusgemeinde,

der Text für diese Andacht ist ungewöhnlich und kurz: ein Zweizeiler, zudem konzentriere ich mich auf den ersten Halbsatz: Ein gelassenes Herz ist Leben für den Leib; bei Knochenfraß und Leidenschaft werde ich nur kurz verweilen; ungewöhnlich ist er auch: ein Sprichwort; immerhin eins aus der Bibel, aus dem Buch der Sprüche Salomos entnommen. Campusandachten widmen sich meist tieferen, theologischen Gedankengängen als einem Sprichwort. Eine ansprechend gestaltete Spruchkarte mit diesem Satz, die ich vor vielen Jahren von einem Gemeindeglied geschenkt bekommen habe, hängt an der Wand neben meinem Schreibtisch, aber gepredigt habe ich darüber bisher noch nicht. Warum eigentlich nicht? Ich weiß es selber nicht genau. Vielleicht, weil er so alltäglich ist oder den Bezug zu Jesus oder wenigstens zu Gott nicht explizit nennt?

Ein gelassenes Herz ist Leben für den Leib! Das könnte so auch in der Apothekerzeitschrift stehen. Etwas weiter unten fände sich ein Artikel: „Lebenselixier Rotwein“. Tanninreicher Rotwein steigert die Abwehrkräfte, die Flavonoide schützen die Blutgefäße, überhaupt fördert Rotwein das Herz-Kreislauf-System, reguliert den Blutdruck und hilft uns so zur Gelassenheit. Und, um den Dreiklang komplett zu machen, stießen wir noch auf die Bewerbung des Weltbestsellers: „Sorge dich nicht, lebe!“ von DALE CARNEGIE, fast drei Millionen Mal allein in Deutschland verkauft.

„Sagt Carnegie nicht dasselbe wie Jesus?“, fragte mich einmal ein erfolgreicher Geschäftsmann. Eigentlich war es keine Frage, er wollte in seiner Überzeugung bestätigt werden, ein Rest an Unsicherheit war aber wohl noch vorhanden, sonst hätte er keine Bestätigung gesucht. Großartig, wie lebensnah die Bibel ist. Sorgen machen krank, aber ein gelassenes Herz fördert die Gesundheit! Wir finden hier die Psychosomatik der Bibel. Die Bibel als das beste Medizin- und Psychologiebuch?

Was genau unterscheidet diesen Satz als biblische Weisheit von allerlei Weisheiten der Apothekenumschau? Was wird wichtig, wenn wir dieses Sprichwort

¹ Campusandacht gehalten am 17. Januar 2007 im Bildungszentrum des BEFG in Elstal/Wustermark. Hierbei treffen sich einmal wöchentlich Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter aller Institute und Einrichtungen des Campus, die Studierenden des Theologischen Seminars (FH) Elstal und Bewohnerinnen und Bewohner des Servicewohnens.

heute Morgen in der Andacht hören und nicht heute Nachmittag beim Friseur in der Zeitschrift lesen?

I Wir fragen: Wer steht dem gelassenen Herzen im Wege?

Sind es die allgemein bekannten Umstände unserer hektischen Zeit mit dem permanent höheren Tempo? Andere Menschen mit ihren immer größeren Erwartungen? Der Chef, der das zu bewältigende Arbeitspensum stetig erhöht? Nun, die Fragen und Antworten, Probleme und Weisheiten der Sprüche Salomos sind rund 3000 Jahre alt – alle Schuld auf die heutige Zeit zu schieben kommt demnach nicht ganz hin.

Zutiefst bin ich es selbst, der einem gelassenen Herzen im Wege steht. Ich mit meinen zu hohen Idealen setze mich wohl am meisten unter Druck. Ich mit dem Streben nach Geltung. Mit dem falschen Ehrgeiz, der daraus resultiert, dass ich meinen Wert über das Ansehen bestimme, das ich bei anderen habe; biblisch gesprochen: Ich mit meiner Sünde. Ich als in mich verkrümmter Mensch – als *homo incurvatus in se ipsum* (MARTIN LUTHER). Hier kommt die zweite Zeile des Bibeltextes in Blick: Knochenfraß ist die Leidenschaft. Also nicht zuerst die äußeren Umstände sind die Feinde der Gelassenheit, sondern das, was innen im Menschen ist: die Leidenschaft, Eifersucht, Bitterkeit, Erregung oder Neid.

Es müssen gar nicht immer böse Leidenschaften sein, die der Gelassenheit entgegenstehen. Es kann etwas so Verbreitetes sein wie die Sorge um die Gesundheit, die dann paradoxerweise der Gesundheit selbst bzw. der Gelassenheit im Wege steht. Wer sich z. B. ständig den Puls fühlt und fragt, ob er noch gesund ist, der ist es schon nicht mehr. Darauf weisen neuere Definitionen von Gesundheit hin. Gesund ist ein Mensch, der nicht vorwiegend mit sich selbst beschäftigt ist, meint SONJA RINOER-KREIDL, eine Philosophin aus Graz. Sein Blick ist auf die Welt gerichtet, er kann sich selbst vergessen. Und HANS-GEORG GADAMER, der 2002 verstorbene Philosoph, betonte im Blick auf psychische Gesundheit das Gleichgewicht zwischen der „Weltorientierung“, also einem (neugierigen) „Nach-außen-Schauen“, und der reflexiven Innensicht – „Wie geht es mir heute, was ist mit mir los?“² Übersteigerte Sorge um Gesundheit, so verständlich sie im Einzelfall sein mag, ist letztlich auch ein Ausdruck für den in sich selbst verkrümmten Menschen. Der Mensch selbst also steht dem gelassenen Herzen im Weg. Wenn das Problem „innen“ ist, hilft nicht eine Therapie des Symptoms, also etwa ein mentales Training zu mehr Gelassenheit.

Die Bibel als Offenbarung Gottes – auch wo sie Alltags- und Lebenserfahrungen der Menschen sammelt wie im Buch der Sprüche – bekämpft nicht Symptome, sondern geht das Übel an der Wurzel an. Das 14. Kapitel stellt, wie das ganze Buch der Sprüche, den Lebensweg der Toren dem der Weisheit gegenüber. Toren – das

² Zit. nach CHRISTIAN EIGNER/MICHAELA RITTER, Neugier auf Krankenschein, in: Psychologie Heute 7 (2006), 29.

sind die Menschen, die um sich kreisen, um ihr Wohlergehen, ihr Glück; und je mehr sie die innere Hohlheit ihres Lebensentwurfes ahnen, desto schneller kreisen sie um sich. Ein zufriedenes, gelassenes Herz ist im Innern des Toren nicht zu finden. Da helfen keine suggestiven, übenden Verfahren, so gut sie an sich sind. Auch die Menschen der Weisheit kreisen; sie kreisen um die Weisung Gottes, Tag und Nacht (Ps 1, 2b), um Frieden mit dem Nächsten, um Gerechtigkeit.

Toren – das sind auch Leute, die nicht den Unterschied zwischen Gott und Mensch (aner)kennen bzw. ihn in ihrer Lebensgestaltung nicht beachten. Wir brauchen nicht mit dem Finger auf andere zu zeigen. Es gibt durchaus einen „frommen, praktischen Atheismus“. Menschen, die sich im Namen Gottes verzehren, als hinge allein – oder vor allem – von ihrem Tun die Rettung der Welt ab. Sie überfordern sich darum, ihr hoher Einsatz ist letztlich Ausdruck von Selbstüberschätzung oder gar von dem unbewussten und uneingestandenem Wunsch, Gott sein zu wollen, all-mächtig, all-wissend, all-verantwortlich, unersetzbar und gaaanz wichtig.

BERNHARD VON CLAIRVAUX hat Mitte des 12. Jahrhunderts dem vielbeschäftigten Papst Eugen III. eine Denkschrift verfasst (nicht verpasst, denn der Papst selbst hatte ihn um Rat gebeten), die heute wieder Beachtung findet: „De consideratione“ – Über die (Selbst-) Besinnung. „Wie kannst Du aber voll und echt Mensch sein, wenn Du Dich selbst verloren hast? Auch Du bist ein Mensch. [...] Wenn also alle Menschen ein Recht auf Dich haben, dann sei auch Du selbst ein Mensch, der ein Recht auf sich selbst hat. Warum solltest einzig Du selbst nichts von Dir haben?“³ Dann gibt er ihm einen Ratschlag, im Kontext unserer Andacht zitiere ich ihn gewissermaßen nur in Klammern: „Denk also daran: Gönne Dich Dir selbst. Ich sage nicht: Tu das oft; aber ich sage: Tue es immer wieder einmal.“ Die Pointe in dem Papstspiegel des Bernhard von Clairvaux ist auch bei anderen Themen immer die schlichte Erkenntnis: Du bist ein Mensch – und nicht Gott.⁴ Mit diesem falschen Anspruch stand offenbar Papst Eugen III. sich im Weg und viele Menschen tun es heute, oft in versteckter Form auch, z. B. wenn sie sich darüber grämen, dass sie nicht perfekt, fehlerlos, noch leistungsfähiger usw. sind. Immer weist der Weg der Einsicht darum von innen nach außen, nicht die äußeren, sondern die inneren „Verhältnisse“ stehen einem gelassenen Herzen im Weg.

II Was ist ein gelassenes Herz?

Ist es das Herz eines Meisters in Entspannungsverfahren aller Art? eines Lebenskünstlers? oder eines Menschen, der fünf gerade sein lässt?

³ Zit. nach BERNHARD SILL, „Gönne dich dir selbst!“ Eine Lebensregel des Bernhard von Clairvaux, in: Psychologie Heute 1 (2007), 30.

⁴ Vgl. PETER DINZELBACHER, Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers, Darmstadt 1998, 339 ff.

Ein gelassenes Herz ist ein ungeteiltes Herz. Darum haben wir vorhin im Lied gebetet: „Gib mir ein neues, ungeteiltes Herz.“⁵ Ein geteiltes Herz ist immer ein zerrissenes Herz. Ein ungeteiltes Herz dagegen kennt nur einen Gott und bringt das ganze Leben mit diesem einen Gott in Verbindung. Das ist die theologische Grundüberzeugung auch in den Sprüchen Salomos! Herr ist einer – und sonst keiner! Ein ungeteiltes Herz eines Christen weiß sich nur einem Herrn verpflichtet, dem Herrn Jesus. In der Bindung an ihn ist es ganz und gar frei von falschen Ansprüchen, kommen sie von Göttern oder von Menschen.

Ein gelassenes Herz ist immer auch ein einfältiges Herz. Der Gegensatz zwischen dem Toren und dem Einfältigen zieht sich durch das Kapitel 14 durch. „Einfältig“ ist nicht im abwertenden Sinn zu verstehen, in dem z. B. ein Einfaltspinsel oder ein Tölpel belächelt bzw. nicht ernst genommen wird. Ein einfältiger Mensch ent-faltet das Eine; er versteckt sich dabei nicht in vielen Windungen, sondern ist offen und geradeheraus.⁶ Geradeso, wie es Paulus in Römer 12, 9 von der Liebe fordert, die ohne Heuchelei, ungewunden, eben einfältig sein soll. „Einfältig“ ist von der Bedeutung nah an dem dran, was in der Lutherbibel mit „fromm“ bezeichnet wird und was wir mit den oft inflationär gebrauchten Formulierungen „echt“ oder „authentisch“ meinen. Wer sich einfältig zu sein erlaubt, kann um das eine wissen, das Not tut. Maria blieb in ihrer Ein-falt im Gegensatz zu Marta ganz gelassen, als Jesus mit einer ganzen Horde hungriger Leute unangemeldet ins Haus kam (Lk 10, 38-42).

Ein gelassenes Herz ist ein frommes, aufrechtes, sich nicht verstellendes oder verbergendes Herz.

III Wer gibt ein gelassenes Herz?

Nun, die Antwort wird nicht überraschen, wir haben sie vorhin gesungen: „Herr, ich baue auf dich! Gib mir ein neues, ungeteiltes Herz“. Für Juden und Christen steht zuerst die Bitte an Gott. Er allein schenkt ein neues Herz, das ge-lassen sein kann, das Gott Gott sein lassen kann und nicht selbst an die Stelle Gottes tritt. Diese Bitte an Gott bedeutet nicht, dass ich nichts dazu tun kann oder soll; sondern sie ist zutiefst der schon erwähnten Unterscheidung geschuldet: Gott ist Gott, und ich bin ein Mensch. Und wenn ein Mensch Gott lässt, wird er gelassen. In der Sprache der christlichen Mystiker bedeutete „gelassen“ (gelâzen) „gottergeben“. Über den Sinn und die Brauchbarkeit allerlei Literatur zur „Lebensbewältigungshilfe“, die einen eigenen, lukrativen Markt darstellt, über den Nutzen vieler Gesundheitsratgeber mit ihren Übungen und Techniken ist hier

⁵ Vgl. ALBERT FREY, Herr, ich komme zu dir, in: Feiern & Loben Nr. 333, Holzgerlingen/Kassel 2003.

⁶ Vgl. die Bitte „Mache mich einfältig“ in Gerhard Tersteegens Lied „Gott ist gegenwärtig“, die auf ein reines Herz zielt, um Gottes Klarheit zu schauen. Vgl. GERHARD TEERSTEEGEN, Gott ist gegenwärtig, in: Feiern & Loben Nr. 1.

nicht der Ort zu handeln. Da gibt es viel Hilfreiches; kontraproduktiv wird's, wenn jemand mit aller Anstrengung und höchster Konzentration unbedingt gelassen sein will; mit aller Anspannung 100% entspannt werden möchte. Gelassenheit lässt sich gerade nicht erzwingen, jede verkrampfte Anstrengung macht sie schon physiologisch unmöglich. Der entscheidende Punkt ist die Frage des Subjekts, des Urhebers: Muss ich mir ein gelassenes Herz verschaffen? Theologisch gesprochen ist das der Bereich des Gesetzes. Oder lasse ich es mir von Gott schenken? – theologisch gesprochen Bereich des Evangeliums. Wenn wir es ihm überlassen, wenn wir ihn lassen, dann zeigt er uns, was wir lassen dürfen. Und in dieser Zuordnung können wir dann auch bewährte Formen der Entspannung und Einsichten der Medizin mit Danksagung, also geheiligt annehmen.

IV. Und was ist mit den Sorgen?

„Sorge nicht! Lebe!“ Und wer das nicht kann? Der ist arm dran. So ist das in unserer Welt. Die 1000 Programme zur mentalen, emotionalen und sozialen Kompetenz machen die Fitten noch fitter und die anderen zu Verlierern. Nein, CARNEGIE sagt nicht dasselbe wie JESUS, und auch nicht dasselbe wie der Philipperbrief: „Sorgt euch um nichts! Sondern bringt in jeder Lage eure Bitten betend und flehend mit Dank vor Gott.“ (Phil 4, 6) Im 1. Petrusbrief lesen wir (1. Petr 5, 7): „Alle eure Sorge werft auf ihn, er sorgt für euch.“ Das ist der entscheidende Unterschied: Der Mensch steht, auch mit seinen Sorgen, vor Gott! Und nicht steht der Mensch allein vor sich selbst. Der Mensch darf empfangen (Evangelium). Die Alternative lautet nicht: Sich zu sorgen oder sich nicht zu sorgen. Der Unterschied ist: Sich sorgen oder seine Sorgen im Gebet vor Gott bringen. Dabei sollten wir nicht übersehen, dass Beten immer (auch) zwecklos sein soll. Ich habe nicht gesagt „sinnlos“, sondern „zwecklos“. Wenn es nur zweckgerichtet, gegen unsere Sorgen gerichtet ist, wird es allzu leicht zu einer neuen Hochleistungssportart: Sorgen sammeln und Sorgen werfen. Gut, sie werden zu Gott geworfen, aber der Mensch ist doch wieder vor allem mit seinen Sorgen beschäftigt und das gelassene Herz ist fern. Zweckloses Beten geht es zuerst um Gott, und dann kommt der Mensch. Und wo es um Gott geht, wird der Mensch gelassen. Wo es um Gott und seinen Namen geht, wird der Mensch mit seinem Namen gelassen. Wo es um Gottes Reich geht und um seinen Willen, dort wird der Mensch mit seinem Streben nach Anerkennung gelassen. Und des Menschen Sorgen um das tägliche Brot und um Gesundheit und Schuld fügen sich nahtlos ein in die Anbetung Gottes. Aber das wäre eine neue Andacht. Amen!

Olaf Kormannshaus (BEFG), Professor für Praktische Theologie am Theologischen Seminar Elstal (FH) und Leiter des Instituts für Seelsorge und Psychologie,
Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark,
E-Mail: OKormannshaus@baptisten.de

Günter Hallstein

Kommentar zur Andacht von Olaf Kormannshaus

Ich wäre weiß Gott gerne dabei gewesen. Vielleicht hätte ich neben einer älteren Dame aus der Seniorenwohnanlage gegessen? Neben einem Studenten? Oder neben einem Dozenten links von mir und einem Angestellten der Service-Dienste-Elstal rechts? Auf jeden Fall ist die Campusgemeinde, die diese außergewöhnliche Morgenandacht zu hören bekam, recht bunt – und das ist eine echte Herausforderung für den Prediger.

Der steht lebendig vor meinem inneren Auge – arbeiten doch die beiden Institute für Seelsorge und Psychologie (BEFG) und für Seelsorge und Beratung (BFeG) seit vielen Jahren eng zusammen und wir beide sind befreundet. Von daher fühle ich mich in meiner Rolle als Kommentator auch eher als Privilegierter denn als Kritiker. Und wo wir gerade bei den menschlichen Beziehungen sind: Das Menschliche verliert Kormannshaus nie aus dem Auge. Er weist uns zunächst auf die Alltäglichkeit des Bibelspruches hin. Widmen sich sonst Campusandachten meist „tieferen, theologischen Gedankengängen“, hat er ein Sprichwort mit einem sehr alltäglichen Bezug ausgewählt. Könnte doch dieser Spruch einer „Apothekerzeitschrift“ oder dem Carnegie-Bestseller „Sorge Dich nicht – lebe!“ entstammen.

Damit ist die Aufgabe umrissen: einen scheinbar alltäglichen, fast profan anmutenden Bibeltext in die Dimension eines vom Evangelium her verstandenen Alltags zu stellen. Das macht die Andacht prickelnd und anspruchsvoll zugleich. Einem Prediger gelingt so etwas meist ganz – oder gar nicht. Dazwischen gibt es nichts. Entweder er bleibt in nichtssagender Allerweltsbeliebigkeit – eben wie eine Apothekerzeitschrift –, oder ihm gelingt es im Glauben, ein gelassenes Herz im Lebensalltag zu vermitteln. Dieses Ziel ist mehr als erreicht.

Der Aufbau ist klar und gut nachvollziehbar. Darum halte ich mich in der Kommentierung auch an diese Struktur.

In einem ersten Punkt fragt Kormannshaus nach dem Verlust unserer Gelassenheit im Alltag. Er tut das mit der Frage „Wer steht dem gelassenen Herzen im Wege?“. Indem Kormannshaus „Wer?“ fragt und nicht „Was?“, hat er die zugrunde liegende Problematik personalisiert. Es sind nicht die äußeren Dinge, die uns die Gelassenheit rauben. Es sind zuerst wir selbst. Unser Selbstanspruch, Selbstideal, Selbstbezug usw. weisen uns aus als Menschen, die der Erlösung vom Selbst bedürfen. Der Prediger bleibt dezent im evangelischen Duktus des Textes, wenn er eher unauffällige Beispiele des „in sich selbst verkrümmten Menschen“ (LUTHER) anschaulich werden lässt: Der Gelassenheit steht z. B. paradoxerweise

eine unrealistische und wiederum krankmachende Sorge um die Gesundheit im Wege. Das macht deutlich, dass der Mensch das Problem ist, nicht die Welt, dass es in uns liegt und nicht um uns.

Die Unterscheidung des „Innen“ und des „Außen“ ist denn auch der weitere Leitgedanke in der Entwicklung des ersten Andachtspunktes. Hier mögen dem Prediger seine psychologischen Kenntnisse zur Seite gestanden haben, ist er doch nicht allein Theologe, sondern auch Psychologe: Das Entscheidende im Leben ist oft die Innenseite, nicht die Außenseite. Es ist der innere Prozess, der über die äußere Handlung entscheidet, die psychologische, verdeckte, unsichtbare Welt, die die äußere, soziale, offensichtliche bestimmt. Diesen Gedanken hätte ich mir noch gut auf neutestamentliche Aspekte zur Anthropologie bezogen ausgeführt vorstellen können. Doch die Zeit und das Format einer Andacht sind begrenzt.

Kormannshaus wählt aber einen anderen Weg, um diesen Gedanken weiter zu verfolgen. Er greift ein Kernthema der alttestamentlichen Weisheitsliteratur auf, nämlich die Unterscheidung des Toren und des Weisen. Kreisen die Toren um sich selbst – selbstzentriert, egoistisch –, kreisen die Weisen um die Weisung Gottes (Ps 1, 2b). Wieder vermeidet es Kormannshaus, mit Plattitüden den Unterschied zwischen Toren und Weisen, also einem Leben mit und ohne Gott im Mittelpunkt, deutlich zu machen. Er ist ein Rhetoriker der leisen, dezenten Töne. Und wie so oft: Die leisen Töne hört man besonders aufmerksam. So lässt er den Zuhörer auch einen frommen, praktischen Atheismus wahrnehmen, z. B. bei denen, die sich für Gott verzehren und all ihre Gelassenheit dabei verlieren. Sie tun das in einer Art und Weise, als hinge die Rettung der Welt von ihnen und nicht von Gott ab. Das nenne ich Selbstüberschätzung als Beispiel für die Existenz eines Toren im frommen Gewand. Da ist man nicht mehr gelassen, sondern von allem Guten verlassen, mag sich mancher Hörer zustimmend gesagt haben.

Abschließend bringt er das plastische Beispiel des vielbeschäftigten Papstes EUGEN III., dem BERNHARD VON CLAIRVAUX den Ratschlag gibt: „Gönne Dich Dir selbst“. Das liegt auf der Linie des Sinnspruchs von ANSELM GRÜN: „Wenn ich nicht zu Hause bin, kann Gott mich nicht besuchen“. Dann erst wäre der Mensch zu seinem wahren Selbst durchgedrungen, zu seiner Menschlichkeit, seinem alltäglichen Leben, wenn er sich selbst aushält – weil Gott ihn hält. So ist der Hörer mit diesem ersten Punkt eingeladen, sein Menschsein und damit sein Begrenztsein anzunehmen. Denn genau an diesem Ort begegnet ihm Gott.

Nun hat Kormannshaus den Weg frei gemacht für den zweiten, kürzer gefassten Punkt: „Was ist ein gelassenes Herz?“.

Zunächst erklärt er das gelassene Herz als ungeteilt, denn ein geteiltes oder zerrissenes Herz kann nie gelassen sein. Außerdem hat Olaf Kormannshaus damit einen erneuten Bezug zum Lied vor der Andacht hergestellt, wo die Campusgemeinde bat: „Gib mir ein neues, ungeteiltes Herz“ (Feiern & Loben Nr. 333). Ein Herz sei dann ungeteilt, wenn es auf den einen Gott ausgerichtet ist. In der Bindung an ihn ist es frei – und gelassen? So ganz kann ich den Gedanken nicht nachvollziehen, er ist mir zu sperrig und verkürzt. Dann leuchtet schon eher die

zweite Erklärung ein, dass ein gelassenes Herz auch immer „ein-fältig“ sei und damit auf das Eine, das Wichtigste ausgerichtet. Die neutestamentlichen Beispiele und da besonders das von der Maria, die das gute Teil erwählt hat, belegen das. Maria ist Bildmaterial für Gelassenheit in einer Situation der Zerrissenheit.

Danach schließt die Andacht einen dritten Punkt an: „Wer gibt ein gelassenes Herz?“

Hier spricht mich besonders an, dass auf die Grundbedeutung von „gelassen“ eingegangen wird. In der Sprache der christlichen Mystiker bedeute gelassen-gottergeben sein. Damit wird die bisher bevorzugte Interpretationslinie weiter ausgezogen. Wer sich Gott überlässt, wer Gott Gott sein lässt, der wird gelassen. Als sehr hilfreich empfinde ich hier die Einführung des Widerspruchs von Gesetz und Evangelium. Der Mensch, der sich selber Gelassenheit verschaffen will, wird gesetzlich. Dann muss er noch mehr leisten, sich fromm erarbeiten, um noch gelassener sein zu können. Wer sich Gott überlässt, wer sich von ihm beschenken lässt, wird vom Evangelium ergriffen. Wichtig ist, dass der Einzelne dabei nicht zu einer frommen Passivität verleitet wird. Die Aktion des Einzelnen ist dann Reaktion auf Gottes Geschenk.

Mit dem vierten und letzten Punkt „Und was ist mit den Sorgen?“ schließt die Andacht. Hier ist die zweite Vershälfte aufgenommen: „doch Knochenfraß ist die Leidenschaft“ (Spr 14, 30b). Ansonsten kommt diese nur knapp in der Auslegung zur Sprache. Das hatte der Prediger aber schon als Vorbemerkung angedeutet. Eng an das neutestamentliche Sorgen-Entlastungsprogramm von 1. Petr 5, 7 abgelehnt, geht es einmal mehr um Gelassenheit, denn Gott sorgt ja für uns. In dieser Welt empfängt der Glaubende und wird nicht in Fitnessprogramme hinein gelockt, die „die Fitten noch fitter und die anderen zu Verlierern“ machen. Und weil das ganz praktisch ausgestaltet werden soll, motiviert Olaf Kormannshaus zum (auch) zwecklosen Beten, einem absichtslosen Beten, welches sich an Gott, der für uns sorgt, freut.

Praktisch schließt die Andacht, indem die Campusgemeinde eingeladen ist, gelassen das „Vater unser“ zu beten. Mit einer Atempause zwischen den einzelnen Bitten kommt den Betern noch einmal der Inhalt der Bitte besonders ins Bewusstsein. Und das macht gelassen. Wie gesagt: Ich wäre weiß Gott gerne dabei gewesen. Das war eine Andacht so richtig fürs Herz.

Pastor Günter Hallstein (BFeG), Institut Seelsorge und Beratung. Kronberg-Forum, Jahnstraße 53, 35716 Dietzhöhlztal-Ewersbach

Rezension

STEFAN STIEGLER/UWE SWARAT (Hg.), *Der Monotheismus als theologisches und politisches Problem*; Evangelische Verlagsanstalt Leipzig 2006, 152 Seiten, kt., ISBN 978-3-374-02424-7, 19,80 €.

Dieser aufgrund seiner thematischen Aktualität, der theologischen Argumentation und konfessionellen Vielfalt der Autoren beachtliche Aufsatzband geht auf ein Symposium zurück, das im Herbst 2005 im Theologischen Seminar Elstal (FH) bei Berlin stattgefunden hat. Dem Band ist erfreulicherweise ein Register für Bibelstellen, Namen und Sachen beigegeben.

In seiner Einführung stellt UWE SWARAT (Elstal) die Aktualität des Themas heraus, fasst die wesentlichen Aussagen der Referenten kompakt zusammen und gibt einen kleinen Einblick in die sich jeweils anschließende Diskussion.

Wegen seiner grundlegenden Bedeutung soll hier der religionsgeschichtliche Beitrag „Mose und die Entstehung des Monotheismus“ von ERICH ZENGER (Eichstätt/Münster) dargestellt werden. Zenger trifft zunächst eine Feststellung, die für die alttestamentliche Wissenschaft inzwischen geläufig ist, auf den Nicht-Fachmann jedoch einigermaßen ernüchternd wirkt: Man könne über den historischen Mose „praktisch nichts sagen“. Gerade deshalb habe er, um mit dem Ägyptologen Jan Assmann zu sprechen, zur „Symbolfigur einer menschheitsgeschichtlichen Wende“ werden können. (15) Es geht hier um die Wende vom Polytheismus zum exklusiven Monotheismus, die mit der „mosaischen Unterscheidung“ (JAN ASSMANN) von wahrer und falscher Religion verbunden sei und „einen Quantensprung in der Religionsgeschichte“ bedeutet habe. Dieser sekundäre Religionstyp habe eine „inhärente spezifische Gewaltvirulenz“ [Hervorhebungen immer im Original] und sei „bisweilen brachial kämpferisch und rigoros exkludierend“ gewesen. (16) Zenger weist jedoch begründet die Behauptung zurück, die sekundären Religionen (Judentum, Christentum und Islam) „seien *per se* gewaltbereiter und intoleranter als die primären Religionen“. Für die aktuelle Debatte ist von Bedeutung, dass Zenger auch auf die selbstkritische Reflexionskraft des alttestamentlichen Monotheismus hinweist: „Gerade dort, wo der Monotheismus der Hebräischen Bibel sich selbst reflektiert, ist er nicht nur herrschafts- und gewaltkritisch, sondern entwirft Utopien von Gewaltverzicht und Gewaltüberwindung – und zwar als Explikation gerade des monotheistischen Gotteskonzepts.“ (17)

Zenger entfaltet sodann die Entstehung des mosaischen Monotheismus in mehreren Abschnitten: Die ursprüngliche Bedeutung des Gottesnamens JHWH leite sich nicht von Ex 3,14, sondern von dem hebräischen Verb *hawah* („wehen“) ab. Demnach bezeichnet JHWH ursprünglich einen „Sturm-, Gewitter- und Kampfgott“ nordarabischer Kleinviehnomaden. (19) Vermutlich waren es nach Ägypten deportierte Nomaden („Schasu“), „die ihre gelungene Flucht aus Ägypten, möglicherweise unter Führung des Mose, als Erzählung von der Rettungstat ihres Gottes JHWH in die neue Gemeinschaft Israel einbrachten.“ Fortan bestimmte JHWH in personaler Zuwendung die Geschichte des Volkes. (20) Ab dem 10. Jahrhundert v. Chr. vollzog sich gleichsam eine „Profil- und Kompetenzerweiterung JHWHs“. In Anführung spricht Zenger vom „Aufstieg“

zum Reichs- bzw. Staatsgott unter David und Salomo“ (23), im Tempel zunächst in „Kohabitation“ mit der Gottheit Schemesch (Sonne). Im weiteren Verlauf wurden El- und Baal-Aspekte auf JHWH übertragen, so dass deren Existenz für Israel überflüssig wurde. Schließlich kam es zu einer „kämpferischen JHWH-allein-Bewegung“, die ihren Höhepunkt in der Josianischen Reform fand und in Dtn 6-28, vor allem im Sch'ma Jisrael (Dtn 6,4f.) dokumentiert ist. (29) Die „Einzigkeit“ JHWHs ist keine abstrakte, sondern versteht sich von seinem einzigartigen „Wirken für Israel“ her. (30) Der „Quantensprung zum Monotheismus“ (ebd.) vollzog sich im 6. Jahrhundert v. Chr., ausgelöst durch die Zerstörung des Jerusalemer Tempels, das Exil der Oberschicht und das Ende der politischen Selbstständigkeit Israels. Anders als man es hätte erwarten können, wurde die Niederlage Israels nicht zugleich als Niederlage JHWHs verstanden. Vielmehr sahen Deutero-Jesaja und seine Schüler darin das souveräne Handeln JHWHs, der sich als der alleinige Gott in der Verfolgung seiner Ziele auch der Feinde Israels bedienen kann. In der Folge entfaltete sich ein „polyvalenter und polyphoner Monotheismus“, der einen Gott verehrt, dessen – so Zenger – „vielleicht eindrucksvollste ‚Kompetenzerweiterung‘“ in der Aufnahme einer „intensive[n] Beziehung zu jedem einzelnen Menschen“, „ja sogar zu den Tieren“ besteht. (35) Der Monotheismus des nachexilischen Israel habe „auf faszinierend kreative Weise die Perspektive ‚Einheit der Vielheit‘“ realisiert, woran das Christentum mit seinem „Konzept vom drei-einen Gott“ habe anknüpfen können. (ebd.) Nach Zenger geht es bei der mosaischen Unterscheidung nicht um eine „quantitative, sondern eine *qualitative* Differenz“. JHWH will von seinem theopolitischen Anspruch her konkret als Lebensspender und Befreier verstanden werden, und dies nicht nur für Israel, sondern für alle Völker und jeden einzelnen Menschen. (36f.) Deshalb war der biblische Monotheismus „die entscheidende Weichenstellung für die Erkenntnis und Formulierung der jedem Menschen zukommenden Menschenwürde und Menschenrechte.“ Wenn er dennoch auch Intoleranz und Gewalt hervorgebracht habe, dann habe dies seine Wurzeln „nicht im biblischen Gottesverständnis selbst, sondern in Ideologien, die sich des Monotheismus bedienten“. (38) „Das Wahrheitskriterium der biblischen Religion ist die Ethik und insbesondere die Option des biblischen Gottes für Freiheit und Gerechtigkeit für alle Völker.“

In einer Zeit, in der populistisch-pauschale Negativurteile über die Bedeutung von Religion Konjunktur haben (vgl. R. DAWKINS, „Der Gotteswahn“), ist Zengers wohltuend differenzierte Darstellung der Entstehung des Monotheismus ein besonders wichtiger Gesprächsbeitrag.

Der Band enthält ferner Beiträge von WILFRID HAUBECK („Die Anbetung Jesu und der Monotheismus im Neuen Testament“), ALFONS FÜRST („Monotheismus und Monarchie. Zum Zusammenhang von Heil und Herrschaft in der Antike“), MANFRED MARQUARDT („Das Trinitätsdogma als christlicher Monotheismus“), OLIVER DAVIES („Monotheismus und Pluralismus“) sowie MICHAEL WEINRICH („Christentum, Judentum und Islam – durch den Monotheismus verbunden?“).

Die vollständige Rezension ist als PDF-Datei im Internet zu lesen und herunterzuladen: www.theologisches-gespraech.de.

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

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Aufsätze

- Achim Härtner: Emerging Church – Kirche der Zukunft?
Eine junge Bewegung fordert die bestehenden Kirchen heraus* 107
- Christoph Petersen: Mission-shaped Church. Ein Zwischenfazit* 132

Leseempfehlungen zur Systematischen Theologie
(Oliver Pilnei) 148

Rezension

- Horst Afflerbach: Die heilsgeschichtliche Theologie Erich Sauers*
(Bernd Tubach) 153

PREDIGTWERKSTATT

- Christian Bouillon: Predigt über Genesis 4,1-16 139
- Kommentar zur Predigt von Christian Bouillon (Holger Kraft) 144

2009 • Heft 3

ISSN 1431-200X

33. JAHRGANG

Unvorhersehbare Entwicklungen von Kirche

Die sog. emergenten Gemeinden sind im Gespräch und gelten als Bewegung, die sich eigenständig und unvorhersehbar entwickelt und die etablierten Kirchen herausfordert. Diese jungen Kirchen bzw. Gemeinden stellen die Frage, wie die Kirche Jesu Christi in der Zukunft aussieht. Der Aufsatz von Achim Härtner bietet eine ausführliche, kenntnisreiche und systematisierte theologische Reflexion und kritische Würdigung der „Emerging Church“. Der Autor arbeitet an der Theologischen Hochschule Reutlingen der Evangelisch-Methodistischen Kirche als Professor für Praktische Theologie.

Pastor Christoph Petersen formuliert ein Fazit zur „missionalen“ Gemeinde. Er beschäftigt sich mit dem Bericht zur „mission shaped church“ der anglikanischen Kirche und nennt dessen Engführungen und Chancen. Dieser Beitrag geht auf eine Masterarbeit zurück, die der Autor zum Abschluss seines Studiums am Theologischen Seminars Elstal geschrieben hat. Die Langfassung seines Artikels ist als Download im Forum unserer Internetpräsenz www.theologisches-gespraech.de abrufbar.

Die letzte Ausgabe des THEOLOGISCHEN GESPRÄCHES zur Frage nach einem Weg zur *einen* Taufe und in Sachen Ökumene hat so viele Leser gefunden, dass wir eine zweite Auflage drucken mussten. Wir hoffen, damit zu einer noch intensiveren Diskussion dieser Themen beitragen zu können.

Mit der Predigt zu Gen 4 von Christian Bouillon, dem neuen Dozenten für Praktische Theologie am Theologischen Seminar Ewersbach, ergibt sich eine anwendungsorientierte Verbindung zur ersten Ausgabe dieses Jahrgangs des Theologischen Gespräches, in der ein Aufsatz zu „Kains ausgebliebenem Gebet“ enthalten war. Der Prediger zeigt, dass die „Akte Kain“ keinesfalls zu den Akten gelegt werden kann.

Die Leseempfehlungen im Bereich der Dogmatik wurden von Dr. Oliver Pilnei verfasst, der mit einer systematisch-theologischen Arbeit zum Thema „Wie entsteht christlicher Glaube?“ an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen promoviert worden ist. Mittlerweile arbeitet er als Bildungsreferent im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und leitet das Seminar für Gemeindearbeit.

Michael Rohde

Emerging Church – Kirche der Zukunft?

|| Eine junge Bewegung fordert die bestehenden Kirchen heraus

I Annäherung an das Phänomen „Emerging Church“

Der fortschrittsorientierte Rationalismus des ausgehenden 20. Jahrhunderts ist inzwischen einer neuen Offenheit für Religion und Spiritualität gewichen. Von dieser Entwicklung profitieren die etablierten Kirchen weit weniger als neue religiöse Gruppierungen. Unter dem Sammelbegriff „Emerging Church“ hat sich unter Christen aus verschiedenen Traditionen eine weit verzweigte internationale Diskussion entwickelt. Auf Grund der Inhomogenität der verschiedenen Ansätze sprechen manche Vertreterinnen und Vertreter anstatt von einer Bewegung (*Emerging Movement*) – etwas vorsichtiger – von einem Gespräch (*Emerging Conversation*) oder verwenden den Plural „Emerging Churches“. Angesichts der Vielzahl der Veröffentlichungen und deren zunehmender Resonanz im Raum der Kirchen kann berechtigterweise von einer Bewegung gesprochen werden, auch wenn diese sich derzeit nicht einheitlich zu formieren scheint. Die dahinter stehende Theologie wie die gelebte Praxis innerhalb dieser dezentralen Bewegung stellen die bestehenden Kirchen radikal in Frage. Die angebotenen Lösungswege lassen Christen aus dem Raum der etablierten evangelischen Freikirchen schon darum aufhorchen, weil ihnen hier manches aus der eigenen Tradition in neuer Gestalt und mit großer Entschiedenheit begegnet.¹ Auch wenn man nicht in allen Punkten den Analysen und Einschätzungen der jungen Bewegung folgen mag, lohnt es sich, genauer hinzuschauen und von ihr zu lernen. Denn wie Paulus sich in seiner Zeit als „Schuldner der Griechen und der Nichtgriechen“ (Röm 1, 14) verstand, sind wir heutigen Christen „Schuldner der modernen und der postmodernen Generation“ und stehen unter dem Auftrag, das Evangelium in unserer Zeit zu verkündigen (Röm 1, 15).

I.1 Kirche auf neuen Wegen – ein typisches Beispiel

Worum geht es, wenn von Emerging Church die Rede ist? Dies soll zunächst an einem typischen Beispiel verdeutlicht werden, das der australische Autor Michael Frost in seinem Buch „Exiles“ erzählt.

¹ Vgl. den instruktiven Aufsatz von HENRY KNIGHT III, John Wesley and the Emerging Church, abrufbar unter <http://www.nph.com/nphweb/html/pmol/emerging.htm>

„Ich erinnere mich an eine Begegnung mit Shaun Tunstall aus Brisbane an der Ostküste Australiens. Mitte zwanzig und unter den Folgen von Dyslexia und ADS² leidend, beschloss er schließlich, nicht mehr zur Kirche zu gehen. Er konnte während des Gottesdienstes nicht still sitzen und schaffte es nicht, Inhalte von halbstündigen Predigten zu erinnern. Er hatte überhaupt nichts von diesen Treffen, dabei war er seit seiner Geburt wöchentlich zur Kirche gegangen. Und jetzt, angefüllt von Frustration und der rebellischen Energie eines jungen Erwachsenen, beschloss er, nicht länger zur Kirche zu gehen. Stattdessen entschied sich Shaun, sein Motorboot zum Fluss Pine in Brisbane zu nehmen und sonntagsmorgens Wasserski zu fahren. Er sammelte eine Gruppe Freunde um sich, ein paar davon waren Christen, einige nicht, und er fuhr mit ihnen zum Fluss, um mit ihnen einen entspannten Tag beim Wasserski zu verbringen. Nachdem er jedoch den Bootsanhänger rückwärts die Rampe herunter gefahren und das Boot ins Wasser gelassen hatte, wurde er von Schuldgefühlen übermannt. Dies war ein wunderbarer Sonntagsmorgen und jede Woche seines Lebens war er bisher in der Kirche gewesen. Und nun wollte er Wasserski fahren. Er erwartete einen der gewaltigen Lichtblitze Gottes aus dem klaren blauen Himmel, der sein Boot innerhalb einer Minute zum Sinken bringen würde und griff, um sein Gewissen zu beruhigen, zu einer Taschenbibel in seinem Auto. Shaun teilte seinen Freunden mit, den Tag mit einer kurzen Bibellese zu beginnen, worauf die Freunde sehr erstaunt waren. Und nachdem er den kürzesten Psalm, den er finden konnte, gelesen hatte, sprach er kurz über die Schönheit von Gottes Gnade und fragte die Freunde nach Gebetsanliegen. Die Freunde waren über diese Vorgänge sehr erstaunt, besonders die Nichtchristen, aber sie nannten ihm schließlich doch Nöte und Shaun betete für sie. Dann fuhren sie den ganzen Tag über Wasserski. In der folgenden Woche trafen sich doppelt so viele Leute. Shaun las einen kurzen Abschnitt aus der Bibel, teilte mit ihnen ein paar Gedanken darüber und fragte nach Gebetsanliegen. So ging das einige Wochen lang. Die Teilnehmerzahlen stiegen weiter und bald hatte er eine Gemeinschaft von über 50 Personen gesammelt. Sie trafen sich am Fluss, hielten eine kurze Andacht, beteten gemeinsam und erfreuten sich dann an Gottes Schöpfung. Bald wurden einige von ihnen Christen. Nach einiger Zeit fingen sie an, eine Mittagspause an Picknickschischen am Fluss einzulegen, wo sie Brot brachen und Wein tranken und Jesu hingebende Liebe erinnerten. Sie teilten die Mahlzeit miteinander und sammelten jede Woche Geld, um damit die Armen zu unterstützen. Sie machten sich selbst zu „Seelsorgern“ der Menschen, die am Fluss lebten und sind heute dafür bekannt, dass sie heruntergekommene Boote zurück ans Ufer bringen. Sie bieten kostenlos Ersatzteile und Reparaturen für andere Boote an, die den Geist aufgegeben haben, und sie essen gemeinsam, dienen den Armen, sprechen mit anderen über Jesus, feiern das Mahl des Herrn und setzen sich für die Gesellschaft ein. Unterdessen hoffen die Eltern von Shaun und seine Freunde aus der Kirche noch immer, dass er sich besinnen und wieder die Kirche besuchen würde!“³

1.2 Emergenztheorie und Emerging Church

In der Emerging-Church-Bewegung lehnt man sich begrifflich wie sachlich an die „Emergenztheorie“ an, die hier kurz vorgestellt werden soll. Der Begriff

² Lese-/Rechtschreibschwäche und Aufmerksamkeitsdefizit-/Hyperaktivitätssyndrom.

³ Aus MICHAEL FROST, *Exiles. Living Missionally in a Post-Christian Culture*, Sydney 2007, 131 f; Übersetzung: Sebastian D. Lübben.

„Emergenz“⁴ bezeichnet in den Natur-, Geistes- und Sozialwissenschaften das Phänomen, dass sich die Eigenschaften eines Ganzen nicht aus dessen Elementen und deren Eigenschaften erklären lassen. Weil „das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile“ (Aristoteles), treten unerwartete, qualitativ neue Eigenschaften hervor. Emergenzphänomene kann man beispielsweise bei chemischen Reaktionen beobachten. Die Eigenschaften (z. B. Aggregatzustand, Molekulargewicht, Stabilität) einer neu gewonnenen chemischen Substanz können stark abweichen von denen der Ausgangsstoffe, in manchen Fällen entstehen Stoffe mit völlig unvorhersehbarer Beschaffenheit. In verstärktem Maße stößt man im Bereich der belebten Natur auf Emergenzphänomene. Zellverbände bilden durch Zusammenschluss höhere Lebensformen aus, welche den jeweiligen Lebensbedingungen angepasst sind. Im menschlichen Gehirn sind Abermillionen von Nervenzellen miteinander vernetzt und daher in der Lage, hochkomplexe Funktionen (z. B. Koordination von Bewegungsabläufen, kreatives Denken) zu erfüllen. Das menschliche Bewusstsein verwenden der Philosoph Samuel Alexander und der Biologe und Psychologe Conwy Lloyd Morgan als Beispiel für die von ihnen gemeinsam entwickelte Emergenztheorie: Es handle sich dabei um ein Phänomen, das plötzlich in der Entwicklung der Arten auftauche und sich aus unserer Kenntnis vom Aufbau der organischen Materie nicht im Voraus berechnen ließe.

In der sozialwissenschaftlichen „Systemtheorie“ im Anschluss an Niklas Luhmann wurden Ansätze der Emergenztheorie aufgenommen. Komplexe selbstorganisierte (autopoietische) Systeme bilden sich im Zusammenspiel ihrer Elemente eigenständig und unvorhersehbar aus.⁵ Ihre flache Hierarchie ermöglicht einen raschen Wandel der Vergemeinschaftungsformen mit dem Ziel bestmöglicher Anpassung an die jeweiligen Gegebenheiten. Entscheidend für den Erfolg selbstorganisierender Systeme ist nach Luhmann die Qualität der Kommunikation unter den beteiligten Elementen.⁶

Aus beiden genannten Theorien finden sich Anklänge in der Fachliteratur zum Thema „Emerging Church“. Der Ausdruck wurde einer größeren Öffentlichkeit durch die Bücher des Gemeindegründungs-Experten Robert Warren *Being Human, Being Church* (1995) und *Building Missionary Congregations* (1996) bekannt.⁷ Inzwischen ist er zu einer Art Stimmungsträger für den Wunsch nach

⁴ Von lat. *emergere*: auftauchen, erscheinen, hervorbrechen.

⁵ GILBERT J. B. PROBST spricht daher von „innovativer Selbstorganisation“, in: DERS., *Selbstorganisation – Ordnungsprozesse in sozialen Systemen aus ganzheitlicher Sicht*, Berlin/Hamburg 1987, 9. Vgl. auch NIKLAS LUHMANN, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. 1984.

⁶ „Ein soziales System kommt zustande, wann immer ein autopoietischer Kommunikationszusammenhang entsteht und sich durch Einschränkung der geeigneten Kommunikation gegen eine Umwelt abgrenzt. Soziale Systeme bestehen demnach nicht aus Menschen, auch nicht aus Handlungen, sondern aus Kommunikationen.“ NIKLAS LUHMANN, *Ökologische Kommunikation: Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Wiesbaden (1986) 2008, 269.

⁷ Vgl. MICHAEL HERBST (Hg.), *Mission bringt Gemeinde in Form*, Neukirchen-Vluyn 2006, 83.

neuen Ausdrucksformen christlicher Existenz geworden.⁸ Emerging Church bedeutet „hervorbrechende Kirche“ oder „auftauchende Gemeinde“ und steht dafür, dass die Gemeinde Jesu Christi die bleibende Aufgabe hat, sich in veränderten Kontexten jeweils neu herauszubilden.⁹ Die emergente Gemeinde wird dabei als lebendiger Organismus angesehen, die Dynamik des wachsenden und sich verändernden Lebens bleibt der Ausbildung von Strukturen vorgeordnet. Die junge Emerging-Church-Bewegung ist noch in der Findungsphase. Interessierte aus allen Teilen der Welt und aus unterschiedlicher kirchlicher Beheimatung tragen zu einem interdisziplinär geführten Diskurs in einem ergebnisoffenen Prozess innovativer Selbstorganisation bei.¹⁰ Fabian Vogt beschreibt dies so: „Entscheidend sind Tausende von Christinnen und Christen, die gleichzeitig ihr Wissen, ihre Erfahrungen, ihre Sehnsüchte und Ideen in diesen neuartigen Prozess einbringen.“¹¹

1.3 Emerging Churches als Kirchen der Postmoderne

Die Emerging-Church-Bewegung entstand zunächst im angelsächsischen Raum (Großbritannien, Australien, Neuseeland, USA) als Reaktion auf die gesellschaftlichen Umbrüche in der westlichen Welt, die häufig mit dem Stichwort Postmoderne in Verbindung gebracht werden.¹² Dabei wird Postmoderne zumeist im Sinne einer im Entstehen begriffenen geistes-, beziehungsweise kulturgeschichtlichen Epoche verstanden, die die Moderne zunehmend überlagert und schließlich ablösen wird.¹³ Die „postmoderne Generation“ wird als von Pluralisierung und Individualisierung geprägt beschrieben, verbunden mit einer Lebensausrichtung auf das Hier und Jetzt. Als weitere Kennzeichen gelten eine radikale Skepsis gegenüber übergreifenden Welterklärungsmodellen (Meta-Erzählungen)¹⁴ und die Bereitschaft der Menschen, über das rein Rationale hinaus zu blicken. Einer der Vordenker der Bewegung, der amerikanische Autor

⁸ In Großbritannien spricht man bei neuen Gemeinden von „fresh expressions of church“, bei unterschiedlichen Angebotsstrukturen innerhalb einer Gemeinde, die nicht in Konkurrenz zu einander stehen, von „mixed economy of church“.

⁹ Für neu entstehende Gemeinde(formen) hat man verschiedentlich nach geeigneten Namen gesucht. Eine kritische Übersicht bietet HERBST, Mission, 82-84. Zur theologischen Dimension des Emergenzgedankens vgl. MICHAEL WELKER, Gottes Geist, Neukirchen-Vluyn 1992, 38 f.

¹⁰ Einblicke in die aktuelle Diskussion bieten beispielsweise die Internetforen www.emergentvil.lage.com und www.emergent-deutschland.de. Zur Terminologie: „Emergent“ steht im angelsächsischen Sprachgebrauch für einen organisierten Verband emergenter Gemeinden, während „emerging“ für die Bewegung in ihrer gesamten Breite steht.

¹¹ FABIAN VOGT, Das 1 x 1 der Emerging Church, Glashütten 2006, 1.2.

¹² Zum umstrittenen Begriff der Postmoderne vgl. unter anderem JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, hg. v. PETER ENGELMANN, Wien 1994; WOLFGANG WELSCH, Unsere postmoderne Moderne, Berlin 1997, bes. 1-43.

¹³ Vgl. DAN KIMBALL, Emerging Church – die postmoderne Kirche. Spiritualität und Gemeinde für eine neue Generation, Asslar 2005, 29 ff und VOGT, Das 1 x 1, 2.1 f.

¹⁴ Nach Jean-François Lyotard war die Moderne durch die „Herrschaft von Meta-Erzählungen“ charakterisiert, die jeweils eine Leitidee vorgaben, die alle Wissensanstrengungen und Lebens-

Brian McLaren, stellt fest: „Wenn wir eine neue Welt haben, brauchen wir eine neue Kirche. Wir haben eine neue Welt.“¹⁵ Gemeinsam ist den unterschiedlichen Ausprägungen der Emerging Churches eine wachsende Unzufriedenheit mit den Grundannahmen und Lebensvollzügen der Kirchen in der westlichen Welt, die einseitig vom Geist der aufgeklärten Moderne geprägt seien. In den bisweilen sehr selbstbewusst vorgetragenen Analysen und Einschätzungen wird den etablierten Kirchen bescheinigt, dass sie tief in einer Relevanz- und Glaubwürdigkeitskrise steckten. Mit dem herkömmlichen Angebot könnten sie nurmehr einen Bruchteil der Bevölkerung ansprechen, vor allem in der jüngeren Generation bliebe die Resonanz aus. Selbst mit aufwändig gestalteten alternativen Gottesdiensten für Kirchendistanzierte (*Seeker-services*) würden viele Zeitgenossinnen und Zeitgenossen nicht mehr erreicht. Mit „modernen Gottesdiensten“ könne man die „postmoderne Generation“ eben nicht erreichen, so die Argumentation.¹⁶ Auch nach innen hin verlören die Kirchen an Rückhalt: Viele, vor allem jüngere Christen, sähen sich in einer wachsenden Kluft zwischen postmoderner Alltagskultur und einer aus der Mode gekommenen Kirchlichkeit. Die beiden australischen Autoren Michael Frost und Alan Hirsch kommen in ihrem auch im deutschsprachigen Raum viel beachteten Buch *The Shaping of Things to Come* zu einer ernüchternden, ja vernichtenden Einschätzung der historischen Kirchen und deren Möglichkeiten: „Wir müssen zugeben, dass das institutionalisierte Christentum ekklesiologisch und missionstheoretisch gesehen durch die kulturellen Veränderungen der Gesellschaft ein Auslaufmodell, ja, auf Dauer gesehen sogar ein gescheitertes Experiment darstellt.“¹⁷

Vor dem Hintergrund radikaler Dekonstruktion bestehender Kirchlichkeit sehen sich viele Vertreterinnen und Vertreter der Emerging Conversation in einer Vorreiterrolle auf dem Weg in Richtung Kirche der Zukunft. Gemeinsame Triebfeder ist das Anliegen, den christlichen Glauben unter den Bedingungen der Postmoderne neu zu entdecken und authentisch zu leben. Diese beinhaltet, die missionarische Leidenschaft der Christen des ersten Jahrhunderts glaubhaft ins 21. Jahrhundert zu übersetzen und neue, angemessene Ausdrucksformen gemeinschaftlich gelebten Glaubens zu finden. Die Vordenker der Bewegung werden nicht müde zu betonen, dass eine entscheidende Voraussetzung für das Gelingen dieses Vorhabens darin bestünde, dem so oft geschmähten gesellschaftlichen Wandel

praktiken einer Zeit bündelte und auf ein Ziel hin versammelte“ (WELSCH, Postmoderne Moderne, 12); die Postmoderne indes steht für das Ende der Meta-Erzählungen.

¹⁵ BRIAN D. McLAREN, *The Church on the Other Side. Doing Ministry in the Postmodern Matrix*, Grand Rapids 2000, II, (eigene Übersetzung). Vgl. Brian McLarens Blog unter <http://www.brianmclaren.net>.

¹⁶ Mit „postmoderner Generation“ sind zumeist die unter 30-Jährigen gemeint. Allerdings sagen Altersangaben hier wenig aus – schließlich geht eher um eine Geisteshaltung, die nicht an ein bestimmtes Lebensalter geknüpft ist. Vgl. DAN KIMBALL, *Emerging Church*, 20 ff.

¹⁷ Erschienen in Peabody [USA] und Erina [AUS] 2003. Zitiert nach der deutschsprachigen Ausgabe: MICHAEL FROST/ALAN HIRSCH, *Die Zukunft gestalten. Innovation und Evangelisation in der Kirche des 21. Jahrhunderts*, Wiesbaden 2008, 35.

beziehungsweise der postmodernen Alltagskultur konstruktiv und innovativ zu begegnen.¹⁸ Die Individualisierung und Pluralisierung der Lebenswelten, die Konkurrenz der Wahrheits- und Sinnansprüche in der globalisierten Welt dürften nicht nur als Bedrohung, sondern müssten bewusst als Chance begriffen werden.¹⁹ Michael Frost und Alan Hirsch beschreiben den bestimmenden Bewusstseinswandel so: „Was die Menschen in der Postmoderne suchen, sind Beziehungen und Gemeinschaften, zu denen sie dazugehören können und in denen sie Stärkung und Hilfe erfahren“²⁰ Hier ist eine alltagspragmatische, erfahrungsorientierte Ausrichtung religiöser Bedürfnisse herauszuhören. Um dem religiösen Suchen der postmodernen Generation zu begegnen, käme alles darauf an, die strikten Demarkationslinien zwischen „heilig“ und „profan“ aufzulösen, die kulturprägende Kraft des christlichen Glaubens in der postmodernen Welt wiederzugewinnen. Dazu sei nicht weniger als ein radikaler Paradigmenwechsel nötig:

„Tatsache ist: Was seine gesellschaftsprägende Kraft angeht, befindet sich das Christentum seit knapp 250 Jahren auf dem Abstieg. Das geht so weit, dass viele Historiker (...) unsere Gesellschaft inzwischen als ‚nachchristlich‘ bezeichnen. (...) Während wir längst in einem nach-christlichen Kontext leben, denkt und arbeitet die Kirche weiter so, als wäre die Gesellschaft christlich.“²¹

In der Literatur und in den Internetforen wird vielfach betont, dass mit dem geforderten Paradigmenwechsel nicht *ein* neues allgemein gültiges Modell von Gemeinde beziehungsweise Kirche entworfen werden soll. Die Emerging Conversation möchte stattdessen dazu ermutigen und anregen, in den unterschiedlichen Gemeinden mit neuer Ernsthaftigkeit danach zu fragen, was Gott mit ihnen vorhat in ihren jeweiligen speziellen Kontexten. Es geht vorrangig um eine grundsätzliche geistliche Neuausrichtung, nicht um eine gebrauchsfertige Bauanleitung für die perfekte Gemeinde. Dan Kimball stellt hierzu fest:

„Es gibt keine Mustergemeinde für *Emerging Church*, sondern Hunderte und Tausende von Gemeinden, in denen die *Emerging Church* lebt. (...) Es wird große Gemeinden geben, kleine Gemeinden und solche, die sich in Wohnhäusern treffen. Es wird Gemeinden geben, in denen verschiedene Kulturen zusammenfinden und Menschen verschiedener Hautfarben, Gemeinden in Innenstädten oder auf dem Land. (...) Die *Emerging Church* ist eine innere Haltung, keine äußere Form.“²²

Einige wichtige Kennzeichen und Grundwerte dieser *inneren Haltung* sollen im Folgenden näher betrachtet werden.

¹⁸ Vgl. LEONARD SWEET, *Postmodern Pilgrims. First Century Passion for the Twentyfirst Century World* (Broadman PR 2000, Aqua Church 2.0. *Piloting Today's Church in Today's Fluid Culture*), Colorado Springs 2008.

¹⁹ Vgl. ACHIM HÄRTNER, *Megatrends that Challenge an Evangelizing Church*, in: W. STEPHEN GUNTER/ELAINE ROBINSON (Hg.), *Considering the Great Commission. Evangelism and Mission in the Wesleyan Spirit*, Nashville 2005, 71-93, bes. 90-93.

²⁰ FROST/HIRSCH, *Zukunft gestalten*, 28.

²¹ Ebd., 25.

²² DAN KIMBALL, *Emerging Church*, 14.

2 Theologische Ansätze und Kennzeichen der Emerging-Church-Bewegung

2.1 Eine neue Radikalität in der Hingabe an Jesus

Emergente Gemeinden streben danach, nach dem Vorbild Jesu zu leben: „Emergente Gemeinden sind Gemeinschaften, die nach der Weise Jesu leben im Rahmen einer postmodernen Kultur.“²³ Die an den biblischen Verheißungen orientierte Teilhabe und Teilnahme am Reich Gottes, das Jesus verkündigt und repräsentiert hat, ist der theologische Dreh- und Angelpunkt der Bewegung: Das versöhnende und rettende Handeln Gottes soll in den Gemeinden und in deren Umfeld erfahrbar werden. Die meisten emergenten Gemeinden sind theologisch streng evangelikal geprägt, ein wortwörtliches Verständnis der Heiligen Schrift und eine jeden Bereich des Lebens umfassende Prägung durch Gott wird vorausgesetzt.²⁴ Mit diesen Lehrüberzeugungen ist in der Praxis ein hohes Maß an Konsequenz und Verbindlichkeit verknüpft. Viele Vertreterinnen und Vertreter der Bewegung fordern eine neue Radikalität der Christusnachfolge, einen „wilden“ Glauben, der sich in einem missionarisch ausgerichteten Lebensstil äußert, der im rückhaltlosen Vertrauen auf Gott steht.²⁵ Die Arbeit der Jesus-Freaks in den Großstädten, die sich besonders gestrandeten Jugendlichen zuwendet, führt diese Radikalität beispielhaft vor Augen. Michael Frost und Alan Hirsch beschreiben diese neue Radikalität mit paradoxen Worten: „Wenngleich wir zugeben, dass wir unverschämt radikal sind (im Grundsinn des Wortes), wenn wir *alles*, was herkömmlicherweise das Leben der Kirche ausmacht, in Frage stellen, betonen wir zugleich, dass wir gleichermaßen tief gehend dem geschichtlich gewordenen, orthodoxen christlichen Glauben verpflichtet sind.“²⁶ Postmodernität

²³ So die programmatische Definition von EDDIE GIBBS und RYAN K. BOLGER in ihrem Buch: *Emerging Churches – Creating Christian Community in Postmodern Cultures*, Grand Rapids 2005 (eigene Übersetzung). Im Original lautet die erweiterte Definition so: „Emerging churches are communities that practice the way of Jesus within postmodern cultures. This definition encompasses the nine practices. Emerging churches (1) identify with the life of Jesus, (2) transform the secular realm, and (3) live highly communal lives. Because of these three activities, they (4) welcome the stranger, (5) serve with generosity, (6) participate as producers, (7) create as created beings, (8) lead as a body, and (9) take part in spiritual activities.“

²⁴ Häufig wird dabei auf die Lehr Richtlinien der Southern Baptist Convention verwiesen: <http://www.sbc.net/bfm/bfm2000.asp>. Allerdings wird emergenten Gemeinden von fundamentalistisch-evangelikaler Seite im Hinblick auf eine biblisch begründete Lehre „Anpassung an den Zeitgeist“ (S. 29, 37 u. ö.), ein „gebrochenes Verhältnis zur Wahrheit“ (S. 66 ff), ja „Verführung und Verwüstung“ (S. 71 u. ö.) vorgeworfen. Die angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf das Buch von RUDOLF EBERTSHÄUSER, *Aufbruch in ein neues Christsein? Emerging Church. Der Irrweg der postmodernen Evangelikalen*, Steffisburg 2008.

²⁵ BRIAN McLAREN schreibt: „Zahmer Glaube im Namen und im Rahmen des vorherrschenden Systems mag einfach sein, aber wilder Glaube gegen und über das System hinaus macht normale Menschen zu Helden“. In: *Höchste Zeit umzudenken! Jesus, globale Krisen und die Revolution der Hoffnung*, Marburg 2008, 213.

²⁶ MICHAEL FROST/ALAN HIRSCH, *The Shaping of Things to Come*, Peabody/MA 2003, S. IX (eigene Übersetzung).

und Traditionsgebundenheit, Dekonstruktion und Rekonstruktion müssen also keine Gegensätze darstellen. Emergente Gemeinden suchen nach Wegen, den breiten Strom christlicher Traditionen kreativ und innovativ für die Gegenwart fruchtbar zu machen. Ein hohes Maß an Konsequenz, ja Radikalität ist damit unlösbar verknüpft. Wie dies aussehen kann, beschreibt der Missionstheologe George W. Hunter in seinem Buch mit dem programmatischen Titel *Radical outreach*. Es enthält viele Beispiele von Gemeinden, die sich in hingebungsvoller Treue zu Christus und den ihnen anvertrauten Menschen umfassend und risikobereit insbesondere Notleidenden zuwenden, um mit ihnen gemeinsam Gemeinde Jesu Christi zu sein.²⁷ Die Forderung nach kultureller Relevanz des Christseins und der Gemeindegemeinschaft wird hierbei immer wieder laut. Evangelisation darf nicht auf das Angebot persönlichen Heils reduziert werden, sondern muss immer auch die Ausrufung des Herrschaftsanspruchs Gottes über die Welt einschließen. Einer der prägenden Persönlichkeiten der U.S.-amerikanischen Emerging-Church-Bewegung, Erwin McManus (Leiter von MOSAIC/Los Angeles), betont in seinem Buch *Eine unaufhaltsame Kraft*²⁸, die beiden von Anfang an ausschlaggebenden Kennzeichen der Gemeinde Jesu Christi: ihre Entschiedenheit und Wandlungsbereitschaft. Die ersten Christen mussten vielen kulturellen Herausforderungen begegnen. Im Neuen Testament wird an zahlreichen Stellen deutlich, dass sich die Christenheit von Beginn an mit kulturellen Fragen auseinander zu setzen hatte (Apostelkonzil zur Frage der Heidenmission; Frage des Umgangs mit Götzenopferfleisch, Gottesdienststörung etc.). McManus schreibt dazu: „Die Kirche bewegt sich immer zwischen den unwandelbaren Überzeugungen, die sich auf Gottes Wahrheit gründen, und der jeweiligen Kultur eines Menschen, der auf die Gnade Gottes antwortet.“²⁹ In seinem Buch *Der Jesus-Faktor* spitzt der britische Autor Kester Brewin die Frage des Kulturbezugs der Kirche weiter zu: „Wenn die Kirche nicht zu der Kultur und der Gesellschaft, in der sie lebt, in einer lebendigen Beziehung steht, dann befindet sie sich nicht dort, wo Gott sie haben will – und daher nicht dort, wo Gott ist. Wenn die Kirche nicht missionarisch ist, dann hat sie ihre Berufung verleugnet, denn sie ist hervorgegangen aus dem ureigenen Wesen Gottes.“³⁰ Damit ist ein weiteres wichtiges Stichwort genannt: Mission.

2.2 Die Wiederentdeckung des Sendungsauftrags Jesu Christi

Eine weitere Gemeinsamkeit der unterschiedlichen Ausprägungen der Emerging-Church-Bewegung besteht darin, dass sie die konsequente Ausrichtung des Lebens des Einzelnen wie der Gemeinde am Sendungsauftrag Jesu Christi

²⁷ GEORGE W. HUNTER III, *Radical outreach. The recovery of Apostolic ministry and mission*, Nashville 2003. Hunter beschreibt u. a. die Arbeit „Recovery ministry“ der St. Luke United Methodist Church in Lexington/Kentucky, welche sich besonders Menschen mit Suchtproblemen widmet.

²⁸ ERWIN R. MC MANUS, *The Unstoppable Force. Daring to Become the church God Had in Mind*, Loveland 2001, deutschsprachige Ausgabe: *Die unaufhaltsame Kraft*, ABlar 2005.

²⁹ Ebd., 121.

³⁰ KESTER BREWIN, *Der Jesus-Faktor*, Glashütten 2005, 45.

neu in den Mittelpunkt rückt. Mission ist Normalfall, nicht Sonderfall christlicher Existenz.³¹ Emergente Gemeinden verstehen sich als „missional“, das heißt wesensmäßig, und somit in allen Belangen von Gottes Mission geprägt. Seine liebende Zuwendung in Jesus Christus soll allen Menschen bekannt und erfahrbar gemacht werden. Missionale Gemeinden setzen alles daran, Menschen in die Nachfolge Jesu zu rufen, sie in eine verbindliche Gemeinschaft von Christen einzubinden und zum Dienst am Nächsten zu befähigen. Dabei geht es weniger um „missionarische“ Strategien und Einzelaktivitäten als um das anhaltende Bemühen, Mission und Evangelisation eher *inkarnatorisch* (verleiblichend) denn *proklamatorisch* (ankündigend) zu verstehen: Als für die Kommunikation des Evangeliums entscheidend wird angesehen, was eine Gemeinde ist und tut – und nicht, was sie sagt. Die Menschwerdung (Inkarnation) Jesu wird dabei als Leitbild verstanden. Weil Gott in der Person Jesu Fleisch geworden ist, soll die missionale Kirche Gottes Liebe entsprechend „verleiblichen“. Sie zerlegt sich gleichsam selbst, sickert in die Risse und Verwerfungen der Gesellschaft ein, um Christus bei den Menschen, die ihn noch nicht kennen, zu repräsentieren. Diese inkarnatorische Ekklesiologie führt zu dezentralen, hierarchiearmen Strukturen. Hauskreise und Gemeindezellgruppen bilden das Herzstück emergenter Gemeinden, das Anliegen der Mission ist allen gemeinsam. Dan Kimball fragt: „Wie können wir den Erfolg der *Emerging Church* messen? Indem wir uns ansehen, welche Art von Menschen wir hervorbringen – Kinder Gottes, die dazu aufgerufen sind, als das Licht und das Salz der Welt in ihrer jeweiligen Umgebung zu leben (Mt 5, 13-16)“.³² Der „Körpersprache des Leibes Christi“ im Alltag wird für die glaubhafte Verkündigung des Evangeliums großes Gewicht beigemessen.³³ So sollen Menschen durch „Freundschaft, positive Einflussnahme, Begleitung, Einladung, Herausforderung, Gelegenheit, Dialog, Tanz und etwas, das einem zu tun angeboten wird“ (Brian McLaren³⁴) zu Jesus geführt werden und nicht durch Aktionen wie beispielsweise zielgruppenorientierte Gästegottesdienste, wie wir sie von amerikanischen Großgemeinden (*Megachurches*) her kennen.

Die auch im deutschen Sprachraum viel beachtete *Willow Creek Community Church* in South Barrington/USA arbeitet wie andere *Megachurches* zielgruppenorientiert. In Willow Creek hat man zur Zeit der Gemeindegründung in den 1970er Jahren „Unchurched Harry and Mary“ identifiziert, den typischen kirchendistanzierten Mann, die typische kirchendistanzierte Frau, die man für den Glauben an Jesus Christus gewinnen wollte.³⁵ Hierfür wurden wiederholt Umfragen und Analysen durchge-

³¹ Vgl. ACHIM HÄRTNER: Which Shape Should Evangelism and Mission Take in Our Multicultural and Pluralistic World?, in: Quarterly Review 4/2002, 411-417.

³² KIMBALL, *Emerging Church*, 15.

³³ Der treffende Ausdruck „the body language of the body of Christ“ stammt von WILLIAM J. ABRAHAM, *The Logic of Evangelism*, Grand Rapids 1989.

³⁴ Zitiert in: KIMBALL, *Emerging Church*, 197.

³⁵ Zum Hintergrund vgl. PAUL BRAOUDAKIS (Hg.), *Das Willow-Creek-Handbuch*, Aßlar 1998. Zur ebenfalls viel beachteten, zielgruppenorientiert arbeitenden „Saddleback Valley Commu-

führt und das Gemeindeangebot daraufhin immer wieder auf den neuesten Stand gebracht – bis heute.

Ganz anders im Raum der Emerging-Church-Bewegung, hier wird eine bedürfnisorientierte Zielgruppenausrichtung weithin abgelehnt. Doug Pagitt, Leiter von Solomon's Porch/Minneapolis spricht im Blick auf seine Gemeinde von einer „zielgruppenfreien Zone“ (*no guns, please – this is a target-free zone*).³⁶ Eine solche Formulierung bleibt idealtypisch, da jede Gemeinde – ausgesprochen oder unausgesprochen – auf bestimmte Personengruppen anziehend wirkt, während sich andere „ausgeladen“ fühlen werden. Die Gemeinde, welche tatsächlich „offen für alle“ ist, bleibt eine Illusion.

In emergenten Gemeinden geht es nicht vorrangig darum, Menschen für die Mitgliedschaft in einer Gemeinde oder Kirche zu gewinnen, sondern sie in die weitergehende Mission Jesu Christi aktiv einzubinden. Damit dies gelingen kann, ist das Folgende unumgänglich: Das Evangelium muss kontextualisiert werden, damit es den postmodernen Menschen erreichen kann. Erwin McManus hält hierzu fest: „Bei der Evangelisation geht es nicht um Organisation, sondern um etwas viel Gefährlicheres. Es geht um Leidenschaft. Um Intensität und Barmherzigkeit. Es geht um Liebe.“³⁷ Aus diesem Grund ist es ihm wichtig, dass eine Gemeinde, die in ihrem kulturellen Umfeld evangelistisch arbeiten möchte, diese Kultur nicht nur versteht und bejaht, sondern diese aktiv mitgestaltet und prägt. Mehr noch, die Gemeinde soll die Funktion einer „Architektin der Kultur“ übernehmen. McManus denkt dabei an eine „Kultur der Entfaltung des Lebens“, die von Glaube, Liebe und Hoffnung getragen ist: Das in jedem Menschen angelegte göttliche Potenzial soll so umfassend wie möglich zur Entfaltung kommen.³⁸ Die Emerging Church sieht sich nicht in der Pflicht, vorrangig die (religiösen und sonstigen) Bedürfnisse der Einzelnen zu befriedigen. McManus erinnert daran: „Wir denken irgendwie, die Kirche wäre für uns da; wir vergessen dabei, dass wir die Kirche sind und wir für die Welt da sind“.³⁹ Daher muss nach seiner Auffassung Kirche wieder „Kirche für andere“ im Sinne Dietrich Bonhoeffers werden: „Wir sind als Kirche dazu da, einer verlorenen und zerbrochenen Welt zu dienen.“⁴⁰ So sollen durch das gelebte Christuszeugnis in Gemeinde und Gesellschaft nicht nur die Einzelnen, sondern das Lebensumfeld der Menschen im umfassenden Sinne verändert werden. Dies führt zum nächsten Kennzeichen, der Betonung ganzheitlicher Heiligung.

nity Church“ vgl. RICK WARREN, Kirche mit Vision. Gemeinde, die den Auftrag Gottes lebt, Aßlar 1998.

³⁶ Vgl. DOUG PAGITT, Church-reimagined, Grand Rapids 2003, 42 ff und www.dougpagitt.com.

³⁷ McMANUS, Die unaufhaltsame Kraft, 73.

³⁸ Vgl. <http://erwinmcmanus.com/bio>.

³⁹ Zitat bei SWEET, Postmodern Pilgrims, 8 (eigene Übersetzung).

⁴⁰ ERWIN R. McMANUS, Eine schöpferische Kraft, Aßlar 2005. Zitiert bei KIMBALL, Emerging Church, 92.

2.3 Ganzheitliche Heiligung⁴¹ des Lebens“

Während sich in traditionellen Gemeinden vieles um das *Dazugehören* dreht (Mitgliedschaft, Mitarbeit, Gremien etc.), gilt in emergenten Gemeinden die *Veränderung des Lebens* (erkennbares Christsein im Alltag, missionarische Ausstrahlungskraft in die Gesellschaft hinein) als zentral.⁴² Die methodistische Theologin Elaine Heath charakterisiert die Emerging-Church-Bewegung daher als eine „neue Heiligungsbewegung“, sie spricht in diesem Zusammenhang von einem neuen, „mystischen Weg der Evangelisation“.⁴³ Theologisch ausschlaggebend ist die Überzeugung, dass Gottes Wirken und Anspruch das Leben mit allen Dimensionen (Leib, Seele und Geist) und Lebensbereichen (Familie, Arbeit, Freizeitgestaltung, Umgang mit Eigentum und Finanzen etc.) umfasst. Eine Trennung von „geistlichen“ und „weltlichen“ Lebensvollzügen darf es nicht geben; Authentizität und Integrität stellen wichtige Werte für emergente Gemeinden dar. Sie sind ausgerichtet auf eine „ganzheitliche geistliche Prägung der Menschen, die in Einklang mit Gott in allen Bereichen ihres Lebens stehen, und die versuchen, auf Jesu Art zu leben in jeder Beziehung, jeder Situation, jedem Augenblick“ (Doug Pagitt)⁴⁴. Auch hier spielt der gesellschaftliche Bereich eine wichtige Rolle, die Heiligung des Lebens hat nicht nur eine individuelle, sondern auch eine soziale Dimension. Eindringlich betont Brian McLaren diesen Aspekt in seinem Buch *Die geheime Botschaft von Jesus. Die Wahrheit, die alles verändern könnte*⁴⁵. Dort arbeitet der Autor die revolutionäre Seite Jesu von Nazareth und seiner Verkündigung vom anbrechenden Gottesreich heraus. In seinem aktuellen Buch *Höchste Zeit*, umzudenken: Jesus, globale Krisen und die Revolution der Hoffnung⁴⁶ geht er einen Schritt weiter, nimmt die Welt mit ihren großen Herausforderungen in den Blick und stellt vier Hauptproblemfelder in den Mittelpunkt seiner Überlegungen: die *Wohlstandskrise*, die *Gerechtigkeitskrise*, die *Sicherheitskrise* und die *spirituelle Krise*. Diese vier Krisenphänomene reflektiert er im Licht der Verheißung des anbrechenden Gottesreiches und entwickelt von daher eine Art neuer „Theologie der Hoffnung“ (Jürgen Moltmann, 1973). Dabei lehnt McLaren einen Heilsindividualismus genauso ab wie ein

⁴¹ Zu Begriff und Sache vgl. JOHN RICHES, Art. Heiligung, in: TRE 14 (1985), 718-737.

⁴² Vgl. THOMAS G. BANDY, *Moving Off the Map. A Field Guide to Changing the Congregation*, Nashville 1999, 96 ff.

⁴³ Vgl. ELAINE HEATH, *The Emerging Holiness Movement* (Quarterly Review, Summer 2005, 117-125), abrufbar unter <http://www.quarterlyreview.org/pdfs/VOL25NO2SUMMER2005.pdf> sowie ihre Monografie: *The Mystic Way of Evangelism*, Ada/MI 2008.

⁴⁴ DOUG PAGITT, *Church re-imagined. The Spiritual Formation of People in Communities of Faith*, Grand Rapids 2003, 20f (eigene Übersetzung). Tragende Elemente der Gemeindearbeit in Solomon's Porch/Minneapolis sind: Gottesdienst, Sport, Bibel-Gespräch, geistliche Bildung, Kreativität, Dienst. Vgl. <http://www.solomonsporch.com/>.

⁴⁵ Aßlar 2007 (engl. Original 2006).

⁴⁶ Marburg 2008 (engl. Original 2007), die vier genannten Problembereiche sind auf S. 13 knapp zusammengefasst.

Wohlstandsevangeliem oder eine düster-resignative Endzeitstimmung. Er entlarvt das vorherrschende, auf individuellen Augenblicksvorteil um jeden Preis ausgerichtete westliche Gesellschaftssystem als „Selbstmordmaschine“, die von einer „destruktiven Rahmengeschichte“ getrieben wird. McLaren fordert eine radikale Umkehr, eine „neue Rahmenerzählung“, welche den Verheißungen Jesu vom anbrechenden Reich Gottes verpflichtet ist.⁴⁷ Die Ortsgemeinde (*beloved community*) sieht McLaren als den Platz an, an dem paradigmatisch gelebt und anderen vorgelebt werden könne, wie Gerechtigkeit, Frieden, Gleichberechtigung und „Mitleidenschaft“ (*compassion*) heute konkret erfahrbar werden.

An dieser Stelle wird ein weiteres Kennzeichen der Emerging-Church-Bewegung deutlich: Die tragende soziale Bezugsgröße im Raum der emergenten Gemeinde stellt die jeweilige Ortsgemeinde beziehungsweise deren Kleingruppe dar. Welches Verständnis von Ekklesiologie dahinter steht, wird im folgenden Abschnitt erkundet.

2.4 Christliches Leben in Netzwerken – „Wir sind die Kirche!“

Vertreterinnen und Vertreter der Emerging Church betonen: Während in der von der Aufklärung her bestimmten Moderne die autonome Vernunft des Einzelnen im Mittelpunkt des Interesses stand, wird in der postmodernen Generation ein neues Interesse an zwischenmenschlichen Beziehungen und an lebensförderlicher Gemeinschaft wahrgenommen.⁴⁸ Im eingangs vorgestellten Beispiel der Arbeit von Shaun Thunstall in Brisbane/Australien wurde deutlich, welche entscheidende Rolle die zwischenmenschlichen Beziehungen und die Persönlichkeit des Leiters dieser jungen emergenten Gemeinde spielten. In seinem Buch *Planting Missional Churches* schreibt Ed Stetzer: „In der neuen Kirche der Postmoderne wird es kein geistliches Wachstum außerhalb der Gemeinschaft geben“⁴⁹ Doug Pagitt sieht dies ähnlich:

„Ich glaube ernsthaft, dass es die Gemeinschaft ist, wo das geistliche Wachstum geschieht. Die meisten Menschen kommen zum Glauben nicht durch irgendeine isolierte Aktion, sondern durch das tagtägliche Zusammenleben mit Menschen des Glaubens, seien es Familienangehörige oder Freunde. Die Menschen mögen die einzelnen Glaubensinhalte nicht völlig verstehen, aber sie lernen, wie ein christliches Leben aussieht, wenn sie ihnen nahe stehende Menschen sehen, wie ihr Leben durch die Disziplin des Gebets, der Anbetung und des Dienstes verändert wird.“⁵⁰

Hinter dem Gesagten steht die Grundüberzeugung, dass das Wesentliche in der Kommunikation des Evangeliums heute nicht vorrangig durch Weitergabe von

⁴⁷ Vgl. zusammenfassend McLAREN, *Höchste Zeit*, umzudenken, 216.

⁴⁸ Vgl. KIMBALL, *Emerging Church*, 28; VOGT, *Das 1 x 1*, 4.6.

⁴⁹ ED STETZER, *Planting New Churches in a Postmodern Age*, Nashville 2003, 150 (eigene Übersetzung).

⁵⁰ DOUG PAGITT, *Re-imagining Spiritual Formation: A Week in the Life of an Experimental Church*, Grand Rapids 2004, 26 f (eigene Übersetzung).

Wissen und Lehre geschieht, sondern durch lebensverändernde Erfahrungen und durch tragfähige Gemeinschaft. Der Glaube verbreitet sich demnach wie eine „ansteckende Gesundheit“ – im Sinne der englischen Redensart: *The Christian faith is more caught than taught* – der christliche Glaube wird eher „aufgeschnappt“ als über die Lehre vermittelt.

In der Emerging-Church-Bewegung will man das neutestamentliche Bild der Gemeinde als „Leib Christi“ nach Röm 12 und 1 Kor 12 erneut fruchtbar machen. Rick Warren, Leiter der *Saddleback Valley Community Church* in Kalifornien schreibt hierzu: „Seit 25 Jahren lehre ich Pastoren, dass die Kirche ein Leib und kein Geschäft ist; ein Organismus und keine Organisation! Sie ist eine Familie, die geliebt werden will, keine Maschine, die gewartet, und auch keine Firma die gemanagt werden muss.“⁵¹ Gemeinde, verstanden als Leib Christi, der lebt und atmet, sich bewegt und Ruhe braucht, setzt sich zusammen aus verschiedenen Menschen, „die auf unterschiedlichen Ebenen voneinander abhängig sind.“⁵² Ein Organismus reagiert auf seine Umgebung und seine Umwelt und wird als gesund bezeichnet, wenn er wächst und sich veränderten Lebensbedingungen anpassen kann. Kirche wird bei Emerging Church nicht über das Kirchengebäude oder Veranstaltungen, beispielsweise den Gottesdienst definiert (Stichwort: Organisation). Kirche, das sind nach Dan Kimball diejenigen, die Jesus nachfolgen, „die sich zu Versammlungen treffen und auch andere Menschen zum Glauben führen wollen“⁵³. Gemeinde wird verstanden als ein Organismus, der aus mündigen Menschen besteht, die in Beziehung zu Gott und zueinander leben wollen. In einem Organismus sind alle Glieder an der Entwicklung des Ganzen beteiligt, mit unterschiedlichen Funktionen zwar, aber stets mit vitaler Bedeutung. In der Emerging-Church-Bewegung werden daher bestehende Gemeindeleitungs-Hierarchien (z. B. die Pfarrer-Zentriertheit vieler Gemeinden) skeptisch beurteilt oder abgelehnt, häufig wird dem gegenüber die Forderung nach einer „Gemeinde von unten“ laut. Zwar wird die Notwendigkeit einer Gemeindeleitung akzeptiert, zugleich aber ein völliges Umdenken gefordert: „Die Macht, etwas zu verändern, hat nicht ein gewähltes oder selbsternanntes Leitungsgremium, sondern nur der Organismus als Ganzes. Durch funktionierende und akzeptierte Feedback-Strukturen sind alle gleich berechtigt und gleich beteiligt. Gäbe es ein Leitungsorgan, dann würden die meisten Qualitätsmerkmale der Emergenz sogar wieder aufgehoben.“⁵⁴ Das Stichwort Organismus weist ferner auf die Gabenorientierung der Gemeindegarbeit hin. Christen sollen einander mit den Gaben dienen, die Gott ihnen geschenkt und zu verantwortlichem Gebrauch anvertraut hat. In emergenten Gemeinden werden Möglichkeiten gesucht und geschaffen, die eigenen geistlichen Gaben zu entdecken und sie im Dienst für andere zu entfalten. Fabian Vogt beschreibt die Vision einer Gemeinde als Gemeinschaft der Verschiedenen:

⁵¹ RICK WARREN im Vorwort zu: McMANUS, Eine unaufhaltsame Kraft, 13.

⁵² VOGT, Das 1 x 1, 2.3.

⁵³ KIMBALL, Emerging Church, 88.

⁵⁴ VOGT, Das 1 x 1, 3.5.

„Die Gemeinden der Zukunft werden keine milieuverengten Insiderclubs mehr sein, sondern die Vielfalt der Menschen als Geschenk Gottes begreifen. Sie werden nicht vorrangig durch Sympathie oder Interessensgemeinschaften geprägt sein, sondern durch eine echte Gemeinschaft, die auch diejenigen trägt, die am Rande stehen. Wissen, Macht und Qualifikation werden nicht mehr in Einzelpersonen gebündelt, sondern als Stärke aller Teilnehmer neu entdeckt.“⁵⁵

Darell Guder, Herausgeber des instruktiven Sammelbandes *The Missional Church*, macht auf das in den Augen der Emerging-Church-Bewegung entscheidende ekklesiologische Missverständnis der etablierten Kirchen aufmerksam: „Die Umgangssprache illustriert es gut: Man ‚geht in die Kirche‘ wie man in ein Geschäft geht, man ‚besucht einen Gottesdienst‘ so wie man eine Schule oder ein Theater besucht. Man ‚gehört zu einer Kirche‘, so wie man zu einem Verein mit Veranstaltungen und Aktivitäten gehört“⁵⁶. Guder verbindet diesen Punkt mit der Reformationsgeschichte und schreibt:

„Die Kirche hat sich seit den Zeiten der Reformation unabsichtlich selbst neu definiert. Die Reformatoren haben in ihrer Absicht, die Autorität der Bibel hervorzuheben und eine stimmige Lehre zu entwickeln, die Eckpunkte der wahren Kirche angegeben: Sie ist ein Ort an dem das Evangelium in rechter Weise gepredigt wird, die Sakramente in rechter Weise verwaltet werden und an dem Kirchenzucht geübt wird. Über die Jahrhunderte hinweg hat sich diese Definition ‚ein Ort, an dem‘ verengt, anstatt bei der Auffassung von ‚den Menschen, die‘ zu bleiben“.⁵⁷

In der Emerging-Church-Bewegung wird Kirche nicht als „attraktiver“ Ort verstanden, an dem religiöse Waren und Dienstleistungen angeboten und konsumiert werden. Stattdessen wird betont, dass die christliche Gemeinde aus Menschen besteht, die ihre Mitte in Jesus Christus haben und sich von ihm in die Welt senden lassen in der Überzeugung „*Wir sind die Kirche*“.⁵⁸ Dan Kimball fordert daher programmatisch: „Die Emerging Church steht vor der grundlegenden und entscheidenden Herausforderung, den Menschen beizubringen, dass sie die Kirche sind und nicht nur zur Kirche gehen oder ihr angehören.“⁵⁹ Ein wesentliches Kennzeichen der Ekklesiologie im Raum der Emerging Conversation ist deren „Katholizität“, der Glaube also an die „eine, heilige, allgemeine und apostolische Kirche“ (Nizänisches Glaubensbekenntnis). In den Selbst-

⁵⁵ Ebd., 3.4. Das Leitbild von MOSAIC/Los Angeles veranschaulicht den genannten Punkt treffend: „We are a community of followers of Jesus Christ, committed to live by faith, to be known by love, and to be a voice of hope. The name of our community comes from the diversity of our members and from the symbolism of a broken and fragmented humanity which can become a work of beauty under the artful hands of God. We welcome people from all walks of life, regardless of where they are in their spiritual journey. Come to Mosaic, and discover how all the pieces can fit together!“ Quelle: www.mosaic.org.

⁵⁶ DARELL GUDER, *The Missional Church: A Vision for the Sending of the Church in North America*, Grand Rapids 1998, 79–80. Zitiert bei KIMBALL, *Emerging Church*, 90.

⁵⁷ Ebd., 90.

⁵⁸ KIMBALL, *Emerging Church*, 92.

⁵⁹ Ebd., 91.

beschreibungen emergenter Gemeinden aus dem angelsächsischen Sprachraum stößt man auf Attribute wie *post-evangelical*, *post-liberal*, *post-protestant*, *post-denominational* und *post-confessional*.⁶⁰ Das heißt, vielen Christen heute genügt es, zu Jesus zu gehören und in einer Gemeinde zu sein, ohne das Etikett einer „Markenkirche“ zu tragen. Lehrmäßige Differenzen, die zur Aufsplitterung des „Leibes Christi“ in Konfessionen und Denominationen geführt haben, treten in den Hintergrund, während als gemeinsame Mitte das Leben in der Nachfolge Jesu betont wird. Erst im Zusammenspiel unterschiedlicher, jüngerer wie älterer christlicher Traditionen können sich emergente Gemeinden lebendig und Frucht bringend entfalten. Brian McLaren hat dieses Verständnis für die Emerging-Church-Bewegung richtungsweisend als „eine großzügige Rechtgläubigkeit“ (*a generous orthodoxy*)⁶¹ beschrieben: Die Kirche der Zukunft müsse, was Lehre und Ausdrucksformen angeht, ohne Berührungsängste und kreativ aus dem breiten Strom verschiedener theologischer Traditionen schöpfen.⁶² Eine häufig zitierte Aussage McLarens hierzu lautet:

„Christ zu sein im Sinne einer großzügigen Rechtgläubigkeit meint nicht zu beanspruchen, die Wahrheit eingefangen, ausgestopft und an die Wand montiert zu haben. Es geht eher darum, in einer liebenden (ethischen) Gemeinschaft von Menschen zu sein, die die Wahrheit (Lehre) suchen auf dem Weg der Mission ...“⁶³

Diese theologische Weite hat McLaren neben mancher Zustimmung auch eine Vielzahl kritischer Stimmen eingebracht, die ihm Relativismus, Eklektizismus und Verrat an der biblischen Wahrheit vorwerfen.

Im Raum der englischsprachigen Emerging Church wird von Gemeinde nicht als *congregation* (Versammlung), sondern als *community* (Gemeinschaft) gesprochen.⁶⁴ Manche Autoren gehen noch einen Schritt weiter und sprechen – im Anschluss an den Anthropologen Victor Turner – von *communitas* (*Gemeinschaft der Grenzüberschreitung*), um zum Ausdruck zu bringen, dass die soziale

⁶⁰ Die genannten Bezeichnungen stammen aus: PAGITT, *Church Re-imagined*, 45. ALAN HIRSCH nennt in seinem Buch *The Forgotten Ways* (Grand Rapids 2006) gleich zehn unterschiedliche Traditionen, aus denen heraus er sein Verständnis der Emerging Church entwickelt (269–270).

⁶¹ Der Ausdruck *Generous Orthodoxy* stammt von HANS FREI von der Yale University, der eine postkoloniale, narrative Theologie vertritt: DERS., *Response to „Narrative Theology: An Evangelical Appraisal*, in: *TrinJ* 8 (Spring 1987), 21–24, hier: 21.

⁶² Dieser Ansatz kommt bereits im Buchtitel zum Ausdruck: *A Generous Orthodoxy – Why I Am a Missional, Evangelical, Post/Protestant, Liberal/Conservative, Mystical/Poetic, Biblical, Charismatic/Contemplative, Fundamentalist/Calvinist, Anabaptist/Anglican, Methodist, Catholic, Green, Incarnational, Depressed-yet-Hopeful, Emergent, Unfinished CHRISTIAN* (Grand Rapids 2004).

⁶³ McLAREN, *A Generous Orthodoxy*, 293 (eigene Übersetzung). Im Original lautet die Stelle im Zusammenhang: „To be a Christian in a generously orthodox way is not to claim to have the truth captured, stuffed, and mounted on the wall. It is rather to be in a loving (ethical) community of people who are seeking the truth (doctrine) on the road of mission (...) and who have been launched on the quest by Jesus, who, with us, guides us still“.

⁶⁴ Vgl. das Glossar bei HIRSCH, *The Forgotten Ways*, 277.

Gestaltwerdung des christlichen Glaubens prinzipiell unabgeschlossen und ergänzungsbedürftig ist. In emergenten Gemeinden sind Kleingruppen das Herzstück des Gemeindelebens. Sie bilden geistliche und soziale Netzwerke mit hoher Verbindlichkeit unter den Teilnehmenden.⁶⁵ Am stärksten ausgeprägt ist diese bei den neuen missionarischen Orden (*new monasticism*), zu denen sich vor allem junge Menschen in geistlichen Netzwerken verbinden.⁶⁶ In England heißen sie „Boiler Rooms“, in Kanada „Urban Monasteries“, in Schweden „Re:Aktor“. Im deutschsprachigen Raum wären die Jesus-Freaks, ICF/Zürich oder KU-BIK/Karlsruhe als Beispiele zu nennen.⁶⁷ Die inzwischen weltweit tätige „24-7 Prayer“-Bewegung stellt das Gebet mit- und für einander in den Mittelpunkt. Sie hat sich das Herrnhuter Modell zu Eigen gemacht und arbeitet nach dem Motto: „Beten, als ob alles von Gott abhängt und leben, als ob alles von uns abhängt“.⁶⁸ Nicht nur im protestantischen Raum, sondern auch in der römisch-katholischen Kirche gibt es neue Ansätze kommunitären Lebens.⁶⁹ Dazu kommen dezidiert ökumenisch ausgerichtete Gemeinschaften wie beispielsweise der Laurentius-Konvent in Wethen und neuerdings im „Ökumenischen Forum BRÜCKE“ in der Hamburger HafenCity, das von mehr als 30 Kirchen und Gemeinschaften getragen wird.⁷⁰

In vielen Gemeinden übertreffen Kleingruppen die Bedeutung des gemeinsamen Gottesdienstes. Angesichts von berufs-, familien- und interessenbedingten Ungleichzeitigkeiten und Ortsverschiedenheiten bleiben Kleingruppentreffen nicht auf ein physisches Zusammenkommen beschränkt; vor allem in den Metropolen gibt es auch virtuelle Treffen über den Gebrauch elektronischer Medien. Die Denkformen und Kommunikationsstrukturen des interaktiven WorldWideWeb (*Web 2.0*) werden in vielen Emerging Churches zum Leitbild für die Verwirklichung verbindlicher Gemeinschaft in der postmodernen Alltagskultur, gerade dort, wo die Menschen sich nicht regelmäßig „live“ treffen können. Die unterschiedlich geprägten Kleingruppen-Netzwerke dienen den Menschen als

⁶⁵ Als Beispiel siehe MOSAIC/Los Angeles, unter www.mosaic.org/smallgroups sind Kleingruppentreffen nach Stadtteilen und Wochentagen aufgeführt.

⁶⁶ Vgl. JOHN FINNEY, *Emerging Evangelism*, London 2004, Kap. 7: *A New Monasticism*, 103-124. PETE GREIG/DAVE ROBERTS, *Red Moon Rising*. Wenn Freunde anfangen zu träumen und zu beten, Die Geschichte von 24-7 Prayer, Wuppertal 2005 sowie ELAINE HEATH, *The Mystic Way of Evangelism*. A Contemplative Vision für Christian Outreach, Grand Rapids 2008.

⁶⁷ Vgl. DAVID SCHÄFER (Hg.), *Die jungen Wilden*. Storys über Jugendkirchen, Emerging Churches und Gemeindegründer, Wuppertal 2006, 49-97 und HANS HOBELSBERGER ET AL. (Hg.), *Experiment Jugendkirche*. Event und Spiritualität, Kevelaer 2003.

⁶⁸ GREIG/ROBERTS, *Red Moon Rising*, Klappentext. Website für Deutschland: <http://www.24-7prayer.de/>.

⁶⁹ Vgl. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Leidenschaft für Christus – Leidenschaft für die Menschen*. Ordensleben am Beginn des 21. Jahrhunderts, Bonn 2006. Im Schlussteil bietet der Band eine Zusammenstellung von Ordensgemeinschaften in Deutschland, Österreich und der Schweiz (206-212).

⁷⁰ <http://www.oekumenisches-forum-hafencity.de>.

eine Art *hub*⁷¹, über die sie miteinander verbunden sind und Anteil aneinander nehmen (z. B. Gottesdienste und Andachten per Audio-/Video-Podcasts⁷², virtuelle Gebetsgruppen in Chatrooms, zeitlich und räumlich ungebundene Internetforen und Blogs⁷³, E-Mail- und „SMS/MMS-Kontakte). Ein eindrucksvolles Beispiel hierfür ist die von MOSAIC/Los Angeles bereitgestellte Gedichte-Plattform „urbanpoets“, wo geistliche Erfahrungen in Gedichtform mitgeteilt werden.⁷⁴

Die Gemeinde als Gemeinschaft der Verschiedenen drückt sich im Leben der Kleingruppen ebenso aus wie im Gottesdienst, der vielerorts als „Marktplatz“ verstanden wird, auf dem die unterschiedlichen Kleingruppen sich treffen und sich gemeinsam neu auf Gott ausrichten.⁷⁵ Als letztes Kennzeichen der Emerging-Church-Bewegung soll im folgenden Abschnitt ihr Verständnis von Spiritualität und Gottesdienst beleuchtet werden.

2.5 Retro-Spiritualität und Gottesdienst

Der Ausdruck *A Generous Orthodoxy*, von dem bereits die Rede war, bezeichnet nicht nur eine inhaltliche, sondern auch eine formale Neuorientierung emergenter Gemeinden – es bietet sich ein Bild größter Vielfalt und Dynamik. Dabei fällt auf Anheb eine Re-Sakralisierung von Gottesdiensten und Gemeindeveranstaltungen auf, die in deutlichem Kontrast zu „Gästegottesdiensten für Kirchendistanzierte“ im Stil von Willow Creek stehen. Es beginnt mit der Auswahl des Raumes und dessen Ausgestaltung. Man trifft sich nicht mehr in einem Raum, der alltagsnah und „entsakralisiert“ ist, um kirchendistanzierten Menschen möglichst wenige kulturelle Schwellenübergänge abzuverlangen, sondern bewusst im *heteros topos*⁷⁶ im Sinne des französischen Philosophen Michel Foucault. Dieser spricht von „be-sonderen, abge-sonderten“ Räumen im öffentlichen Leben (Gedenkstätten, Friedhöfe, Museen, Kirchen), welche sich spezifisch unterscheiden von den übrigen alltäglichen „Um-Räumen“ (Arbeitswelt, Wohnwelt, Konsumwelt).⁷⁷ Die Örtlichkeiten gemeinsamen Feierns und Betens werden abgedunkelt, mit Kerzenlicht stimmungsvoll erleuchtet, vergleichbar dem Vorbild der römischen Ka-

⁷¹ Engl. *hub* = Nabe eines Rades, Knotenpunkt (Telekommunikation, Schnittstelle für Peripheriegeräte von Computern).

⁷² Anbieten von Mediadateien im Internet, zusammengesetzt aus der Bezeichnung für das Mediengerät *iPod* und engl. *broadcasting* (Ausstrahlung).

⁷³ Digitales Tagebuch im Internet: Weblog, abgekürzt Blog.

⁷⁴ <http://urbanpoets.org>. Auch hier gibt es die entsprechenden Kleingruppen, genannt: „poetry teams“.

⁷⁵ Vgl. das Beispiel der Züricher Gemeinde X-Stream mit ihrem Gottesdienst „Sunday-Plaza“. Vgl. dazu ein Podcast von Sandra Bils, abzurufen unter <http://emergent-deutschland.de/2008/10/14/hoeren-23-gottesdienst-als-marktplatz-sandra-bils/>.

⁷⁶ Griech.: anderer Raum.

⁷⁷ MICHEL FOUCAULT, *Andere Räume*, in: MARTIN WENTZ (Hg.), *Stadt-Räume*, Frankfurt a. M. 1991, 65-72. Zum Ganzen vgl. das Themenheft (H. 10) *Pastoraltheologie* 95 (2006).

takomben.⁷⁸ Moderne Sound- und Lichttechnik stehen, wenn sie überhaupt zum Einsatz kommen, allein im Dienst von Konzentration und Kontemplation. Die bewusste Reduzierung äußerer Sinnesreize gegenüber dem schnelllebigen Alltag zielt auf Intensivierung der Erfahrungen durch Verlangsamung des Zeitempfindens: Zeit für Gott haben, Zeit für sich selbst, Zeit für die Gemeinschaft. Zeit, um im Raum der Gemeinde geistliche Erfahrungen zu machen und sich durch die Botschaft des Evangeliums nachhaltig verändern zu lassen. Neue Anziehungskraft haben vielerorts die großen, altherwürdigen Kathedralen und Kirchen in den Großstädten bekommen, in denen „Zeit akkumuliert“⁷⁹ ist und sie daher als andere Orte (*heteroi topoi*) wahrgenommen werden. Gemeinden, die sich in Schulgebäuden, Fabrik- oder Turnhallen treffen, richten die Räume so her, dass diese eine „stumme Sakralisierung“ (Michel Foucault) erfahren, welche die Menschen intuitiv und tiefenwirksam anspricht. Dan Kimball beschreibt die veränderte Herangehensweise so: „Viele Dinge, die wir früher aus den Kirchen und Gemeinden entfernt haben, weil sie ein Problem für Kirchendistanzierte dargestellt hätten, sind heute genau das, was eine neue Generation erst recht anzieht.“⁸⁰ Im optischen Mittelpunkt eines postmodernen Anbetungsgottesdienstes steht nicht die Band oder das Rednerpult des Predigers, sondern das Kreuz. Die Anordnung der Sitzgelegenheiten folgt nicht dem Vorbild eines anonymen Kinosaales, sondern dem von gemütlichen Sitzcken, die zum Gespräch einladen. Dahinter steht die Überzeugung: Wer zum Gottesdienst kommt, soll sich nicht als Besucher oder Besucherin, sondern als Teilnehmer oder Teilnehmerin angesprochen fühlen. Das für die neuen Gottesdienstformen (*Emerging Worship*) bestimmende Stichwort lautet „Retro-Spiritualität“ (*vintage faith*).⁸¹ Das heißt: Symbole, Bilder, geregelte Zeiten werden neu geschätzt, althergebrachte Ausdrucksformen geistlichen Lebens erfahren eine Renaissance, beispielsweise liturgische Psalmlesungen, anhaltende Stille, gemeinschaftliches Gebet, häufige Abendmahlsfeiern.⁸²

Zu postmodernen Gottesdienstformen gibt es inzwischen weit verzweigte Literatur. Häufig wird als das derzeit aussichtsreichste Modell der „Gottesdienst für alle Sinne“ (*sensory worship*) benannt.⁸³ Ein solcher zeichnet sich durch offene Gestaltungsformen aus, die einer nicht-linearen Struktur folgen und so Kommunikation und Interaktion aller Teilnehmenden fördern.⁸⁴ Dan Kimball

⁷⁸ Vgl. KIMBALL, *Emerging Church*, Kap. 13: Einen sakralen Raum schaffen, 127 ff.

⁷⁹ So INKEN MÄDLER, Räume im Raum. Einsichten in private Heterotopien, in: *Pastoraltheologie* 95 (2006), 403–412, hier: 403.

⁸⁰ KIMBALL, *Emerging Church*, 26.

⁸¹ Vgl. www.vintagefaith.com.

⁸² BRIAN McLAREN, *Finding Our Way Again. The Return of the Ancient Practices*, Nashville 2008 sowie KIMBALL, *Emerging Church*, 95 ff.

⁸³ WILLIAM EASUM/THOMAS G. BANDY, *Growing Spiritual Redwoods*, Nashville 1997, 73, dort tabellarischer Vergleich zwischen „Traditional“, „Praise“ und „Sensory“.

⁸⁴ Zum Gesamten siehe: KIMBALL, *Emerging Church*, Kap. 11, 112–126; der Autor stellt den „modernen linearen Ansatz“ einem postmodernen, „organisch-retrospirituellen Ansatz“ gegenüber.

spricht im Blick auf den Gottesdienst bewusst nicht von „worship service“ sondern von „worship gatherings“ (Anbetungsversammlung). Mit dem Verzicht auf den mehrdeutigen Ausdruck „service“ will er deutlich machen, dass der Gottesdienst nicht vorrangig die Funktion eines „geistlichen Kundendienstes“ habe, bei dem der „Tank“ aufgefüllt werde (*weekly fill-up*), damit das „Auto“ die Woche über fahrtüchtig bleibe. Stattdessen gehe es in erster Linie darum, Gottes Dienst an den Menschen in den Mittelpunkt zu stellen im gemeinsamen, aktiven Feiern in vielerlei Gestalt, mit starkem Bezug auf Alltagserfahrungen.⁸⁵

Kimball stellt – wenn auch recht schematisch – einen „flachen, zweidimensionalen“ Gottesdienst mit Predigt und Lied einem „mehrdimensionalen“ Gottesdienst mit einer Fülle von Ausdrucksformen herkömmlicher und neuer Art (Multimedia, Kunst, Erzählen, neue liturgische Formen etc.) einander gegenüber.⁸⁶ Der grundlegende Unterschied zwischen dem modernen und dem postmodernen Menschen besteht nach Kimball darin, dass der erstere die Dinge ordnen und systematisieren will, da er alles logisch und linear verarbeitet. Dies hat zur Folge, dass ein Gottesdienst, der auf moderne Besucher hin ausgerichtet ist, einem linearen Denkansatz verpflichtet bleibt: Lobpreis – Ankündigungen – Theaterstück/Videoclip – Predigt – Gebet – abschließendes Lied – Segen. Dreh- und Angelpunkt ist dabei die Predigt, auf die alles andere hinzielt. Kimballs Kritik an „Gästegottesdiensten für Kirchendistanzierte“ amerikanischer Megachurches ist unüberhörbar: Die Menschen postmoderner Prägung stattdessen „wollen künstlerische Umsetzungen sehen und etwas vom Mysterium der Anbetung spüren, anstatt sich auf Professionalität und herausragende Leistungen zu konzentrieren“.⁸⁷

Bei einem Gottesdienst, der sich an postmoderne Menschen richtet, geht es nach Kimball darum, „wegzukommen von den konsumorientierten, passiven Veranstaltungen, hin zu einem ursprünglichen, stärker an der Gemeinschaft orientierten Gottesdienst, in den jeder mit hineingenommen wird, der uns hilft, Gott auf eine Art zu erfahren, die unsere gewohnte Welt transzendiert“⁸⁸. Dies soll gewährleistet werden durch einen organischen Ablauf des Gottesdienstes, in dem ein Thema oder ein Bibelwort im Mittelpunkt steht und dies von verschiedenen Seiten her beleuchtet wird (Anbetung, Aktion, Verkündigung, Videoclip etc.). Kimball argumentiert: „Gott hat uns durch alle Sinne angesprochen und wurde mit allen Sinnen angebetet. In der Emerging Church müssen wir zu einer ganzheitlichen und damit biblischen Art von Gottesdienst zurückgehen, die alle Sinne einschließt.“⁸⁹ Damit ist auch der Zielpunkt des Gottesdienstes benannt: „Die *Emerging Church* muss sich

Vgl. auch die Monografie von DAN KIMBALL, *Emerging Worship. Creating Worship Gatherings for a New Generation*, Grand Rapids 2004.

⁸⁵ KIMBALL, *Emerging Worship*, 2-11.

⁸⁶ KIMBALL, *Emerging Church*, 112-120, unter der Überschrift: „Gottesdienst für Kirchendistanzierte‘ versus ‚postmoderner Anbetungsgottesdienst““.

⁸⁷ Ebd., 114.

⁸⁸ Ebd., 117.

⁸⁹ Ebd., 123.

in ihren Gottesdiensten zu 100 Prozent auf die Anbetung Gottes konzentrieren.“⁹⁰ Die Anbetung Gottes soll im Alltag weiter geführt werden in Gestalt eines von Gott geheiligten Lebens und im Einsatz für andere (vgl. Röm 12, 1).

Der einflussreiche amerikanische Theologe Leonard Sweet stellt in *Postmodern Pilgrims* (2000) Bezüge zwischen postmoderner Alltags- und Gemeindekultur her. In *The Gospel According to Starbucks* (2007) geht er einen ähnlichen Weg, indem er kulturell relevante Aspekte der bekannten Kaffeehaus-Kette analysiert und im Hinblick auf die Gestaltung postmoderner Gottesdienste reflektiert. In beiden Büchern verwendet er Akronym „EPIC“. Es steht für *E* – *experiential*, *P* – *participatory*, *I* – *image-driven* und *C* – *connected*.⁹¹ Dies soll hier kurz erläutert werden:

E – *experiential* (erfahrungbezogen): Sweet setzt bei Beobachtungen aus der Konsumwelt an: Produkte werden häufig nicht um ihrer selbst willen (z. B. Nutzwert, Qualität, Lebensdauer) gekauft, sondern weil sie einen Erlebniswert (z. B. Imagegewinn, Dazugehörigkeitsgefühl) haben.⁹² Viele Menschen heute möchten nicht länger „Erfahrungen aus zweiter Hand“ konsumieren, sondern selbst authentische Erfahrungen machen. Dies gilt auch für den religiösen Bereich. Um dieses Bedürfnis aufzunehmen, wird hinsichtlich der Gestaltung von Gottesdiensten für postmodern geprägte Menschen der Erfahrungsbezug betont, etwa in Gestalt gemeinsamer Psalmlesungen, Schriftmeditationen, geistlicher Übungen und Rituale. Henry Blackaby bringt das Anliegen auf den Punkt, wenn er feststellt: „Der gemeinsame Faktor, der viele ansonsten unverbundene gegenwärtige Bewegungen eint, ist der Hunger der Menschen, ‚nicht danach, mehr über Gott zu erfahren, sondern Gott zu erfahren, nicht nach mehr Informationen, sondern ein lebensveränderte Begegnung mit Gott zu haben.“⁹³

P – *participatory* (teilnehmerorientiert): Sweet verwendet in *Postmodern Pilgrims* das Bild der Karaoke-Kultur: Man lässt nicht mehr seine Stars singen (*representative*), sondern singt die aktuellen Titel der Charts *live* zur dargebotenen Playback-Musik (*participatory*).⁹⁴ Auf den Gottesdienst bezogen bedeutet dies ein entscheidender Rollenwechsel: aus Gottesdienstbesuchern werden Gottesdienstteilnehmer. Wer am Gottesdienst teilnimmt, soll selbst Sätze des Glaubens zu Ende führen, das Mikrophon in der Hand halten, etwas Neues schaffen können. Weitere

⁹⁰ Ebd., 142.

⁹¹ SWEET, *Postmodern Pilgrims* und DERS., *The Gospel According to Starbucks*. Living With a Grande Passion, Colorado Springs 2007.

⁹² Vgl. hierzu für den deutschsprachigen Raum GERHARD SCHULZE, *Die Erlebnisgesellschaft*. Kulturosoziologie der Gegenwart, Frankfurt a. M. (1992) 2005, 33–54.

⁹³ Zitiert bei JOSH REICH, *Creating Worthig Gatherings for the Emerging Church*, 2f. Quelle: <http://www.youthspecialties.com/articles/topics/postmodernism/worship.php> (eigene Übersetzung).

⁹⁴ SWEET, *Postmodern Pilgrims*, 59f. Einen Meilenstein in der Weiterentwicklung der Karaoke-Kultur stellt heute das umfassend interaktive Computerspiel *Guitar Hero World Tour* dar, in dem die Simulation (als Gruppenerlebnis) zur wahren Kunst erhoben wird. Vgl. CHRISTIAN KORTMANN, Helden für einen Tag, in: DIE ZEIT Nr. 11/2009, 51.

Möglichkeiten zur aktiven Mitgestaltung sind: Kerzen anzünden, neue Abendmahlsformen⁹⁵, Erfahrungsaustausch in Tischgruppen, Gebetszettel schreiben, einen meditativen Tanz einüben, ein Bild malen und manch anderes mehr.

I – image-driven (bildorientiert): Die „postmoderne Generation“ – und längst nicht nur sie – hat sich, nach Sweet, längst daran gewöhnt, Informationen vornehmlich über Bilder und Icons aufzunehmen, die für bestimmte Inhalte stehen. In Gebrauchsanweisungen für elektronische Geräte beispielsweise wird immer häufiger auf Sprache verzichtet und alles Wesentliche bildhaft vermittelt. Daher spielen in Gottesdiensten vieler Emerging Churches visuelle Elemente wie Computerpräsentationen, Gemälde und Skulpturen eine wichtige Rolle, ebenso die gesamte Raumgestaltung. Sweet fordert eine bildreiche Sprache in Liturgie und Verkündigung, die das Herz der Menschen anrührt, dazu aussagekräftige Bilder des Glaubens (*icons of identity*), die das große Ganze des christlichen Glaubens versinnbildlichen und auf Gott verweisen.⁹⁶

C – connected (verbindend, gemeinschaftsstiftend): Wir leben heute, so der Autor, in einer „Kultur der schlechten Verbindungen“. ⁹⁷ Damit ist zunächst gemeint, dass die prägenden zwischenmenschlichen Sozialverbände wie Familie, Nachbarschaft und Kollegenschaft an Verlässlichkeit eingebüßt haben. Viele Menschen empfinden sich heute in einer Isolation: gegenüber Gott, gegenüber sich selbst, gegenüber anderen, gegenüber der Schöpfung. Die Formulierung macht aber auch deutlich, dass wir tagtäglich negativen Einflüssen ausgesetzt sind, die geistliches Wachstum und moralische Integrität beeinträchtigen. Gottesdienste haben daher die Funktion, eine „Kultur der guten Verbindung“ aufzubauen, auch wieder im doppelten Sinne. Auf der zwischenmenschlichen Ebene soll im Gottesdienst das Empfinden einer geistlichen Heimat geweckt werden, das die Einzelnen verbindet: „Das spricht mich an, hier fühle ich mich verstanden und angenommen. Hierher möchte ich gehören.“ Für viele Menschen, die an Gottesdiensten für die postmoderne Generation teilnehmen, wird der Erfahrungssatz gelten: „Belonging comes before believing“ – Dazugehören kommt vor dem Glauben. Leonard Sweet betont, dass christliche Gemeinschaft (*koinonia*) nicht in einer Verbindung der Gleichgesinnten (*bonding*) aufgeht, sondern

⁹⁵ „Anstatt die Gottesdienstteilnehmer nacheinander nach vorne zu bitten, geben wir ihnen die Möglichkeit, das Abendmahl während einer Lobpreiszeit von 25-30 Minuten zu dem Zeitpunkt einzunehmen, der für sie richtig ist. ... Nachdem wir die Bedeutung des Abendmahls erklärt haben, spielt das Lobpreisteam sanfte Musik, und wir geben den Menschen Zeit zum Beten, in sich zu gehen, ihre Sünden zu bekennen und nach vorne zu kommen, wenn sie soweit sind. Viele gehen vorher noch an die Seiten des Raumes, um auf Knien beten zu können. Oft gehen verheiratete Paare gemeinsam nach vorne und spenden sich im Knien gegenseitig das Abendmahl.“ KIMBALL, *Emerging Church*, 159 f.

⁹⁶ In *The Gospel According Starbucks* schreibt SWEET: „The essence of anything EPIC is the Big Picture. It's IMAX, not iPod ... minimal language, maximal picture. That helps explain the long lines“ (ebd., 101).

⁹⁷ Ebd., 144.

auf ein offenes Beziehungsgeflecht der Verschiedenen (*bridging*) abzielt.⁹⁸ Auf der inhaltlich-geistlichen Ebene des Gottesdienstes ist dem Autor das Stichwort Nahrung (*nurture*) besonders wichtig. Die Menschen sollen dort etwas bekommen, was sie stärkt und aufbaut, was Verletzungen heilt und Hoffnung weckt für sich und andere. Sie sollen nicht nur untereinander, sondern auch mit dem Gott verbunden sein, der in Jesus sagt: „Ich nenne euch nicht länger Knechte, ... vielmehr nenne ich euch Freunde“ (Joh 15, 15).⁹⁹

3 Zusammenfassende Würdigung und Ausblick:

„Prüfet alles ... das Gute behaltet“ (I Thess 5, 21)

Wer mit Menschen aus emergenten Gemeinden spricht, sich in Büchern und elektronischen Medien über die Anliegen der Bewegung informiert, wird kritisch herausgefordert, weit mehr jedoch ermutigt. Optimismus, Elan und „Unverschämtheit“ im Denken wie im Handeln, die einem im Raum der *Emerging Conversation* begegnen, wirken angesichts verbreiteter pessimistischer Einschätzungen der gegenwärtigen Entwicklung von Gesellschaft und Kirche gleichermaßen erfrischend wie anregend. Da sich die junge Bewegung in einer Abgrenzungs- und Findungsphase befindet, verwundert es nicht, dass Kritik am Bestehenden oftmals harsch, das eigene Lösungsangebot hingegen selbstsicher vorgetragen wird.¹⁰⁰ Was neu gegründete, emergente Gemeinden kennzeichnet, kann zumeist nicht direkt auf traditionelle Gemeinden übertragen werden, deren Gründerzeit hundert oder mehr Jahre zurückliegt. Und manches, was uns an theologischen Aussagen und an gelebter Praxis begegnet, wird in der „zünftigen Theologie“ berechtigte Bedenken hervorrufen. Anderes wiederum wird diese, nicht weniger berechtigt, an ihre ureigenste Aufgabe erinnern, nämlich die kirchliche Arbeit der Gegenwart kritisch zu begleiten und konstruktiv zu erneuern.

Als Christinnen und Christen, die in den etablierten evangelischen Freikirchen beheimatet sind, begegnet uns in der *Emerging-Church-Bewegung* vieles, was neu zu beherzigen und lernbereit weiter zu entwickeln wäre. Um nur wenige Beispiele zu nennen: der Ansatz bei der großzügigen und aller menschlichen Leistung vorausgehenden Gnade Gottes, die Betonung geistlicher Gemeinschaft und des gelebten „Priestertums aller Glaubenden“. Ebenso das Verständnis des Gottesdienstes als Ort der Anbetung Gottes und der zwischenmenschlichen

⁹⁸ Ebd., 153. Die Unterscheidung zwischen „groups that are bonding“ und „groups that are bridging“ stammt ursprünglich von Ross Gittell und Avis Vidal, sie wurde durch die sozialwissenschaftlichen Arbeiten von Robert Putman bekannt.

⁹⁹ Ebd., 149.

¹⁰⁰ Vgl. Zitat oben, Anm. 18. Fast wie eine Selbstimmunisierung gegenüber Kritik klingt die Aussage von EDDIE GIBBS/RYAN K. BOLGER: „This is a fragile movement that can be marginalised by denominational leaders and killed with criticism by theological power brokers.“ In: *Emerging Churches*, 29.

Beziehungen, der Einbezug der Künste angesichts einer vorherrschenden protestantischen „Fixierung auf das Wort“ und nicht zuletzt die Wandlungsbereitschaft und Flexibilität gemeindlicher Angebotsstrukturen.¹⁰¹ Zwei weitere Punkte seien etwas ausführlicher erläutert:

1. Vor allem anderen erinnert uns die Emerging-Church-Bewegung unmissverständlich an die zentrale Bedeutung der Sendung der Kirche Jesu Christi in die Welt. Diese wird in emergenten Gemeinden kreativ und experimentell umgesetzt, einschließlich der Bereitschaft aus Fehlern zu lernen. Wie steht es in unseren traditionell-freikirchlichen Gemeinden um die „innere Haltung“ (Dan Kimball), Menschen – aus tiefster Überzeugung – für Christus und das Reich Gottes gewinnen zu wollen?

2. Die konsequente Ausrichtung emergenter Gemeinden auf ein ganzheitliches Leben in der Heiligung erinnert an die historische Heiligungsbewegung und die daraus hervorgegangenen klassischen Freikirchen.¹⁰² Im Mittelpunkt steht das Streben nach zunehmender Heiligkeit des Lebens (1 Petr 3, 15) nach dem Vorbild Jesu, dem wahren „Ebenbild Gottes“ (2 Kor 4, 4; Kol 1, 5). Dabei bleibt die Heiligung des persönlichen Lebens unauflöslich mit der sozialen Heiligung des Lebens in der Gemeinde und der Gesellschaft als Ganzer (*social holiness*) verknüpft.¹⁰³ Methodistische Christinnen und Christen werden Anklänge an das ursprüngliche Anliegen aus der Gründerzeit ihrer Bewegung und heutigen Kirche, „... die Nation zu reformieren, insbesondere die Kirche, und schriftgemäße Heiligung über die Lande zu verbreiten“, kaum überhören können.¹⁰⁴ Sie werden aber zugleich kritisch an den Perfektionismus John Wesleys denken – dieser war in seiner optimistischen Erwartung einer „christlichen Vollkommenheit“ im irdischen Leben über das Ziel hinausgeschossen.¹⁰⁵

Festzuhalten bleibt: Dass die Menschen – innerhalb und außerhalb der Gemeinden – mit Gott und seinem „Bodenpersonal“ konkrete Erwartungen für ihr Leben verknüpfen, ist ebenso legitim wie erfreulich. Wer vom Glauben an den Gott der Bibel heute Hilfe zum Leben und Trost zum Sterben erwartet, soll-

¹⁰¹ Vgl. ACHIM HÄRTNER/HOLGER ESCHMANN: Aspekte und Perspektiven des Gemeindeaufbaus aus freikirchlicher Perspektive, in: Freikirche – Landeskirche. Historische Alternative – Gemeinsame Zukunft?, hg. von HOLGER ESCHMANN, JÜRGEN MOLTMANN und ULRIKE SCHULER, Neukirchen-Vluyn 2008, 81-97.

¹⁰² Vgl. Themenheft der Zeitschrift Quarterly Review: Holiness, abrufbar unter <http://www.quarterlyreview.org/pdfs/VOL25NO2SUMMER2005.pdf>.

¹⁰³ Vgl. LOTHAR ELSNER/ULRICH JAHREISS (Hg.), Das Soziale Bekenntnis der Evangelisch-methodistischen Kirche. Geschichte – aktuelle Bedeutung – Impulse für die Gemeinde, Göttingen 2008, 17 ff und 62 ff.

¹⁰⁴ JOHN WESLEY, „Minutes of Several Conversations“ Q. 3, in: The Works of John Wesley, hg. v. THOMAS JACKSON, Grand Rapids 1978, Vol. 8, 299.

¹⁰⁵ Zum Gedanken der christlichen Vollkommenheit vgl. die Predigten John Wesleys Nr. 40 (Christian Perfection) und Nr. 76 (On Perfection). Zum Gesamten vgl. MICHEL WEYER, Heiligungsbewegung und Methodismus im deutschen Sprachraum, Stuttgart 1991 und HEATH, The Emerging Holiness Movement, 1 ff.

te in unseren Gemeinden nicht an der falschen Adresse sein. Den Himmel auf Erden allerdings können und müssen wir in unseren Gemeinden nicht bieten.¹⁰⁶ Der Anspruch einer Lebensdienlichkeit von Theologie und Verkündigung indes gehört unverzichtbar zum biblischen wie zum freikirchlichen Erbe. Es sind gerade die jungen Gemeinden, die den etablierten Kirchen diesen Aspekt neu in Erinnerung rufen: Der christliche Glaube strebt danach, im Leben der Einzelnen konkret als befreiende, froh machende Botschaft erfahrbar zu werden. Mehr noch, er will in die Gesellschaft hinein prägend und aufbauend wirken, oder wie Doug Pagitt unumwunden fordert, „useful faith“¹⁰⁷ sein. Damit es in der Rede vom nützlichen Glauben nicht zu einem funktionalistischen Missverständnis kommt, wird immer wieder auf die eschatologische Zentralperspektive hinzuweisen sein: das in biblischer Zeit angebrochene, bis heute wachsende und in seiner Vollendung noch ausstehende Reich Gottes.

Auch eine lernbereite Auseinandersetzung der Emerging-Church-Bewegung lässt dringliche Fragen offen. Daher seien auch hier stellvertretend zwei Punkte angesprochen:

1. Von der tragenden Bedeutung religiöser Erfahrung war oben im Zusammenhang mit dem Gottesdienst (2.5) schon die Rede. Doch welche Bedeutung hat die Theologie als methodisch diszipliniertes Nachdenken über den Glauben (v. a. Exegese und Systematische Theologie)? Dass emergente Gemeinden Menschen erreichen werden, die durch sinnenhafte Zugänge ansprechbar sind, steht außer Zweifel. Doch was geschieht mit kognitiv orientierten Menschen, die – mit Karl-Josef Kuschel gesprochen – „Lust an der Erkenntnis“¹⁰⁸ haben und angesichts des Pluralismus unserer Zeit nach objektiver Wahrheit fragen?

2. Was Lehre und Gemeindeleitung angeht, steht in der Emerging Conversation das Prinzip „Leitung als Gemeinschaft“ (*leading as a body*) voran.¹⁰⁹ Läuft dies nicht auf eine Art „Konsentheologie“ hinaus, die auf der Basis eines kleinsten gemeinsamen Nenners steht und daher hinsichtlich ihres Wahrheitsgehalts fragwürdig bleiben muss? Die einseitige Betonung des „Weges Jesu“ (Brian McLaren) lässt die für freikirchliche Theologie und Gemeindegearbeit zentrale Frage nach der Bedeutung von Christologie und Soteriologie offen. Was die Ekklesiologie anbelangt, bestehen für die etablierten Kirchen erhebliche theologische und praktische Schwierigkeiten mit der jungen Bewegung. Dabei muss, wie im Mutterland der Bewegung – Großbritannien – üblich, zwischen „neuen Ausprägungen“ (*fresh expressions*) im Raum der bestehenden Kirchen und radikalen emergenten Gemeinden unterschieden werden. Während erstere im Blick versuchen, beim

¹⁰⁶ Vgl. REINER KNIELING, Plädoyer für unvollkommene Gemeinden. Heilsame Impulse, Göttingen 2008, 6f, 35 ff und 69 ff.

¹⁰⁷ PAGITT, Church Re-imagined, 55.

¹⁰⁸ Vgl. KARL-JOSEF KUSCHEL, Lust an der Erkenntnis. Die Theologie des 20. Jahrhunderts. Ein Lesebuch, München 1994.

¹⁰⁹ McLAREN, A Generous Orthodoxy, 293, Anm. 64.

Aufbau neuer Ausdrucksformen der Nachfolge Jesu Christi möglichst „kompatibel“ mit der Herkunftskirche zu bleiben, gehen Emerging Churches selbstbewusst ganz andere Wege. Auf Ganze gesehen herrscht der Eindruck vor, jede Gemeinde solle und müsse ihren eigenen Stil finden. Doch wo gibt es übergreifende Kriterien christlicher Existenz, bleibende Größen, die den ständigen Wandel verlässlich überdauern? Führt die durch immer neue Gemeindegründungen weiter vorangetriebene Ausdifferenzierung christlicher Vergemeinschaftungsformen nicht zu einer unverantwortlichen Aufsplitterung des Leibes Christi? Wo bleibt die „Christenheit“ im gesellschaftlichen Diskurs in ihrer Einheit erkennbar und als verlässliche Gesprächspartnerin rechenschaftspflichtig?

Was der evangelische Theologe Jürgen Moltmann um die Jahrtausendwende schrieb, hatte wohl noch nicht die Auseinandersetzung mit der Emerging-Church-Bewegung im Blick. Was er sagt, dürfte aber die Richtung aufzeigen, in die kirchliche Arbeit, gleich welcher Tradition, im 21. Jahrhundert gehen wird:

„Ob Landeskirche oder Freikirche – wir werden die selbstständige Gemeinde und den Aufbau einer Gemeindekirche von unten erleben. Dafür aber müssen die Gemeinden wissen und formulieren, und sich vornehmen, was sie eigentlich wollen. Die Gottesdienste und Veranstaltungen, in denen man nicht weiß, was die Leute eigentlich wollen, sind vorbei. Jede Gemeinde muss sich vornehmen, möglichst viele Menschen zum lebendigen Glauben an Jesus Christus zu bringen, dafür beten und dafür alles tun. Selbstgenügsamkeit und Selbstzufriedenheit gibt es in der Gemeinde nicht mehr. Jede Gemeinde sammelt und gestaltet menschliche Gemeinschaften in Hauskreisen und Aktionsgruppen. Die aus vielen Gemeinschaften bestehende Gemeinde Christi wirbt nicht für sich selbst, sondern für das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit und erfährt in dieser Erwartung des Reiches Gottes schon jetzt ‚die Kräfte der zukünftigen Welt‘ (Hebr 6, 5), die Energien des Geistes.“¹¹⁰

Professor Achim Härtner M. A., Theologische Hochschule Reutlingen (EmK)
Friedrich-Ebert-Straße 31, D-72762 Reutlingen,
E-Mail: achim.haertner@th-reutlingen.de

Abstract

The contemporary phenomenon of the emerging churches poses a challenge to the traditional ones, about the shape and being of the church in the future. In this article the author introduces the concept the theory of emergence and of emerging churches in a post-modern society. He then describes theological characteristics of the movement: the radical commitment to Jesus; the rediscovery of Christ's missional task; an emphasis on holistic holiness; living in Christian networks and the fusion of new and old forms of worship. In the summary and evaluation the author writes of his encouragement from the movement as well as putting a number of critical questions.

¹¹⁰ Zitiert aus der gemeinsamen Europeanummer der deutschsprachigen Kirchenzeitschriften der Evangelisch-methodistischen Kirche „unterwegs“, „kirche+welt“ und „methodist“, Heft1/1999, 7

Christoph Petersen

Mission-shaped Church

Ein Zwischenfazit

Seit etwa 15 Jahren bieten vor allen Dingen anglikanische Gemeindepflanzungen Impulse für die deutsche protestantische Volkskirche.¹ Die Ähnlichkeiten in den kirchlichen Strukturen und vertraute Verhältnisse legen eine Grundlage für Inspirationen aus der angelsächsischen Kirche. Im Jahre 2004 wurde von der Anglikanischen Kirche ein Bericht über Gemeindepflanzungen unter dem Titel MISSION-SHAPED CHURCH publiziert² und ist in deutscher Übersetzung unter der Herausgeberschaft von Michael Herbst erschienen. Mit diesem Zwischenruf sollen die Impulse kritisch gewürdigt werden.³

I Missionale Ekklesiologie

Die Missiologie von MISSION-SHAPED CHURCH lässt sich zugespitzt zu einer missionalen Ekklesiologie⁴ zusammenfassen. Dabei werden Kirche und Mission nicht mehr von einander getrennt, sondern als ein in sich verwobener Wesensausdruck der Zweckbestimmung der Christen in der Welt verstanden.⁵

¹ Vgl. HARTMUT BÄREND, Die Gemeindepflanzungsbewegung in England – ein Signal für unsere Kirche! Eine Einführung, in: Gemeinde pflanzen. Modell einer Kirche der Zukunft, hg. von Volker Roschke, Neukirchen-Vluyn 2007, 5-10. Vgl. JÖRG KNOBLAUCH/KLAUS EICKHOFF/FRIEDRICH ASCHOFF (Hg.), Gemeinde gründen in der Volkskirche – Modelle der Hoffnung, Moers 1992, 67-70.

² Vgl. CHURCH HOUSE PUBLISHING (ed.), Mission-shaped Church. Church planting and fresh expressions of Church in a changing context, London 2004. Vgl. MICHAEL HERBST, Mission bringt Gemeinde in Form. Gemeindepflanzungen und neue Ausdrucksformen gemeindlichen Lebens in einem sich wandelnden Kontext, Neukirchen-Vluyn 2007.

³ Dieses Fazit geht auf eine Masterarbeit am Theologischen Seminar Elstal (FH) im Fachbereich Mission und Diakonik zurück, die im Jahr 2008 zum Thema „Das anglikanische Missionskonzept Mission-shaped Church in Darstellung und Kritik“ eingereicht worden ist. Eine Langversion des Beitrages steht unter www.theologisches-gespraech.de als Download zur Verfügung.

⁴ In seiner Monographie über missionale Ekklesiologie definiert ALAN HIRSCH eine „missional church“ folgendermaßen: „A missional church is a church that defines itself, and organizes its life around, its real purpose as an agent of God's mission to the world.“ ALAN HIRSCH, *Forgotten ways. Reactivating the missional church*, Grand Rapids, 285. Entsprechend kommt Hirsch zu einer ähnlichen Definition von Gemeindepflanzungen wie Mission-shaped Church: „The initiation and development of new, organic, missional-incarnational communities of faith in multiple contexts“ (277).

⁵ Der Titel des Berichts MISSION-SHAPED CHURCH kommt einer Übersetzung von missionaler Ekklesiologie gleich; das Ziel ist eine von der Mission geprägte und geformte Kirche.

Der nachhaltige Fokus auf die Kirche als Mitarbeiterin Gottes im Werden seines Reiches äußert sich im offenkundigen Interesse an *neuen Ausdrucksformen gemeindlichen Lebens* und *Gemeindepflanzungen* als Ausdruck der *Missio Dei*. Dabei erfährt der Begriff Kirche eine Weitung: Kirche ist nicht ein Ort, zu dem man hingeht, sondern Kirche wird gelebt. Kirche ist eher eine Bewegung als eine Institution. Dieses Verständnis ist aufgrund der Sendung der Kirche durch den dreieinigen Gott in der Welt determiniert. Die von MISSION-SHAPED CHURCH verwendete Analogie der biologischen DNS als Träger der Erbinformation und Grundbestand jeder organischen Zelle verdeutlicht das Verständnis der missionalen Ekklesiologie. Die durch die Inkarnation Christi begründete und wirkende Kirche besitzt eine prädestinierte missionarische Existenz. Als ein lebendiger von Christus determinierter Organismus ist eine „Vervielfältigung“ und „das Tragen und Verkünden von lebenswichtigen Informationen“ zwangsläufig in ihr verankert.⁶ Die missionale Existenz als Lebensäußerung der Kirche zu leugnen würde in letzter Konsequenz bedeuten, sich vom dreieinigen Gott als Ursprung allen Lebens zu entfernen und sich der Quelle des Lebens zu entsagen. Aus ihrer Existenzbestimmung heraus lebt die Eine ganze Kirche Mission. Dort, wo Kirche lebt, ist Mission. Entscheidend ist, dass Kirche ihrer Mission nachkommt und nicht andersherum. „Missional“ als Antonym zu „missionarisch“ betont, dass Mission weder Aktionismus, Strategie noch Methode ist, sondern das Sein jeder Gemeinde bezeichnet. Kennzeichnend für eine missionale Ekklesiologie ist der inkarnatorische Lebensstil der Kirche. Die inkarnatorische Perspektive von Mission und Kirche ermöglicht der Kirche einerseits ihr Verhältnis zur Welt nicht überheblich und einseitig werden zu lassen und andererseits der Gesellschaft erkenntlich zu machen, dass sie Teil von ihr ist. Insofern übernimmt die missionale Ekklesiologie die inhaltlichen Grundgedanken der *Missio Dei*, führt diese aber gemäß dem gesellschaftlichen Wandel konkreter und radikaler aus.

2 Kritische Würdigung

2.1 Die Engführungen von MISSION-SHAPED CHURCH

Die teilweise in den Forderungen und Überzeugungen von MISSION-SHAPED CHURCH deutlich werdende Radikalität und zuweilen Einseitigkeit führt zu Engführungen innerhalb des Missionskonzepts. Grundsätzlich steht jeder missionstheologische Ansatz bezüglich *Gemeindepflanzungen* in der Gefahr, durch die Fokussierung der Mission auf die Kirche, die umfangreichere missionstheologische Perspektive außer Acht geraten zu lassen.

Es ist ein wesentlicher Ertrag von MISSION-SHAPED CHURCH Kontextualisierung und Inkulturation nicht nur als außen-missionarische Prinzipien zu

⁶ Vgl. HERBST, Mission, 283.

verstehen, sondern als notwendige Praxis aller Mission darzulegen und zu begründen. Allerdings stehen einzelne Aussagen des Reports in der Gefahr, diese Prinzipien in Form eines pragmatischen Deckmantels, gleichsam als Mittel zum Zweck, zu verwenden. Dennoch: Keine Gesellschaft ist kulturneutral. Ausgehend von dieser selbst gestellten Prämisse⁷ versäumt MISSION-SHAPED CHURCH eine ganzheitliche Inkulturation der Theologie. In seinen Ausführungen über Mission als Theologie macht David Bosch deutlich, wie sehr die Theologie sich von missionstheologischen Aspekten beeinflussen lassen sollte, unter anderem vom Prinzip der Inkulturation. Er erläutert, dass es Aufgabe der Missiologie sei, der Theologie zu helfen, ihre Gedanken in die notwendige Beziehung zur Welt zu setzen. So verhindert die Missiologie, dass sich die missionarische Praxis zu einer unverantwortbaren Selbstbezogenheit entwickelt und erinnert gleichsam die Theologie daran, dass sie aus dem Leben heraus kommen und ins Leben hinein sprechen soll.⁸ Gewiss ist es entscheidend, hierbei eine ausgeglichene Balance zu erreichen, doch sind die Andeutungen zu einer inhaltlichen Inkulturation, beispielsweise zur Entwicklung einer *theologica localis*, die durch eine *theologica oecumenica* bereichert und erweitert wird, ungenügend im Report dargestellt worden. Darüber hinaus vernachlässigt MISSION-SHAPED CHURCH Erörterungen zum Umgang mit anderen Religionen, welches, vor dem Hintergrund einer multi-kulturellen Gesellschaft in Großbritannien, notwendig wäre.

In der Frage nach dem Adressaten der Mission besteht die Gefahr einer Unausgewogenheit. Vor einer radikalen Zielgruppenorientierung, die letztlich zu einer Koexistenz von Gemeinden führt, ist zu warnen. Das bereits erwähnte Alleinstellungsmerkmal christlicher Gemeinschaft, das Leben in und durch die Versöhnung Jesu Christi zu gestalten, spricht gegen ein konsequentes Streben nach sogenannten homogenen Einheiten und findet keine Berücksichtigung in der Argumentation. Es ist zu würdigen, dass MISSION-SHAPED CHURCH durch eine Zielgruppenorientierung betonen möchte, dass missionarisches Wirken nicht generalisiert werden kann, sondern immer nur konkret und punktuell ansetzt. Dies bedarf aber der Ergänzung und sollte nicht in die Einseitigkeit führen.

Durch die Kreation von *neuen Ausdrucksformen gemeindlichen Lebens* gelingt es MISSION-SHAPED CHURCH angemessene kirchliche Formen bezüglich der gegenwärtigen Gesellschaftssituation hervorzuheben. Dagegen vernachlässigt der Bericht, inhaltliche Positionen und Reaktionen zur Konsumgesellschaft zu entfalten. Um der Forderung einer konter-kulturellen Haltung als Kirche umfassend nachzukommen, mangelt es sowohl auf individueller Ebene als auch auf übergemeindlicher Ebene an einer adäquaten Methodik und Umsetzung durch MISSION-SHAPED CHURCH. Dem umfangreichen Missionsverständnis wird so in der Praxis nicht genügend Folge geleistet. Speziell den prophetischen und dia-konischen Dimensionen der Mission wird in den praktischen Erörterungen des

⁷ Vgl. ebd., 171.

⁸ Vgl. DAVID BOSCH, *Transforming Mission*, Orbis 1991, 494-498.

Reports nicht entsprechend genug Aufmerksamkeit und Nachdruck verliehen. Methodische Anleitungen zum sozial-kritischen Engagement lassen sich weitgehend vermissen.

2.2 Die Chancen von MISSION-SHAPED CHURCH

Gemäß der reformatorischen Aussage „*Ecclesia semper reformanda est*“ ist die positive Bereitschaft zur Reflektion und Selbstkritik innerhalb der Anglikanischen Kirche zu würdigen. Die intensive Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition, der Fremdwahrnehmung durch die Bevölkerung und der heiligen Schrift beschreibt eine differenzierte und notwendige Wahrnehmungsfähigkeit der Kirche. Die in der gesellschaftlichen Analyse deutlich werdende Lernbereitschaft lässt die Kirche aus ihren egozentrischen Intentionen erwachen und führt sie zur ihrer genuinen Wesensbestimmung zurück, Kirche für und mit den Menschen zu sein. Der Perspektivwandel von einem kirchenzentrierten zu einem menschenbezogenen Fokus wird somit auch an dieser Stelle deutlich. Die daraus hervorgehenden prophetischen Einsichten, beispielsweise bezüglich der Werte und Folgen einer Konsumgesellschaft, sind für die Wahrnehmung des eigenen missionarischen Auftrags bestimmend. Diesbezüglich ist der von MISSION-SHAPED CHURCH entwickelte hermeneutische Schlüssel des Kommunikationsdreiecks zwischen dem Wort Gottes, der kirchlichen Geschichte und Kultur und des spezifischen Kontextes bezeichnend. Die intensive Beschäftigung der Kirche mit der Gesellschaft zeugt vom wahren Interesse am Menschen und wendet sich gleichzeitig gegen eine pauschale und anmaßende Evangelisationsinvasion in die „böse Welt“.

Die Bußfertigkeit einer Kirche wird zu Recht vom Bericht als Chance und Gabe bezeichnet und bewahrt die Authentizität einer Kirche.⁹ Ferner bezeichnet Buße als Moment der Befreiung gleichsam ein Charakteristikum vieler Erneuerungs- und Erweckungsbewegungen, die ähnliche Intentionen wie MISSION-SHAPED CHURCH hatten.

Während sich in der Anglikanischen Kirche die kirchlichen Strukturen scheinbar hinderlich für eine progressive Veränderung auswirken, sollten die kongregationalistischen Strukturen der Freikirchen zum notwendigen Reflexionsprozess der Gemeinden ermutigen. In seinen Ausführungen über Verbindlichkeit in kongregationalistischer Struktur verweist RALF DZIEWAS auf folgende Förderlichkeit: „Die zentrale Stärke des kongregationalistischen Modells kann man in der grundsätzlichen Flexibilität und Entwicklungsfähigkeit der Kirche in Glaubens- und Organisationsfragen sehen.“¹⁰ Die kongregationalistische Struktur bietet somit beachtliche Voraussetzungen, sich von den We-

⁹ Vgl. HERBST, Mission 54.

¹⁰ RALF DZIEWAS, Verbindlichkeit in kongregationalistischer Struktur, o. O. 2008 (bisher unveröffentlicht), 12.

sensmerkmalen des Missionskonzepts MISSION-SHAPED CHURCH bereichern zu lassen. Anhand der aufgezeigten Reflexionsfähigkeit der Anglikanischen Kirche wird auch für eine Freikirche erkennbar, dass jede Generation neu lernen muss, ihre Mission zu ergründen, zu formen und zu leben.

Die missionale Ekklesiologie bildet den zentralen Anknüpfungspunkt in Form einer ökumenischen Bereicherung durch MISSION-SHAPED CHURCH für Baptistengemeinden. In seiner Analyse der Mission im freikirchlichen Protestantismus beschreibt MICHAEL KISSKALT die missiologische Leitlinie baptistischer Mission folgendermaßen: „Dreh- und Angelpunkt der Mission ist die Gemeinde. In ihr und durch sie wird die *Missio Dei*, die sich in Christus offenbart hat, in der Geschichte weiter getragen und fruchtbar gemacht.“¹¹ Sowohl die kongregationalistische Struktur als auch das Verständnis der Gemeinde als Basis und Bezugspunkt jeglicher Mission bilden die Grundlage, um Impulse von MISSION-SHAPED CHURCH aufzunehmen. Die umfangreiche Differenzierung der einen Mission Gottes in evangelistische, prophetische und diakonische Dimensionen bietet Impulse zur Weitung des freikirchlichen Missionsverständnisses. In der Forderung nach missionarischer Vielfalt erweist sich die kongregationalistische Struktur als Stärke. Die Autonomie der Ortsgemeinde bildet eine förderliche Grundlage zur individuellen Gewichtung des missionarischen Fokus gemäß der lokalen Situation und zur Entwicklung der spezifischen Ausdrucksform gemeindlichen Lebens. Speziell der inkarnatorische Lebensstil der Gemeinde, die Ermutigung zur Geh-Mentalität und die kultur-übergreifende Mission mit ihren radikalen Konsequenzen bilden beachtliche Impulse für die freikirchliche Missiologie.

Die treffende Forderung des Berichts, auf den gesellschaftlichen Wandel durch das Hineinwirken in soziale Netzwerke zu reagieren, liegt dem Wesen der Freikirche nahe. Ihr ekklesiologisches Wesensmerkmal, Gemeinde als Gemeinschaft um das Wort Gottes und um den Tische Jesu herum zu verstehen, hilft, sich verstärkt nach sozialen Netzwerken zu orientieren und territorial ungebunden zu sein.¹²

Innerhalb der Missiologie von MISSION-SHAPED CHURCH ist die Entwicklung eines organischen, prozess- und nicht ergebnisorientierten Gemeindepflanzungsverständnisses elementar. Dieser Ansatz hinterfragt das herkömmliche baptistische Gemeindegründungsverständnis in dem Sinn, dass sich in der konventionellen Zielsetzung der deutschen baptistischen Gemeindegründungen eine gebietsorientierte Haltung ausmachen lässt, die darauf bedacht ist, Mission eng mit quantitativem Wachstum der Mitglieder und der Gemeinden zu assoziieren.

¹¹ MICHAEL KISSKALT, Mission im freikirchlichen Protestantismus, in: Leitfaden Ökumenische Missionstheologie, hg. von Christoph Dahling-Sander u. a., Gütersloh 2003, 163-177, 169.

¹² Besonders in deutschen Großstädten lassen sich Ansätze von einem Netzwerkcharakter freikirchlicher Gemeinden beobachten. Die Ortsgebundenheit, Mitglied einer Gemeinde in seiner unmittelbaren lokalen Umgebung zu sein, löst sich allmählich auf.

Dementsprechend wird gefordert: „Damit auf 10 000 Einwohner in Deutschland eine Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde kommt, müssen wir gemeinsam etwa 1800 neue Gemeinden gründen!“¹³ SABINE SCHRÖDER kommt in ihrer Dissertation über Gemeindegründungen von freikirchlichen Initiativen in Ostdeutschland zu einer ähnlichen Kritik, indem sie die Motivation bezüglich baptistischer Gemeindegründung hinterfragt: „Geht es darum, dass eine Baptistengemeinde vor Ort entsteht, oder um den missionarischen Auftrag der Kirche? Das Arbeitsbuch erweckt den Verdacht, dass in erster Linie deshalb neue Gemeinden im Bund entstehen sollen, um die Anzahl der Gemeinden und der Gemeindemitglieder im Bund zu erhöhen.“¹⁴ Daher ist es begrüßenswert, dass innerhalb des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden sich das sogenannte Gemeindegründungsverständnis ändert und neue theologische Ansätze erscheinen.¹⁵ Die theologisch fundierte Verwendung des Terminus Pflanzen durch MISSION-SHAPED CHURCH sollte von der freikirchlichen Missiologie übernommen werden, um sich von den missverständlichen Implikationen des Begriffs Gründen zu distanzieren. Eine Orientierung am Prinzip *Sterben um zu leben*, nämlich dem Aufgeben „territorialer“ Ansprüche und vorgefertigter Zielvorgaben bezüglich Form und Art der kreativen Neuschöpfung, ist hilfreich und bereits in neueren baptistischen Ansätzen erkennbar.¹⁶ Auch außerhalb einer Gemeindepflanzungssituation lässt sich in dem Prinzip *Sterben um zu leben* eine wertvolle Grundhaltung für Theologie und Gemeinden im Baptismus erkennen. Das Proprium des christlichen Glaubens, auf Grund des Erlösungswerkes Jesu Christi versöhnt mit Gott, sich und dem Nächsten leben zu können, wird in dieser Lebens- und Lehr-einstellung sichtbar. So fordert das Prinzip heraus, theologische Positionen nicht bis zum Äußersten zu verteidigen, sondern auch mal „sterben“ zu lassen, um das Miteinander mit dem Nächsten oder die Sorge um sein Wohl wieder aufleben lassen zu können. Solch ein Umdenken kann manche sterbende Gemeinden wieder zum Leben erwecken und vor allen Dingen den Blick weg von scheinbar endlosen Streitigkeiten hin zur Wesensbestimmung der Kirche richten.

„Wer Kirche als Ausgangspunkt nimmt und mit ihr startet, dem wird wahrscheinlich die Mission verloren gehen. Wer mit der Mission startet, wird vermutlich die Kirche finden.“¹⁷ Dieser Grundsatz von MISSION-SHAPED CHURCH

¹³ ARBEITSKREIS NEULANDMISSION IM BUND EVANGELISCH-FREIKIRCHLICHER GEMEINDEN (Hg.), Arbeitsbuch Gemeindegründen und aufbauen. Die Missionsstrategie in der Neulandmission für Gemeindegründungen und -aufbau, Bad Homburg 1998, 4.

¹⁴ SABINE SCHRÖDER, Konfessionslose erreichen. Gemeindegründungen von freikirchlichen Initiativen seit der Wende 1989 in Ostdeutschland, Neukirchen-Vluyn 2007, 231.

¹⁵ Vgl. MICHAEL KISSKALT/ WILFRIED BOHLEN/CARSTEN HOKEMA (Hg.), Mission. Wir gehen hin. Ein Handbuch. Der Dienstbereich Mission im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Leer i. O. 2008, 35-39. Vgl. Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Forum für Gemeindegründung <http://www.gemeindegruenden.de> (Stand 16. 2. 2009).

¹⁶ Vgl. KISSKALT, Mission. Wir gehen hin, 36.

¹⁷ HERBST, Mission, 211.

fordert letztlich die freikirchliche Mission in Praxis und Theorie heraus. Wie die Anglikanische Kirche, so stehen auch die Freikirchen durch die enge Verknüpfung von Mission und Gemeinde in der Gefahr der Blickverengung. Dementsprechend ist darauf zu achten, sich nicht mit der eigenen Genugtuung oder der ständigen Beschäftigung mit sich selbst in Form von Gemeindeerhaltungsprogrammen zufrieden zu stellen. Sondern stetig den Blick zu den Menschen zu haben. Ihnen gilt es, dort wo sie leben, das Evangelium in ihrem Denken und Lebenssituationen erfahrbar werden zu lassen.

Pastor Christoph Petersen (BEFG), Schillerplatz 4, 55232 Alzey,
E-Mail: pastor@efg-alzey.de

Abstract

Consideration is given here to the report of the Church of England entitled: The Mission-Shaped Church. The report's analysis of the sociological changes in Britain's postmodern, consumer-oriented networking society leads to demands for necessary changes in theological thinking based on the character of the triune God, and new forms of expression of church life and a particular emphasis on church planting.

The article gives a critical evaluation of the Anglican report.

Predigt über Genesis 4,1-16

Die Akte Kain und Abel – so lautet das Thema heute.¹ Es ist sicher etwas ungewöhnlich, als Grundlage für eine Predigt die Akte eines Gewaltverbrechers aufzuschlagen. Ich meine, damit rechnet Du doch kaum am Sonntagmorgen bei Frühstücksei und Kaffee, dass es gleich im feierlichen Gottesdienst um die Geschichte eines Mörders gehen wird. Also jetzt hier, heute morgen im Gottesdienst die Akte eines Gewaltverbrechens? Gott will mit uns nicht nur über den Himmel reden. Er macht keinen Bogen um unsere aktuellen dunklen Seiten. Gewalt in Familien ist Thema in den Nachrichten.

Gut, dass Gott keinen Mantel des Schweigens über unsere schwierigen Seiten deckt. Er zeigt uns schon auf den ersten Seiten der Bibel das Bild einer Familie, die zum Schauplatz von Gewalt wird. Gott will mit uns da hin sehen. Die Urgeschichte, das ist unsere Geschichte. Gott sieht uns an, wie wir von Anfang an und bis heute sind. Adam und Eva, Kain und Abel, dass sind wir. Das ist unsere Akte.

Ich lese aus Genesis 4 die Verse 1-16 (GNB):

1 Adam schlief mit seiner Frau Eva, und sie wurde schwanger. Sie brachte einen Sohn zur Welt und sagte: „Mit Hilfe des Herrn habe ich einen Mann hervorgebracht.“ Darum nannte sie ihn Kain. 2 Später bekam sie einen zweiten Sohn, den nannte sie Abel. Abel wurde ein Hirt, Kain ein Bauer. 3 Einmal brachte Kain von seinem Ernteertrag dem Herrn ein Opfer. 4 Auch Abel brachte ihm ein Opfer; er nahm dafür die besten von den erstgeborenen Lämmern seiner Herde. Der Herr blickte freundlich auf Abel und sein Opfer, 5 aber Kain und sein Opfer schaute er nicht an. Da stieg der Zorn in Kain hoch und er blickte finster zu Boden. 6 Der Herr fragte ihn: „Warum bist du so zornig? Warum starrst du auf den Boden? 7 Wenn du Gutes im Sinn hast, kannst du den Kopf frei erheben; aber wenn du Böses planst, lauert die Sünde vor der Tür deines Herzens und will dich verschlingen. Du musst Herr über sie sein!“ 8 Kain aber sagte zu seinem Bruder Abel: „Komm und sieh dir einmal meine Felder an!“ Und als sie draußen waren, fiel er über seinen Bruder her und schlug ihn tot. 9 Der Herr fragte Kain: „Wo ist dein Bruder Abel?“ „Was weiß ich?“, antwortete Kain. „Bin ich vielleicht der Hüter meines Bruders?“ 10 „Weh, was hast du getan?“, sagte der Herr. „Hörst du nicht, wie das Blut deines Bruders von der Erde zu mir schreit? 11 Du hast den Acker mit dem Blut deines Bruders getränkt, deshalb stehst du unter einem Fluch und musst das fruchtbare Ackerland verlassen. 12 Wenn du künftig den Acker bearbeitest, wird er dir den Ertrag

¹ Gehalten im Herbst 2007 in der FeG Wuppertal-Vohwinkel. Die Gottesdienstgemeinde umfasste etwa 250 Personen aus nahezu allen Generationen (13-80 Jahre), mit verschiedenen Bildungs- und Berufszugehörigkeiten (Schüler, Unternehmer, Lehrer, Hausfrauen, Professoren, Arbeitssuchende). Zur homiletischen Situation ist zu sagen, dass die Nachrichten über Gewalt in Familien in Deutschland im Herbst 2007 stark zugenommen hatten. Dies wurde in weiteren Gottesdiensten in zeitlicher Nähe unter unterschiedlichen Aspekten aufgegriffen.

verweigern. Als heimatloser Flüchtling musst du auf der Erde umherirren.“ **13** Kain sagte zum Herrn: „Die Strafe ist zu hart, das überlebe ich nicht! **14** Du vertreibst mich vom fruchtbaren Land und aus deiner schützenden Nähe. Als heimatloser Flüchtling muss ich umherirren. Ich bin vogelfrei, jeder kann mich ungestraft töten.“ **15** Der Herr antwortete: „Nein, sondern ich bestimme: Wenn dich einer tötet, müssen dafür sieben Menschen aus seiner Familie sterben.“ Und er machte an Kain ein Zeichen, damit jeder wusste: Kain steht unter dem Schutz des Herrn. **16** Dann musste Kain aus der Nähe des Herrn weggehen. Er wohnte östlich von Eden im Land Nod.

Ist das meine, ist das unsere Akte? Wollen wir uns davon nicht instinktiv distanzieren: Ich bin nicht der Mörder meines Bruders! Ich bin nicht Kain. Das ist nicht meine Akte. Wenn ich darüber nachdenke, dann würden das wohl die allermeisten Menschen von sich sagen: Ich bin nicht Kain. Und dennoch ist unsere Geschichte eine kriegerische und keine friedliche. Lauter „Ich-bin-nicht-Kain-Menschen“, und dennoch immer wieder auch eine Geschichte der Gewalt. Zwischen Nationen und in Familien.

Gott schaut nicht weg. Gott fragt nach dem Zustand meines Herzens. Er fragt, ob ich nicht auch beitrage zu einem Klima, in dem Gewalt entsteht oder entstehen kann. Ob ich nicht auch Unrecht tue, oder Unrecht ermögliche, durch Nichtstun oder Wegsehen, aus Gleichgültigkeit oder Angst. Gott schlägt die Akte Kains auf, damit ich Kain verstehe, damit ich mich verstehe. Alles fängt damit an, dass der Opferrauch nicht gerade zum Himmel steigt. So habe ich mir die Geschichte zumindest früher als Kind immer bildlich vorgestellt. Und in meiner Kinderbibel war das auch so gezeichnet, soweit ich mich erinnere. Abels Opferrauch steigt steil und gerade zum Himmel, Kains Opferrauch verdunkelt und vernebelt nur den Acker. Wörtlich steht etwas anderes im Text: *Gott sah Kain und sein Opfer nicht an*. Was bedeutet das? Es bedeutet, dass Kain bedroht ist und zwar existenziell. Nach alttestamentlichem Verständnis wächst die Ernte aus dem Segen Gottes. Weniger Segen bedeutet weniger Ernte. Das ist die Ausgangssituation: Zwei Brüder beide mühen sich von morgens bis abends. Beide danken Gott für das, was er gibt. Gott aber schaut plötzlich den einen nicht mehr an.

Gott sieht Kain nicht mehr an. Alle Mühe Kains auf seinem Acker, all sein Gotteslob nützen nichts. Kain macht die Erfahrung von Gott zurückgesetzt zu werden. Dagegen kannst du gar nichts tun. Den Acker kannst du bestellen, Unkraut kannst du bekämpfen, in der Sommerdürre kannst du das Feld bewässern. Aber wenn Gott den Segen entzieht, was kannst du dagegen tun? Und warum nur? Abels Opfer wird doch angesehen. Das ist ja gerade in der Familie schwer auszuhalten. Dass irgendwelche Menschen einen Vorsprung haben, ist vielleicht nicht so problematisch. Wenn aber der eigene Bruder im klaren Vorteil ist, dann ist das hart zu ertragen. Warum fällt dem einen Bruder das Lernen schon immer leichter als dem anderen? Warum sind die Begabungen nicht im Gleichgewicht? Warum ist die Gesundheit nicht gerecht verteilt? Warum sind die Lebensvoraussetzungen so verschieden? Warum sieht Gott den einen an und den anderen anscheinend nicht?

Ich habe keine Antwort auf diese Warum-Fragen, und unser Text gibt auch keine Antwort. Kain erhält also nicht einmal eine Begründung. Er steht einfach da, damals wie heute, Gott sieht ihn und sein Opfer nicht an. Er fühlt sich benachteiligt von Gott und vom Leben, ohne Nennung von Gründen. Das ist kaum auszuhalten. Da wachsen Enttäuschung, Ohnmacht und Wut. Da fängt es an, in ihm zu lodern, der Text beschreibt ein Ergrimmen des ganzen Körpers. Kains Blick fällt nieder, vertrotzt und verbittert. Nur er ist benachteiligt, nicht Abel, nur er allein. Und es scheint in der Urfamilie keine Wahrnehmung für Kains Not zu geben. Jedenfalls hören wir nichts davon, dass Adam und Eva sich für die Sorgen ihres ältesten Sohnes interessieren. Und mit ihm reden. Es ist auch nicht berichtet, dass Abel auf seinen Bruder zugegangen wäre. Kain scheint einsam gewesen zu sein in seiner Benachteiligung und dem Gefühl, ungerecht behandelt zu sein. Das ist die Ausgangssituation. Es ist nicht Kains zynischer Wille zum Bösen. Es ist nicht die gemeine Freude am Verbrechen. Wir täuschen uns, wenn wir schnell und selbstgerecht über die Täter urteilen, damals und heute. Kains Ausgangssituation ist eine Situation, in die jeder von uns kommen könnte. Oder die wir bereits kennen. Kains Akte ist unsere Akte, weil es wohl niemand von uns leicht aushält, sich ungerecht behandelt, benachteiligt zu fühlen. Ich stelle mir vor, es gäbe zu Weihnachten nur Geschenke für eins unserer Kinder. Nicht für alle drei. Da fängt es doch an, in Kain zu lodern, in uns zu lodern.

Und dann tritt Gott auf und stellt seine provozierende Frage: „Warum bist du zornig?“ Als ob Gott nicht wüsste, warum Kain zornig ist. Warum wir zornig sind. „Ja, warum wohl, Gott? Du benachteiligst mich, du siehst meine Opfergabe nicht an. Du ziehst meinen Bruder im Leben vor. Warum bin ich wohl zornig, Gott? Wie lang bete ich Tag und Nacht, dass du mich hörst? Wie lange warte ich auf deinen Segen? Wie viele Tage bestelle ich mühsam mein Feld, Du aber siehst mich nicht an, meinen Bruder siehst Du an, mich siehst Du nicht an.“ Wir sind an der entscheidenden Stelle unserer Geschichte. Wenn Kain so geantwortet hätte, wenn er Gott seine Wut entgegengeworfen hätte, die Geschichte wäre vermutlich anders verlaufen. Gottes Frage provoziert geradezu eine Reaktion. Gott fordert Kain heraus. Gott gibt Kain die Chance ihn, Gott, anzuklagen. Gott stellt sich dem wütenden Kain entgegen, damit Kain in seiner Wut und Ohnmacht nicht alleine ist. Damit er reden lernt über seine Wut. „Warum bist Du wütend Kain? Nun sag es schon, Du fühlst Dich von mir benachteiligt. Sag es doch endlich. Sprich mit mir.“ Gott hält es aus, wenn ich wütend auf ihn bin, wenn ich enttäuscht bin. Und ich darf, ich soll ihm das auch sagen. Ehrlich sein, nicht fromm geglättet. Darauf kommt es an. Kain, sprich mit Deinem Gott bevor es zu spät ist. Jetzt, jetzt ist Gott da und fragt Dich, warum du zornig bist. Und jetzt kannst du mit ihm reden. Vielleicht hat Kain geglaubt, so nicht mit Gott reden zu dürfen. Vielleicht hat er geglaubt, Gott nicht anklagen zu dürfen. Weißt du, dass du vor Gott klagen darfst, Kain? Vielleicht hat sich Kain aber auch schon in dem Gedanken verknotet, wie es wohl wäre, wenn Abel nicht mehr da wäre. Jedenfalls redet Kain vor der Tat nicht mit Gott. Er spricht nicht von seiner Wut, ungerecht behandelt

worden zu sein. Er erzählt nichts von seiner Angst, im nächsten Jahr möglicherweise zu wenig Ernte zu haben. Wenn Ohnmacht und Wut gegen Gott sich in uns aufstauen, dann suchen sie sich irgendwann andere Wege. Dann richten sie sich zuletzt gegen uns selbst oder, wie bei Kain, gegen den Bruder.

Gott stellt sich in den Weg. Jetzt, heute fragt er uns: Warum bist Du zornig? Warum starrst Du auf den Boden? Gott meint, wir sollten mit ihm reden. Er sieht den ergrimmtsten, den verzweifeltsten, den ohnmächtigen Kain, und er spricht mit ihm. Gott verspricht ihm nicht, dass er stabile Ernteerträge haben wird. Er spricht auch nicht davon, Abels Viehbestände entsprechend zu reduzieren. Gott verspricht also nicht, alle Ungleichheit der Lebenssituationen zu beseitigen. Aber er spricht Kain zu, dass er trotz aller Benachteiligung ein Mensch sein kann, der den Kopf frei zum Himmel hebt. Der nicht beherrscht wird von negativen Gefühlen. Gott sieht Kain immer noch fähig zum Guten. *„Wenn du Gutes im Sinn hast, kannst du den Kopf frei erheben; aber wenn du Böses planst, lauert die Sünde vor der Tür deines Herzens und will dich verschlingen. Du musst Herr über sie sein!“* (V. 8). Das bedeutet doch auch: Es ist noch gar keine Sünde geschehen, Kain. Deine Wut und Ohnmacht ist keine Sünde. Du fühlst Dich benachteiligt von Gott und vom Leben, dass hat Dich wütend gemacht und zornig. Aber diese Gefühle sind angemessen. Sie sind keine Sünde. Stell Dir vor, es wäre anders: Gott sieht dein Opfer nicht an, und das würde dich kaltlassen. Das wäre doch Leichenstarre! Du aber lebst, du pulsierst, du spürst Angst, du wirst wütend. Gut, dass du dich noch fühlst Kain, das ist keine Sünde. Sie lauert erst, sie will Dich zum Bösen leiten, du aber kannst auch jetzt noch Gutes tun. Du bist nicht nur Opfer, Kain. Du kannst jetzt und auf der Stelle deine Wut auf Gott zum Himmel schreien, kannst versuchen mit Gott wieder ins Gespräch zu kommen. Lass dich nicht beherrschen von den negativen Gedanken. Lass dich nicht von dem Gedanken berauschen, deinen Bruder mit aufs einsame Feld zu nehmen. Wenn du dir das Böse lange vorstellst, wenn du deinen Blick nur lange genug senkst, dann wird es eines Tages krachen. Kain, du bist gefährdet, damals wie heute. Du sollst es wissen, dass du gefährdet bist, dass dein Brudermord vor der Tür lauert. Zu schnell ist die Tat geschehen und du kannst sie nicht ungeschehen machen.

Die Stimme Gottes ruft vor der Tat. Gott sucht uns, nimmt uns und unsere Verantwortung ernst. Und Gott traut uns bis zuletzt Gutes zu. Er bietet uns Handlungsalternativen. Wenn du Gutes im Sinn hast hebt sich dein Blick wieder, Kain. Gott ruft dich, deinen grimmigen Blick gen Himmel zu werfen und nicht auf deinen Bruder. Du hast etwas mit Gott zu klären, nicht mit Deinem Bruder. Kain aber hat den Kessel anscheinend zu lange aufgeheizt. Er kommt nicht mehr heraus aus dem negativen Gedankenkreisel gegen seinen Bruder. Zu stark zieht die Vorstellung, selbst der Starke zu sein und für Recht zu sorgen. Nicht der Benachteiligte, der Schwache zu bleiben. Wie ein Magnet zieht ihn die Vorstellung, dass Abel auch nicht mehr angesehen werden darf. Nie wieder, Abel muss weg, er muss sterben, dann hat die Ungleichheit endlich ein Ende. Kain lockt den unschuldigen Abel aufs Feld – und Gott greift nicht ein. Hätte er

Kain nicht mit Gewalt an seiner Tat hindern müssen? Was macht Gott da, dass er Kain, dass er uns laufen lässt? Es ist nicht leicht zu verstehen. Gott gibt uns Freiheit bis zuletzt, auch zum Bösen. Er ruft, er warnt, aber er nimmt uns die Freiheit nicht. Wir bleiben verantwortlich für unser Handeln, bis zuletzt. Abel stirbt. Kain hat ihm sein für ihn unerträgliches Glück genommen.

Kann es Kain jetzt besser gehen? Hat er wirklich einen Ausweg aus seiner Benachteiligung gefunden? Abels Blut schreit zum Himmel. Er ist nicht zum Schweigen gebracht. Gott hört bis heute den Ruf aller unschuldigen Opfer. Und wieder sucht Gott den Täter auf. „*Wo ist dein Bruder Abel?*“ (V. 9). Keine Litanie von Vorwürfen. Nicht: Ich habe es dir doch gesagt. Nicht: Ich wusste schon immer, dass du ein böser Mensch bist. Gott stellt die Frage, die den Täter ernst nimmt: Wo ist Dein Bruder Abel? Und damit auch die Erinnerung: dein Bruder. Er ist, er war, dein Bruder. Gott spricht mit dem Täter. Er lässt ihn nicht vom nächsten Blitz erschlagen. Gott übersieht Kain nicht mit kalter Gleichgültigkeit. „*Wo ist dein Bruder Abel?*“ (V. 9). Diese Frage ist die Chance auf ein ehrliches Geständnis. Sie ist auch die Chance zur Veränderung. Diese Frage, wenn wir sie an uns heranlassen, hat die Kraft, uns zu verändern: Wo ist Dein Bruder?

Kain flieht vor jeder Einsicht und Veränderung. „*Soll ich denn meines Bruders Hüter sein?*“ (V. 10). Ein böses, zynisches Wortspiel. Abel war Hirte, ein Hüter. „Abel kann doch von Berufswegen auf sich selber aufpassen, Gott!“ Gott straft Kain. Gott sei dank, er nimmt das Böse in uns ernst. Gott sieht nicht in grenzenloser Gleichgültigkeit über unser Böses hinweg. Strafe nimmt die Tat ernst und den Täter. Kain bleibt vor Gott ein verantwortlicher Mensch. Der die Verantwortung für sich und seinen Nächsten jetzt durch das Tragen der Strafe übernehmen kann. Strafe verleiht auch Würde; ist Chance zur Reintegration. Kain aber beschwert sich, ahnt dass er außerhalb von Gottes Nähe nicht leben kann. Und Gott ist barmherzig im Gericht. „*Nein sterben sollst Du nicht, ich mache Dir ein Zeichen, dass Dich in der Fremde schützen wird*“ (vgl. V. 15). Gott will, dass Kain lebt. Das Zeichen Gottes geht mit in die Wüste. Nicht um Kain zu brandmarken, sondern um ihn zu schützen. Vielleicht wird er eines Tages umkehren. Keiner von uns ist so weit von Gott entfernt, dass nicht auch sein Leben noch in der Ferne von Gottes Schutzzeichen bewahrt sein könnte. Aber Gott will uns nicht in der Ferne. Deswegen bleibt die Akte Kain und Abel ja offen. Gott ruft uns heraus aus den negativen Gedankenzirkeln übereinander, hinein in seine Nähe: Was starrst du auf den Boden? Heb deinen Blick und sprich mit mir! Amen.

Pastor Christian Bouillon (BFeG), Dozent für Praktische Theologie, Theologisches Seminar Ewersbach, Jahnstraße 44, D-35716 Dietzhölztal,
E-Mail: cbouillon@t-online.de

Kommentar zur Predigt von Christian Bouillon

Die Predigt spricht mich an. Ich finde sie spannend. Ein gewichtiges und aktuelles Thema wird angesprochen. Die alte Geschichte von Kain und Abel wird neu lebendig. Eine solche Predigt hätte ich nicht unbedingt erwartet. In freundlicher, eigenständiger Sprache („Frühstücksei und Kaffee“) nimmt sich der Prediger des Dramas um den Brudermord an und nimmt mich als Hörer mit hinein in das Gespräch zwischen Gott und Kain.

„Sprich mit Gott, wenn du wütend bist, weil der Bruder von Gott vorgezogen wird. Behalte es nicht für dich, wenn du dich zurückgesetzt und ungerecht behandelt fühlst.“ So lautet die Botschaft, die bei mir ankommt.¹

1. Zur theologischen Dimension der Predigt

Der Prediger konzentriert sich in seiner Auslegung auf die Mitte des Textes. Er beschäftigt sich vor allem mit den Versen 3 bis 9 aus Genesis 4. Dabei bilden das Gespräch Gottes mit Kain vor der Tat und Gottes Warnung das Zentrum. Die genealogische Vorgeschichte, den Jubel Evas über den erstgeborenen Kain, die auffällige Benennung des Kindes durch die Mutter und die schlichte Erwähnung der folgenden Geburt Abels, ebenso die Bedeutung der Namen der ungleichen Brüder (V. 1-2) lässt die vorliegende Predigt beiseite. Der Abschnitt V. 10-16, in denen es um die Folgen des Brudermords geht, wird am Schluss der Predigt kurz aufgegriffen. So vorzugehen erscheint mir im Hinblick auf das Anliegen der Predigt schlüssig, allerdings wird der hermeneutische und theologische Zusammenhang der Textteile V. 3-9 und V. 10-16 für die Predigt nicht fruchtbar gemacht (Spirale der Gewalt; Gottes Schutz und Segen für Kain nach dessen Gewalttat).

Mir fallen zwei Grundentscheidungen auf, die der Prediger getroffen hat. Zum einen behauptet er direkt am Anfang: „Die Urgeschichte, das ist unsere Geschichte. ... Adam und Eva, Kain und Abel, das sind wir.“ Er spricht zwar von der „Akte eines Gewaltverbrechens“ bzw. „Verbrechens“, doch ist für ihn klar: Hier geht um uns, um die Welt, in der wir leben, und nicht nur um eine Information über einen vorzeitlichen Mord. Zum anderen bleibt für den Prediger die vieldiskutierte Frage offen, warum Gott den Abel und sein Opfer ansieht und den Kain und dessen Opfer nicht. Gibt es dafür einen Grund? Die vorliegende

¹ Bei meinem Kommentar frage ich in Anlehnung an das Analyse-Modell von ACHIM HÄRTNER/HOLGER ESCHMANN (Predigen lernen. Ein Lehrbuch für die Praxis, Göttingen ²2008) zum einem nach der theologischen Qualität der Predigt, zum anderen nach ihrem Bezug zu den Predigthörern und zum Dritten nach ihrer kommunikativen Wirkung.

Predigt stellt die Frage nach dem „Warum“, aber kommt zu dem Ergebnis: „Ich habe keine Antwort auf diese Warum-Fragen, und unser Text gibt auch keine Antwort.“ Manche Ausleger sehen das anders. So versteht etwa Hansjörg Bräumer² in Anlehnung an jüdische Auslegungstraditionen Gottes Reaktion eben nicht als willkürlich. Sie ist für ihn begründet in der unterschiedlichen Qualität der Opfer und in der Haltung der beiden Brüder. Abel gab ausdrücklich „das Beste“, weil er die „Erstlinge“ aussuchte und als Geschenke brachte. Kain brachte „Geschenke“ von seinem Ernteertrag. Das klingt, als hätte Abel das „Erste und Beste“ gegeben, Kain dagegen nur das „Erst-Beste“, was ihm in die Hände fiel. In diese Richtung zu denken, legt auch Hebräer 11,4 nahe. Dort wird Abels Opfer als „besser“ bewertet aufgrund seines Glaubens. Läge der Grund für das „Ansehen Gottes“ tatsächlich an der Hingabe, am Glauben, an der Haltung Kains und Abels, wäre Kain selber verantwortlich für den ausbleibenden Segen, dann wäre der vorliegenden Predigt die Spitze genommen. Aus meiner Sicht antwortet der Text in Genesis 4 aber nicht auf die Frage, warum Gott Kain den Segen entzieht. Ich finde es ganz angemessen, diese Frage offen zu lassen. Wo immer Brüder zusammen leben, gibt es Unterschiede und Ungleichheit. Die Frage ist, wie einer damit umgeht, wenn ein anderer Erfolg hat und er selbst nicht.

Christian Bouillon predigt einen seelsorglichen Gott, der nahe bei den Menschen ist, die sich enttäuscht und benachteiligt fühlen und in denen die Wut aufsteigt. Gott warnt, fordert heraus und spricht Kain und den Hörern ins Gewissen. Dieser Gott fordert den möglichen Täter auf, mit ihm über seine Wut zu reden, damit das Leben bewahrt wird. Er ist bereit, sich alles anzuhören, ja, er fordert Kain dazu auf, seinem Herzen Luft zu machen, damit dieser nicht zum Mörder wird. Ein Gott, der Leben schützen und bewahren will. Dieser Gott gibt Menschen frei, auch zum Bösen. Er nimmt keinem die Verantwortung ab. Nachdem Kain das Gespräch verweigert und seinen Bruder tötet, erspart Gott ihm nicht die Folgen. Doch hat Gott kein „Gefallen am Tode des Gottlosen, ... sondern vielmehr daran, dass er sich bekehrt von seinen Wegen und am Leben bleibt (Ez 18,36)“. Darum nimmt er Kain in ein Täterschutzprogramm. „Vielleicht wird er eines Tages umkehren.“ Gott will uns in seiner Nähe und seien wir noch so weit weg.

2. Zur anthropologischen Dimension der Predigt

Die Predigt greift ein schwieriges und brennend aktuelles Thema auf. Gleich wird es um Mord und Totschlag gehen. Sie unterstellt, damit hat keiner vorher gerechnet. Sie holt die Gemeinde bei ihren Erwartungen an den Gottesdienst und die Predigt ab, bereitet sie vor und weckt Neugier und Spannung. „Gewaltverbrecher“, „Familie als Schauplatz von Gewalt“, dunkle Seiten, das sind Schlagworte, die Bilder und Assoziationen, vielleicht auch Ängste auslösen. Der

² HANSJÖRG BRÄUMER, Wuppertaler Studienbibel. Reihe: Altes Testament. Das erste Buch Mose. 1. Teil. Kapitel 1-11, Wuppertal 1983.

Prediger behauptet, das sei unsere Geschichte, um die es gleich geht. „Das ist unsere Akte.“ Er wagt einen steilen Einstieg. Damit riskiert er Widerspruch, Erschrecken. Ich finde das mutig. Eltern schlagen ihre Kinder, Kinder werden handgreiflich gegen die Mutter oder den Vater, manche Männer schlagen Frauen, Worte werden wie Giftpfeile abgeschossen, all das geschieht auch heute in Familien. Ein paar solcher Beispiele wären noch konkreter gewesen. Nachdem der Predigttext gelesen ist, kommt die Distanz zum Ausdruck. „Ist das meine Akte? Ich bin nicht Kain.“ „Noch einmal will ich mich distanzieren“, sagt der Prediger. Er hatte es doch noch gar nicht ausgesprochen, und doch war das Gefühl schon da. Der Text ist auch fremd. Ich bin nicht Kain. Ich muss mich wehren können gegen die Unterstellung. Das lässt mir als Hörer Raum zum Leben und nimmt meinen Widerstand ernst.

Das Bild vom Opferrauch, der nicht gerade zum Himmel steigt, ist mir aus meiner Kinderbibel ebenso vertraut wie dem Prediger. So geht es wohl auch vielen anderen der Predigthörer. Damit zeigt der Prediger etwas von sich und knüpft zugleich bei dem sehr tief verankerten Bild an. Konkurrenz unter Geschwistern, das Gefühl, benachteiligt, ungerecht behandelt und zurückgesetzt zu sein, das kennen sicher einige aus den Familien. Das gibt es auch unter „Glaubensgeschwistern“ in freikirchlichen Gemeinden. Das ist schwer auszuhalten. Jemanden zu haben, dem anscheinend alles besser gelingt, obwohl ich mich doch so anstreuge, das tut weh. Die Predigt benennt diese Last und stellt die Frage, warum das so ist. Sie ist erlaubt. Hier kann sich der Hörer mit Kain identifizieren und sich in ihm wiederfinden. Die Predigt zeichnet nach, wie Kain mal resigniert („da kannst du nichts machen“), dann wieder sauer und enttäuscht ist („nur er allein ist benachteiligt“). Das klingt wie „immer ich ...“.

„Warum bist du zornig?“ fragt Gott. Ich finde die dann folgende Antwort stark, die der Prediger Kain in den Mund legt („Ja, warum wohl, Gott? Du benachteiligst mich, du siehst meine Opfergabe nicht an ...“). Mit ihr bietet er mir als Hörer an, meine Empörung und Wut, meine Fragen Gott ins Gesicht zu sagen. Die Predigt gibt mir die Erlaubnis, mich bei Gott zu beschweren, Gott anzuklagen, meine Wut zum Himmel zu schreien. Ein bisschen drängt sie mich auch dazu. „Nun mach schon. Sprich mit mir“, so werde ich aufgefordert. Das empfinde ich als einen evangelischen Imperativ, einen Anstoß zum Guten. Ich darf ehrlich sein. „Damit er [Kain] reden lernt über seine Wut“, das klingt zwar etwas pädagogisch, ist aber der Weg, mich und andere vor dem Bösen zu bewahren. Hier spiegelt sich die Leidenschaft Gottes im Ringen um seine Menschen. Hier meine ich auch das Herz dessen schlagen zu hören, der predigt. Wut und Zorn können angemessene Gefühle sein. Sie sind noch keine Sünde. Hier wird die Wortwahl drastisch. Nichts mehr zu spüren, das wäre „Leichenstarre“. „Gut, dass du dich noch fühlst Kain.“ Hier blitzt etwas auf von der Aggression als Vitalkraft, mit der Gott uns ausgestattet hat. Sie ist eine Kraft, mit der wir in Konflikten unsere Position beziehen können, mit der wir Krankenhäuser bauen oder Kriege führen können. Sie ist eine Kraft, die wir zum Guten einsetzen können oder zum Schlechten. Viele tun sich schwer, sie über-

haupt zuzulassen. Die Predigt bringt uns in gute Beziehung, zu uns, zu Gott und zum Nächsten. Sie entlässt den Hörer nicht aus der Verantwortung, auch nicht nach der geschehenen Tat. Das finde ich angemessen und hilfreich.

Die Predigt endet mit einem tröstenden Zuspruch. Keiner ist so weit von Gott entfernt, dass sein Leben nicht noch von Gott bewahrt sein könnte. Das ist schon eine gute Nachricht. Doch es kommt noch besser. Gott hält die Akte offen, er will uns in seiner Nähe. In den Beispielen und Aussagen bleibt die Predigt stark im Rahmen von Familie und Gemeinde. Die soziale Dimension, die darüber hinaus geht, wird allgemein, aber nicht so konkret angesprochen. Sprich mit mir, sagt Gott. Der Prediger meint wohl im Gebet, in der persönlichen Zwiesprache. Hier wäre ein Hinweis auf den Bruder oder die Schwester, die an Gottes Stelle zuhören, und gemeinsam mit mir Gott ansprechen, auch möglich gewesen.

3. Zur rhetorischen Dimension der Predigt

Die Predigt ist in einer klaren und verständlichen Sprache verfasst. Ich finde viele kurze Sätze, die den Hörer nicht überfordern. Die Gemeinde wird z. T. sehr persönlich mit „du“ angesprochen. Das ist ein offenes „du“, was nicht zu plump vereinnahmend wirkt, sondern leicht und entspannt klingt.

Den Aufbau und Gedankengang der Predigt finde ich schlüssig und folgerichtig. Mit einigen klaren Fragen macht sich der Prediger zum Anwalt der Hörerinnen und Hörer: „Was bedeutet das?“ „Und warum nur?“. Er spricht die Imaginationskraft an („Stell dir vor ...“), oder teilt eigene Einfälle mit („Ich stelle mir vor ...“). Beim lauten Lesen der Predigt sind mir einige Stabreime aufgefallen oder ähnlich klingende Formulierungen, wie z. B. „... fällt nieder, vertrotzt und verbittert“. Wiederholungen machen die Predigt eindringlich: „Wo ist dein Bruder Abel?“ Besonders stark wirkt rhetorisch das Stilelement der fiktiven Antwort Kains an Gott auf seine Frage: „Warum bist du zornig?“ Vereinzelt tauchen Sätze im Nominalstil auf, und manchmal bleibt die Sprache abstrakt: „Warum sind die Begabungen nicht im Gleichgewicht?“ und „Lebensvoraussetzungen“. Hier wären konkrete Beispiele anschaulicher. Die Predigt schließt mit einem Bezug zum Einstieg. Das macht sie „rund“. Die Akte Kain und Abel bleibt offen. Gott ruft uns in seine Nähe. Der letzte Satz fasst die Botschaft mit einem Zitat aus dem Predigttext zusammen und bleibt hängen: „Heb‘ deinen Blick und sprich mit mir!“.

4. Fazit

Ich finde die Predigt zu einem aktuellen und schwierigen Thema gut gelungen. Kain wird so gezeichnet, dass ich mich als Hörer in ihm wiederfinden kann. Ich finde sie seelsorglich und eine Hilfe zum Leben. An einigen Stellen hätten ihr eine konkretere Sprache und einige Beispiele noch mehr Intensität verliehen.

Pastor Holger Kraft (BFeG), Neuer Triebel 55, 42111 Wuppertal

Leseempfehlungen Systematische Theologie

WILFRIED HÄRLE, *Dogmatik*, Berlin / New York: de Gruyter, 3. überarb. Aufl. 2007 (de Gruyter Lehrbuch), 723 Seiten, ISBN 978-3-11-019309-1, Paperback € 39,95. [Zitate nach der 2. Auflage]

Der ehemalige Methodist und heutige Lutheraner, der gegenwärtig Systematische Theologie in Heidelberg lehrt, hat mit seiner lutherisch geprägten „Dogmatik“ ein Lehrbuch geschaffen, das mittlerweile in der dritten Auflage vorliegt und sich nach meiner Wahrnehmung vor allem bei Studenten und in der Pfarrerschaft großer Beliebtheit erfreut. Das liegt u. a. daran, dass Härle seine Dogmatik ausdrücklich als Lehrbuch konzipiert und den eben genannten Personenkreis als Zielgruppe vor Augen hat. Er empfiehlt es als Grundlage für dogmatische Repetitorien oder zur Examensvorbereitung und wünscht sich als Leserschaft alle jene, die für die Ausübung der christlichen Lehre in Schule und Gemeinde systematisch-theologische Orientierung suchen. Damit ist auch klar, was dieses Buch nicht ist und auch nicht sein will: ein dogmatischer Entwurf, der beansprucht theologiegeschichtliche Weichen zu stellen. Gleichwohl gehört es zu den positiven Eigenarten dieses Werkes, dass Autor durchgehend seine eigene Sicht auf die einzelnen theologischen Topoi darlegt und nicht nur ein Kompendium dogmatischer Positionen bietet. Wer das sucht, wird hier nicht fündig. Dieser Zug gehört m. E. zu den größten Stärken dieses Buches, weil Härle nachdrücklich demonstriert, dass sich Dogmatik nicht in einem Sammelsurium traditioneller Begrifflichkeit erschöpft, vielmehr Darstellung des Wirklichkeitsverständnisses des christlichen Glaubens und seines Wahrheitsgehaltes zu sein hat. Diese erfolgt mit dem eigenen, an der Tradition geschulten Blick auf die Sache. In diesem Sinne verfährt Härle auch mit der dogmatischen Tradition: Sie läuft im Hintergrund mit und gelegentlich wird sie explizit in den Argumentationsgang eingeflochten.

Der Aufbau orientiert sich an traditionellen dogmatischen Gliederungsprinzipien und wird als Kombination des trinitarischen und heilsgeschichtlichen Modells durchgeführt. Aufschlussreicher als dieses Gliederungsmerkmal ist das Glaubensverständnis, das die gesamte Dogmatik als eigentlicher Leitfaden durchzieht. Bei ihm sind sowohl die lutherische Prägung als auch die Einflüsse Schleiermachers zu greifen. Auch Einsichten aus der phänomenologischen Philosophie Husserls fließen unter dem Stichwort der „Lebenswelt“ immer wieder ein. Dem eigentlichen Leitfaden entsprechend beschreibt Härle die Funktion der Dogmatik im Gesamtzusammenhang der Theologie: Sie hat „das unverwechselbare Wesen und das darin enthaltene Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens“ zu erfassen und darzustellen“ (31). An dieser Feststellung orientiert sich die gesamte weitere Darstellung. Der erste Hauptteil bietet eine *Rekonstruktion* des Wesens des christlichen Glaubens, der zweite Hauptteil die *Explikation* des christlichen Wirklichkeitsverständnisses, zunächst im Blick auf das darin enthaltene Gottesverständnis, dann in Hinsicht auf das Weltverständnis. Auf diesem Weg werden die traditionellen dogmatischen Topoi aufgegriffen und in eine eigene Darstellung des christlichen Wirklichkeitsverständnisses integriert.

Mit den Ausführungen zu den einzelnen Themenbereichen kann und muss man kritisch ins Gespräch kommen – dazu lädt nicht zuletzt Härle selbst ein. Einzelne Kapitel

(wie z. B. Pneumatologie und Trinitätslehre) fallen relativ knapp aus und verlangen vertiefende Ausführungen. Trotzdem handelt es sich um eine sehr empfehlenswerte Dogmatik, die sich durch sprachliche Klarheit auszeichnet, ein hohes Maß an Orientierungskraft besitzt und einfach Lust auf Systematische Theologie macht.

EILERT HERMS/LUBOMIR ZAK (Hg.), Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre. Theologische Studien, Tübingen: Mohr Siebeck, Lateran University Press 2008. XVI + 610 Seiten, ISBN 978-3-16-149592-2; Paperback € 49,00 / Leinen € 89,00.

Dieser Sammelband ist nicht nur aufgrund seines Inhalts, sondern auch hinsichtlich seiner Entstehungsgeschichte interessant. Den Anstoß gab vor einigen Jahren ein Gedankenaustausch zwischen dem Tübinger Ordinarius für Systematische Theologie, Eilert Herms, und dem damaligen Präfekten der Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger. Dieser Austausch mündete in die Einrichtung einer Forschungsgruppe, die sich aus lutherischen Theologen aus Deutschland und katholischen Theologen der Päpstlichen Lateranuniversität zusammensetzt. Dieses Gremium bearbeitete von 2001 bis 2006 „Themen der Fundamentaltheologie in ökumenischer Perspektive“ (XI). Die Ergebnisse liegen nun in publizierter Form vor.

Aufschlussreich ist die Arbeitsweise des Gremiums: Die beteiligten Theologen stellen zu einschlägigen fundamentaltheologischen Themen sowohl die Sicht ihrer eigenen Lehrtradition als auch die der Gegenseite dar. Die Verfasser streben nicht einen vordergründigen Kompromiss in Lehrfragen an, der unter dem Deckmantel eines falschen ökumenischen Irenismus erreicht wird. Das Ziel besteht vielmehr darin, Differenzen und Konvergenzen der beteiligten Lehrtradition in der Behandlung fundamentaltheologischer Themen herauszuarbeiten sowie das gegenseitige Verständnis zu fördern, indem Lutheraner einmal konsequent katholisch denken und umgekehrt. Der Zielsetzung geht eine zentrale Einsicht voraus und mit ihr ist eine Hoffnung verbunden. Die Einsicht: Alle beteiligten Theologen wissen sich auf dieselbe Sache bezogen, nämlich auf die Offenbarung der Wahrheit des Evangeliums. Kraft einer theologischen Arbeit, die aus diesem konsequenten Sachbezug heraus erfolgt, kann es zu einem besseren wechselseitigen Verständnis und zu einem Voranschreiten des gemeinsamen und einheitlichen Verstehens der Wahrheit des Evangeliums kommen. Dass das gemeinsame Verstehen sprachlich weiterhin unterschiedlich ausgedrückt wird, bedeutet keine Einschränkung dieses Prozesses. Daraus resultiert die Hoffnung, dass sich ebenfalls Konsequenzen für die Ordnung des praktischen Zusammenlebens, also für die Gestaltung von Liturgie und kirchlichem Leben ergeben.

Die Fundamentaltheologie war deshalb Gegenstand der ersten Arbeitsphase des Gremiums, weil sich in ihr wesentliche Weichenstellungen für die Ausarbeitung der materialen Dogmatik ergeben. Wie die Diskussion um die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre und ihre Nachgeschichte gezeigt haben, bestehen wesentliche Streitpunkte bezüglich der Rechtfertigungslehre in der zugrunde liegenden Ontologie und dem Offenbarungsverständnis. Die Sicht der Dinge in diesen Themenbereichen wirkt sich auf alle Bereiche kirchlicher Lehre aus – auch auf die Rechtfertigungslehre. Daher werden im vorliegenden Sammelband in vier großen Teilen die Themen „Offenbarung“ und „Glaube“ traktiert: Offenbarung in den einschlägigen Lehrtexten sowie in ihrer Struktur

als Selbstvergegenwärtigung der Gnade und Wahrheit Gottes; das Zustandekommen des Glaubens hinsichtlich der Ontologie der Person und der Ekklesiologie. Am Ende jedes Teils findet sich ein Diskussionsprotokoll, das den Austausch der beteiligten Forscher widerspiegelt und dabei auch erreichte Konvergenzen sowie verbleibende Divergenzen dokumentiert.

Thematik und Zielsetzung des Bandes sind gleichermaßen aufregend. Geboten werden fundamentaltheologische Beiträge von Rang, die in gebündelter Form und dennoch punktgenau reformatorische und katholische Lehre skizzieren. Sie sollten unbedingt auch von freikirchlicher Seite aufmerksam zur Kenntnis genommen werden. Stillschweigend richtet das vorliegende Werk die Anfrage an freikirchliche Theologie, wie die behandelten Themen z. B. aus baptistischer Sicht darzustellen wären. Wie sähe das baptistische Offenbarungs- und Glaubensverständnis aus? Gibt es das in expliziter Form überhaupt? Wie würde es sich in die Diskussionslage zwischen Lutheranern und Katholiken einfügen? Wie auch immer die Fragen zu beantworten sind, der vorliegende Band regt zur Produktion baptistischer Theologie und deren Wertschätzung an. Sachbezogene Theologie ist nicht nur wissenschaftliches Beiwerk, das Kirchen und Gemeindebünde sich als Luxus gönnen oder womöglich achselzuckend vorüberziehen lassen. Sie leistet das, was der Kirche Jesu vom Neuen Testament her aufgetragen ist und in ökumenischen Gremien allzu oft versandet: gemeinsames Verstehen der Wahrheit des Evangeliums. Dafür sind diese Theologischen Studien ein hervorragendes Beispiel.

FRIEDRICH HERMANNI, Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 2002, 361 Seiten, ISBN 978-3-579-05391-2, 34,95 €.

Der mittlerweile in Tübingen lehrende Ordinarius für Systematische Theologie hat mit seiner Habilitationsschrift eine Arbeit vorgelegt, die im Blick auf die Theodizeefrage zu einem Standardwerk avancieren könnte. Die Gelehrsamkeit des noch recht jungen Professors ist erstaunlich, die Präzision der Gedankenführung und des Argumentationsganges ist mustergültig. Es handelt sich um eine theologisch-philosophische Grundlegung zum Theodizeeproblem, die dem Leser einiges abverlangt, aber all jenen tiefe Einsichten beschert, die dem Verfasser hartnäckig folgen.

Lehrreich ist dieses Buch deshalb, weil der Autor die Theodizeefrage einerseits im Horizont der Geschichte ihrer „Lösungsversuche“ behandelt und andererseits konsequent die der Theodizeeproblematik zugrunde liegenden ontologischen und teleologischen Fragestellungen bearbeitet. So stehen im ersten Teil, der die *Ontologie* des Malum thematisiert, die so genannte Privationslehre (das Böse als Mangel des Guten) bei Augustinus und Thomas v. Aquin sowie deren neuzeitliche Alternativen bei Leibniz, Schelling, Kant und Schopenhauer im Vordergrund. Der Leser wird mit einer Bearbeitung der Theodizee vertraut gemacht, die Hermanni zufolge theologisch-philosophisch nicht konsistent ist, wenn dieser Denktradition auch das Verdienst zukommt, eine naheliegende „Lösung“ des Theodizeeproblems auszuschließen: den metaphysischen Dualismus.

Der zweite, der *Teleologie* des Malum gewidmete Teil arbeitet sich an dem monumentalen Entwurf von Leibniz ab. Hier wird die Frage nach dem Sinn des Bösen anhand der Leibnizschen Konzeption gestellt, die beansprucht, das Böse in eine Sinntotalität

integrieren und das Theodizeeproblem somit gedanklich lösen zu können. Hermann stimmt dem Entwurf Leibniz' nicht in Gänze zu, gewinnt aber an ihm wesentliche Kriterien für eine Theologie des Malum, die im dritten Hauptteil entfaltet wird. Theologisch ist dieser Teil insofern, als der Autor versucht, das Theodizeeproblem im Horizont des theistischen Gottesgedankens, also im Horizont der Annahme eines allmächtigen, allwissenden und allgütigen Gottes, auf logischer Ebene zu lösen. Dafür werden der Atheismus, der theologische Rückzug auf den freien Willen des Menschen und die Theologie vom leidenden Gott (J. Moltmann, H. Jonas) als maßgebliche Gesprächspartner herangezogen.

Hermann wagt einen eigenen Theodizeeversuch, der schon deshalb interessant ist, weil er mit dem seit Schopenhauer immer wieder vorgebrachten moralischen Vorwurf bricht, dass allein der Versuch einer Theodizee eine „ruchlose Denkungsart“, eine zynische Rechtfertigung des Sinnlosen sei, bei der man sich hinter dem Rücken der Leidenden mit Gott versöhne (26). Genau dieser Vorwurf lässt sich nach Hermann theoretisch nicht schlüssig untermauern, vielmehr hält er den Theismus mit der Faktizität von Übeln *logisch* vereinbar. Damit ist zwar, wie vom Verfasser selbst zugestanden wird, das *empirische* Theodizeeproblem, das *existentiell* erlebt und erlitten wird, noch nicht gelöst. Da aber auch die Logik zum Bereich menschlichen Daseins gehört, wären Theologie und Glaube mit der Stichhaltigkeit von Hermanns Entwurf einen wichtigen Schritt weiter: Der theistisch verstandene Gott lässt sich angesichts des Bösen logisch konsistent denken! Inwieweit der theistisch gedachte Gott dem Gott der Bibel entspricht, ist eine andere Frage.

Wer sich nicht durch das ganze Buch kämpfen möchte, findet zu Beginn eine instruktive Einleitung, die zwar die Lektüre des gesamten Werkes nicht ersetzt, aber eine gute Zusammenfassung und Orientierungshilfe bietet.

(JOSEPH RATZINGER) BENEDIKT XVI., Eschatologie – Tod und ewiges Leben, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2007 (vorher: Kleine Katholische Dogmatik, Bd. IX), 232 Seiten, ISBN 978-3-7917-2070-8, geb., 22,00 €.

Die Eschatologie des amtierenden Papstes widmet sich den eschatologisch zentralen Fragen nach dem Wesen des Todes, der Unsterblichkeit der Seele, der Auferstehung der Toten, der Wiederkunft Christi, dem Gericht, der Hölle, dem Fegefeuer und Himmel. Die katholischen Akzentsetzungen sind unübersehbar. Dennoch ist das Werk auch für den protestantischen Leser höchst interessant. Der durchgängige Schriftbezug sowie die streng christologische Ausrichtung dieser Eschatologie – auch in ihren dezidiert katholischen Themenbereichen – eröffnen ein tiefes Verständnis der eschatologischen Thematik und deren katholischen Behandlung. Besonders aufschlussreich ist die in Anschluss an Thomas v. Aquin erfolgende Interpretation der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, die sich mit der in evangelischen Kreisen häufig unhinterfragten und als einzig schriftgemäß erachteten Ganztodlehre nicht zufrieden gibt.

Die Ausführungen Ratzingers sind in der Diktion brillant und in der Sache ausgesprochen lehrreich – auch wenn man seinen Weg nicht bis zum Ende mitgehen kann. Ein Nachwort und ein Anhang bieten vertiefende Ausführungen Ratzingers in Form einer Auseinandersetzung mit Reaktionen auf seinen Entwurf, die um die Kontroverse „Auferstehung und/oder Unsterblichkeit“ kreisen.

HANS-PETER DÜRR, Auch die Wissenschaft spricht nur in Gleichnissen. Die neue Beziehung zwischen Religion und Naturwissenschaften, hg. von Marianne Oesterreicher, Freiburg i. Br./Basel/Wien: Verlag Herder 2008 (HERDER spektrum, Bd. 5486), 159 S., ISBN 978-3-451-05486-0, 8,95€.

Für systematisch interessierte Theologen, denen dran gelegen ist, das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens mit den Erkenntnissen der Naturwissenschaften ins Gespräch zu bringen, ist das Buch des Physikers Hans-Peter Dürr von großem Interesse. Der Heisenberg-Schüler und Träger des Alternativen Nobelpreises stellt in diesem überschaubaren Bändchen auf sehr verständliche Weise die Einsichten der Quantenphysik in die Struktur unserer Wirklichkeit dar. Dabei wird deutlich, dass das in der breiten Öffentlichkeit und auch bei Geisteswissenschaftlern weithin noch in Geltung stehende Weltbild der mechanischen Physik so nicht haltbar ist und etlicher ontologischer Korrekturen bedarf, die dem Diskurs von Theologie und Naturwissenschaft ganz neue Möglichkeiten bieten. Dürr plädiert für ein Wirklichkeitsverständnis, in dem Beziehungsstrukturen und Potenzialität die Grundkategorien bilden und nicht materiell gedachte Elementarteilchen. Diese Einsicht, die aus physikalischer Sicht auf der Ebene des Mikrokosmos unabweisbar ist, zieht Dürr zufolge eine ganze Reihe von Veränderungen im Wirklichkeitsverständnis nach sich. Diese entfaltet der Physiker nach einem ontologisch und erkenntnistheoretisch grundlegenden Kapitel in drei weiteren Abschnitten im Blick auf die Themen „Leben“, „Gesellschaft“ und „Religion“. Ein abschließendes Gespräch mit der Herausgeberin rundet das Buch ab.

Die Konzentration auf die Frage nach den *metaphysischen* Implikationen bzw. Konsequenzen quantenphysikalischer Erkenntnisse und der Verzicht auf die sonst für den Physiker übliche Sprache der Mathematik machen das Buch auch für fachfremde Leser spannend und höchst aufschlussreich.

Pastor Dr. Oliver Pilnei (BEFG), Leiter des Seminars für Gemeindearbeit und Referent für Bildungsarbeit, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 8, 14641 Wustermark;
E-Mail: oliver@pilnei.de

Rezension

HORST AFFLERBACH, Die heilsgeschichtliche Theologie Erich Sauers, Wuppertal: R. Brockhaus 2006, 544 Seiten, Pb., ISBN 978-3-417-29498-9, € 19,90.

Mit diesem Werk, das 2005 als Dissertation von der University of South Africa angenommen wurde, legt Horst Afflerbach, Pastor und Lehrer am Missionshaus Bibelschule Wiedenest, eine umfangreiche Darstellung von Leben und Werk des Theologen Erich Sauer (1898-1959) vor. Erich Sauer war selbst länger als drei Jahrzehnte Lehrer und später Studienleiter in Wiedenest. Dass es nicht nur um heilsgeschichtliche Theologie geht, verortet bereits ein kurzer Blick ins Inhaltsverzeichnis: Auf den ersten 170 Seiten werden die einzelnen Lebensstationen Sauers detailliert nachgezeichnet. Es scheint, als wollte der Autor zugleich mit dem theologischen Thema eine historische Lücke in der Geschichte der Bibelschule schließen. Akribisch werden alle derzeit auffindbaren Quellen analysiert, geordnet und bewertet. Afflerbach bleibt auch da wohltuend sachlich, wo unangenehme Bereiche des persönlichen Werdegangs von Sauer beleuchtet werden. Ratlos steht der heutige Leser vor dem Faktum, dass ein solch belesener und in der Bibel verwurzelter Mensch die Irrungen des Nationalsozialismus nicht durchschaute und sich – zumindest zeitweilig – zu dessen Verteidiger machte.

Im zweiten Teil folgt die Untersuchung der Theologie Erich Sauers. Die Analyse gerät zum komprimierten Streifzug durch wichtige Bereiche theologischer Grundlagenarbeit, wobei die Themenbreite erstaunt: Es geht nicht nur um Heilsgeschichte im engeren Sinn, sondern um allgemeine Gottesoffenbarung in der Geschichte, um die Bibel als Buch der (Heils-)Geschichte, die Konsequenz des Geschichtsverständnisses für die Hermeneutik, um die Frage nach dem Heil in der Geschichte, die christologische Mitte und die Funktion der Ekklesia.

Afflerbach legt überzeugend dar, dass Sauer im Kreis heilsgeschichtlich argumentierender Theologen durchaus eigenes Profil entwickelt hat. Man kann Sauer weder einem schroffen Dispensationalismus, noch einer ängstlichen Wissenschaftsfeindlichkeit zuordnen. Sauers heilsgeschichtliche Grunderkenntnis fasst Horst Afflerbach mit folgenden Worten zusammen: „Weltgeschichte ist für Sauer letztlich Heilsgeschichte! [...] Die Weltgeschichte ist quasi nur im Licht der Heilsgeschichte zu erkennen. Und weil die Bibel das Zeugnis der Heilsgeschichte ist, ist sie der Schlüssel zum Weltgeschehen.“ (189 f.) Dabei lässt sich Heilsgeschichte nicht als Bereich von der allgemeinen Geschichte abgrenzen, sie ist „Betrachtung und Sinndeutung der Gesamtgeschichte von Gott und vom Glauben her.“ Von diesem Ansatz her werden die theologischen Grundfragen erklärt. Das geschieht im Allgemeinen mit Sorgfalt und differenziert; die vom Autor immer wieder in Zitaten angeführten Schlussfolgerungen Sauers, dass Gott so und nicht anders handeln *müsse*, lässt aber doch die Frage aufkommen, ob sich hier nicht ein Mensch Gottes bemächtigt. Horst Afflerbach zeigt einen Theologen auf der Suche nach einem wissenschaftlich verantworteten und zugleich im Glauben verankerten Weg zwischen Extrempositionen, wobei Sauer sich nicht an exegetischen Puzzlestücken festbeißt, sondern in den großen Linien von Welterschöpfung, Weltende und Ewigkeit denkt. Da über-

rascht es kaum, dass Sauer – wenn auch nur im kleinen Kreis – die Möglichkeit der Apokatastasis panton (318 ff.) offen lässt.

Mit dem thematischen Aufbau des eigenen Werks verdeutlicht der Autor die ekklesio-logische und missionarische Zielrichtung von Sauer. Sauer will letztlich Mission und christliche Gemeinde begründen und dabei nachweisen, dass christliche Kirche untrennbar mit der Proklamation des alleinigen Heils in Christus verbunden ist. Auf dem Hintergrund der Tätigkeit Sauers als Lehrer junger Menschen, die in Wiedenest eine auf Mission und Gemeinde orientierte Ausbildung genossen, wird diese Zuspitzung einleuchtend.

Den Ertrag seiner Forschungsarbeit bündelt Afflerbach im Kapitel „Kritische Würdigung und Ausblick“. Darin hält er fest, dass gerade die aktuelle Diskussion in der Wissenschaft („relationale Erkenntnistheorie“) der Position Sauers neue Räume öffnen könne. Afflerbach sieht Platz für den offenbarungsgeschichtlichen Ansatz, der auf seine „Kompatibilität mit modernen Wissenschaftstheorien hin geprüft werden sollte“ und fasst zusammen: „Wissenschaftliche Exegese, verbunden mit einem hermeneutischen Verständnis, das Ziel und Einheit der Geschichte betont, müssen einander nicht ausschließen. Hier hält Sauers Theologie Fragen offen, die es wert sind, aufgenommen zu werden.“ (389) Schließlich ist Afflerbach überzeugt, dass die von Sauer aufgrund seiner heilsgeschichtlichen Theologie und deren offenbarungsgeschichtlichen Ansatz betonte *Offenbarungseinheit der Schrift* sowie die Betonung des *Sinns und Ziels* von Geschichte ein *missing link* zwischen Exegese und systematischer Theologie darstellen könne (393, Hervorhebung im Original). Dieses *missing link* sei deshalb erforderlich, weil „weder die rein exegetische Theologie, die sich um Textgestalt und Umwelt, um die Aussagekraft des Textes im zeitgeschichtlichen Kontext bemüht, noch auch die systematische Theologie, die materiale Glaubensaussage zu formulieren und in die heutige Zeit zu übersetzen und zu kommunizieren versucht, vermag, allein überzeugend die Offenbarungseinheit der Schrift darzustellen und zu begründen. Beide Disziplinen vermögen es vor allem nicht geschichtlich zu tun.“ Es wird sich zeigen, ob diese Erkenntnis bei einer breiteren Theologenfachschaft angekommen ist. Wenn ja, könnte Sauers Entwurf ein Comeback erleben.

Eine breite Diskussion über den Zusammenhang zwischen Glaube und (Heils-)Geschichte kann man sich nur wünschen, dies aber nicht nur im Bereich theologisch-wissenschaftlicher Arbeit, sondern auch im gemeindlichen Alltag. Eine Beschäftigung mit den großen Fragen Erich Sauers könnte dem Gemeindeleben eine Platzanweisung jenseits der Tagesgeschäfte geben und so vor der Kurzatmigkeit eines hektischen Aktionismus bewahren. Afflerbachs Werk eignet sich dazu als gute Einstiegshilfe.

Ein Kritikpunkt: Der umfangreiche Anhang liefert zwar Einblicke in handschriftliche Notizen und Skizzen Sauers, aber die zum Teil schlechte Qualität und die geringe Vergrößerung machen interessante Teile unlesbar.

Pastor Bernd Tubach (BEFG), Heckwiesenweg 21 B, 70499 Stuttgart

theol

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Aufsätze

André Heinze: Verantwortung vor der Schrift in der Gegenwart 159

Matthias Walter: Christentum und Film. Ikonografische Aspekte
heutiger Glaubenswelten 181

PREDIGTWERKSTATT

Miriam Stamm: Predigt über Matthäus 2,1-12 198

Kommentar zur Predigt von Miriam Stamm (Christiane Geisser) 203

ISSN 1431-200X

2009 • Heft 4

33. JAHRGANG

30

Die Schrift verstehen

Nomen und Verben sind nicht nur unterschiedliche Formen der Sprache, sondern haben auch unterschiedliche Wirkungen in der Kommunikation. Ein nominaler oder ein verbaler Stil kann inhaltliche Diskussionen beenden oder eröffnen: Über das „Schriftverständnis“ kommt es schnell zu unfruchtbaren Fronten- oder Lagerbildungen, so dass sich gegenseitig *Verständnisse* vorgetragen oder vorgehalten werden. Machen sich Christen jedoch gemeinsam auf den Weg, *die Schrift zu verstehen*, öffnen sich Denk- und Verständigungsmöglichkeiten. Die theologische Auseinandersetzung leidet manchmal an vorschneller Nomenbildung – vom Geschichts- bis zum Bibelverständnis – und bleibt nicht lange genug im Prozess, beim Reden und gegenseitigen Verstehen. In dieser Ausgabe veröffentlichen wir zwei sehr unterschiedliche Zugänge zur Heiligen Schrift, die ein gemeinsames Ziel haben: Das theologische Gespräch zu fördern und damit die Auseinandersetzung mit biblischen Texten in der Gegenwart und angesichts heutiger Lebenswelten.

Dazu trägt André Heinze bei, der als Professor für Neues Testament am Theologischen Seminar Elstal tätig ist. Sein mit persönlichen Anmerkungen gerahmter Beitrag, stellt einen eigenständigen Weg beim Verstehen der Schrift thesenartig vor und leitet Konsequenzen für einen literarischen, historischen und zugleich glaubensfördernden Umgang mit der Heiligen Schrift ab. Die ausführlichen Fußnoten erlauben insbesondere eine Auseinandersetzung mit Vertretern sogenannter fundamentalistischer Exegese, ohne den eigenen Gedankengang im Haupttext zu sehr davon bestimmen zu lassen.

Daneben reflektiert Matthias Walter das Verhältnis von Christentum und Kunst, und zwar mit fundierter Kenntnis von Filmen und deren religiösen Dimensionen. Matthias Walter ist promovierter Neutestamentler und arbeitet als Pastor der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Berlin-Steglitz. Der Reflektionsrahmen seines Beitrags übersteigt bei weitem eine religiöse Filmschau, denn Matthias Walter stellt seine Beobachtungen in einen größeren Zusammenhang, den der Geschichte des Films und der Kriterien der Filmanalyse.

Aus der Predigtwerkstatt kommt in dieser vierten Ausgabe des Jahres vom THEOLOGISCHEN GESPRÄCH eine Weihnachtspredigt. Pastorin Miriam Stamm wählt für ihre Predigt zu Mt 2,1-12 die kreative Form der Erzählpredigt und spricht aus der Sicht eines der Sterndeuter. Die Predigt bespricht Christiane Geisser, die als praktische Theologin Katechetik und Homiletik unterrichtet.

Michael Rohde

Verantwortung vor der Schrift in der Gegenwart

Eine persönliche Vorbemerkung

Wer gegenwärtig im Kontext einer Freikirche als Theologin oder Theologe auftritt, sieht sich schnell vor die Frage nach seiner ‚Bibeltreue‘ gestellt. Einer Gruppe von Ausbildungsinstituten und Einzelpersonen ist es mit ihren Veröffentlichungen in den vergangenen Jahren auch in Deutschland gelungen, diesen Begriff fast wie eine Art Kampfbegriff einzuführen, um vor den Augen der kirchlichen Öffentlichkeit angeblich die ‚Spreu vom Weizen‘ oder die ‚Böcke von den Schafen‘ zu trennen. Die einen sind für die „ernsten Folgen für Kirche und Theologie“ verantwortlich, die „die Entmythologisierung und existentielle Interpretation eines Rudolf Bultmann und seiner kerygmatheologischen Nachfolger sowie als deren Voraussetzung die weltanschaulich begründete Auflösung nahezu aller historischer Grundlagen des christlichen Glaubens mit sich brachte.“¹ Deren Theologie habe dazu beigetragen, „die Evangelischen Landeskirchen in Deutschland innerhalb nur eines halben Jahrhunderts von 50 Millionen Mitgliedern auf nun knapp mehr als 25 Millionen zu halbieren und ähnliche Schrumpfungsprozesse in einer Reihe von Freikirchen auszulösen.“² Die anderen aber mühten sich um die „Grundlagen und Inhalte des biblischen Evangeliums und eines evangeliumsgemäßen Missionsverständnisses.“³ Man wird nicht umhin kommen zu konstatieren, dass dieses Ziel der Scheidung erreicht wurde. Für diejenigen, die sich zur Partei der ‚Bibeltreuen‘ rechnen, stehen andere Christinnen und Christen, die dieses Schlagwort nicht in ihrem Sinne bejahen, nahezu pauschal im Verdacht eines Abfalls zu einer ‚liberalen Theologie‘ und damit sogleich im Verdacht, Grundsätzliches des christlichen Glaubens zu leugnen;

¹ H. STADELMANN: Evangelikale Theologie im Hochschulkontext, in: Evangelikale Theologie 15, 2009, 9-13, 11.

² Ebd., Vgl. auch Ders.: Stellungnahme zum Schriftverständnis, in: So! Oder auch anders? Beiträge aus dem BEFG zum Umgang mit der Bibel, hg. vom Präsidium des BEFG, Kassel 2008, 89-95, 89, wo die ‚nahezu Halbierung‘ der Evangelischen Kirchen in Deutschland recht unverblümt mit der Festlegung auf das ‚historisch-kritische Paradigma‘ verbunden wird, das damit „unter Gemeindebaugesichtspunkten als gescheitert angesehen werden kann“.

Wenn hier und im Folgenden wiederholt Th. SCHIRRMACHER und H. STADELMANN zu Wort kommen, dann hat dies seinen Grund darin, dass beide in intensiver Weise für die in den CE I-III aufgestellten Beilegungen göttlicher Prädikate an die biblischen Schriften eintreten. Man sollte in ihnen aber nur diesbezügliche Wortführer sehen; die Bandbreite der Ansichten derer, die sich etwa in der Konferenz bibeltreuer Ausbildungsstätten in Deutschland zusammengeschlossen haben, ist glücklicherweise nicht immer so provozierend zugespitzt.

³ H. STADELMANN: Evangelikale Theologie, 11.

beliebte Testfragen sind die nach der Auferstehung, der Jungfrauengeburt oder der Schöpfung im Sinne des Kreationismus. Damit aber nicht genug – mit solch liebloser Vorverurteilung könnte man ja noch umgehen. Viel schlimmer ist es, dass durch diese Bewegung der ‚Bibeltreuen‘ in der naturgemäß undifferenzierten außerkirchlichen Öffentlichkeit ein Generalverdacht gegenüber *allen* Christinnen und Christen, Theologinnen und Theologen entstehen konnte, dass diejenigen, die die Bibel als Urkunde ihres Glaubens achten und als Ausgangspunkt ihrer Arbeit ansehen, eines ‚Fundamentalismus‘ verdächtig seien. Statt die Bibel in einer kritischen Gesellschaft gesprächsfähig zu machen, werden diejenigen, die das in Verantwortung vor den Anfragen der Zeit versuchen, diskreditiert und unmöglich gemacht. Die von der Bibel Begeisterten müssen nun aufpassen, nicht mit Vertretern angeblich bibeltreuer Thesen zur Rolle von Frauen, zu Todesstrafe oder Abtreibung, zum Irakkrieg und Ähnlichem in einen Topf geworfen zu werden.⁴ Wo dies aber geschieht, dort kann die in der Bibel ihren Ausgang nehmende gute Anrede des Evangeliums nicht mehr zu Gehör gebracht werden. Nicht mehr über die Botschaft dieses Buches wird gesprochen, gerungen und – wo nötig – auf wissenschaftlich reflektierter Basis gestritten. Es geht nicht mehr um das Wecken und Stärken eines Glaubens durch den aus diesen Schriften verkündigten Gott, sondern um ein Bekenntnis zu dem Buch selber. Wenn je die religionsgeschichtlich vielleicht richtige, theologisch aber mehr als zweifelhafte Charakterisierung des Christentums als ‚Buchreligion‘ einen öffentlich wirksamen Anhaltspunkt gehabt hat, dann dort, wo mit dem Bekenntnis zu Gott auch ein Bekenntnis zu bestimmten Eigenschaften der Bibel verbunden wird, was dazu führt, dass undifferenziert Christinnen und Christen als ‚Buchgläubige‘ und ‚Fundamentalisten‘ diskreditiert werden können.⁵

Die Wahrnehmung dieser Atmosphäre, die gegenwärtig bei jeglicher Auseinandersetzung um aktuelle Themen des kirchlichen Lebens aufgerufen werden kann,⁶ machen verantwortliche und nüchterne Überlegungen zu einer ‚schriftge-

⁴ Wobei natürlich festzustellen ist, dass hier auch unter den sogenannten ‚Bibeltreuen‘ nicht immer einheitliche Auffassungen bestehen.

⁵ Freilich werden die ‚Bibeltreuen‘ hierauf antworten, dass dieses ja gar nicht beabsichtigt ist, dass vielmehr der Vorwurf des Fundamentalismus sie selber diskreditiere und dass gerade ihre Impulse in den Fragen des Schriftverständnisses in der theologischen Debatte nicht aufgenommen würden, vgl. z. B. E. LERLE: Bibeltreue. Ein fundamentalistischer Zugang zur Bibel, in: U. LUZ (Hg.): Zankapfel Bibel. Eine Bibel – Viele Zugänge, Zürich 1993², 39–52, 39f. Das fordert Verständnis und vor allem dann auch Akzeptanz von denen, die man zuvor des Gebrauchs ‚atheistischer Methoden‘ und dann auch der Mitschuld (oder gar alleinigen Schuld?) an einem Schwinden der Kraft christlichen Glaubens durch genau diese Methodik und ihre Ergebnisse beschuldigt hat, vgl. z. B. Anm. 1f. Wer so mit seinen angeblich gewünschten Gesprächspartnern (oder sind es nicht eigentlich ‚Missionsobjekte‘?) umgeht, der darf sich über klare Worte von ihnen eigentlich nicht wundern.

⁶ Man vergleiche z. B. die heftige Leserbriefdebatte um das ‚Christival‘ 2008 in IdeaSpektrum oder zur Frage der Frauenordination (z. B. 10/2008; 28/2008), zum geteilten Jerusalem (z. B. 18/2008), zur Schöpfung (z. B. 17/2008), zur ‚Person des Teufels‘ (z. B. 26/2008), zur Homosexualität (z. B.

müssen' Theologie oder Verkündigung nicht einfach. Diese Auseinandersetzung lässt einen mit Ernst vom Wort Gottes Getriebenen nicht ‚kalt‘ und persönlich unberührt. Gleichwohl ist der Versuch der Beschreibung einer solchen Position notwendig, um den sogenannten ‚Bibeltreuen‘ nicht das Feld zu überlassen. Dies erscheint umso nötiger, weil es hierbei keineswegs um eine bloße Methodendiskussion im ‚wissenschaftlichen Elfenbeinturm‘ geht. In einer Gegenwart, in der durch die zunehmende Wahrnehmung der Komplexität der erfahrbaren und erklärungsbedürftigen Wirklichkeit und damit der Vielfalt möglicher Werte, Ansichten und Deutungen Menschen nach einer Orientierung des Lebens fragen, hat die Theologie die Aufgabe, die Verkündigung des lebendigen Gottes in dieser geschichtlichen Komplexität verantwortlich zur Sprache zu bringen. Hierbei ist sie sofort aufgefordert, auch einen Umgang mit den Schriften zu beschreiben, auf denen sie gründet. So einfach und klar, wie dieses ausgedrückt sein muss, so wenig darf sie hierbei die gegenwärtigen Wahrnehmungen der Wirklichkeit und die daraus resultierenden Fragen an die in der Bibel⁷ gesammelten Schriften simplifizierend durch religiöse Konstruktionen ignorieren.⁸ Täte sie dieses, so nähme sie ihre Aufgabe als denkende Verantwortung des Glaubens vor den gegenwärtigen Menschen nicht ernst.

Im Folgenden sollen zunächst anhand von vier Thesen Überlegungen zu einem angemessenen Umgang mit der Schrift geboten werden, bevor im zweiten Teil einige wenige Konsequenzen zu benennen sind.

Wenn hier der Begriff „Umgang“ benutzt wird, dann weiß der Verfasser darum, dass damit der Vorwurf erhoben werden könnte, der mit der Schrift „Umgehende“ mache sich zum Subjekt der Schrift und stelle sich also über sie. Tatsächlich greift dieser Vorwurf – er ist aber unausweichlich, denn jedes Wort *über* die Schrift verdankt sich einem denkenden Subjekt – selbst dann, wenn es aus der Schrift selber oder aus dem Glauben empfangen sein will. Im Moment des Redens oder Schreibens *über* die Schrift stellt man sich über sie, man kann gar nicht anders. Dies betrifft im Übrigen natürlich auch die, die eine ‚Bibeltreue‘ für sich reklamieren. Auch sie stellen sich in ihren Aussagen *über* die Schrift, machen Sie doch Aussagen über sie, die sie aufgrund *ihrer* Überlegungen entwickelt

24/2008) und natürlich zum Schriftverständnis selber (z. B. 7/2008). Diese Beispiele sind frei herausgegriffen und in Bezug auf zahlreiche Themen beliebig zu erweitern.

⁷ Die kurze Problematisierung des im jeweiligen konfessionellen Kontext immer angeblich als selbstverständlich vorausgesetzten biblischen Kanons der Bibel von D. LÜTZ: Das Buch der Bücher – zwischen Fakten und Fanatikern, in: So! Oder auch anders?, 71-77, 74, wo er auf die verschiedenen Umfänge der in den jeweiligen ‚Bibeln‘ zusammengefassten Schriften hinweist, lasse ich hier und im Folgenden unberücksichtigt.

⁸ Hier darf auf gar keinen Fall auf die durch den Wissenschaftsrat akzeptierte Verpflichtung der akademischen Theologie auf den „Wahrheitsanspruch ihrer religiösen Glaubensaussagen“ (vgl. „Stellungnahme zur Akkreditierung der Freien Theologischen Akademie Gießen (FTA)“, 2008, www.wissenschaftsrat.de/texte/8496-08.pdf) rekuriert werden. Denn auch wenn man diese zugeben möchte, hat die theologische Wissenschaft die Aufgabe, ihre Grundlagen kommunikabel im geistesgeschichtlichen Kontext vorzulegen.

haben. Es betrifft demnach auch die grundsätzlich nachvollziehbare Forderung von H. Hempelmann, wenn er eine „Hermeneutik der Demut“ fordert: „Wir sind darauf angewiesen, dass der lebendige Gott selbst uns noch ständig hörfähig hält – eben *unter* der Schrift.“⁹ Was dann in diesem Buch zu lesen ist, ist auch ein bestimmter Umgang mit der Bibel. Nur der vor ihr Schweigende sucht, sich *unter* sie zu stellen und sich als durch sie Angeredeter Gottes zu erleben. Wer aber seinen Glauben bekennt, der kann nicht schweigen, der muss reden – und in diesem Moment die Verantwortung für das übernehmen, was *er* sagt. Genau diese Verantwortung braucht aber die Reflektion des Umgangs mit der Schrift.

I Thesen

I.1 Verantwortlicher Umgang mit den biblischen Schriften achtet ihre Geschichtlichkeit und damit die Relativität aller theologischen Erkenntnis

Mit dem Begriff der ‚Geschichtlichkeit‘ biblischer Schriften ist hier sofort eine Prädikation aufgerufen, die in den Kern der Auseinandersetzung führt. Allerdings erscheint dies zunächst eigentlich ganz unstrittig. Denn dass die Leserinnen und Leser in jedem der biblischen Schriften das Werk eines Menschen vor sich haben, dass dieser zu einem bestimmten Zeitpunkt, an einem bestimmten Ort, zu bestimmten Adressaten und mit einer bestimmten Absicht verfasst hat, das alles ist allgemein anerkannt und unstrittig.¹⁰ Die Frage lautet jedoch, wie weit diese Gebundenheit der Schriften an ihren historischen Ort Relevanz für den Umgang mit ihnen hat. Genau hier scheinen nun die Differenzen in den Überzeugungen zu entstehen. Ein Umgang mit der Schrift, der diese Geschichtlichkeit konsequent ernst nimmt, kommt nicht umhin, den Auftrag der Exegese in der Beantwortung der Frage zu erkennen, was der damalige Verfasser seinen damaligen Leserinnen und Lesern sagen wollte. Um dieses leisten zu können, ist dann jedoch ein entsprechendes Instrumentarium von Nöten, dass die Exegese auch aus den wissenschaftlichen Disziplinen empfängt, die gleichfalls mit Schriften umgehen, also den Literaturwissenschaften. Sie wird darüber hinaus offen und interessiert ebenfalls die Erkenntnisse der Wissenschaften nutzen, die

⁹ H. HEMPELMANN: Nicht auf der Schrift sondern unter, Liebenzell 2004, 14.

¹⁰ Vgl. z. B. TH. SCHIRRMACHER: Bibeltreu oder der Bibel treu? Glaubwürdigkeit und Irrtumslosigkeit der Schrift, in: Ders.: Bibeltreue in der Offensive. Die drei Chicago-Erklärungen zur biblischen Irrtumslosigkeit, Hermeneutik und Anwendung, Bonn 2004, 107-132, 123: „Die Bibel ist nicht von Marionetten mechanisch geschrieben worden, sondern im Gegenteil von Persönlichkeiten, deren Unverwechselbarkeit gerade in ihren Schriften zum Ausdruck kommt. ... Menschen [haben] in ihrem Stil, mit ihrer Erfahrung und in ihrer historischen Situation geredet und geschrieben, doch Gottes Geist hat es zugleich gebraucht, um Gottes Wort niederzulegen.“ Die im Nachsatz anklingende Frage nach dem Verhältnis von Persönlichkeit und Geist Gottes wird im Folgenden zu beachten sein.

Auskunft über die Zeit der Abfassung und gegebenenfalls auch über die in den Schriften aufgerufenen Ereignisse geben können. Und sie wird sich die Maßstäbe der dann zu treffenden Aussagen zuerst und vor allem anderen durch diese wissenschaftliche Methodik geben lassen.

Genau dieser letzte Satz aber ist nun das Problem. Denn sofort stellt sich die Frage, ob denn die Geschichtlichkeit der biblischen Schriften nicht wenigstens zu ergänzen ist durch ein hinzutretendes göttliches Moment. Das wird in der Tradition christlicher Lehre gerne mit dem Wirken des Geistes Gottes und dem Begriff der ‚Inspiration‘ aufgerufen. Damit aber hätten die Exegetin und der Exeget nun zwei Ausgangspunkte möglicher Ergebnisse ihrer Arbeit mit den biblischen Schriften zu berücksichtigen: die wissenschaftlich mögliche Erkenntnis (in aller Vorläufigkeit, s. u.) und die nur unter der Berücksichtigung des Wirkens Gottes mögliche Erkenntnis. Unabhängig von der Frage, wie man diese beiden Aspekte dann untereinander gewichten könnte ist damit zunächst ein weiteres Problem aufgerufen: Wie sollte denn das Wirken Gottes zu greifen sein?

Wenn hier wirklich von einem Wirken *Gottes* die Rede sein soll, so wird nämlich zu konstatieren sein, dass dieses dem Menschen von sich aus gar nicht erkennbar ist. Das Wirken Gottes wird nicht vom Menschen erkannt, es muss ihm vielmehr von Gott als solches offenbar gemacht werden. Genau dies wird z. B. in den Evangelien in Bezug auf das Erkennen Jesu als des Christus ausgedrückt. Ist er den einen ein ‚Fresser und Weinsäufer‘ (Lk 7, 34 par), so ist er denen, die ‚geglaubt und erkannt haben‘, der ‚Heilige Gottes‘ (Joh 6, 69). Dabei aber ist auch dieser Glaube eben keine vom Menschen ausgehende Möglichkeit, wie das Petrusbekenntnis bei Mt verdeutlicht oder wie es Paulus 1 Kor 12, 3 zum Ausdruck bringt. Der Grund des Glaubens eines geschichtlichen Ereignisses als Wirken Gottes liegt damit allein in der Anrede Gottes. Wie aber sollte nun ein Umgang mit der Schrift aussehen, der diese unverfügbare Anrede Gottes zu berücksichtigen hat?

Hier kommt nun die These ins Spiel, dass diese Anrede in der Bibel *selbst* erfolge. In der Bibel spreche *Gott* an und biete damit den neben der wissenschaftlich exegetischen Erarbeitung zweiten Aspekt des Umgangs mit ihr. Dies ist aber nur auf einem ersten Blick nachvollziehbar, denn dass die biblischen Schriften als solche bereits Reden Gottes seien, kann nur angenommen werden, wenn die Bibel als genau diese Anrede zuvor bereits *geglaubt* wird. Ein *Nachweis*, dass die biblischen Schriften genau dieses *seien*, wie er immer wieder mit dann endlosen biblischen Belegstellen versucht wird, versucht dann aber nichts anderes, als den Glauben auf die Grundlage des überzeugenden Arguments zu stellen – genau damit aber würde dem Glauben sein Grund in der Anrede Gottes entzogen, er würde menschliche Möglichkeit und von der Urteilskraft des Menschen abhängig.

Nun kann natürlich nicht in Abrede gestellt werden, dass ausgehend von den Schriften der Bibel Menschen seit nunmehr fast 2000 Jahren immer wieder erlebt haben, dass sie zum Glauben eingeladen werden, dass also eine ‚Anrede Gottes‘ erfolgt ist. Doch diese geht gerade nicht an der historischen Gebundenheit der Schriften vorbei. Was Menschen von und mit Gott erfahren und erlebt haben,

dass wurde niedergeschrieben, ergänzt, erweitert und kommt durch die schriftlichen Zeugen auf die späteren Leserinnen und Leser. Damit aber geht das Wirken Gottes durch die Verschriftlichung an einem historischen Ort auch ganz in die Geschichte ein. In der Gebundenheit an diese Zeit erfolgen damit durchaus zeitgebundene Zeugnisse. Diese Zeugnisse bleiben aber nicht dort. Sie werden vielmehr durch die sich an ihnen entzündende Verkündigung erneut in neuer Zeit ausgesagt. Das Zeugnis vom Reden Gottes ereignet sich somit sowohl in den Schriften als auch in der Verkündigung niemals abseits der geschichtlichen Kontingenz, sondern vielmehr immer mitten in ihr. Es geht ganz in die Geschichte ein. Wenn man von Inspiration redet, dann ist sie an dieser Stelle zu verorten: In dem Geschenk, ein Ereignis als Wirken Gottes zu erkennen, so dass es dann mit den zu dieser Zeit möglichen Mitteln sprachlich gefasst und gegebenenfalls ausgedrückt wird. Die Inspiration überwindet gerade nicht die Geschichtlichkeit des Ausdrucks, so als wäre sie ein zur Historizität der Schrift hinzutretender Aspekt, sondern sie ist der Grund, das Erfahrene überhaupt als Handeln Gottes in den gerade gegebenen Möglichkeiten zu präzisieren. Ist damit aber das Erleben (nicht das Reden!) Gottes selber ganz Geschichte, nämlich Schrift geworden, so bedarf es erneuter Inspiration, in dieser Geschichte Gottes Anrede heute zu hören. Das Erleben dieser Anrede durch die Christinnen und Christen, die sich seit 2000 Jahren voll Ehrfurcht der Bibel nähern, hängt damit nicht an einer göttlichen Dignität der Schrift, sondern an der ganz unverfügbaren Gnade Gottes, der aus den Zeugnissen der Vergangenheit gegenwärtiges Erfahren des Evangeliums macht.¹¹

Das Achten der Geschichtlichkeit der Schrift mit der Konsequenz des Ausschlusses einer ihr quasi *wesensmäßig* innewohnenden göttlichen Dignität achtet damit im Letzten die Souveränität Gottes und ist damit notwendige Verantwortung christlicher Theologie. Die Exegetinnen und Exegeten haben so zuerst und vor allem die Aufgabe, allein die Botschaft dieser Zeugnisse als Zeugnisse eines Erlebens des Wirkens Gottes in ihrem historischen Kontext zu erarbeiten. Leisten sie dieses mit Hilfe aller hierfür notwendigen Methoden, so bringen sie natürlich nicht Gott zum Reden, wohl aber die vergangenen Zeugen, die den Heutigen dann in der Verkündigung zu gegenwärtigen Zeugen werden können und sollen. Auf diesem Weg ist die exegetische Wissenschaft selber in ihrer Geschichte gebunden und damit im jeweiligen Verstehenskontext und Methoden-

¹¹ Die Chicago Erklärung zur biblischen Irrtumslosigkeit (CE I), verwirft unter Artikel III diese Überlegung zum Charakter der Schriften als Zeugnisse. „Wir verwerfen die Auffassung, daß die Bibel lediglich ein Zeugnis solcher Offenbarung [Gottes] sei, oder daß sie nur durch die Begegnung mit ihr Offenbarung werde oder daß sie in ihrer Gültigkeit von den Reaktionen des Menschen abhängig sei.“ Tatsächlich ist die ‚Gültigkeit‘ der Schrift nicht von den ‚Reaktionen‘ der Menschen abhängig – wohl aber von dem Wirken des Geistes, der den Leserinnen und Lesern diese Gültigkeit vor Augen malt. Der Text Chicago-Erklärungen zur biblischen Irrtumslosigkeit (CE I), Hermeneutik (CE II) und Anwendung (CE III) sind hier und im Folgenden ihrer auf deutsch erfolgten Veröffentlichung bei Th. SCHIRRMACHER, *Bibeltreue*, 17-34, 35-58 und 59-88 entnommen.

kanon. Sie weiß damit aber um die Relativität und Diskussionswürdigkeit ihrer Erkenntnisse.¹² Sie weiß darum, dass es keine apodiktische Aussage gibt, die im Moment ihrer Formulierung nicht durch die eigene Geschichtlichkeit bereits der Kontingenz unterworfen wäre.

1.2 Die Geschichte ist als der von Gott geachtete Ort seiner Offenbarung ernst zu nehmen

Die hohe Achtung der Geschichte, die in der erste These vertreten wurde, braucht natürlich eine Überprüfung. Ist die Geschichte mitsamt der ihr anhaftenden Kontingenz tatsächlich der Ort, in dem die Offenbarung Gottes erwartet werden darf? Diese Frage ruft eine umfängliche Thematik auf, die an dieser Stelle nicht geklärt werden kann.¹³ Daher müssen einige kleine Hinweise genügen. Überschaute man etwa, wie das Alte Testament Offenbarung Gottes zur Sprache bringt, so begegnen vor allem zwei Momente als ihr Ort: Das Wort und die Geschichte. Als Offenbarungserleben in der Geschichte spielt dabei selbstverständlich der Exodus aus Ägypten eine entscheidende Rolle. Hier gibt sich Gott als rettender und befreiender Gott zu erkennen, eine Erfahrung, die das Volk und sein Gottesbild zentral und nachhaltig prägt. Daneben bezeugen die unterschiedlichen alttestamentlichen Geschichtsschreibungen *JHWH* als Lenker der Geschichte, der als solcher in den verschiedenen Epochen und Ereignissen ‚geschaut‘ werden kann.¹⁴ Georg Fohrer hat diesbezüglich aber darauf aufmerksam gemacht, dass eine solche Geschichtlichkeit der Offenbarung, d. h. eine Offenbarung durch das Handeln an Menschen und in den Geschicken des Volkes nichts wäre, was speziell dem alttestamentlichen Glauben zu Eigen sei.¹⁵ Das spezifische und über die Ansichten auch anderer altorientalischer Religionen hinausreichende der Offenbarung *JHWHs* sei das Wort. Allerdings darf nun

¹² Solche Auseinandersetzungen kann man sehr schön gerade auch innerhalb des Gesprächs der Theologinnen und Theologen erkennen. Die Intensität und Offenheit der Ergebnisse sowohl in Bezug auf die Ergebnisse wie auch in Bezug auf die Methodik machen die von ‚bibeltreuer‘ Seite so häufig zu findenden plakativen Verdächtigungen und Verurteilungen unerträglich. Wer z. B. die Diskussion um die Thesen von GERD LÜDEMANN zur Auferstehung beachtet, die *innerhalb* der als ‚liberal‘ bezeichneten Theologie stattfand und -findet, der muss schon fragen, mit welcher Frechheit es sich Vertreter der ‚bibeltreuen‘ Richtung erlauben, diesen Theologen zum Kronzeugen einer gegenwärtigen Theologie zu machen. Ähnliches ließe sich für viele der gerne aufgerufenen ‚Testfragen‘ zeigen. Gerade das Bewusstsein der historisch-kritischen Exegese als Wissenschaft macht sie gesprächsfähig und gesprächsbedürftig. Gerade sie stellt damit keinen Anspruch an die Letztgültigkeit weder ihrer Methoden noch ihrer Ergebnisse.

¹³ Zur Debatte vgl. z. B. E. JÜNGEL: Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1992, W. PANNENBERG: Heilsgeschehen als Geschichte, KuD 5, 1959, 259-288; DERS.: Offenbarung als Geschichte, Göttingen 1970.

¹⁴ Vgl. R. KNIERIM: Offenbarung im Alten Testament. In: Probleme biblischer Theologie. FS Gerhard von Rad, hg. v. H. W. WOLFF, München 1971, 206-235, 212: Im Alten Testament sei „das Korrelat für Offenbarung Gottes nicht das Glauben, sondern das Schauen“.

¹⁵ Vgl. G. FOHRER: Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments, Berlin 1972, 45 f.

dieses ‚Wort‘ kaum als ein ungeschichtliches Ereignis betrachtet werden. Achtet man vielmehr auf die wahrscheinlich wohl am direktesten zu erwartende Offenbarung Gottes durch das prophetische Wort, das mit der Botenspruchformel eingeleitet wird, so zeigt sich gerade hier die im Alten Testament selber reflektierte Unsicherheit, ob es sich bei dem so gesprochenen Wort tatsächlich um eine *eindeutige* Offenbarung Gottes handle. Dtn 18 thematisiert nicht nur diese Unsicherheit, sondern bietet mit der Prüfung an der Erfüllung sogleich auch ein Kriterium zur Orientierung.¹⁶ Es gibt demnach einen Maßstab zur Überprüfung des Gesagten als Offenbarung. Genau dieser Maßstab aber ist nun erneut die Geschichte. Das Wort tritt nicht als ein außerhalb der Geschichte wirksames und ihr übergeordnetes Offenbarungsereignis hervor, sondern auch das Wort findet seine Gestalt und seinen Maßstab als Offenbarungswort in den Ereignissen von Menschen und Völkern. Es ist dabei selbst keineswegs der Kontingenz der Geschichte entnommen, wie dann auch die Fortschreibung etwa der prophetischen Literatur erkennen lässt.¹⁷ Der nach Offenbarung fragende Mensch sieht sich im Alten Testament immer wieder auf die Geschichte verwiesen, die ihm durch ‚Worte‘ gedeutet werden können. Dabei zielt diese Deutung jedoch nicht auf eine ‚letzte‘ Offenbarung ab. Offenbarungen sind nicht „Selbstzweck, sondern zielen auf den Menschen, der von ihnen betroffen werden soll, und sind auf ihn bezogen und begrenzt als Anrede und Begegnung.“¹⁸

Im Neuen Testament erhält die Suche nach Offenbarung Gottes dann in nicht mehr zu überbietender Weise eine geschichtliche Antwort: Die Menschwerdung des Wortes Gottes in Jesus von Nazareth, die bis hinein in die menschlichste Erfahrung, nämlich den Tod geht. Wie sehr das frühe Christentum in der Gefährdung stand, gerade diese Geschichtlichkeit der Offenbarung nicht halten zu können, belegen schon in den neutestamentlichen Schriften die Auseinandersetzungen mit pneumatischen Enthusiasten z. B. in Korinth oder mit doketischen Strömungen in den joh. Schriften. Gegen diese Versuchungen, die skandalöse oder törichte Behauptung der Geschichtlichkeit des als Gottessohn und Kyrios bekannten Jesus zu relativieren, legen die Schriften des Neuen Testaments jedoch beredtes und kämpferisches Zeugnis ab. Freilich wird man zu berücksichtigen haben, dass genau dieses Bekenntnis nur möglich wurde durch ein Ereignis, dass sich einer geschichtlichen Erfahrung widersetzte: der Auferstehungsbotschaft. In bemerkenswerter Weise verwehren sich die ersten Schriften der Christenheit im Gegensatz zu den späteren,¹⁹ dieses Ereignis an sich historisch etwa durch Augenzeugenschaft zu verifizieren. Statt dessen aber bezeugen sie in vielfältiger und kaum zu harmonisierender Weise die Gegenwart des Gekreuzigten als Auferstandenen mitten im Leben der Nachfolger und bieten hierdurch die Einladung zum Glauben an

¹⁶ Vgl. auch – mit etwas anderer Akzentuierung – Jer 28.

¹⁷ Vgl. z. B. G. FOHRER: Theologische Grundstrukturen, 47 ff.

¹⁸ H. D. PREUSS: Artikel ‚Offenbarung II. Altes Testament‘, in: TRE 25, 1995, 117–128, 127.

¹⁹ Vgl. Petrus-evangelium 35–45, in W. SCHNEEMELCHER: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I. Evangelien, Tübingen 1987, 187.

Jesus als den Christus. Wie sehr die junge Christenheit aber die *Geschichte* Jesu als grundsätzliches Offenbarungsereignis angesehen hat, wird nicht zuletzt in der nur auf den ersten Blick selbstverständlichen Abfassung der Evangelien deutlich. Wäre es nämlich Überzeugung gewesen, dass die Offenbarung Gottes in Jesus vor allem drin bestanden hätte, 'übergeschichtliche Wahrheiten' zu offenbaren, so hätten Überlieferungsformen wie – in begrenztem Umfang – die der Briefe, noch besser aber Spruchsammlungen genügt. Gerade die Abfassung und der Gebrauch der Evangelien zeigt jedoch an, dass die Geschichtlichkeit der Offenbarung als nicht aufgebbarer zentraler Ausgangspunkt geachtet wurde.

Diese kurzen Hinweise müssen und können hier genügen, um zu zeigen, dass mit den Gläubigen Israels und der frühen Christenheit die Erwartung geteilt werden kann, die Offenbarung Gottes in den Grenzen der Geschichte zu erfahren. Die Geschichte und damit die in ihr auftretenden Menschen, Völker und Ereignisse sind als Orte der Offenbarung Gottes für diese Zeugen Gottes ausreichend. Die Geschichte braucht keine zusätzliche Dignität, um Ort und Raum der Offenbarung Gottes zu sein – vielmehr erhält sie diese Dignität erst dadurch, dass sie für die Glaubenden, und nur für diese, als Raum der Anrede Gottes erlebt wird. Allein der Glaube an einen durch die Geschichte anredenden Gott lässt sie als Ort des Handelns Gottes verständlich werden. Bezogen auf die Frage dieses Artikels nach einem sachgemäßen Umgang mit den biblischen Schriften, bedeutet dies, dass ihnen keineswegs eine über die Geschichtlichkeit hinaus gehende Dignität prädiziert oder mitgegeben werden müsste, um sie zu dem werden zu lassen, was sie nach der Erfahrung der Christinnen und Christen sind: Anrede Gottes durch die gegenwärtige Lebendigkeit ihrer Zeugnisse.

1.3 Die Geschichtlichkeit der Schrift verbietet ihre Prädikation mit Kriterien, die in der Geschichte nicht fassbar sind

Wenn in dieser notwendigen Konsequenz die Geschichtlichkeit der biblischen Schriften zu betonen ist, so stellt sich die Frage, ob ihnen Prädikate zugeschrieben werden können, die 'göttlich' sind. Dies kann nur negativ beantwortet werden. Wenn Gott sich in der Geschichte offenbart, so teilt diese Offenbarung in ihrer Gestalt die Prädikate der Geschichte. Damit aber ist über die Offenbarung immer zu sagen, dass sie in ihrer Gestalt und auch Form weder eindeutig auf Gott als Ausgangspunkt hinweist noch dass sie in Form und Gestalt transzendent ist. Dies hat zur Folge, dass sie auch nicht sachgemäß mit entsprechenden Kriterien bezeichnet werden kann. Sie darf es auch nicht, um nicht zur Verwechslung oder gar Identifizierung von Gott und Offenbarungsform bzw. -gestalt zu führen. Die massive Kritik an solchen Versuchen ist in den biblischen Schriften selbst etwa mit dem Bilderverbot und der Polemik gegenüber Götzenbildern zu greifen.²⁰

²⁰ Vgl. hierzu z. B. G. v. RAD: *Theologie des Alten Testaments I*, München 1982, 230 ff, der das Bilderverbot auf ein grundsätzlich von der Umwelt der Israeliten geschiedenes Weltverständnis

Diese Kritik ist ernst zu nehmen – nicht allein als Gebot oder Warnung, sondern vor allem zuerst als theologische Aussage, dass die Schöpfung eben immer nur unvollkommen den Schöpfer widerspiegelt. Das aber auch die biblischen Schriften der Schöpfung angehören, ist unbestreitbar und wird selbst von sogenannten ‚bibeltreuen‘ Kreisen nicht bestritten. Dann aber muss man konsequenterweise auch darauf verzichten, ihnen Aspekte beizulegen, die über die Schöpfung gerade nicht gesagt werden können.

Genau das aber erfolgt nun in deutlicher Weise gerade aus diesen Kreisen, wenn dort Begriffe wie ‚irrtumslos‘ oder ‚unfehlbar‘ als Prädikate der biblischen Schriften behauptet werden und das Bekenntnis dazu sogar zum Maßstab eines ‚richtigen‘ Schriftverständnisses gemacht wird.²¹ Die besondere Qualifizierung erfolgt dabei sogar unter der erklärten grundsätzlichen Absicht, dass hier göttliche Prädikate beigelegt werden.²² Die beiden genannten sind nur die Spitze des

zurückführt. „Die Götter der großen und kleinen altorientalischen Religionen waren persongewordene Mächtigkeiten des Himmels oder der Erde oder des Abgrunds. So aber war Jahwes Verhältnis zur Welt nicht. So mächtig er sie durchwaltete, war er ihr theologisch doch transzendent. Die Natur war nicht eine Erscheinungsform Jahwes, sondern er stand ihr als Schöpfer gegenüber.“ (231) Auch die zahlreichen Anthropomorphismen, mit denen dann beispielsweise die Propheten von Gott reden können, sind hier zu beachten: „tatsächlich hat man sich Jahwe immer menschengestaltig, als Mann vorgestellt; aber diese Vermenschlichungen in Gestalt und Sprache waren ja kein Kultbild, kein Offenbarungsmittler, der kultische Verehrung beanspruchte.“ (232) Vgl. auch P. WELTEN: Art. Bilder II. Altes Testament, in: TRE 6, 1980, 517–521, 520: „die Personalität Gottes [besteht] darin, daß er – sich selbst offenbarend – dem Menschen als Person gegenübertritt. Auch im Götterbild zeigt sich das Wesen des Gottes, aber gerade nicht in personaler Weise. Das Bilderverbot schützt so die Selbstoffenbarung“.

²¹ Vgl. CE I, Zusammenfassende Erklärung 4.: „Da die Schrift vollständig und wörtlich von Gott gegeben wurde, ist sie in allem, was sie lehrt, ohne Irrtum oder Fehler.“ Und hierzu dann der folgende Absatz: „Die Autorität der Schrift wird unausweichlich beeinträchtigt, wenn diese völlige göttliche Inspiration in irgendeiner Weise begrenzt oder missachtet oder durch eine Sicht der Wahrheit, die der Sicht der Bibel von sich selbst widerspricht, relativiert wird. Solche Abweichungen führen zu ernsthaften Verlusten sowohl für den einzelnen, wie auch für die Kirche.“ (Th. SCHIRRMACHER: Bibeltreue, 16) Wie massiv hierbei aufzutreten werden kann, zeigt Th. SCHIRRMACHER: Bibeltreue, 128 f. „Der Bericht vom Sündenfall (Gen 3) zeigt: Wenn man den Glauben an und das Vertrauen in den ewigen Schöpfer und Gott zerstören will, muß man den Glauben an und das Vertrauen in das Wort des Schöpfers zerstören. Der Mensch ist als Geschöpf so beschränkt, daß er den Schöpfer nie als solchen bekämpfen kann, da er nichts über ihn weiß. Er kann Gott nur bekämpfen, indem er bekämpft, was Gott über sich offenbart hat! ... Unglaube und Kritik der Offenbarung Gottes in Jesus und seinem Wort hängen untrennbar zusammen. ... wer sein ‚Wort‘ kritisiert, kritisiert gewollt oder ungewollt Gott selbst.“

²² Vgl. H. STADELMANN: Auf festem Fundament, in: Ders., Liebe zum Wort. Das Bekenntnis zur Biblischen Irrtumslosigkeit als Ausdruck eines bibeltreuen Schriftverständnisses, Nürnberg 2002, 7–33, 12: „Wenn nun der Gott, der die Wahrheit ist und nicht lügt (...) im Zuge seiner Selbstoffenbarung die heilige Schrift inspiriert, ist die Erwartung nicht unbillig, dass dieses Wort wahr und untrüglich ist. Dazu kommt das ausdrückliche Selbstzeugnis der Schrift zu ihrer uneingeschränkten Wahrheit. ... Ist es in Korrespondenz zu solchen Aussagen [Ps 19,8 ff; Ps 119, 160; Spr 8,7 ff] wirklich verwunderlich, dass bibeltreue Christen sich im Glaubensgehorsam mit der uneingeschränkten Wahrheit der Heiligen Schrift auch zu ihrer Irrtumslosigkeit bzw. sachlichen Richtigkeit bekennen?“ Beachtenswert hierbei ist, dass die ansonsten auch von den sogenannten

Eisbergs der *gleichermaßen* der Schrift und Gott zukommenden Prädikate, wie eine Übersicht bei Thomas Schirrmacher zeigt.²³

Bei diesem Vorgehen taucht aber nicht allein das oben genannte grundsätzliche Problem der Unterscheidung der Dignitäten von Schöpfer und Schöpfung auf.²⁴ Viel schwerwiegender ist das damit aufgerufene theologische Problem, wenn das lebendige Wort Gottes in Jesus Christus mit dem geschriebenen Wort der biblischen Schriften hierdurch auf eine kaum noch zu unterscheidende Ebene gehoben wird²⁵ und der Glaube an Gott und der Glaube an die Schrift

„Bibeltreuen“ zugestandene Notwendigkeit der Beachtung einer literarischen Gattung bei diesem wie auch vielen anderen „Schriftbelegen“ unbeachtet bleibt: immerhin stammen diese Belege nicht aus der Gattung theologischer Lehrschriften sondern aus poetischen Schriften.

²³ Vgl. TH. SCHIRRMACHER: Bibeltreu, 112. Man muss aber anerkennen, dass Th. Schirrmacher wenigstens erkennt, dass der von ihm auch als grundlegend anerkannte personale Aspekt des Glaubens in diesen Begrifflichkeiten nicht zu fassen ist.

²⁴ Hier muss auf eine bei H. Stadelmann immer wieder zu findende Argumentation eingegangen werden. Als angebliche Belege für die Übereinstimmung zwischen „bibeltreuer“ und reformatorischer Ansicht bemüht er auch die Aussagen Luthers über die Schrift als *Creatura Dei*, vgl. z. B. a. a. O., 17. Er unterschlägt dabei aber den Leserinnen und Lesern, was Luther damit z. B. in der gegen Erasmus gerichteten Schrift *De servo arbitrio* (Vom unfreien Willen) zum Ausdruck bringen möchte, vgl. WA 18, 551-787: „Zwei verschiedene Dinge sind Gott und die Schrift Gottes, nicht weniger als der Schöpfer und die Schöpfung zwei verschiedene Dinge sind.“ (Übersetzung nach M. LUTHER: Gesammelte Werke, Bd. 3, 161) Bemerkenswert ist die Fortsetzung dieser Aussage, in der Luther nun Grenzen menschlichen Verstehens in Bezug auf Gott, nicht aber in Bezug auf die Schrift konstatiert und hiermit für die Schrift eine ganz eminente „Klarheit“ feststellt. Diese „Klarheit“ aber erschließt sich nur vordergründig an der Schrift selber. Hier müsse man auch die „Dunkelheit der Schrift“ zugeben. Die „Klarheit“ entsteht vielmehr von der „Mitte der Schrift“ her, nämlich von Christus her. Der Geschöpflichkeit der Schrift korrespondiert damit gerade nicht eine göttliche Dignität, sondern ihre nur von Christus her zu überwindende Grenze des Verstehens „wegen unserer Unkenntnis der Worte und der Grammatik“ (a. a. O., 162), d. h. doch aber, wegen der Geschichtlichkeit sowohl ihrer Abfassung als unseres Verstehens. Die Okkupation Luthers für die Thesen der „Bibeltreuen“ übersieht gänzlich die Differenziertheit des Reformators in dieser Frage, der z. B. die genaue Beachtung des kontextuellen Ortes einer Aussage biblischer Schriften anmahnen kann, vgl. M. LUTHER: Eine Unterweisung, wie sich die Christen in Mose schicken sollen, in: Luther Deutsch, hg. v. K. ALAND, Bd. 5, Stuttgart 1963², 93-109, 103 f. „es ist wahr, Gott hat es Mose geboten und zum Volk geredet. Aber wir sind nicht das Volk, zu dem es der Herr redet. ... Es ist alles Gottes Wort, wahr ist es, aber Gottes Wort hin, Gottes Wort her, ich muß wissen und acht haben, zu wem das Wort Gottes redet. ... Man muß mit der Schrift säuberlich handeln und verfahren. ... Man muß nicht allein ansehen, ob es Gottes Wort sei, ob es Gott geredet habe, sondern vielmehr, zu wem es geredet sei, ob es dich treffe oder einen anderen“ (WA 24, 12).

²⁵ Vgl. TH. SCHIRRMACHER: Bibeltreue, 109 ff, wo am Beginn unter Berufung auf CE II, Art. 2 (s. u.) noch der christuszentrische Charakter der biblischen Schriften aufgerufen wird, sodann aber unter Berufung auf das Schriftverständnis Jesu der Charakter der biblischen Schriften als gleichfalls „Gottes Wort“ zu entwickeln versucht wird: „Überhaupt kann die Bibel die Ausdrücke ‚Gott‘, ‚Herr‘, ‚Geist‘, ‚Schrift‘, ‚Wort‘ usw. in diesem Zusammenhang scheinbar wahllos austauschen oder über Kreuz verwenden.“ Unter Hinweis auf Hebr 4, 12 f kommt es dann zu der Aussage: „Das führt dazu, daß in manchen Texten gar nicht mehr ganz klar ist, ob gerade von Gott oder von seinem Wort die Rede ist.“ Dabei meint Schirrmacher hier mit „Wort Gottes“ freilich die biblischen Schriften. Überhaupt fällt bei der Argumentationsweise, die im Zuge solcher

fließend ineinander übergehen.²⁶ Man wird zugeben, dass die Christologie mit ihrem Versuch, Gottheit und Menschheit in Christus zu fassen, als Modell auch zur Beschreibung des Verhältnisses von Gottes Wort und Menschenwort in den biblischen Schriften herangezogen werden könnte. Aber dieses doch wohl nicht auf der Ebene der Wesenseigenheiten, sondern allein auf der Ebene, dass Gott auch die menschlichen biblischen Schriften gebrauchen kann, um sein Evangelium von Jesus Christus verkündigen zu lassen. Eine Übertragung des christologischen Bekenntnisses auf ein Bekenntnis bezüglich der biblischen Schriften müsste in Konsequenz zur Überprüfung und dann wohl auch zur Erweiterung des trinitarischen Bekenntnisses führen. Diese Intention sollte den Vertretern sogenannter ‚Bibeltreue‘ nicht unerstellt werden; sie sollten gleichzeitig aber auch nicht so reden oder schreiben, dass man auf solche Überlegungen kommen kann.²⁷ Im Letzten wird hier zu fragen sein, ob die Vertreter dieser Überzeugungen das *Solus Christus* nicht leichtfertig aufs Spiel setzen – damit aber auch den Grund der Möglichkeit von einer *Sola Gratia* und dann einer *Sola scriptura* zu sprechen. Wo alles in eins gemischt wird, bleibt am Ende nichts übrig.

Eine der Geschichtlichkeit gegenüber verantwortliche Rede über die biblischen Schriften wird es sich deshalb verwehren, ihnen Prädikate zuzuerkennen, die allein Gott selber gebühren. Diese Zurückhaltung erfolgt nicht aus Distanz oder gar kritischer Haltung gegenüber der Schrift, sondern gerade aus der Achtung ihr gegenüber, die ihr nämlich den ihr zustehenden Platz gewährt und sie davon befreit, mehr zu sein als Schöpfung Gottes, die mit der anderen Schöpfung deren Prädikate teilt. Dabei ist sehr genau zu beachten: Wer die ‚Irrtumslosigkeit‘ nicht zuerkennt, der behauptet *nicht gleichzeitig*, dass die Schriften irren, wer die ‚Unfehlbarkeit‘ nicht zuerkennt, der stellt ebenfalls *nicht* fest, dass sie Fehler haben.

Übertragungen göttlicher Prädikate auf Wesensausagen der biblischen Schriften anzutreffen ist, eine ausgeprägte Undifferenziertheit des Umgangs mit biblischen Aussagen auf: Es wird eine angebliche Vergleichbarkeit der in einem *sensus literalis* gelesenen Worte behauptet. Eine Differenzierung zwischen Wort und Begriff ist ebenso wenig zu finden, wie die Berücksichtigung der gattungsabhängigen Redeweise der aufgerufenen Stellen. Davon abgesehen müsste ein Umgang mit den biblischen Texten vielleicht auch fragen, woher das Verständnis des *sensus literalis* eines Wortes eigentlich empfangen wird: von dem gegenwärtigen, damit aber etwa auch durch die Wirkungsgeschichte, und dem kirchlichen Kontext geprägten Verständnis dieses Wortes her oder von einer erst noch zu eruierten Vorstellungswelt der Abfassungszeit.

²⁶ Vgl. Th. SCHIRRMACHER, a. a. O., 113: „Gottes Wort zu glauben (...) bedeutet Gott zu glauben und Gottes Wort ‚nicht‘ zu ‚glauben‘ (...) bedeutet Gott nicht zu glauben.“

²⁷ Vgl. CE II, Art. 2: „Wir bekennen, daß so, wie Christus Gott und Mensch in einer Person ist, die Schrift unteilbar Gottes Wort in menschlicher Sprache ist. Wir verwerfen die Auffassung, daß die bescheidene, menschliche Form der Schrift Fehlerhaftigkeit mit sich bringe, ebensowenig, wie die Menschlichkeit Christi selbst in seiner Erniedrigung Sünde mit sich brachte.“ Die hier gemachte undifferenzierte Aussage von der ‚Sündlosigkeit‘ Jesu wäre ein Fall für eine gesonderte Untersuchung. Es kann hier nur angedeutet werden, dass damit eine umfangreiche soteriologische aber vor allem auch christologische Fragestellung aufgerufen wird. Die Plakativität der Aussage der CE ist nicht befriedigend, denn sie könnte in dieser Form den Verfassern den Vorwurf des Doketismus einbringen.

Und wer bezüglich einzelner – sich der geschichtlichen Abfassung verdankender – Aussagen Irrtümer oder Fehler zu erkennen meint, der behauptet nicht gleichzeitig Irrtümer oder Fehler in Bezug auf das, was die biblischen Schriften zum Hören bringen wollen: das Zeugnis des Evangeliums Gottes. Wer solche Differenzierung von Aussagen aber verweigert, der wird nicht umhin kommen, die Botschaft des Evangeliums von dem Nachweis der Göttlichkeit der schriftlichen Zeugnisse abhängig zu machen. Wo dies aber nicht gelingt – und wie sollte das möglich sein? – bleibt nur die Forderung nach einem Glauben, der ‚die Schrift‘ selbst zum ersten (!) Gegenstand hat. Wird aber das Geschöpf ‚Schrift‘ zum Gegenstand des Glaubens, der maßgeblich über die Möglichkeit zum Hören des Evangeliums und damit des Heils entscheidet, sind wir bei der Vergötzung des Geschöpfs!

1.4 Die Geschichtlichkeit der Schrift ermöglicht und fordert die Geschichtlichkeit gegenwärtigen Glaubens

Die Forderung nach der Beachtung der Geschichtlichkeit der biblischen Schriften führt nun zu einem letzten hier aufzurufenden Gedanken: Die Erwartung, dass der Glaube, der auf die im Zeugnis gehörte Anrede Gottes antwortet, selbst wieder geschichtlich werden soll. Hierbei geht es nicht allein darum, *dass* der Glaube sich geschichtlich gestaltet und damit hoffentlich auch selber Geschichte formt, sondern es ist hier im Besonderen das *wie* dieser Gestalt aufzurufen. Hierbei wird zu berücksichtigen sein, dass *die gleiche* Gestalt in historisch unterschiedlicher Situation eben nicht *dieselbe* Gestalt ist. Geschichte ernst zu nehmen bedeutet, die Wandlung der Geschichte und damit die Veränderung der Kontexte zu beachten, in denen sich Glaube und auch Glaubensgestalt ereignen. Der jeweilige historische Kontext bestimmt sowohl das Verstehen als auch das daraus folgende Handeln.

Die Wahrnehmung und Beachtung der je historischen Situation einer biblischen Schrift und jeder ihrer Aussagen bewahrt vor diesem Hintergrund davor, das dort Vorgefundene unter Missachtung der gegenwärtigen Situation sozusagen ‚eins zu eins‘ für übertragbar zu halten oder gar zu übertragen. Denn in diesem Fall würden die Heutigen im Grunde in die damalige Welt zurückversetzt. Die dann propagierten Antworten auf Fragen und auch ihre Gestaltungen müssten dann aber geradezu zwangsweise anachronistisch werden. Wer aber die Historizität der biblischen Schriften ernst nimmt, ist in eine zweifache Aufgabe gestellt: Zum einen kann man das Recht auf eine geschichtlich-kontextuelle Frage und Antwort, auf eine Botschaft, die sich dem Denken und der Vorstellungswelt der entsprechenden Zeit verdankt, zugeben. Damit wird zugegeben und akzeptiert, dass sich auch in dem Zeugnis dieser Schriften ein bewusst geschichtlicher Glaube formuliert. Mit anderen Worten: Die Anerkennung der Geschichtlichkeit des Zeugnisses unterstreicht die nicht aufgebbare Geschichtlichkeit des Glaubens und seiner Gestalt selber. Dieser zeigt sich nicht anders als in den vorgefundenen Begebenheiten der historischen Situation – damit aber

in deren Sprache, Vorstellungswelten, Geistesgeschichte, sozialen Werten etc. Er zeigt sich damit freilich auch immer ‚begrenzt‘. Wie der Schrift selber (s. o.) haftet eben auch dem Glaubenszeugnis, damit aber auch seiner zum Ausdruck kommenden Form und Gestalt keinerlei göttliche Eigenheit der Übergeschichtlichkeit oder ewigen Gültigkeit an. Ewig ist allein Gott – nicht das Zeugnis und auch nicht die in ihm zum Ausdruck kommende geschichtliche Gestalt.

Zum anderen aber ermöglicht und fordert genau diese Erfahrung dann auch die erneute, nun aber dem gegenwärtigen Kontext angemessene Geschichtlichkeit des Glaubens. Dieses ‚ermöglichen‘ darf natürlich nicht vorschnell und leichtfertig als eine ‚Befreiung zur Beliebigkeit‘ diffamiert werden.²⁸ Es ist vielmehr zunächst die Arbeit der Exegese, das zum Hören zu bringen, was in der damaligen Situation in den damaligen Worten, Begriffen und Vorstellungen als Zeugnis der Anrede Gottes zum Ausdruck gebracht werden sollte. Es ist dann die nicht weniger harte Arbeit der Kirchengeschichte und der Systematischen Theologie, dieses Zeugnis unter den Bedingungen der Vergangenheit und auch der Gegenwart zu verstehen. Und es ist schließlich die wiederum nicht leichte Aufgabe, unter den Hinweisen der Praktischen Theologie das Verstandene erneut angemessen so zur Sprache zu bringen, dass es als Zeugnis von Gottes Anrede heute gehört und verstanden werden kann. Diese Ernsthaftigkeit des Umgangs mit den biblischen Schriften gründet auf der Achtung vor einem Gott, der die Geschichte in ihrer gegebenen stetigen Veränderung für Wert erachtet, in sie so hineinzusprechen, dass seine Anrede zu jedem Zeitpunkt zum Glauben auffordernd gehört und verstanden werden kann. Wer den in den biblischen Schriften bezeugten Gott achtet, der achtet auch die Geschichte als den jeweiligen und damit immer neuen Ort seines Redens. Allein die Tatsache, dass wir in unserer Bibel Schriften aus dem Zeitraum von wahrscheinlich weit mehr als 600 Jahren ‚Geschichte‘ haben, die sich ihrerseits immer wieder mit den Veränderungen dieser Zeiten auseinandersetzen und das Zeugnis jeweils neu zu formulieren suchen, sollte Grund für diese Achtung sein.

Die biblischen Schriften in diesem Sinne ernst zu nehmen bedeutet dann aber, sie nicht wie ein ‚Rezeptbuch‘ zu verwenden, dass angeblich zu allen Zeiten dieselben Formen und Gestalten der dort formulierten Antworten gibt. Wer solch eine Vorstellung von der Bibel hat, der wird immer wieder merken, dass diese Rezepte heute nicht mehr greifen, da die geistesgeschichtlichen, gesellschaftlichen oder auch andere ‚Zutaten‘ fehlen, um das *damalige* Resultat *heute* zu erreichen. Leider zeigt die Geschichte der christlichen Kirche immer wieder diesen Hang zum anachronistischen Backwerk. Sie muss damit latent sowohl mit einer Sprachunfähigkeit bezüglich theologischer Begrifflichkeiten als auch mit

²⁸ Vgl. z. B. H. STADELMANN: Stellungnahme, 92, wo der gegenwärtigen wissenschaftlichen Exegese im Zuge einer behaupteten Verortung in der ‚Postmoderne‘ vorgeworfen wird: „der Wille zur Macht (auch über den Text!) interpretiert; Interpretation wird zum Picknick, zu dem der Autor die Wörter, der Leser die Bedeutung beisteuert“.

nicht mehr vermittelbaren Gestaltungen des Glaubens in der Gegenwart kämpfen. Hier könnten zahlreiche Beispiele genannt werden, die von der Frauenordination bis hin zur Vorstellung des Sühnetodes, von der Gemeindeordnung bis hin zur Homosexualität reichen. Immer wieder haben Christen versucht, das Recht der historischen Gegenwart auf angemessenes Verstehen und Gestalten des Glaubens zu leugnen. Statt dessen will man heutige Menschen zwingen, so zu denken und zu erleben wie in der ‚biblischen‘ Vergangenheit, um so die biblischen Zeugnisse ‚anwenden‘ zu können. Wer das aber versucht, der nimmt dem gegenwärtigen Menschen seinen Lebensort und macht ihn in dieser Gegenwart nicht lebensfähig. Statt dessen sind Christinnen und Christen aufgefordert, die Anrede Gottes in der zeitbedingten Sprache der Zeugnisse zu hören, um sie dann verantwortlich zu einem heutigen Zeugnis in Wort und Tat werden zu lassen. Dass dabei Formen und Gestalten, Werte und Ansichten sich verändern, dass man sogar manchmal mit der Intention des biblischen Zeugnisses gegen den vordergründigen Sinn der Worte argumentieren muss, ist die Folge dieser Achtung des in die Geschichte hineinsprechenden Gottes. Sie ist im kirchlichen Umfeld nicht leicht, sie trägt verantwortlichen Christinnen und Christen mancherlei Vorwürfe ein – namentlich den Vorwurf, nicht ‚bibeltreu‘ zu sein. Nach allem bisher Ausgeführten muss dieser Vorwurf aber tapfer ertragen werden. Denn nicht ‚Bibeltreue‘ kennzeichnet Christinnen und Christen, sondern die Nachfolge hinter dem Gott, der die Geschichte für Wert angesehen hat, in ihr durch seinen Kyrios sein Evangelium aufzurichten. Solche Nachfolge aber fordert das Ernstnehmen dieser Geschichte – in der Achtung der damaligen geschichtlichen Gebundenheit der biblischen Schriften genauso wie in der Herausforderung, in der heutigen geschichtlichen Gebundenheit verantwortlich und verständlich das Evangelium von Kreuz und Auferstehung zu bezeugen.

2 Folgerungen

Von diesen Überlegungen aus ist nun zu fragen, was sie für den praktischen Umgang mit ihnen bedeutet. Hierbei soll 1. die Praxis der exegetischen Arbeit selber in den Blick genommen und 2. gefragt werden, in welcher Relevanz die biblischen Schriften dann für den gegenwärtigen Glauben stehen.

2.1 Die Forderung nach der Anwendung eines geistes- und wissenschaftsgeschichtlich verantwortlichen Methodenkanons

Wer die Geschichtlichkeit der biblischen Schriften achtet, wird zugleich auch die Geschichtlichkeit ihres Verstehens und der hierzu angewendeten Methoden zugeben. Dies hat die Konsequenz, dass sich die exegetische Arbeit eine Selbstbeschränkung auferlegt, was das Ziel dieser Arbeit angeht: Sie wird nicht den Anspruch erheben können und dürfen, das Reden *Gottes* zum Ausdruck zu bringen.

Es kann nicht darum gehen, dieses zu entdecken oder gar aufzudecken. Vielmehr wird die exegetische Arbeit das Ziel haben, so genau wie es ihr möglich erscheint, die Zeugnisse zur Sprache zu bringen, die die Verfasser der biblischen Schriften machen wollten.²⁹ Hierzu hat sich im Laufe der Zeit und unter Berücksichtigung der literatur- und kommunikationswissenschaftlichen Erkenntnisse ein wissenschaftlicher³⁰ Methodenkanon entwickelt, der als hilfreich anerkannt ist.

Er beginnt natürlich mit der Sicherung des Textes selber, der nach bestimmten Regeln aus der (besonders im NT gegebenen) Fülle der Varianten in den verschiedenen Handschriften zu bestimmen sein wird.³¹ Es wird sodann aufgrund der Beobachtungen am Text danach gefragt, ob die vorliegende Perikope als eine ursprünglich auch als Einheit verfasster, oder aber durch spätere Redaktionen zusammengefügt Abschnitt anzusehen ist. Somit wird nach den kleinsten Einheiten der Überlieferung gesucht, die dann weniger in der schriftlichen, als vielmehr in der nur noch rekonstruierbaren mündlichen Tradition zu finden sein werden. Von diesen her wird sowohl die Verkündigung dieser kleinsten Einheiten, als dann auch die Verkündigung der um sie herum durch Aufnah-

²⁹ Ich lasse an dieser Stelle die Ansätze der Hermeneutik zunächst unberücksichtigt, die in den vergangenen Jahrzehnten z. B. im Zuge der Rezeptionsästhetik wichtige Beiträge geliefert haben. Sie nehmen die Geschichtlichkeit des Rezipienten in notwendiger Art und Weise ebenfalls in den Verstehensprozess hinein. Für die Ausführungen hier genügt es aber, eher den ‚klassischen‘ Ausgang der biblischen Exegese bei der Historizität der Verfasser und ihrer Schriften zu nehmen.

³⁰ An dieser Stelle kann es nicht unterbleiben, den Begriff der ‚Wissenschaftlichkeit‘ wenigstens zu problematisieren. Hierunter wird in diesem Beitrag ein denkerischer Vorgang verstanden, der sich in jedem seiner Schritte einer reflektierten und damit auch kommunikablen Methodik verdankt und vom Prinzip her ergebnisoffen ist. Diese Klarstellung scheint hier notwendig, da dieser Begriff mittlerweile auch gerne von sogenannten ‚Bibeltreuen‘ in Anspruch genommen wird. Freilich wird dabei immer zugleich betont, dass der Verstand der Offenbarung untergeordnet zu bleiben hat, vgl. TH. SCHIRRMACHER: *Bibeltreu*, 126: „Der auch wissenschaftliche Umgang mit der Schrift gründet in der Bedeutung des Verstandes in der Schrift selbst, *der zwar Gott, Christus und ihrer Offenbarung untergeordnet bleiben soll*, zugleich aber das Werkzeug ist, mit dem menschliche Sprache und Kommunikation entschlüsselt werden und dessen sich *der Heilige Geist bedient*, um seine Offenbarung zu vermitteln und verständlich zu machen.“ (Hervorhebungen von mir).

³¹ Diese Aufgabe wird auch von den sogenannten ‚Bibeltreuen‘ noch anerkannt, vgl. CE I, Kommentar: „Da Gott nirgends eine unfehlbare Überlieferung verheißen hat, müssen wir betonen, dass nur der autographische Text der Originaldokumente inspiriert ist und an der Notwendigkeit der Textkritik als Mittel zum Aufdecken von Schreibfehlern, die sich im Laufe der Textüberlieferung in den Text eingeschlichen haben könnten, festzuhalten bleibt.“ (TH. SCHIRRMACHER, a. a. O., 32). Das dann sofort behauptete „Urteil der Wissenschaft“, nach dem „der hebräische und griechische Text erstaunlich gut erhalten“ seien, ist freilich interpretationsbedürftig: Wie gut ist ‚erstaunlich gut‘? Dies muss doch unter dem Gesichtspunkt gefragt werden, dass es hier nach Ansicht der CE um ein Dokument geht, in dem *Gott selbst* redet, also jede einzelne (!) Abweichung vom Autograph dieses Reden verdunkelt. Daneben sei hier nur gefragt, wie eigentlich die Regeln dieser anzuerkennenden Textkritik festgelegt werden. Können die sich wirklich z. B. entsprechenden Regeln der Literaturwissenschaften anschließen? Entscheidet dann nicht der *Mensch* über das Dokument *Gottes*?

me und Integration anderer Traditionen gewachsenen Texte darzustellen sein. Hierbei muss freilich die vom jeweiligen Verfasser offensichtlich bewusst gewählte Gattung der größeren Textform berücksichtigt werden, da sie die Intention einer Aussage maßgeblich mitbestimmt. Schließlich und endlich werden die Begriffe und Argumentationsstrukturen im Kontext der jeweiligen Schrift, ihrer Schriftenfamilie und schließlich der biblischen wie der paganen Literatur zu berücksichtigen sein. Bekannte philosophische und religionsgeschichtliche Vorstellungen sind hierbei zu beachten, denn sie könnten in den Texten entweder aufgenommen oder aber zurückgewiesen werden.

Dieser kurze und in jedem der Arbeitsschritte noch differenzierbare Überblick zeigt die im Laufe der Entwicklung wahrgenommene methodisch geordnete Notwendigkeit eines Umgangs mit den biblischen Schriften als das, was sie zunächst sind: als Texte aus einer anderen Zeit, einer anderen Kultur und an andere Leser gerichtet. Jede einzelne dieser Methoden verdankt sich Beobachtungen am Text selber. Sie gehen von einem genauen Lesen aus, bei dem die Annahme einer geschichtlichen Traditionsgrundlage und einer ebensolchen Abfassung und Entwicklung im oben beschriebenen Sinne berücksichtigt wird. Dabei ist gleichzeitig zu beachten, dass diese Sammlung der Arbeitsschritte selbst das Ergebnis einer umfangreichen Diskussion über die angemessenen Methoden ist. Und natürlich verdankt sich diese Diskussion ebenfalls ihrem zeitgeschichtlichen Ort, nämlich dem nachauflärerischen Europa und der von ihm beeinflussten bzw. mit ihm im Dialog stehenden Geistesgeschichte.³² Genau das aber ist notwendig, um die biblischen Schriften in eben dieser gegenwärtigen geistes- und wissenschaftsgeschichtlichen Situation so verständlich werden zu lassen, wie es möglich ist.

Damit ist zugleich etwas anders ausgesagt: Der Methodenkanon ist nicht festgeschrieben, er ist für Erneuerung und Entwicklung offen.³³ Aber diese Erneuerung muss immer in Verantwortung vor den Möglichkeiten und Ansätzen der gegenwärtigen Zeit und ihrer Leserinnen und Leser geschehen. Sie findet im Gespräch mit der gegenwärtigen philosophischen Hermeneutik als Spiegel gegenwärtiger Geistesgeschichte statt. Nur so können die biblischen Schriften verständlich werden als das, was sie sind: Zeugnisse für die Anrede Gottes in die *jeweilige* Zeit, in das *jeweilige* Denken, in die *jeweiligen* Vorstellung von Welt, Gesellschaft und Glauben. Der Methodenkanon zur Arbeit mit biblischen Schriften gebraucht demnach ganz bewusst denjenigen des jeweiligen ‚Zeitgeistes‘ – um hier ein beliebtes Schlagwort

³² Wie sehr in anderen Kulturen andere Zugänge favorisiert werden, die ihrerseits sich entweder der bewussten Abwendung von der europäischen und damit als ‚imperialistisch‘ verstandenen Exegese oder aber der bewussten Beachtung der eigenen Kultur verdanken, hat z. B. W. KAHL: Akademische Bibelinterpretation in Afrika, Lateinamerika und Asien angesichts der Globalisierung, VuF 54, 2009, 45-58, gezeigt.

³³ Hier sind sicherlich die bereits oben, vgl. Anm. 30 genannten neuen Ansätze in der Hermeneutik zu nennen, gleichzeitig aber auch Zugänge des Verstehens unter Berücksichtigung nicht allein intellektueller Zugänge.

sogenannter ‚bibeltreuer‘ Kritik zu verwenden. Nicht aber aus Anbiederung an diesen wird eine sich aktuellem Denken verdankende Methodik gebraucht, sondern in Verantwortung vor der Aufgabe der Theologie. Diese besteht nämlich darin, der Kirche dabei zu helfen, die Botschaft des Evangeliums der gegenwärtigen Welt verständlich und zum Glauben ermunternd zu verkündigen – in Verantwortung vor den biblischen Zeugnissen, die mit all ihrer Schärfe und ihrer immer zeitgebundenen äußeren Klarheit erneut zur Sprache zu bringen sind.³⁴ Mehr als diese *äußere* Klarheit und Verständlichkeit wird eine sich so verstehende, aktuell wissenschaftlich methodisch reflektierte Exegese der biblischen Schriften nie erreichen – weniger aber darf sie nicht erreichen wollen, denn damit legt sie den Grund und den Maßstab einer sich darauf aufbauenden Theologie und Verkündigung.

2.2 Der Glaube wird durch das Hören auf die Schrift bewegt, sein Zeugnis in Verantwortung vor ihr immer wieder neu zu sagen

Freilich erreicht die Exegese mit dieser notwendig auferlegten Selbstbeschränkung noch nicht das Ziel, das für Christinnen und Christen eigentlich durch die Arbeit an den biblischen Schriften erreicht werden soll. Denn diese Schriften werden in der Kirche natürlich nicht zuerst aus einem literarischen oder gar historischen Interesse gelesen oder verkündigt. Vielmehr soll doch die Anrede Gottes durch sie hindurch gehört und dann zur Sprache gebracht werden. Diese Erwartung ist nicht aufzugeben, will die christliche Kirche sich nicht gänzlich unhistorisch von dem langen Zeugnis der Erfahrung des lebendigen Redens Gottes lösen.

An dieser Stelle sind die Irritationen zu verorten, die die Ergebnisse einer ‚historisch-kritischen Exegese‘ nicht selten bei denjenigen auslösen, denen dieser Umgang mit den biblischen Schriften nicht vertraut ist. Hier können all die Aussagen aufgezählt werden, die gerne als das glaubenszerstörende Potenzial historisch-kritischer Exegese genannt werden: Die Hinterfragung alttestamentlicher Ereignisse (Auszug aus Ägypten, Eroberung Jerichos etc.), die Thesen von verschiedenen Quellenschriften der Tora oder die Fortschreibung prophetischer Bücher, die Behauptung von Pseudepigraphie bei neutestamentlichen Schriften, die Anfragen an Wunderberichte oder die Relativierung der lukanischen Darstellung von der Genese der Kirche, um nur einige zu nennen. Tatsächlich scheinen solche Thesen exegetischer Arbeit auf den ersten Blick ganz und gar nicht glaubensstärkend. Beim genauen Hinsehen muss aber auch hier differenzierter argumentiert werden.

³⁴ Dem latenten Vorwurf, dass die Kirchen, in denen eine solche Art des Umgangs mit den biblischen Schriften gepflegt wird, an Zulauf verlören (vgl. o. Anm. 1 f), ‚bibeltreue‘ aber wachsen würden, sollte man nicht zu schnell auf den Leim gehen, sondern ihn vielmehr kritisch hinterfragen: 1. Woher haben die dies Behauptenden eigentlich ihre Statistiken bezüglich des Wachstums ‚bibeltreuer‘ Kirchen und Gemeinden? 2. Wodurch kann eigentlich belegt werden, dass monokausale Begründungen für Wachstum oder Reduzierung stimmen? 3. Welches Kriterium von ‚Wachstum‘ wird hier eigentlich angelegt? Die Reihe der Anfragen könnte beliebig verlängert werden. Steile Behauptungen sind eben in sich noch keine Begründungen.

Zum Einen wird nämlich zu fragen sein, ob der christliche Glaube sich tatsächlich dem ‚für richtig Halten‘ einzelner Aussagen der biblischen Schriften in ihrem ‚Literalsinn‘ verdankt. Wäre dies der Fall, dann wäre natürlich jede Entdeckung eines ‚historischen Fehlers‘ in den biblischen Schriften glaubenszerstörend. Aber zerstört dann die Entdeckung des Fehlers? Oder zerstört nicht schon die ‚fehlerhafte‘ Abfassung?³⁵ Nicht die exegetischen Arbeiten wären hier glaubenszerstörend, sondern es wären dann schon – *horrible dictu!* – die biblischen Schriften selber. Dass man überhaupt auf solch einen Gedanken kommen kann, der dann fast konsequent natürlich die Leugnung aller historischen Erkenntnisse zur Folge haben muss (frei nach dem Motto, dass nicht sein kann, was nicht sein darf), liegt natürlich auch nicht an der Methode aktueller exegetischer Wissenschaft. Es sind genau genommen die Thesen, die einen christlichen ‚Glauben‘ an ein ‚für richtig Halten‘ biblischer Berichte binden wollen. Wer so den Glauben an die ‚Richtigkeit‘ eines Literalsinns bindet, der legt den Grund für die Angst vor jeder wissenschaftlichen Erkenntnis. Zudem ist natürlich in diesem Zusammenhang auch zu fragen, ob die Annahme eines kultur- und geistesgeschichtliche Epochen übergreifenden Literalsinnes überhaupt angemessen ist. Dieses zu behaupten ignoriert im Grunde jede sprachwissenschaftliche Erkenntnis.

Zum Anderen ist dann jedoch deutlich zu machen, dass sich christlicher Glaube eben der Aufgabe zu stellen hat, wie sich Beobachtungen, die sich aktueller wissenschaftlicher Methodik verdanken und die somit auch jeder methodisch exakt arbeitende Nichttheologe machen würde, mit dem bezeugten Gottesglauben und der Verkündigung der Anrede Gottes verbinden lassen. Wo dieses gelingt, dort wirkt die historisch-kritische Exegese gerade nicht glaubenszerstörend, sondern im Gegenteil: sie bietet die Grundlage für eine vor den in der Gegenwart gelesenen Schriften sachgemäße Verkündigung und eine entsprechende Einladung zum Glauben. Genau dieser Aufgabe geht eine verantwortungsbewusste wissenschaftliche Theologie nach und genau diese Antworten hat sie auch immer wieder gegeben. Sie werden aber von den sogenannten ‚Bibeltreuen‘ entweder nicht wahrgenommen oder schlicht verleugnet,³⁶ die damit Menschen ähneln, die darüber klagen, dass sie keine Kohlen für ihren Ofen erhalten, die beständigen Hinweise ihres Energieversorgers auf den Gasanschluss aber ignorieren.

³⁵ Wobei ‚fehlerhaft‘ natürlich immer eine Bewertung wäre, die sich den Maßstäben und Ansprüchen der gegenwärtigen Leserinnen und Leser verdankt und also nicht objektivierbar ist.

³⁶ Hier kann die Diskussion über die von G. Lüdemann angestoßene Debatte um die Auferstehung interessante Hinweise geben: Die gegenwärtige Theologie hatte längst auf entsprechende, schon lange vor ihm geäußerte Thesen reagiert, vgl. dazu nur die kurzen Ausführungen von CH. SCHWÖBEL: Art. Auferstehung Jesu Christi II. Dogmatisch in RGG⁴ 1, 1998, 924-926. Die angebliche Erschütterung des Glaubens fand deshalb auch auf breiter Front gar nicht statt – außer bei denen, die die theologische Verarbeitung der historischen Unsicherheit über die ‚Auferstehung‘ nicht zur Kenntnis genommen hatten. Wer aus sogenannten ‚bibeltreuen‘ Kreisen immer nur den Hinweis auf diese – im übrigen ganz und gar nicht unumstrittenen – Ergebnisse einer historisch-kritischen Arbeit gibt und gleichzeitig die theologische Weiterarbeit unterschlägt, der handelt unredlich und in Bezug auf ihm möglicherweise anvertraute Menschen unverantwortlich.

Dieser Weg der theologischen Arbeit ist aber abschließend einer näheren Betrachtung wert, denn er verdeutlicht die bleibende grundlegende Bedeutung der biblischen Schriften für die Kirche und die Gläubigen. Nicht die durch die wissenschaftliche Arbeit an biblischen Schriften unter Umständen zu stellenden Anfragen an bisherige Lesefrüchte relativieren den Glauben und machen ihn ‚unsicher‘, sondern die Verweigerung, mit diesen Ergebnissen nun auch theologisch verantwortlich umzugehen. Die historische Kritik kritisiert gar nicht die biblischen Schriften an sich, vielmehr aber die bisherige Lesart von ihnen und damit auch die sich dieser verdankenden Verkündigung. Dies aber bedeutet, dass der denkende Glaube gerade durch die Relativierung bisheriger Überzeugungen in einen Prozess des Fragens kommt, der ihn zu neuen Antworten führen kann, soll und muss. Wenn z. B. die archäologischen Wissenschaften mit einiger Plausibilität vermitteln, dass die Eroberung von Jericho nicht so stattgefunden hat, wie sie in Jos 6 berichtet wird, so wird verantwortliche Theologie zu fragen haben, *was* denn aus dieser Perikope als Zeugnis der Anrede Gottes unter dem Eindruck dieses Wissens zu hören sein kann. Dies wird etwas anderes sein, als das, was man zuvor hören konnte, gehört hat und was auch solange sachgemäß verkündigt werden konnte, solange es solche archäologischen Beobachtungen noch nicht gab. Die Entdeckungen der das bisherige Verstehen ständig hinterfragenden wissenschaftlichen Exegese fordern den Glauben heraus, sein Zeugnis auch beständig neu formulieren. Damit werden die biblischen Schriften beständig neu anredende und auch neu zu hörende Schriften und *jede* exegetische Entdeckung fordert das erneute Hinhören.

Die so gelesenen Schriften fordern den Glauben, der vor der Welt von Gott Zeugnis ablegen möchte, zu einer ständigen Wachheit gegenüber und zu Verantwortung vor diesem Ort ihres Zeugnisses auf – und die Exegese hat mit ihrer Arbeit diese Wachheit und Verantwortung zu fördern. Der Glaube empfängt aus den Schriften den Inhalt seines eigenen neuen Zeugnisses; aber er empfängt ihn als ‚lebendiges Wort‘, das in der Zeit ‚leben‘ will. Damit aber sind die biblischen Schriften Grund des Zeugnisses und Bewegerinnen des Glaubens. Allerdings ruht die Verkündigung dann eben nicht allein auf der exegetischen Arbeit, sondern gleichermaßen auf der theologischen Einzeichnung ihrer Ergebnisse in das gehörte Gesamtzeugnis der Schriften, die durch die gemeinsame aufeinander achtende Arbeit der verschiedenen theologischen Disziplinen immer wieder zum Ausdruck gebracht werden muss.

Das kann jedoch nur gelingen, wenn hinter den einzelnen Schriften tatsächlich ein solches ‚Gesamtzeugnis‘ in aller geschichtlich bedingten Differenziertheit angenommen wird. Genau diese sich durch alle Zeugnisse hindurch ziehende Linie ist das Vertrauen aller Verfasser, das Gott immer wieder mitten in der Kontingenz der Geschichte und durch sie hindurch anreden möchte. Dieser so anredende Gott ist dann aber der sich in Jesus Christus Offenbarende. Hierdurch kann und muss Christus als der gemeinsame ‚Schlüssel‘ aller biblischen Schriften aufgerufen werden. Verliert die Theologie diese ‚Mitte der Schrift‘ als ihren ‚Schlüssel‘ zum *theologischen* Verstehen der biblischen Schriften, so hat sie keinen Ansatz mehr, die einzelnen exegetischen Erkenntnisse in das zentrale Gotteszeugnis christlicher Theologie und damit

Verkündigung zu integrieren. Dabei ist zu beachten, dass dieser ‚Schlüssel‘ gerade nicht derjenige der exegetischen Arbeit ist, sondern der einer Integration ihrer Ergebnisse in das Ganze christlicher Theologie. Es gibt damit zwei Verstehensvorgänge: den einen, der methodisch sachgemäß mit den biblischen Schriften als historischen Zeugnissen umgeht und der sich der jeweiligen Methodik der Zeit verdankt und vor ihr verantwortet; und den zweiten, der die so gemachten Entdeckungen in das Denken und Verkündigen christlicher Theologie einzeichnet und sich hierbei sachgemäß vor der Mitte des Glaubens, der Anrede Gottes durch Jesus Christus als Gekreuzigten und Auferstandenen zu verantworten hat. Beide Schritte aber sind unbedingt voneinander zu unterscheiden, so sehr sie auch gegenseitig aufeinander angewiesen sind, damit Exegese immer auch theologische Arbeit und die anderen theologischen Arbeiten immer auch schriftbezogene Theologie bleiben. Gelingen aber Unterscheidung und Bezug, so wird die Exegese die biblischen Schriften immer wieder als Bewegerinnen des Glaubens und seines Zeugnisses stark machen.

Eine persönliche Nachbemerkung

In der Eingangs aufgerufenen Atmosphäre freikirchlicher und/oder sogenannter evangelikaler Theologie und auch des davon geprägten Gemeindelebens ist die Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Schriftverständnis unaufgebar. Sie ist es vielleicht sogar gerade im Kontext einer Kirche, in der dieses Thema durchaus mit unheilvollen Erfahrungen aus der eigenen jüngeren Geschichte ‚belastet‘ ist. Als Eduard Schütz, der ehemalige Rektor des damals noch in Hamburg ansässigen Theologischen Seminars, in den 80er Jahren einen theologisch und exegetisch vorsichtigen Artikel zum Schriftverständnis veröffentlichte, wurde dieser von sogenannten ‚Bibeltreuen‘ genutzt, um das Theologische Seminar, seine Mitarbeiter und auch die dortigen Studierenden anzugreifen. Im Verlauf der sich entzündenden Debatte sind sicherlich auf allen Seiten Fehler im Umgang miteinander gemacht worden – dieses zu beurteilen ist hier nicht die Aufgabe. Dass es jedoch möglich war, eine Atmosphäre zu erzeugen, in der am Ende nur noch das Ausscheiden des Rektors aus seinem Dienst möglich war, hat die Freiheit und Offenheit zur sachlich und theologisch verantwortlichen Auseinandersetzung über diese Frage sicherlich nicht gefördert. Dass zudem diejenigen, die damals die ‚theologischen‘ Wortführer waren und sich bis heute immer noch ihrer ‚Bibeltreue‘ rühmen, bisher kein öffentliches Wort der Entschuldigung für diesen Umgang und seine Resultate gefunden haben, zeigt nicht nur die Lieblosigkeit ideologischer Festgelegtheit, sondern lässt auch in der Gegenwart nicht auf echte Gesprächsmöglichkeiten hoffen. Sicherlich ist es ein kleiner Lichtblick gewesen, dass mehr als zwanzig Jahre später im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden der erfolgreiche Versuch unternommen wurde, die unterschiedlichen Überzeugungen zu einem sachgemäßen Umgang mit den biblischen Schriften wenigstens in einem Buch nebeneinander zu vereinen.³⁷

³⁷ Vgl. So! oder auch anders? (s. o. Anm. 2). In dieser Veröffentlichung hat ein Arbeitskreis acht Theologinnen und Theologen gebeten, ihre Zugänge zur Schrift zu beschreiben und zu begrün-

Die Frage aber bleibt, ob die dort veröffentlichte Vielfalt wirklich das letzte Wort bleiben kann. Kann nun jeder in der Frage des Schriftverständnisses ‚nach seiner Façon selig werden‘? Dies war nicht die Absicht der Herausgeber. Vielmehr wollten sie zu einem engagierten Diskurs in den Gemeinden motivieren und haben hierzu bewusst ‚Arbeitshilfen‘ für das Gespräch in den Gemeinden integriert.³⁸ Und tatsächlich: Das Gespräch muss weitergehen und es muss theologisch und nicht ideologisch geführt werden. Es braucht hierzu den Mut zu eigener Positionierung und die Freiheit zum Hören und Verstehen des anderen. Eine Kirche kann viele Gründe haben, sich diesem Gespräch zu verweigern: Angst vor dem Streit, vielfältige Rücksichtnahmen vor mächtigen Wortführern und Gemeinden oder sogar die Überzeugung, dass es angeblich viel wichtigere Dinge gäbe, als das Ringen um das Verstehen der biblischen Schriften. Wer aber nicht mehr um das Verstehen der biblischen Schriften ringt, wer möglichst keinem gegenüber klare Positionen abgeben möchte, um ja niemanden zu verlieren und wer so den Streit – wohlmöglich noch unter dem Vorwand einer ‚christlichen Harmonie‘ – meidet, der nimmt sich die Möglichkeit, verantwortlich und kommunikabel Rechenschaft abzulegen von dem Evangelium, das in den biblischen Schriften bezeugt wird. Dann aber verliert eine Kirche die Kraft ihres Zeugnisses und damit den Grund einer ihrer wesentlichsten Aufgaben: der Einladung zum Glauben und damit zum Leben. Die Auseinandersetzung um ein Zeugnis, das in Verantwortung vor der Schrift in der Gegenwart gegeben werden kann, ist damit keine akademische Nebensächlichkeit, sondern bleibende Kernaufgabe einer Kirche, die sich von Gott in den Dienst für die Menschen gerufen glaubt.

Abstract

Contemporary free-church theologians are often subjected to questions regarding their faithfulness to scripture, and increasingly find themselves being labelled „liberal“ by those considering themselves to be „true to the bible“ and „fundamentalists“ by others.

This paper consists of two parts. In the first the author puts forward four theses as a contribution to an adequate approach to scripture taking particular account of the historicity of scripture.

From these considerations he draws two main practical conclusions before issuing a plea for theological discourse between advocates of the various positions in an atmosphere of mutual understanding and respect.

Prof. Dr. André Heinze (BEFG), Professor für Neues Testament, Theologisches Seminar Elstal (FH), Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark/OT Elstal; E-Mail: AHeinze@baptisten.de

den. Die Verfasser haben sich dann zudem Rückfragen des Arbeitskreises gestellt, die ebenfalls mitveröffentlicht wurden. Hierdurch wurde ein Einblick in die Vielfalt der Schriftverständnisse möglich, die im BEFG leben.

³⁸ Vgl. a. a. O., 107-134.

Christentum und Film

|| Ikonografische Aspekte heutiger Glaubenswelten

I Christentum und Kunst

Der Film als visuelles Medium hat Anteil an dem Gesamtverhältnis des christlichen Glaubens zur bildenden Kunst. Die Beziehung von Christentum und Kunst war immer auch eine Geschichte des Konflikts. Und auch wenn der Film erst spät in diese Konfliktgeschichte eingestiegen ist, hat er doch wegen seiner Qualität als Massenmedium schnell eine zentrale Rolle eingenommen.

„Wir müssen (...) bitten, die filmische Darstellung der göttlichen Offenbarung (Christusleben, Vorgang des Wunders, Vollzug der Sakramente) zu vermeiden. Der Film kann die Wirklichkeit des Heiligen Geistes nur im Spiegel eines menschlichen Schicksals spürbar machen.“ Im Übrigen soll Film „das echt Menschliche (...) bewahren und (...) die heilenden Kräfte der Lebensbewältigung (...) stärken“.¹

So erklärte es die „Schwalbacher Entschließung“ von 1950, ein Positionspapier, das hervorgegangen ist aus einer gemeinsamen Tagung von Vertretern der Filmbranche und der evangelischen Kirche. Immerhin: Man hatte offensichtlich kirchlicherseits bereits früh in den Nachkriegsjahren die Notwendigkeit gesehen, sich mit dem Medium Film zu befassen, dessen nationale Bedeutung in den zwanziger Jahren und in der Zeit des Nationalsozialismus deutlich geworden war, und dessen ins (Film-)Haus stehende Internationalisierung regulative Kräfte auch auf Seiten der Kirchen auf den Plan rief.

Und wie sollte die Regulation nach Vorstellung der evangelischen Kirche aussehen? Einerseits soll der Film die Moral heben, das Gute stärken und Mensch und Gesellschaft ertüchtigen. Der Heimatfilm der fünfziger Jahre ist ein beredtes Zeugnis dafür, wie sehr diese Haltung auch in der Gesellschaft als ganzer vorherrschte. So blieb die kurze Zeit nach dem Krieg, in dem man sich im Trümmern film mutig und kritisch der Wirklichkeit annahm wie z.B. in den ersten Filmen mit Hildegard Knef *Die Mörder sind unter uns* (D 1946, Regie: Wolfgang Staudte) oder *Film ohne Titel* (D 1948, R: Rudolf Jugert), eine kurze Episode. Knefs Skandal-Film der fünfziger Jahre, *Die Sünderin* (D 1951, R: Willi Forst), vor dem von Kanzeln und Kathedern wegen einer kurzen Nacktszene und, vermutlich wichtiger noch, wegen seiner positiven Einstellung zu Sterbehilfe und

¹ Zitiert in HERRMANN, JÖRG: Sinnmaschine Kino. Sinndeutung und Religion im populären Film (Praktische Theologie und Kultur 4), Gütersloh 2001, 70.

Freitod gewarnt wurde, hatte eben zu wenig von „Lebensstärkung“ bzw. betonte das „Menschliche“ auf eine falsche Weise.

Andererseits und ganz getreu der Wortbezogenheit des Protestantismus im Allgemeinen und der damals noch vorherrschenden Dialektischen Theologie im Besonderen wird in dem Schwalbacher Papier gebeten, um die wesentlichen Inhalte, also um die Offenbarung filmisch einen Bogen zu machen. Lediglich in ihren Auswirkungen auf das menschliche Leben, im „Spiegel eines menschlichen Schicksals“ sei sie darzustellen.

Inzwischen sind diese Vorbehalte auf kirchlicher Seite gänzlich verschwunden. Die konfessionellen Periodika „epd-Film“ (evangelisch, seit 1984: hervorgegangen aus dem „Evangelischen Filmbeobachter“ bzw. „epd Kirche und Film“, seit 1948) und „film-dienst“ (katholisch, seit 1949) haben sich in dem Maße von Organen kirchlich-dogmatischer Bevormundung zu den in Deutschland führenden Fachzeitschriften entwickelt, wie sie sich von Vorgaben des Jugendschutzes und christlicher Moral lösten und den Film anhand seiner ihm eigenen inhaltlichen und formalen Kriterien beurteilten.

Im Verhältnis von Film und Religion haben beide Seiten ihre eigenen Interessen. Der Film hat immer wieder eine religiöse Dimension, will uns auch etwas religiös Relevantes mitteilen. Andererseits hat auch die Theologie, wenn sie sich mit Film beschäftigt, ihre eigenen Interessen. So ist zu fragen, mit welcher Fragestellung der Glaubende Filme sieht. Der Glaube kann im Film ein „zeitdiagnostisches Medium“ sehen, er kann sich mit der Filmerfahrung bewusst einer „ästhetischen Irritation“ aussetzen oder ihn als ein „religionshaltiges und religionsoffenes Medium“ begreifen.² Diese drei Ansätze nähern sich in ihrer Abfolge immer stärker dem an, was wir unter interpretatorischen Aspekten einen religiösen Film nennen können.

Der zeitdiagnostische Ansatz fragt danach, welche objektive Lebenswelt sich aus welcher subjektiven Perspektive in einem Film öffnet. Er sucht nach dem Thema und der Frage, um sich selbst angemessen ins Spiel zu bringen. Der ästhetischen Irritation setzt sich der religiöse Blick aus, um in der Erfahrung des Infragegestellt-Werdens die geringe Selbstverständlichkeit des Glaubens an sich und einzelner Inhalte nachzuempfinden, um sie dann neu und tiefer zu begründen. Über die Religiosität des Films selber sagen diese beiden Herangehensweisen noch nichts. Es reicht, die Religiosität nur im Betrachter vorauszusetzen.

² So HERRMANN, JÖRG: Sinnmaschine, 73. Ein weiterer Ansatz ist die praktisch-theologisch motivierte Suche nach Illustrationen. So zeigte ich einmal zur Veranschaulichung von Abrahams zuversichtlichem Glauben nach Hebräer 11, 9-10 (Abraham sitzt in der Wüste und wartet auf die verheißene Stadt) eine Sequenz aus *Spiel mir das Lied vom Tod* (Italien/USA 1968, R: Sergio Leone), in der entdeckt wird, dass MacBain sich für die Zeit, in der, wie er sich ausgerechnet hatte, die neue Eisenbahn an seiner Farm als Ort der einzigen Wasserstelle weit und breit entlangführen würde, schon mit Holz zum Bau einer ganzen Stadt eingedeckt hatte. Für diesen Gebrauch eignen sich v. a. Klassiker oder aktuelle Filme, da beide über ihre (bei Klassikern: gefühlte) zeitliche Nähe auch eine innere Nähe zum Betrachter herstellen.

Den Film als religionshaltiges und religionsoffenes Medium zu betrachten, heißt, sich auf das religiöse Zwiegespräch einzulassen, das der Film selber eröffnet. Dies ist nun nur mit Filmen möglich, die ihrerseits Hinweise auf eine religiöse Dimension ihrer selbst geben. Noch gänzlich unbearbeitet scheint die Frage, ob es vorstellbar ist, in diesem Zwiegespräch der Kunst und hier also dem Film auch eine theologisch offenbarende Rolle zuzugestehen und ihn nicht nur als An- bzw. Aufreger oder als Stichwortgeber zu benutzen.

Das Schwalbacher Wort von 1950 ist Geschichte. Es ist aber theologisch insofern bleibend interessant, als es ein später Zeuge einer eigentlich längst gelöst scheinenden Frage ist, nämlich der der Darstellbarkeit des Göttlichen. Diese Frage, die das Judentum rigoros mit dem Bilderverbot zu lösen versuchte, war im Christentum von Anfang an immerhin umstritten. Und auch heute noch gibt es neben offener Gesprächsbereitschaft den Vorwurf der Blasphemie hier und die bloße Ausbeutung des Films zum Zwecke der Erbauung dort. Das hat Tradition:

Bereits im zweiten Jahrhundert n. Chr. weiß Irenäus von den Gnostikern zu berichten, „bei ihnen spielen Bilder eine Rolle, teils gemalt, teils solche aus anderen Materialien, und sie sagen, dass Pilatus ein Christusbild hergestellt hat, und zwar in der Zeit, da Jesus bei den Menschen war. Diese Bilder bekränzen sie und stellen sie zusammen mit den Bildern der weltlichen Philosophen auf, nämlich mit den Bildern des Pythagoras, des Plato und Aristoteles und anderer. Und der übrige Kult um diese Bilder ist ganz so, wie es die Heiden machen“ (adversus haereses 1,25,6). Die Kritik ist klar: Der Glaubensabfall der Gnostiker zeigt sich darin, dass sie dem bilderliebenden Zeitgeist verfallen sind.

Mit der Apologetik hingegen versuchen christliche Autoren, sich der umgebenden Kultur zu öffnen, zum Beispiel dem Orpheus-Mythos. Orpheus ist der Ur-Künstler, dessen Kunst Funktionen zugewiesen wurden, die der christliche Glaube für sich in Anspruch nahm. Orpheus errettet Eurydike mit seiner Musik aus dem Tode und ist ein früher Hinweis darauf, wie die Kunst auch als Erlösungsweg gesehen wurde. Die christlichen Apologeten der ersten Jahrhunderte haben sich dann alle Mühe gegeben, ihn als Vorabbildung Christi zu deuten.³

Mit dem 3. Jh. beginnt der christliche Glaube, seinen Stifter selber abzubilden, zumeist anhand von Metaphern wie der des guten Hirten oder mit Symbolen wie Anker oder Rebe. Mit dem Bau eigener Sakralräume steigt das Bedürfnis nach Dekoration. Die christologischen Klärungen des Konzils von Nicaea von 325 speisen die Bildsprache des Herrscherkults in die des Christentums ein (Insignien, Gesten, Gewänder usw.).⁴ Bis ins 8. Jh. entwickelt sich das bildhafte Element in Liturgie und Frömmigkeit so weiter, dass es zum sogenannten byzantinischen Bilderstreit kommt, der mit der ökumenischen Synode von Nicaea aus

³ Vgl. dazu STORCH, WOLFGANG (Hg.): *Mythos Orpheus. Texte von Vergil bis Ingeborg Bachmann*, Leipzig 2006, 81-88.

⁴ Vgl. hierzu STOCK, ALEX: *Art. Christusbilder* (RGG⁴ Bd. 2), Tübingen 1999, 326-339.

dem Jahre 787 entschieden wurde. Hier legte man die rechte Art und Weise des Bildgebrauchs in der Kirche auf die nächsten Jahrhunderte fest. Im Spannungsfeld der Zwei-Naturen-Lehre, die Christus eine darstellbare menschliche und eine nicht darstellbare göttliche Natur bescheinigte, einigte man sich darauf, die Verehrung (*proskynesis, veneratio*) eines Bildes zuzulassen, so lange deutlich sei, dass es sich hier nur um das Abbild des Urbildes handele. Davon zu unterscheiden sei die Anbetung (*latreia, adoratio*) Gottes, die nur ihm in seiner Unsichtbarkeit vorbehalten bleibe.⁵

So rückt das Bild in den Fokus als religiöses Hilfsmittel. Schon Papst Gregor hatte zum Ende des 6. Jh. das Bild zur Schrift der Laien erklärt, eine Haltung und Tradition, die sich bis ins Mittelalter halten sollte. Bildern wurde vereinzelt eine Wunderwirkung zugesprochen, sie wurden zu Gnadenbildern. Man versuchte, den größten Missbrauch zu verhindern, indem man sie durch Höherhängung dem unmittelbaren Zugriff entzog. Die Gotik beförderte mit ihrer stärker werdenden religiösen Subjektivierung, die sich mit Namen wie Bernhard von Clairvaux und seiner Christus-Minne, mit der Mystik eines Meister Eckhard oder einer Hildegard von Bingen oder der Bauweise der gotischen Kirchen verbindet, eine „auf intensive Anschauung angelegte Devotionspraxis“.⁶

An den größten Auswüchsen der mittelalterlichen Bilderverehrung entzündete sich der reformatorische Protest bis hin seinen zu ikonoklastischen Exzessen. Erasmus von Rotterdam wirkte in seiner radikalen Verbindung von Ikonoklasmus, Spiritualismus und Biblizismus intensiv auf Calvin und Zwingli, wohingegen Luther vor allem die Verdienstlichkeit der Bilderverehrung ablehnte, das Bild selber als pädagogisches Hilfsmittel aber akzeptieren konnte.⁷ In dieser Differenz wird ein grundsätzlicher Unterschied zwischen reformiertem und lutherischem Strang der Reformation deutlich: Luther ging es um die Frage nach der Gerechtigkeit aus dem Glauben, Calvin um die rechte Gottesverehrung. Was Luther hier offen lassen konnte, wollten die Reformierten regeln. So fügt der Heidelberger Katechismus von 1563 in die Diskussion des zweiten Gebotes unter der Nummer 98 eigens die Frage ein: „Mögen aber nicht die Bilder als der Laien Bücher in den Kirchen geduldet werden?“, um die Antwort zu geben: „Nein; denn wir nicht sollen weiser sein denn Gott, welcher seine Christenheit nicht durch stumme Götzen, sondern durch die lebendige Predigt seines Wortes will unterwiesen haben.“⁸

Diesem abstrakten Intellektualismus wusste die Gegenreformation mit ihrem Kampfmittel des Barock wirkungsvoll zu begegnen. Und wenn zwar auch der Protestantismus vereinzelt berühmte Maler hervorbrachte (Lucas Cranach der Ältere oder Albrecht Dürer auf lutherischer, Rembrandt auf reformierter Seite),

⁵ Vgl. OHME, HEINZ: Art. Bilderkult IV (RGG⁴ Bd. 1), Tübingen 1998, 1572-1574.

⁶ STOCK, ALEX: Art. Christusbilder, 322.

⁷ Vgl. ebd.

⁸ WEBER, OTTO (Hg.): Der Heidelberger Katechismus, Gütersloh 1990

so blieb doch fortan die Malerei eher die Domäne des Katholizismus, während sich innerhalb der Künste der Protestantismus der (allerdings wortbetonten) Musik verschrieb.

In einer Entwicklung von Renaissance zur Aufklärung findet eine zunehmende Ablösung der Kunst von der Kirche statt. Theologische Vorgaben und die Kirche als Auftraggeber bekommen Konkurrenz von einer erstarkenden und selbstbewussten bürgerlichen Schicht reicher Kaufleute. Die Kunst erarbeitet sich ihren eigenen theoretischen Hintergrund und verwendet biblische Motive und theologische Topoi auf selbstständige Weise. Und auch wenn sie auf ihrem Weg zu ganz ähnlich klingenden Standpunkten kommt,⁹ so wächst doch die Distanz zwischen Kunst und Kirche. Erstere verbittet sich Einmischung, letztere ist immer wieder arg irritiert. Und auch wenn man sich von kirchlicher bzw. theologischer Seite inzwischen wieder an Kunst und Kultur anzunähern versucht,¹⁰ so kommt es doch immer wieder auch zu Zerwürfnissen. Das haben etwa die Auseinandersetzung um Gerhard Richters Kirchenfenster oder um Bettina Rheims' Ausstellung INRI mit ihren von vielen als anstößig und religiöse Gefühle verletzend empfundenen Christus- und Maria-Darstellungen gezeigt.

Die Kunst wird also weiterhin in den religiösen Kontext gestellt, und sie bedient sich ihrerseits religiöser Themen und Motive, um menschliche Erfahrungen zu beleuchten. Und manchmal übernimmt die Kunst auch heute noch quasi-religiöse Funktionen. Den abstrakten Bildern eines Mark Rothko etwa ist im texanischen Houston eine Kapelle gebaut worden, die durch die „Erfahrung einer Mystik des Leeren“¹¹ der allgemeinen spirituellen Formierung dienen soll, und das ist nur ein Beispiel unter vielen.¹² Gerade Räume laden in ihrer ihnen genuin eignenden Funktion als Daseinsort dazu ein, sie religiös bzw. spirituell aufzuladen,¹³ auch dort, wo man es zunächst gar nicht erwartet, etwa in den Clubs der Techno-Szene.¹⁴ Die Kunst wiederum findet man in sogenannten

⁹ Vgl. etwa WASSILY KANDINSKIS Schrift: *Über das Geistige in der Kunst*, Bern ⁸1962, oder das Paul Klee zugesprochene Wort „Die Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht sichtbar.“

¹⁰ Vgl. die gemeinsame Denkschrift von VEF und EKD unter dem Titel: *Gestaltung und Kritik. Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrhundert*, EKD-Texte Nr. 64, 1999.

¹¹ SCHWEBEL, HORST: *Die Kunst und das Christentum. Geschichte eines Konflikts*, München 2002, 205.

¹² Vgl. dazu das Online-Magazin *Tà katoptrizómena* in seiner 54. Ausgabe unter <http://www.theomag.de/54/index.htm>.

¹³ Vgl. dazu z. B. MERTIN, ANDREAS: *Einladung zur Erfahrung*, *Zeitzeichen* 10 (1/2009) 56-58.

¹⁴ In der Berliner Zeitung (Nr. 41 vom 18. 2. 2009, S. 21) berichtet der Autor Tobias Rapp über einen neuen Club namens „Berghain“: „Das Berghain ist eine Techno-Kathedrale aus verschiedenen Gründen: Zum einen pilgern die Leute hierher, teilweise reisen sie über tausende Kilometer an. Zum anderen hat die Architektur des Gebäudes etwas sehr katedralenhaftes. In Kathedralen des Mittelalters wurde immer auf die Lichtarchitektur geachtet, um einen Bezug nach oben herzustellen. Die Macher des Berghain haben das Heizkraftwerk so umgebaut, dass man ebenfalls immer einen Zug nach oben hat (...) Das Dritte ist die Ernsthaftigkeit, mit der gefeiert wird, das

Musen-„Tempeln“, und die sind, wie das Pastorat, in der Regel am Montag geschlossen, um sich vom Hauptdrang am Wochenende zu erholen.¹⁵

Einen besonderen Ort hat auch der Film als Ort der bewegten Bilder: das Kino. Auch dieser Raum ist zuweilen so gestaltet, dass sich beim Kinobesuch quasi religiöse Erfahrungen einstellen. Bevor wir damit zu den religiösen Aspekten des Films bzw. des Kinobesuchs kommen, wollen wir zunächst einen kurzen filmgeschichtlichen sowie einen filmanalytischen Abriss wagen, um uns, nach der Theologie, auch in dem anderen Bereich unseres Themas kurz zu orientieren.

2 Kurze Geschichte des Films und seiner religiösen Dimension

Ob es nun Thomas Edison in den USA ist, ob es die Gebrüder Skladanowsky in Berlin oder die Lumières in Paris sind, die die ersten waren: Auf jeden Fall lernen in den 1890er Jahren die Bilder laufen, entsteht also die dann so genannte Kinematografie (also die „bewegten Bilder“). War der Ort dieser neuen Schauform zunächst vor allem der Jahrmarkt, so war entsprechend nicht der Inhalt, sondern die Technik die Attraktion. In der weiteren Entwicklung griffen technische Neuerungen, wirtschaftliche Faktoren und künstlerische und gesellschaftliche Impulse ineinander, um die Entwicklung des Films voranzutreiben.

Hatte man zunächst zur Verblüffung der Besucher einfach Realität auf die Leinwand gebannt (einfahrende Züge etwa), so entstanden bald kleine Filme, die dann in 1910er Jahren schon von Langfilmen abgelöst wurden. Die 1920er Jahre brachten technische Neuerungen wie die entfesselte Kamera, die endlich Kamerafahrten erlaubte und damit den Film erheblich dynamisierte (*Der letzte Mann*, Deutschland 1924, Regie: Friedrich Wilhelm Murnau), und natürlich die Einführung des Tonfilm (z. B. *M – Eine Stadt sucht einen Mörder*, Deutschland 1931, R: Fritz Lang, in dem zum ersten Mal für das Publikum miterlebbar der Täter an seinem Pfeifen erkannt werden konnte).¹⁶ Gerade der deutsche Stummfilm dieser Zeit hat durch seinen expressionistischen Charakter dabei auch eine hohe künstlerische Qualität erreicht und bis heute stilbildende Elemente hervorgebracht.¹⁷

hat was Spirituelles, quasi ein Gottesdienst. Man sagt nicht umsonst ‚DJ-Kanzel‘: Da predigt jemand zu einer Gemeinde. Wenn Religion institutionelle Suche nach Grenzüberschreitung ist, dann hat das, was im Berghain jedes Wochenende passiert, religiöse Züge.“

¹⁵ Der Bezug zum Film: Das Kino schöpft vielfach und vielfältig aus dem Brunnen der Malerei. In *Paradise Now* (Niederlande/Deutschland/Frankreich 2004, R: Hany Abu-Assad) etwa wird das Abschiedessen für die beiden Selbstmordattentäter wie da Vincis letztes Abendmahl inszeniert. S. auch u. Kap. 5 zur Filmsprache Pasolinis.

¹⁶ Weitere wichtige technische Entwicklungen, mit denen auch ästhetisch und dramaturgisch neue Wege beschritten werden konnten, waren etwas die Entwicklung der Zoom-Photografie in den 60er Jahren und natürlich die mit den 90ern raumgreifende Digitalisierung.

¹⁷ So etwa den dramatischen Einsatz von Licht und Schatten wie in *Nosferatu – Eine Symphonie des Grauens* (1921/22, R: Friedrich Wilhelm Murnau).

Religiöse Stoffe bzw. Settings boten sich in dieser Zeit insofern an, als ihre Inhalte bekannt waren und so die Verbreitung der Filme erleichtert wurde. Ein genuin religiöses Interesse muss deswegen aber nicht bestanden haben, die biblischen Stoffe eigneten sich genauso gut wie etwa die Werke Shakespeares. Ausnahmen bildeten etwa die Filme *Intoleranz – Die Tragödie der Menschheit* (USA 1915/16, R: D.W. Griffith), der in vier Episoden für ein vorurteilsfreies Miteinander wirbt und in einer davon den Verrat des Judas in den Mittelpunkt stellt, oder *I. N. R. I.* (Deutschland 1923, R: Robert Wiene), die Geschichte eines Kommunisten, der durch die Begegnung mit Christus zur Gewaltlosigkeit bewegt wird.¹⁸

Die Zeit bis 1946 gehörte dann, auf's Ganze gesehen, den großen Hollywood-Studios. In Hollywood wurden mit den Studios gigantische Konzerne aufgerichtet, die mit eigenen Kinos schließlich von der Herstellung über den Vertrieb bis hin zur Aufführung das Filmgeschäft beherrschten. Regelmäßig wurde eine große Zahl von großen Filmen und in ihrem Windschatten eine noch größere Menge von B-Movies ausgestoßen. Diese Filme zeichneten sich in der Regel durch eine feste Dramaturgie und eine klassische Muster ausbildende Bildästhetik aus und stellen so auch heute noch bewährte Vorlagen zum Studium der Filmsprache dar.¹⁹ Der Schauspieler war Star und fest in die Studiohierarchie eingebundener Angestellter zugleich, und mit großem Werbeetat wurden die Filme in die Öffentlichkeit gebracht. Ab Ende des Krieges jedoch hatte sich der Film mit dem großen Konkurrenten Fernsehen auseinanderzusetzen. Dieses neue Medium erreichte eine noch größere Menge von Menschen auf eine ungleich bequemere Weise, und das Ganze mit deutlich geringerem finanziellen Aufwand.

Diese Auseinandersetzung führte der Film vor allem in den USA mit der Waffe des Monumentalfilms: „die größten Leinwände, das größte Staraufgebot, die größten Massen an Komparsen, die gigantischsten Kulisse und – passend dazu – die ‚größte Geschichte aller Zeiten‘“.²⁰ ²¹ Die inszenatorische Wucht wurde mit einem der für die hochreligiöse US-Gesellschaft jener Tage gewichtigsten Stoffe gefüllt. Es darf also vermutet werden, dass die biblischen Stoffe auch hier eher aus marktorientierten denn aus religiösen Gründen in den Blick gerieten – so

¹⁸ Vgl. HASENBERG, PETER: Einleitung, in: Ders./Wolfgang Luley/Charles Martig (Hg.): *Spuren des Religiösen im Film. Meilensteine aus 100 Jahren Kinogeschichte*, Mainz/Köln 1995, 9-23, 18f.

¹⁹ Wer etwa begreifen will, was ein „establishing shot“ ist, der studiere die eröffnende Kamerafahrt in Alfred Hitchcocks *Psycho* (USA 1960), in der die Kamera, wenn auch nicht schnittfrei, aus der eine Stadt zeigenden Vogelperspektive in das Zimmer eines Hotels fährt bzw. fliegt und somit auf komprimierte Weise Zeit und Ort der Handlung etabliert.

²⁰ So der Titel eines amerikanischen Jesusfilms aus dem Jahre 1963 (R: George Stevens), der nun allerdings die überwältigenden Schaulusteffekte vergleichsweise sparsam einsetzt.

²¹ HASENBERG, PETER: Einleitung 17. Natürlich sind hier zu nennen *Das Gewand* (USA 1953, R: Henry Koster), *Die Zehn Gebote* (USA 1957, R: Cecil B. DeMille) und *Ben Hur* (USA 1959, R: William Wyler).

wie heute die katholische Kirche diese verkaufsfördernde Funktion übernimmt, etwa in den o. g. Thrillern *Da Vinci Code* und *Illuminati*.

Im Europa der 1950er Jahre spiegeln die religiösen Filme einerseits affirmativ die konfessionell bzw. religiös homogenen Gesellschaften wider,²² beginnen aber auch, durch „die asketische Form der Beschränkung auf das Alltägliche“ moderne Formen vorzubilden, die nach dem Krieg v. a. durch den italienischen Neorealismus verbreitet wurden.²³

Relativ singulär steht in dieser Zeit der Film *Die Sünderin* (Deutschland 1950, R: Willi Forst). Er führt einen religiösen Begriff im Namen, obwohl er das Thema Religion oder Kirche gar nicht direkt berührt, und macht so deutlich, dass er seinem Film durchaus eine religiöse bzw. religionskritische Bedeutung beimessen will. Die Geschichte handelt von einer Prostituierten (dargestellt von Hildgard Knef), die ihrem unheilbar kranken Geliebten beim Freitod assistiert und ihm dann folgt. Es kam zum Skandal: Die Kirchen zogen sich daraufhin (und weniger, wie gerne kolportiert wird, wegen einer kurzen Nacktszene) aus ihrer Mitarbeit in der „Freiwilligen Selbstkontrolle der Filmwirtschaft“ zurück. Erzbischof Kardinal Josef Frings, gewissermaßen als Parallele zur eingangs zitierten evangelischen „Schwalbacher Entschließung“, ließ wissen: „Ich erwarte, dass unsere katholischen Männer und Frauen, erst recht unsere gesunde katholische Jugend in berechtigter Empörung und in christlicher Einmütigkeit die Lichtspielhäuser meidet, die unter Missbrauche des Namens der Kunst eine Aufführung bringen, die auf eine Zersetzung der sittlichen Begriffe unseres christlichen Volkes hinauskommt.“

Währenddessen blühte in den USA der sogenannte „Sandalen-Film“. Die Strategie der großen Studios, mit Monumentalfilmen Kasse zu machen, ging aber auf Dauer so stark auf Kosten einer differenzierteren ästhetischen und inhaltlichen Qualität, dass sich ab Ende der 50er Jahre intellektuelle Gegenbewegungen bildeten: die „Nouvelle Vague“ in Frankreich (u. a. mit den Regisseuren Truffaut, Godard, Rohmer); in Schweden mit den Filmen Ingmar Bergmans; in Deutschland mit dem Oberhausener Manifest von 1962 („Opas“ bzw. „Papas Kino ist tot“), das u. a. von Alexander Kluge unterzeichnet wurde und in den 70er Jahren den „Neuen Deutschen Film“ mit Regisseuren wie Wim Wenders oder Rainer Werner Fassbinder hervorbrachte; oder ab Ende der 60er in den USA die Bewegung des „New Hollywood“, in dem sich Regisseure wie Martin Scorsese oder das Tandem Georg Lucas und Francis Ford Coppola hervortaten. Allen gemeinsam waren die Abwendung von herkömmlichen Produktions- und Erzählweisen sowie der Versuch, der heilen Wirtschaftswunderzeit die Realität in ihrer neu gefühlten Brüchigkeit entgegenzuhalten. So sollte der Regisseur, und nicht der Produzent bzw. das Studio in allen Fragen das letzte Wort haben und schrieb deswegen am Drehbuch wenigstens mit und wurde so zum „Film-

²² Vgl. etwa *Don Camillo und Peppone* (Frankreich/Italien 1952, R: Julien Duvivier).

²³ So in *Tagebuch eines Landpfarrers* (Frankreich 1950, R: Robert Bresson).

autor“, und die Geschichten wurden nicht mehr nur linear und nur noch selten auf ein Happy End hin gedreht, sondern von Verfremdungseffekten nach Brechtscher Art durchsetzt.

Das betraf auch die Gestaltung religiöser Stoffe. Religion begegnet hier vor allem als Krise – als Krise des Gottesbildes, als Krise der Kirche, als Krise christlicher Werte, als Sinnsuche, in der dem Glauben keine entscheidende Stimme mehr zukommt.

Hatte etwa Pier Paolo Pasolini 1964 mit *Das erste Evangelium – Matthäus* noch einen der formal beeindruckendsten Jesus-Filme gedreht, so lässt er in *Teorema* (1968) eine Hausgesellschaft vollkommen desolat zurück, nachdem ein geheimnisvoller Besucher ihnen die Leere ihres Lebens vor Augen geführt hat. Oder: In Filmen von Martin Scorsese, der eigentlich Priester werden wollte, spielt der Glaube in Form des Katholizismus eine große Rolle, aber doch mehrheitlich so wie etwa in *Hexenkessel* (USA 1973): als kultureller Hintergrund allgegenwärtig, aber ohne jedes kritische Potential in Fragen der Lebensgestaltung.

Diese Epoche eines neuen Erzählens in Inhalt und Stil klingt mit den 1980er Jahren aus bzw. beginnen ihre Ergebnisse, in den Bereich des populären Films hinein zu diffundieren.²⁴ Die zunehmende Digitalisierung der Medienwelt hat nicht nur den Charakter der filmischen Darstellung verändert (computergesteuerte Tricktechnik untergräbt den bislang als zuverlässig geglaubten rein reproduzierenden Charakter des fotografierten Bildes), sie hat auch die ökonomische Basis des Films grundlegend verändert. Der Film kann sich nun nicht nur neuen Erzählweisen und Ästhetiken zuwenden, sondern er wird auch Teil eines ganz anders sortierten Vermarktungskontextes.

Dem Kino droht mit diesem ja schon durch das Fernsehen eingeleiteten Verlust des Monopols auf den Film dasselbe Schicksal wie der Kirche, die ihrerseits eine ja nicht aussterbende Religiosität immer weniger zu halten vermag. Film wie Glauben werden individuell angepasst und konsumiert. Auch der Glaube wird in diesem Sinne digitalisiert. Hat ein Film wie *Lola rennt* (Deutschland 1998, R: Tom Tykwer) noch als Film mit drei verschiedenen weiteren Verläufen einer gleichen Ausgangssituation gespielt, so ist denkbar, dass dies dem heimischen Zuschauer in absehbarer Zeit selber möglich wird. Der Zuschauer wird zum Regisseur wie der Glaubende zum Religionsstifter.

²⁴ So ist zwar grundsätzlich richtig, „dass das populäre Kino (...) die Religion einer Gesellschaft widerspiegelt und produziert - deutlicher zumal als das künstlerisch ambitionierte Kino, das stärker den subjektiven Weltansichten einzelner verpflichtet ist“ (HERRMANN, JÖRG: *Sinnmaschinen*, 7). Dass die Grenze zwischen beiden Bereichen aber sehr durchlässig geworden sind, ist dabei übersehen. Vgl. etwa die Filme des Mexikaners Alejandro Iñárritu (z. B. *21 Gramm*, 2003, oder *Babel*, 2006), die thematisch anspruchsvoll, künstlerisch ambitioniert und zugleich mit großer Starbesetzung (Sean Penn und Naomi Watts bzw. Brad Pitt und Cate Blanchett) auf ein breites Publikum zielen.

Als ein Kennzeichen dieser Entwicklung kann der Fantasy-Film gelten. In ihm mischen sich himmlische und irdische, sichtbare und unsichtbare Welten und Wesen in einem Kampf zwischen Gut und Böse.

So hatte schon die erste Star Wars-Trilogie (USA 1977-1983, R: George Luca) in Meister Yoda („Die Macht ist mit dir!“) eine Figur, die wegen seiner alle Dimensionen sprengenden Lebensdauer zwischen Guru und Gott angesiedelt war. Oder: In der Herr der Ringe-Trilogie (USA 2000-2003, R: Peter Jackson) bevölkern eine Vielzahl von zwischenweltlichen Wesen die Szenerie, und in der Wandlung Gandalfs des Grauen zu Gandalf dem Weißen wird z. B. das Thema von Höllenfahrt und Auferstehung aufgegriffen: Ihm ist nun, wie dem Auferstandenen, „alle Macht gegeben“, um seinen Jünger Frodo „bis an das Ende der Welt“ zu senden und „mit ihm“ (Mt 28, 16-20) zu sein – nicht in Form des Heiligen Geistes, aber doch eines seinem geistigen Befehl gehorchenden Adlers, der den Jüngerhelden schließlich wunderbar aus der Gefahr rettet.

3 Kurze Einführung in die Filmanalyse

Wer einen Film verstehen will, muss wissen, worauf er achten muss. Neben der eben versuchten Einordnung des Films in seinen geschichtlichen Kontext, hat der Film aber hat eine Sprache entwickelt, folgt als Zeichensystem einer grammatikalischen Logik, die zeitübergreifend ist. Die vier Fragen: Was, Wer, Wie und Warum bzw. Wozu²⁵ können beim Entschlüsseln dieses Zeichensystem helfen, auch wenn natürlich konzediert werden muss, dass bei einem Kunstobjekt, das ein Film ja auch darstellt, mit bleibenden interpretatorischen Unschärfen gerechnet werden muss. Das wiederum muss aber noch einmal unterschieden werden von dem, was Umberto Eco den Unterschied von Interpretation und Gebrauch nennt: eine Interpretation muss sich am Text legitimieren, der Gebrauch dagegen kann ganz von den subjektiven Interessen des Rezipienten geleitet sein.²⁶

Die Was-Frage zielt auf die Story. Nach klassischer Struktur folgt eine Geschichte, folgt jede klassisch erzählte Geschichte einem bestimmten Schema, das aus der Abfolge folgender Elemente besteht: Exposition zur Einführung von Kontext und Personal, Vorgeschichte zum Verstehen der eigentlichen Geschichte, Verwicklung der Hauptperson in das Abenteuer, Bewährung in dem Abenteuer, nochmalige Gefährdung als nun schon fortgeschrittene Persönlichkeit, Lösung mit Abschluss. Dieser Aufbau wurde auch beschrieben als die „Reise des Helden“ und in die drei Bereiche Aufbruch, Konfrontation und Prüfung sowie Rückkehr eingeteilt. Die Metapher der Reise erklärt, warum dem Zuschauer innerhalb eines Films so vielfältige Identifikationsmöglichkeiten geboten werden,

²⁵ Vgl. FAULSTICH, WERNER: Grundkurs Filmanalyse, München 2002, 26.

²⁶ Vgl. dazu HASENBERG, PETER: Einleitung 13 f.

denn eine Reise mit Etappen, zu überwindenden Stufen und erreichten Stadien ist jedes Leben.²⁷

Dabei ist noch einmal zu unterscheiden zwischen Story und Plot. Der Plot ist die Geschichte, wie sie tatsächlich im Film erzählt wird. Die Story geht noch einmal darüber hinaus, indem sie auch das umfasst, was im Film als Hintergrund nur angedeutet wird. Dazu gehört vor allem die sogenannte „Backstorywound“, eine seelische Wunde des Helden, die er sich in der vorfilmischen Vergangenheit zugezogen hat, die aber auf sein Handeln entscheidend einwirkt und in der Regel erst im hinteren Teil des Films zur Sprache kommt.²⁸

Filmerzählung und -wahrnehmung funktionieren zunächst auch entsprechend den Erwartungen an bestimmten Genres und ihren Gesetzmäßigkeiten.²⁹ Herkommend aus der antiken Unterscheidung zwischen Tragödie und Komödie, haben sich die Genres stark aufgefächert. Zu einer einheitlichen Kategorisierung ist es bislang nicht gekommen, da Festlegung und Anwendung der Kriterien immer auch subjektiv ist und zudem auch sich der Genre-Mix großer Beliebtheit folgt.³⁰ So wird man häufig nicht über die Feststellung von verschiedenen gewichteten Genre-Elementen hinauskommen.

Die Frage nach Was und Wer betrifft jede erzählte Geschichte, hat also den Film als solchen noch nicht berührt. Erst die Wie-Frage führt uns in die gestalterischen Mittel. Hier gilt es zu unterscheiden zwischen Bild und Ton. Das Bild ist als Einzelbild in bestimmter Weise aufgebaut, und es steht als Einzelbild in der Abfolge aller anderen Bilder. Den Bildaufbau wiederum bestimmen die Ausstattung der Szene, ihre Ausleuchtung und die Kameraeinstellungen (Brennweite und Bildausschnitt, Bildwinkel und Kamerabewegung). Mit der Bildfolge kommt die Tätigkeit ins Spiel, die nun wirklich nur dem Film eigen ist, nämlich der Filmschnitt.³¹ Im Schneiderraum erst wird aus den Bildern ein Film, der Schnitt ist für manche das entscheidende künstlerische Element.³² Der

²⁷ Vgl. BOHRMANN, THOMAS: Die Dramaturgie des populären Films, in: Ders./Werner Veith/Stephan Zöllner (Hg.): Handbuch Theologie und populärer Film Bd. 1, Paderborn 2007, 15-39.

²⁸ Vgl. KRÜTZEN, MICHAELA: Dramaturgie des Films. Wie Hollywood erzählt, Frankfurt a.M. 2004.

²⁹ FAULSTICH, Grundkurs 28f. definiert: „Ein Genre ist ein spezifisches Erzählmuster mit stofflich-motivlichen, dramaturgischen, formal-strategischen, stilistischen, ideologischen Konventionen und einem festgelegten Figureninventar (...) Genres sind also kulturelle Stereotype, die (...) gestaltungs-, wahrnehmungs-, erwartungs- und interpretationsrelevante Bedeutung haben (können).“

³⁰ Ist etwa die Star Wars-Saga, die in der Zukunft und im Weltraum angesiedelt, aber auch mit Fabelwesen ausgestattet ist, Science Fiction oder Fantasy?

³¹ Den kreativen Aspekt dieser Tätigkeit bringen andere Sprachen besser zum Ausdruck: angelsächsisch ist das das *editing*, französisch die *montage*.

³² So heißt eines der deutschen Filmmagazine auch „Schnitt“ (Schnitt-Verlag, Köln, seit 1996). – In den neuen Wellen der 1960er Jahre war es zum Beispiel fast schon ein Markenzeichen, den sogenannten unsichtbaren Schnitt Hollywoods (der Zuschauer wird unbemerkt von einer Szene in die nächste geleitet) durch etwa den Jump Cut zu ersetzen, der bewusst den Erzählfluss unterbricht, paradigmatisch etwa in *Außer Atem* (Frankreich 1959, R: Jean-Luc Godard).

Ton schließlich teilt sich noch einmal auf in Wort (aus dem Off oder als Teil der Handlung), Geräusch und Musik (wiederum als Untermalung aus dem Off oder als Teil der Handlung).

Wie kein anderes Medium vereint also der Film vom Design bis zur Musik alle anderen Künste in sich.³³ Es ist so in der Lage, Realität in einer Authentizität wiederzugeben, die alle anderen einzelnen Künste für sich genommen übersteigt. So wird der Film zur perfekten Illusion der Realität und ist darüber hinaus in der Lage, als „Traumfabrik“ auch dem Unrealistischen eine hohe Plausibilität zu verleihen. Dazu bedient sich der Film eines Raumes, der wie kein anderer dazu geschaffen ist, die persönliche Identifikation mit dem scheinbar Realistischen zu ermöglichen, nämlich des Kinosaaals.

4 Der Ort der Filmvorführung als Erfahrungsraum

Der Kinosaal ist dunkel. Wir haben kaum Möglichkeiten, uns dem Geschehen auf der Leinwand zu entziehen. Beim Gang durchs Museum kann ich weitergehen. Im Theater kann ich mich mit den Details des Raumes beschäftigen, denn Bild- und Zuschauerraum sind real miteinander verbunden. Das ist im Kino anders. Die Realität des Filmes ist überdominant.³⁴ Und mit neuen Tonsystemen wie Dolby Surround wird dieser Effekt noch einmal verstärkt: Ich werde durch das räumliche Hören Teil des Geschehens auf der Leinwand, höre etwa den Hubschrauber aus derselben Richtung kommen wie der Held. Zumindest also für die Dauer des Films ist das Geschehen auf der Leinwand die einzige Realität, die gilt. Eine Ausschließlichkeit, die sich auch ein Gottesdienst wünscht: dass nämlich die Wirklichkeit des Reiches Gottes die Oberhand behält über die Wahrheit unseres Lebens und aus dem starken Eindruck des Gottesdienstes hineinwirkt in das Leben außerhalb des Kirchenraums.

Diesem besonderen Zweck haben die Architekten der Kinosäle immer wieder versucht entsprechende Räume zu gestalten, die dazu beitrugen, dass das „Kino als Traumfabrik“ der „Erzählmaschine Fernsehen“³⁵ diese besondere sinnliche Erfahrung voraus hatte. Die Raumerfahrung des Kinos beginnt im Foyer, in dem man sich mit Freunden trifft, die Karten kauft, sich ggfs. mit Essen und Trinken versorgt. Es beginnt also der Kinobesuch mit der Regelung der Zugangsbedingungen und mit den sozialen und Speisen betreffenden Vorbereitungen. Wir befinden uns, wenn wir so wollen, im Vorhof. Dieser Vorhof ist Teil eines architektonischen Ganzen, „dessen magisches Zentrum ein dunk-

³³ MONACO, JAMES: Film verstehen, Reinbek ³2001, 23, sortiert die Künste nach dem Maße ihrer Abstraktion, die sich vom Design bis hin zur Musik steigert.

³⁴ Ein Film wie *Purple Rose of Cairo* (USA 1985, R: Woody Allen) spielt mit dieser Tatsache, indem er Figuren aus der Leinwand hinaussteigen lässt.

³⁵ SCHENK, IRMBERT: Vorwort, in: Ders. (Hg.): *Erlebnisort Kino*, Marburg 2000, 10.

ler Raum ist.“³⁶ So mögen manche empfinden: „Im Schwarz des Kinos liegt (...) die eigentliche Faszination des Films, durchlöchert vom Lichtstrahl des Projektors.“³⁷ Wir betreten das Allerheiligste, den Ort, in den hinein sich die Offenbarung der außeralltäglichen Realität Bahn bricht.

Die großen Filmpaläste aus den 1920er Jahren haben es verstanden, dieses Gefühl architektonisch zu erzeugen, die Multiplex-Kinos versuchen dies seit 1990 auf moderne Art und Weise zu reaktivieren und verbinden das mit der großen Anzahl der untergeordneten Kinosäle, wie es aus den Schachtelkinos der Zwischenzeit bekannt war (die Filmpaläste der 1920er Jahre hatten jeweils nur einen Saal, der dann von beeindruckender Größe und Ausstattung war und erst sehr viel später zu mehreren kleineren Säle umgebaut wurde). Die Erfahrung einer anderen Realität ist somit in den Multiplexen erhalten, sie hat aber gegenüber früher den Charakter des Kollektiv-Verbindlichen verloren. Jeder sucht sich einen Saal in dem großen Ganzen. Auch hier liegen die Parallelen zum religiösen Konsumverhalten auf der Hand: Dass da etwas zu erfahren ist, mag vielen noch vermittelbar sein. Aber nicht mehr, dass man sich in irgendeiner Form darauf einigen können müsste, was genau das sei.

Wir halten, bevor wir uns noch einmal einzelnen Filmen widmen, fest: Der Film ist als Summe aller Kunstgattungen selber Kunstgattung eigener Art. Somit ist der Film auch Teil der 2000 Jahre währenden Beziehung zwischen Glauben, Theologie und Kirche einerseits und Kunst und Kultur andererseits geworden. Vorbehalte und Würdigungen, die der Kunst im Allgemeinen von christlicher Seite entgegengebracht wurden, wurden auch dem Film im Besonderen entgegengebracht. Der Film zielt, wie der Glaube, auf eine Erfahrung, die sich mal affirmativ, mal in Frage stellend zur erfahrenen Alltagswirklichkeit stellt. Zur Vermittlung dieser Erfahrung bedient er sich dramaturgischer und inszenatorischer Mittel sowie eines besonderen Ortes. Gottesdienstbesuch und Kinobesuch als (teil-)kollektive Alternativerfahrungen weisen somit in Form, Funktion und Wirkung vergleichbare Strukturen auf. Das können wir nun noch anhand einiger filmischer Beispiele illustrieren.

5 Religiöse Filme

Die Kirche kann sich aus den unterschiedlichsten Gründen für den Film interessieren (s. o.), und auf eine Definition dessen, was als religiöser Film zu gelten hat, hat man sich bislang kaum einigen können. Gerade ist der Streifen *Illuminati* angelaufen (USA 2009, R: Ron Howard). Mit seinem Setting im Vatikan, mit

³⁶ ARNS, ALFONS: „... kein Rokoschloß für Buster Keaton“. Zur Geschichte des Großkinos, in: SCHENK, IRMBERT (Hg.): Erlebnisort Kino, Marburg 2000, 15-33, 18.

³⁷ A. a. O., 20.

seinen Verschwörungstheorien und dunklen Machenschaften jahrhundertealter Gruppierungen wird er (wie sein Vorgänger *Da Vinci Code* - *Sakrileg* [USA 2006, R: Ron Howard]) gerne als Beispiel dafür genommen, wie Filme mit religiösem Hintergrund sich nach wie vor großer Beliebtheit erfreuen. Was aber fasziniert an diesen beiden Filmen wirklich? Sind es Einblicke in Kirche und Theologie, Bibel gar? Oder erfassen sie nicht ein verunsichertes Lebensgefühl, das den Chaos bringenden Einbruch längst erledigt geglaubter vormoderner, auf den ersten und auch zweiten Blick nicht verstehbarer Gefahren fürchtet? Und ist es dann nicht im Gegenteil wenig schmeichelhaft, wenn zur Ansprache dieses Lebensgefühls das Beispiel Kirche gewählt wird? So wie es vor einigen Jahren vielleicht die *Jurassic Park*-Trilogie³⁸ mit ihrer Auferstehung der Dinosaurier getan hat oder existenziell noch verstörender die *Aliens*-Quadrologie, die die mörderischen Aliens durch den Menschen hindurch zur Welt kommen lässt?³⁹

Man wird also genau hinsehen und unterscheiden müssen. Zu unterscheiden wäre zum Beispiel, ob ein Film Themen aufgreift, die eine anerkanntermaßen theologische Konnotation besitzen, oder ob er Lebensfragen behandelt, zu denen auch die Theologie etwas zu sagen hat, weil es eben die Theologie ohne das Leben nicht gibt.

So scheinen mir die theologischen Deutungen von *Titanic* (USA 1997, R: James Cameron), die in der Selbsthingabe der Figur des Jake für seine Rose ein Beispiel für die freiwillige Selbsthingabe Jesu sehen, doch zu konstruiert, und diese Deutungen stehen immer auch in der Gefahr, den christlichen Topos zu banalisieren.

Zu achten wäre darauf, ob ein Film sich christlicher Motive oder Symbole bedient (seien es Dinge oder Namen), und dann noch einmal, ob sie wohl noch als verstehbar vorausgesetzt und also vermutlich intentional theologisch eingesetzt wurden. Das würde auf die bereits erwähnte Unterscheidung Umberto Ecos zwischen Intention und Gebrauch abzielen. Dieser Weg scheint mir am sinnvollsten, weil er am wenigsten beliebig ist. Allerdings erfordert er auch eine genauere Einzelanalyse, weil er sich nicht mit subjektiven Assoziationen zufrieden gibt.⁴⁰

³⁸ USA 1993-2001 (R: Steven Spielberg (1+2), Joe Johnston (3)).

³⁹ Teil 1 unter dem Titel *Alien* (USA 1979, R: Ridley Scott), Teile 2-4 in den Jahren 1986, 1992 und 1997. Die Aliens brüten ihre Jungen in menschlichen Wirten aus, die beim Schlüpfen der Tiere sterben.

⁴⁰ Eindeutig religiös konnotiert sind natürlich die zahllosen Jesus-Filme. Allerdings nehmen einige davon eine Sonderstellung ein, insofern sie anhand der Jesus-Figur allgemein-menschliche Fragen stellen. Das ist der Fall in Martin Scorseses *Die letzte Versuchung Christi* (USA 1988), in Jean-Luc Godards *Maria und Joseph* (Frankreich 1984), der sich ausgehend von der Jungfrauengeburt Gedanken über das Geheimnis des Lebens macht, oder in *Jesus von Montreal* (Kanada 1989, R: Denys Arcand), in dem auf dem Hintergrund des klassischen Passionsspiels der Hauptdarsteller an der Person Jesu seine eigene Selbstfindung erlebt. Damit schlägt dieser Film übrigens zugleich einen filmhistorischen Bogen von den Jesusfilmen der filmischen Frühgeschichte, die Abfilmungen von Passionsspielen waren, hin zu einer radikalen Subjektivierung der Filmsujets.

So wird, anders als in *Titanic*, in *Gran Torino* (USA 2008, R: Clint Eastwood) das Selbstopfer auf der Bildebene bewusst christlich konnotiert. Eastwood spielt hier den Koreakriegs-Veteranen Walt, der im Alter in sein altes Wohngebiet zurückkehrt, in dem sich zu seinem großen Missfallen inzwischen vor allem Asiaten und Schwarze angesiedelt haben. Zögerlich entwickelt sich der alte Haudegen zum Schutzpatron für einen jungen Koreaner, der von einer Gang junger Erwachsener tyrannisiert wird. Am Ende verschafft er dem Jungen Erlösung, indem er sich von der Gang vor der ganzen Nachbarschaft bewusst umbringen lässt und dann wie gekreuzigt mit ausgebreiteten Armen auf dem Boden liegt. Die Täter wandern ins Gefängnis, und der Junge ist von ihren Schikanen erlöst.

Es ist naturgemäß am ehesten der Topos des Helden, der eine religiöse Anspielung nahelegt.

In *Terminator 2* (USA 1991, R: James Cameron) steht der aus der Zukunft gekommene Maschinenmann, der einen zum späteren Anführer der Menschen gegen die Maschinen ausersehenen Jungen retten soll, vor dessen in einer Gefahrensituation hilflosen Mutter, reicht ihr die Hand und versucht ihre Zweifel an ihm zu überwinden, indem er sagt: „Wenn du leben willst, kommt mit mir.“ Oder: In dem Melodram *Wie im Himmel* (Schweden 2005, R: Kay Pollak) kehrt ein gefeierter Geigenvirtuose nach einem Herzinfarkt zu Erholung und Neuorientierung in sein Heimatdorf zurück. Er wird vor allem gegen Ende des Films vom anfangs unfreiwilligen Chorleiter immer mehr zur kathartischen Erlöser-Figur für die Chorsänger und ihre Persönlichkeitsentwicklung. Eine deutliche religiöse Anspielung ist etwa das Tableau der Mater dolorosa, als einige Frauen des Chores den leblosen Chorleiter auf ihrem Schoß halten.

Neben dem Erlöser bietet der Vater eine sehr dankbare, weil universal lebensnahe Möglichkeit zur religiösen Anknüpfung. Zu den beeindruckendsten kritischen Auseinandersetzungen mit der Vaterfigur gehört die Parabel *Die Rückkehr* (Russland 2003, R: Andrej Swjaginzew).

Ein Vater kehrt wie aus dem Nichts nach Jahren zu seiner Familie zurück. Die beiden halbwüchsigen Söhne nehmen ihn mit einer Mischung aus Schrecken und Faszination (*tremendum et fascinosum*) zum ersten Mal wahr. Er begibt sich mit ihnen auf eine Reise, die zu einer Initiationsreise gerät. Der jüngere Sohn (vgl. Lukas 15) begehrt immer wieder gegen den unzugänglichen, zuweilen despotischen Vater auf. An einer Stelle schleudert er ihm verzweifelt entgegen: „Wenn du anders wärst, könnte ich dich lieben!“ Am Ende stirbt der Vater bei dem Versuch, diesen jüngeren Sohn zu retten, und die beiden Kinder kehren gereift, aber allein nach Hause zurück.

Der Film gibt verschiedene Hinweise darauf, dass er auch auf ein religiöses Verständnis hin angelegt ist (er also religiös interpretiert und nicht nur gebraucht werden kann):

Der Vater taucht aus dem Nichts auf und verschwindet am Ende ebenso. Der ältere Sohn beendet die Fragen des jüngeren nach der Herkunft des Vaters lapidar mit: „Er ist da.“ Auch einen Namen hat der Vater, anders als die Söhne, nicht. Auf dem Dachboden finden die Söhne ein altes Bild von ihm. Es liegt zwischen den Seiten einer illustrierten Bibel, die auf die Opferung Isaaks durch Abraham zeigen. Als während

der Reise die Söhne im Zelt liegen und der jüngere fragt: „Woher wissen wir eigentlich, dass er unser Vater ist?“, antwortet der ältere: „Mutter hat es gesagt.“ Dürfen wir die Mutter hier mit der Kirche gleichsetzen als der Hüterin der Tradition und Vermittlerin des Glaubens?

Neben Filmen, die auf interpretatorische Hinweise zu einer religiösen Deutung hin zu befragen sind,⁴¹ gibt es natürlich auch solche, die sich explizit mit religiöser Identitätsfindung beschäftigen,⁴² die Rolle der Religion als Mittel der Repression kritisieren⁴³ oder als alternativen Lebensentwurf beschreiben,⁴⁴ aber auch die Funktion des Glaubens in der Bewältigung von Lebenskrisen⁴⁵ oder religiöse Normen auf ihre Alltagstauglichkeit hin untersuchen.⁴⁶

Schließlich: Die meisten hier besprochenen Phänomene bewegen sich auf der inhaltlichen Ebene und sind deswegen z. T. nicht nur dem Film eigen.⁴⁷ Noch kaum untersucht ist die Frage, ob es auch ästhetische Kriterien gibt, nach denen ein Film als religiös zu bezeichnen ist. Pier Paolo Pasolini etwa hat den Stil seiner frühen Filme selbst als „sakralen“ Stil bezeichnet, in dem Naomi Green Anklänge an traditionelle christliche Ikonografie erkennt und den sie so definiert:

„(1) Frontalität; (2) Symmetrie in den Bewegungen, sofern nicht überhaupt auf Bewegung bewusst verzichtet wird zugunsten hieratischer Statik (oft in Form langer Großaufnahmen) oder zumindest ritueller Verlangsamung; (3) Position der Figuren im Zentrum des Bildes, häufig (4) bei gleichzeitiger Isolierung derselben aus ihrer Umgebung (z. B. durch Gegenlicht oder flächige, helle oder dunkle Hintergründe).“⁴⁸ Zusätzlich ist bei Pasolini noch die häufige Verwendung sakraler Musik, etwa von J. S.

⁴¹ Liefert z. B. die folgende Szene aus *Blade Runner* (USA 1982, R: Ridley Scott) ausreichende interpretatorische Hinweise auf eine religiöse Intention? Im Jahre 2019 kommen vier künstliche Menschen, die mit ihrer ihnen eigenen begrenzten Lebenserwartung unzufrieden sind, verbotenerweise von ihrem Arbeitsplatz im All auf die Erde. Sie schaffen es, zu ihrem Erfinder vorzudringen. Ihr Anführer steht vor ihm und fordert von seinem Schöpfer: „Vater, ich will mehr Leben!“

⁴² Im jüdischen Kontext etwa *Der Tango der Rashevskis* (Frankreich/Belgien/Luxemburg 2003, R: Sam Garbarski), im Gewand einer Liebeskomödie und interreligiös *Glauben ist alles* (USA 2000, R: Edward Norton) und immer wieder die Filme Woody Allens.

⁴³ Ein besonders breites Feld: Das wird gerne verbunden mit dem Vorwurf der Sinnenfeindlichkeit, etwa beim Essen: so in Richtung Protestantismus in *Babettes Fest* (Dänemark 1986/87, R: Gabriel Axel), in Richtung Katholizismus in *Chocolat* (USA 2000, R: Lasse Hallström). Die Rolle der Kirche in der Missionsgeschichte greift *The Mission* (USA 1986, R: Roland Joffé) auf.

⁴⁴ Vgl. *Die große Stille* (Deutschland 2005, R: Philip Gröning) über den Schweigeorden der Trappisten – ein Film, der formal Dokumentation wie Meditation in einem ist und damit Inhalt und Form beeindruckend in Deckung bringt.

⁴⁵ Z. B. *Bad Lieutenant* (USA 1992, R: Abel Ferrara).

⁴⁶ Wie in den zehn Kurzfilmen von Krzysztof Kieslowski unter dem gemeinsamen Titel *Dekalog* (Polen/Deutschland 1989/90).

⁴⁷ Vgl. oben Kap. 3.

⁴⁸ So wiedergegeben in ZWICK, REINHOLD: Pfade zum Absoluten? Zur Typologie des religiösen Films, in: LESCH, WALTER (Hg.): Theologie und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Begegnung von Religion und Kunst, Darmstadt 1994, 88–110, 102

Bach, zu nennen, die z. B. aus dem Schicksal des Protagonisten in *Accattone* – *Wer nie sein Brot mit Tränen aß* (Italien 1961) eine Passion werden lässt.

Die Liste religiös relevanter Filme ließe sich natürlich noch beträchtlich verlängern. Sie zeugt von der engen gegenseitigen Durchdringung von Kirche und Gesellschaft und von religiösen und nichtreligiösen Dimensionen der Existenz. Film und Religion und hier speziell christliche Theologie bzw. Kirche sollten weiterhin neugierig aufeinander sein, denn beide sind nicht voneinander zu trennen. Film ist als Medium immer wieder auf der Suche nach relevanten Sujets und Themen. Religiöses wird sich da auch weiterhin als integraler Bestandteil menschlicher Existenz anbieten. Anders herum ist der Film auch wegen der überzeugenden Darstellung von Wirklichkeiten (realen oder fiktiven) ein interessanter Gesprächspartner für den Glauben, denn hier wie dort geht es, bis hin zur räumlichen Erfahrung, um die Vermittlung des Außeralltäglichen und, zumindest auch im Autorenkino, um eine Einwirkung auf Erleben und Gestalten des Alltags außerhalb des Kinosaals bzw. Gottesdienstraums.

Der Glaube ist aus Gründen seines inkarnatorischen Charakters auf mediale Vermittlung jeglicher Art angewiesen, sei es durch menschliches Zeugnis oder durch künstlerische Bezugnahme. Schon das Neue Testament hält fest: Christus „ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1, 15). „Ebenbild“, griechisch: Eikón – die ikonografische Dimension ist dem christlichen Glauben immanent. Der Film ist heute ihr visuelles Leitmedium.

Abstract

From earliest times the relationship between the Christian religion and art has stood under tension. Although relatively young, the film medium has assumed a central cultural importance, combining many differing art forms into a new form of art.

In this paper the author seeks to illustrate various aspects of the relationship between film and faith in its contemporary forms, paying attention to historical developments and other aspects.

He concludes with a discussion of a selection of American and European films and contends that the film medium is well qualified for representing human reality and is an interesting partner in dialogue for the Christian faith.

Pastor Dr. Matthias Walter (BEFG), Rothenburgstraße 12a, 12165 Berlin;
E-Mail: drmw@gmx.de

Miriam Stamm

Predigt über Matthäus 2, 1-12

„Jesus wurde in Bethlehem geboren, einer kleinen Stadt in Judäa. Herodes war damals König. Plötzlich kamen einige Magier aus den Ländern der Sonnenaufgänge nach Jerusalem und erkundigten sich: ‚Wo ist der neugeborene König der Juden? Wir haben seinen Stern aufgehen sehen und sind hierher gekommen, um ihn anzubeten!‘ König Herodes fuhr entsetzt zusammen, und nicht nur er, sondern alle Einwohner Jerusalems. Schnell rief er die führenden Priester und Schriftgelehrten zusammen und erforschte von ihnen: ‚Wo könnte es sein, dass der Gesalbte geboren werden könnte?‘ Sie antworteten ihm: ‚Im Buch des Propheten Micha heißt es: Bethlehem, du bist keineswegs die unbedeutende Stadt im Land Judäa. Denn aus dir kommt der Mann, der mein Volk Israel führen wird‘. Da berief Herodes die Magier heimlich zu sich und fragte sie, wann sie zum ersten Mal den Stern gesehen hätten. Anschließend schickte er sie mit diesem Befehl nach Bethlehem: ‚Sucht nach dem Kind, und gebt mir Nachricht, wenn ihr es gefunden habt. Ich will dann auch hingehen und ihm Ehre erweisen‘. Nach diesem Gespräch gingen die Magier nach Bethlehem. Und das Unglaubliche geschah: Der Stern, den sie im Osten gesehen hatten, führte sie. Er blieb über dem Haus stehen, in dem das Kind war. Da kannte ihre Freude keine Grenzen. Sie gingen in das Haus, wo sie das Kind mit seiner Mutter Maria fanden, knieten vor ihm nieder und beteten es an. Dann packten sie ihre Schätze aus und beschenkten das Kind mit Gold, Weihrauch und Myrrhe. Im Traum befahl ihnen Gott, nicht mehr zu Herodes zurückzugehen. Deshalb wählten sie für ihre Heimreise einen anderen Weg.“ (Hoffnung für alle)

Wir wissen über die Magier oder Sterndeuter nichts Genaues. Wir wissen auch nicht, was sie bei Jesus an der Krippe empfunden haben. Aber ich gehe davon aus, dass sie berührt worden sind von Gott. Und so habe ich mir erlaubt, die Predigt einmal aus der Perspektive eines dieser Magier zu halten. Es ist die Geschichte eines gebildeten Ausländers, mit Künsten vertraut, die den Juden aus gutem Grund verboten waren. Und er begegnet Jesus.

Die Reise

Wir waren zu dritt. Unsere Namen sind nicht so wichtig. Irgendwann hat man uns diese Namen gegeben: Caspar, Melchior und Balthasar. Bleibt bei diesen Namen und nennt mich Balthasar. Wir kommen aus den Ländern des Sonnenaufgangs, aus dem Morgenland. Die genauere Herkunft tut nichts zur Sache. Denn es gibt Wichtigeres, von dem ich euch erzählen möchte. Etwas, was mein Leben so berührt hat, dass ich darüber nicht schweigen kann.

Alles begann in einer Nacht, in der ich, wie immer, die Sterne beobachtete. Das war mein Job, nein, es war mehr, es war meine Berufung. Man nannte mich

einen Magier. Aber das ist zu viel der Ehre. Die Sterne konnte ich lesen und deuten, zaubern konnte ich nicht. Als Sterndeuter war ich bald bekannt und unentbehrlich am Hof des Königs. Ich hatte ein echtes Interesse daran, den Menschen und dem Staat zu helfen. Mit Hilfe der Tierkreiszeichen und der Gestirnkonsellation bei ihrer Geburt konnte ich die Charaktere der um Rat fragenden Menschen erkennen. Durch den Verlauf der Planeten war ich in der Lage, Tendenzen in ihrer Zukunft zu entdecken. Charakter und Zukunftstendenzen zusammen halfen mir, die Gefahren und Chancen für das Leben eines Menschen zu entdecken und ihm Ratschläge zu geben. Ja, ich konnte durchaus ein bisschen in die Zukunft sehen. Und vieles von dem, was ich sah und berechnete, traf ein. Das machte auch meinen Erfolg aus. Kein Staatsmann machte einen Schritt, ohne mich um Rat zu fragen. Kein Krieg wurde geführt, keine Strategie geplant, keine Ehe von Bedeutung geschlossen, ohne meine Sterndeutung. Ich hatte viel Macht – aber ich nutzte sie nicht aus. Ich wollte helfen, nicht zerstören. Vielleicht war das auch der Grund, warum ich trotz meines Erfolgs des Öfteren von einer tiefen Traurigkeit eingeholt wurde. Manchmal war mir unerklärlich kalt. Es war eine dunkle Kälte, die mich packte und mit sich riss. In solchen Augenblicken fühlte ich mich entsetzlich einsam. Wie ein heimatloser Vagabund. Dabei bescherten mir die Sterne eine erfolgreiche Zukunft.

In jener Nacht, als ich die Sterne beobachtete, erschien aus dem Nichts ein neuer riesiger Stern. Bei uns sagt man, wenn ein neuer Stern erstrahlt, dann ist irgendwo ein Herrscher geboren. Je größer und heller der Stern scheint, umso bedeutender ist die Herrschaft des neuen Königs. Und dieser Stern leuchtete in einer unglaublichen Größe und Schönheit: sein Licht war sehr warm, es schien zu glühen und überstrahlte das Licht der anderen Sterne. Ich bekam Besuch von Caspar und Melchior. Sterndeuter aus benachbarten Gebieten. Auch sie hatten den neuen Stern gesehen und gemeinsam berieten wir darüber. Kein so großer Stern taucht über Nacht aus dem Nichts auf. Da musste ein Gott seine Hand im Spiel haben. Schnell errechneten wir seine Bahn und erkannten: der Stern leuchtet über Israel. Einem kleinen, unbedeutenden Staat im Westen. Der Gott der Juden also ließ einen neuen, großen Stern den Himmel über Israel erleuchten. Ein großer, gottgefälliger Herrscher war geboren. Dieses Kind musste von immenser Bedeutung sein – nicht nur für Israel, sondern für die ganze Welt. Wir zogen sofort los nach Israel. Die Sterne deuteten eine Zeitenwende an. Wir mussten herausfinden, was es damit auf sich hatte.

In Jerusalem angekommen, wurden wir am Königshof empfangen. Entsprechende Geleitschreiben unserer Könige öffneten uns Tor und Tür. Als wir unser Anliegen vorbrachten, erstarrte der Hof vor Schreck. Man schien nichts zu wissen. Aber wir bohrten weiter. Ereignisse von solcher Bedeutung kündigen sich meist in der Vergangenheit an. Wir wollten wissen, ob es nicht irgendwann einmal Hinweise auf die Geburt eines Herrschers von großer Bedeutung gegeben hat. In Israel gibt es keine Wahrsager und Sterndeuter. Das erschwerte die Arbeit. Aber schließlich wurden wir fündig. Die jüdischen Gelehrten murren-

ten irgendetwas über eine uralte Prophezeiung. Ein Messias, ein Retter Israels und der ganzen Welt sollte irgendwann einmal geboren werden. Die Puzzleteile setzten sich zusammen. Wir hatten recht: etwas Ungewöhnliches war geschehen. Eine Prophezeiung war in Erfüllung gegangen und sie war nicht nur für Israel von Bedeutung.

Wir fragten nach, ob die Prophezeiung auch einen Geburtsort nannte. Und tatsächlich – in einem der alten Prophetenbücher stand: „Und du, Bethlehem Efrata, die du klein bist unter den Städten in Juda, aus dir soll mir der kommen, der in Israel Herr sei, dessen Ausgang von Anfang und von Ewigkeit her gewesen ist“ (Micha 4, 4).

Keine Frage, wir mussten nach Bethlehem. Irgendwie nahmen wir an, dass Herodes sich mit seinem Gefolge gleich mit aufmachen würde, um die ersehnte Erfüllung der Prophetie zu schauen. Aber nichts dergleichen geschah. Herodes wollte von uns nur benachrichtigt werden, falls tatsächlich ein ungewöhnliches Kind geboren war. Dann erst wollte er sich aufmachen, das Kind zu besuchen.

Sehr eigenartig! Die Schriften der Juden sind voller Prophezeiungen über einen ungewöhnlichen Herrscher, einen Retter der Welt. Ganz Israel wartet mit Inbrunst darauf und dann, wenn alle Zeichen darauf hindeuten, dass das Wunder geschehen ist, will sich keiner sofort davon überzeugen.

Das Kind

Der Stern leuchtete stärker und intensiver, je näher wir Bethlehem kamen. Wir fragten uns nach einem neugeborenen Kind durch. Ein Wirt konnte uns Auskunft geben. Ein armes, junges Paar hätte vor kurzem ein Kind geboren. Sie wohnten im Stall, bis die Volkszählung vorüber war. Die Geschichte mutete immer seltsamer an. Die Juden hatten kein Interesse an einer sich erfüllenden Prophezeiung, und das verheißene Kind kommt in einem schäbigen Stall zur Welt. Wir wurden unsicher. Aber das starke Glühen des riesigen Sterns überzeugte uns mehr.

Schließlich fanden wir das Kind. Der Säugling lag tatsächlich in einem Stall, in einer Futterkrippe. Die Mutter wirkte sehr erschöpft, der Vater bemühte sich, das kleine Feuer am Laufen zu halten. Beide wirkten sehr erstaunt und äußerst unsicher, als sie uns sahen. Melchior fragte dann direkt: „Ist das der verheißene Retter der Welt?“ Die Eltern nickten: „Ja, das ist der Sohn Gottes, Jesus ist sein Name. Mit ihm erfüllt sich die uralte Prophezeiung.“ In diesem Moment wussten wir, dass das junge Paar die Wahrheit sagte. Egal, wie eigenartig die Umstände des Geschehens waren. Wir drei spürten, dass der Säugling tatsächlich etwas ganz Besonderes war. Als ich mich über das schlafende Bündel Mensch beugte, fühlte ich plötzlich die überwältigende Gegenwart von Barmherzigkeit und Liebe. Eine solche Wärme und Geborgenheit erfüllte mich, dass ich weinen musste. Den anderen Sterndeutern ging es genauso. Eine seltsame Szene: Drei gestandene Männer, intelligente und mächtige Sterndeuter, knieten weinend vor einer

Krippe. Ich weiß nicht, wie lange wir in dieser Haltung verblieben. Irgendwann schrie das Kind und die Mutter gab uns zu verstehen, dass es Zeit war, das Kind zu stillen. Wir standen auf, gaben dem Paar unsere Geschenke und machten uns auf den Rückweg. Bei unserer ersten Rast wurden wir im Traum davor gewarnt, Herodes über das Kind zu informieren. Irgendetwas war faul an diesem Herodes. Anders konnten wir uns das seltsame Verhalten des Königs und auch den Traum nicht erklären. Wir machten einen weiten Bogen um Jerusalem. Denn Träume haben für uns eine wichtige Bedeutung.

Die Wandlung

Während unserer Rückreise schwiegen wir viel. Jeder hing seinen eigenen Gedanken nach. Keiner von uns stellte Berechnungen über die Zukunft an. Die Sterne dienten uns nur zur Orientierung für den Heimweg.

Die Sterne ... Die kalt leuchtenden Sterne ... Unbeirrbar ist der Lauf der Gestirne. Beziehungslos lesen wir aus ihnen Glück oder Unglück. Wieder spürte ich die Kälte und die dunkle Traurigkeit. Da war nichts mehr von der Geborgenheit, Wärme und Liebe, die mich bei dem Kind erfüllten. Ich diene den Sternen. So rum war es richtig! Nicht: Die Sterne dienen mir. Die Sterne kontrollieren mein Leben und das Leben meines Staates. Nichts wagen wir zu tun, ohne die Sterne zu fragen. Keinen Schritt setzen wir vor den anderen ohne die Zustimmung der kalten Gestirne. Die Zukunft war abhängig von der Ordnung der Planeten. Abhängig vom Einfluss der kosmischen Kräfte. Betäubt vor Angst, wie ein Kaninchen vor der Schlange, hockte mein König einmal in der Ecke, als ich ihn vor einer besonders ungünstigen Konstellation warnte. Mit ihrer Hilfe bestimmten wir Beruf und Gesundheit, günstige Momente der Schwangerschaft und Ehe. Wir lesen aus ihnen heraus, was die Zukunft bringt. Wer sich nicht an unsere Voraussagen hält, der rechnet mit dem Schlimmsten. Von Freiheit kann hier nicht die Rede sein. Belastete Menschen, hilflos und allein. Sie suchen Hilfe, um ihre Probleme zu bewältigen, und klammern sich an die Sterne. Aber die Sterne halfen nicht – schon gar nicht, wenn die Zukunft ungünstig aussah. Wie wir mit der Vorhersage fertig wurden, das war unser Problem.

Ich weiß nicht, warum ich plötzlich diese Gedanken hatte. Bisher habe ich über so etwas nicht nachgedacht. Und doch spürte ich, dass diese Gedanken der Schlüssel zu meinen deprimierten Gefühlen waren. Es war die unglaubliche Gleichgültigkeit der Sterne, die mich frösteln ließ, und es war die Macht, die wir ihnen gaben, die mir Angst machte. Ich hatte eine entbehrungsreiche Ausbildung hinter mir. War mehrmals den Sternen geweiht worden. Ich habe mich der Astrologie verschrieben, und jetzt erkenne ich, dass sie den Menschen nicht wirklich helfen kann. Ich brauche keine Voraussagen der Zukunft, ich brauche Geborgenheit, die mich auch dann trägt, wenn die Zukunft einmal schlecht aussieht. Vor allem brauche ich einen Gott, der in meine Zukunft eingreifen, das Schlechte zum Positiven ändern kann. Egal, wie die Sterne stehen.

Eine Zeitenwende ist angebrochen. Der Sohn Gottes lag da im Stall. Gott selbst ist Mensch geworden. Wo gibt es einen Gott, der so viel Liebe zu den Menschen aufbringt, dass er selbst ein Mensch wird. Die Distanz und Gleichgültigkeit der Sterne erschienen mir nie größer. Und auf der anderen Seite gab es da diesen Gott, der alles getan hat, um die Distanz zwischen Gott und Mensch aufzuheben. Der zu uns gekommen ist, selbst ein Mensch wurde. Der Gott der Juden will uns wirklich nah sein. Er will uns nicht kontrollieren, nicht bestimmen, nicht abhängig machen, er will uns nicht beherrschen, nicht Angst einjagen. Er wurde Mensch! Er wurde einer von uns, um mit uns zu sein. Man wird ihm alles Mögliche vorwerfen können, aber nicht, dass er keine Ahnung davon hat, was es bedeutet, Mensch zu sein. Er weiß das. Er wird menschliche Freude kennen lernen, unseren Humor, unsere Vorstellung von Glück und Leben. Aber er wird auch den Hunger kennen lernen, er wird die Traurigkeit verstehen, Liebeskummer, Wut und Ohnmacht. Er wird wissen, was es bedeutet, verraten und verlassen zu werden und vor schwierigen Entscheidungen zu stehen. Er wird wissen, was es heißt, Angst vor der Zukunft zu haben. Er wird wissen, wie sich Schmerz und Hilflosigkeit anfühlen. Und er wird die vielen sinnlosen und albernen Tricks kennen lernen, mit denen wir versuchen, das Leben in den Griff zu bekommen. Er versteht ... mich! Die brutalen Urteile anderer Götter kamen mir in den Sinn. Aus ihrer erhabenen und distanzierten Sicht fiel es leicht, über uns Menschen zu entscheiden. Dieser Jesus – das spürte ich – würde nie brutal und herzlos urteilen. Er war ja selbst ein Mensch geworden, einer von uns.

Ich drehte mich um und sah den warmen glühenden Stern inmitten der kalten gleichgültigen Planeten. Langsam wich die eisige Kälte in mir der Wärme, die ich im Stall zum ersten Mal kennen gelernt hatte. Tiefer Friede füllte mich aus. Es gibt einen Gott, der nicht nur fordert und befiehlt, Anweisungen erteilt, sondern etwas gibt. Er gibt sich selbst. Er beschenkt die Menschen mit seiner göttlichen, warmen und liebevollen Nähe. Er beschenkt die Menschen mit seinem tiefen Verständnis.

In diesem Moment fühlte ich, dass ich meine innere Heimat gefunden hatte. Der Gott der Juden und sein Sohn im Stall – ich weiß, dass ich geliebt werde. Ich brauche die Sterne nicht mehr. Die Zukunft, ob schlecht oder gut, liegt in den Händen eines bergenden, schützenden und verstehenden Gottes. Die Zeitenwende ist eingetreten, und meine Abhängigkeit von den Sternen ist der Freude und Gelassenheit eines Menschen gewichen, der seine Heimat gefunden hat.

Amen!

Pastorin Miriam Stamm (BEFG), Markomannenstraße 22, 14612 Falkensee;
E-Mail: Miriam@stamm22.de

Christiane Geisser

Kommentar zur Predigt von Miriam Stamm

Die klassischen Weihnachtstexte zu predigen, ist in jedem Jahr die wiederkehrende und herausfordernde Aufgabe für alle Prediger und Predigerinnen. Miriam Stamm (Pastorin im BEFG) hat den Text aus dem Sondergut des Matthäusevangeliums von den sogenannten „Weisen aus dem Morgenland“ gewählt und seine Botschaft in Form einer narrativen Predigt ausgelegt.

Narrative Predigten sind unter den kreativen Predigtformen wohl eine der schwierigsten Gattungen. Besonders dann, wenn nicht nur ein Einstieg oder ein kleiner Teil der Predigt narrativ gestaltet wird, sondern die ganze Predigt dieser Form entspricht. Der Herausforderung, eine solche Predigt theologisch durchdacht, formal geschlossen und sprachlich ansprechend zu gestalten, stehen die großen Chancen dieser Predigtform gegenüber. Hans-Dieter Knigge formulierte vor gut 30 Jahren, als das narrative Predigen erstmals im Bereich der Homiletik intensiver diskutiert wurde: „Geschichten enthalten eine Botschaft, die Menschen oft unmittelbarer erreicht als formulierte Meinungen und ausgesagte Gedanken. Geschichten sprechen Emotionen an und – wenn sie Tiefe haben – auch den Verstand. Geschichten (...) laden zur Identifikation ein und geben doch die Freiheit zur Distanzierung, zum kritischen Bedenken, zur Nachfrage.“¹ Erzählen macht Probleme und allgemeine Fragestellungen konkret, verschafft erfahrungsorientierte Einsichten in komplexe Zusammenhänge und stellt eine Gleichzeitigkeit der Hörer/innen mit der erzählten Thematik her.² Für die Gestaltung einer Erzählung ist es wichtig, kurze Sätze zu formulieren, einem roten Faden zu folgen, einzelne konkrete Szenen und „Bilder“ aneinander zu reihen, das Erzählte auf einen Höhepunkt zulaufen zu lassen und den Spannungsbogen am Ende nachvollziehbar ausklingen zu lassen. Auch mit diesen (und einigen anderen) Besonderheiten unterliegt eine narrative Predigt den gleichen Beurteilungskriterien wie andere Predigten. Die Textgemäßheit (durch exegetische Vorarbeiten fundiert), die Hörerdimension (durch Aufnahme von möglichen Hörerfragen, seelsorglichen Fragestellungen und Hinweisen zur konkreten Hilfestellung des Textes für Leben und Glauben der Hörer/innen) und die rhetorischen Aspekte (nach sachgemäßem Aufbau, Stringenz der Darstellung und sprachlicher Form) sind auch für erzählende Predigten sachgemäße Fragestellungen.³

¹ KNIGGE, HANS-DIETER: Erzählend predigen?, in: NITSCHKE, HORST (Hg.): Erzählende Predigten, Gütersloh 1976, 12.

² Vgl. SCHMALFUSS, L./PERTSCH, R.: Methoden im Religionsunterricht. Ideen – Anregungen – Modelle, München 1987, 29.

³ Zur Beurteilung von narrativen Predigten sei u. a. auf KREITZSCHEK, DAGMAR: Zeitgewinn. Theorie und Praxis der erzählenden Predigt, Leipzig 2004, 201-217, verwiesen.

Zur Predigt im Einzelnen:

Nach der Textlesung (je nach Hörerschaft ist es sicher sinnvoll, die Bibelübersetzung zu nennen) stellt die Predigerin der eigentlichen Predigt eine Vorbemerkung voran, die die gewählte Form erläutern und die Hörer/innen auf die Erzählperspektive dieser Predigt einstellen soll. Mir scheint das nicht nötig zu sein. Die ersten Sätze der eigentlichen Predigt lassen – zumal nach der unmittelbar vorausgehenden Textlesung – schnell deutlich werden, von wem hier die Rede ist und wer die Rolle des Ich-Erzählers einnimmt.

Der Aufbau der Predigt ist klar erkennbar: Nach Textlesung (Teil I) und Vorbemerkung nennen die Zwischenüberschriften (für Leser, nicht für die Hörer gedacht) die zentralen Themen des jeweiligen Abschnitts (die Vorgeschichte, die Reise, das Kind, die Wandlung). Unter dem Stichwort „Vorgeschichte“ (Teil II) fließen in den Worten des Erzählers Informationen über die Bedeutung des Sternenkults in Gebieten des sogenannten Morgenlandes, die im Verlauf der Kirchengeschichte den Weisen zugewachsenen Namen und die (mögliche) persönliche Befindlichkeit des Balthasar ein.

Prägnant wird der Teil III „Die Reise“ erzählt. Die drei Sterndeuter aus dem Osten erreichen Jerusalem, forschen dort nach und erhalten anhand der alten Schriften die Auskunft, dass ein besonderer Herrscher in Israel erwartet wird, der für die ganze Welt Bedeutung hat. Dem engagierten Suchen der Sterndeuter wird die ablehnende Haltung des Herodes gegenüber gestellt.

Die Begegnung mit dem Kind in der Futterkrippe (Teil IV), durch die drei mächtige Männer die Erfahrung von Liebe und Barmherzigkeit machen und die sie zum Weinen bringt, ist der Höhepunkt des erzählten Geschehens. Dem armseligen Stall und den einfachen Menschen stehen die reichen und einflussreichen Sternenkundler gegenüber, für die eine grundlegende Neuorientierung ihres Lebens und Denkens beginnt.

Diese Wandlung (Teil V) zu reflektieren, ist Gegenstand des letzten (und längsten) Abschnitts der Predigt. Die Heimreise der Sterndeuter wird zum äußeren Rahmen für den inneren Prozess des Heimischwerdens bei dem Gott, der Mensch geworden ist.

Durch die Erzählung des Geschehens aus der Perspektive eines Sterndeuters gewinnt der Text sofort eine persönliche Note. Nicht ferne, unbekannte und im weiteren Verlauf des Evangeliums irrelevante Fremde stehen im Raum, sondern ein Mensch mit seinem konkreten Leben, seinen Erfolgen und Zweifeln. Die Hörer/innen sind schnell in die Geschichte des Mannes hineingenommen – denn auch, wenn sie nicht Sterndeuter sind: Die Gefühle, die der Erzähler schildert („Ich wollte helfen ... Manchmal war mir unerklärlich kalt ... Wie ein heimatloser Vagabund“), sind menschlich und für viele nachvollziehbar. Trotz dieser persönlichen Perspektive enthält die Predigt immer wieder Hinweise und Hintergrundinformationen, die nicht – wie es sich öfter in Predigten findet – als „Referat exegetischen Fachwissens“, sondern als organische Hinweise über die Umwelt, Denkweisen und alttestamentliche Bezüge des Textes in die Erzählung

eingeflochten werden (z. B.: „Man nannte mich einen Magier. Aber das war zu viel der Ehre. Die Sterne konnte ich lesen und deuten, zaubern konnte ich nicht.“ – „In Israel gibt es keine Wahrsager und Sterndeuter.“ – „Wir fragten nach, ob die Prophezeiung auch einen Geburtsort nannte. Und tatsächlich: „Und du, Bethlehem Efrata, die du klein bist unter den Städten in Juda, aus dir soll mir kommen, der in Israel Herr sei ...“). Mit Vorsicht ist die Stelle am Ende von Teil III zu genießen, die von dem wartenden Israel spricht, das sich aber – obwohl alle Zeichen darauf hinweisen – nicht von der Ankunft ihres prophezeiten Herrschers überzeugen will. Was für uns heute (allerdings auch nur für uns Christen) auf der Hand zu liegen scheint, ist für die jüdischen Menschen zurzeit Jesu keineswegs so offensichtlich und sollte nicht als latenter Vorwurf formuliert werden.

Die Begegnung mit dem Kind ist – wie schon beschrieben – der Höhepunkt der Predigt. Die Predigerin verzichtet auch hier (wie durchgängig in dieser Predigt) auf jede überflüssige oder romantisierende Ausmalung der Szene. Etwas sehr aus dem dogmatischen Lehrbuch gegriffen klingt allerdings der Dialog des Balthasar mit den Eltern Jesu (Matthäus nennt hier auch nur Maria). Die Unsicherheit angesichts dieses unfassbaren Ereignisses auch bei den unmittelbar Beteiligten hätte hier eine Brücke zum langsamen Entdecken des Unglaublichen bei den fremden Gästen bilden können.

Den längsten Teil der Predigt bildet die Nachbesinnung der Ereignisse auf der Heimreise der Sterndeuter. Hier hält die Predigerin der Versuchung überzeugend stand, nun zum Schluss der Predigt doch auf die Metaebene zu wechseln und in lehrhafter Form die wichtigsten theologischen Topoi des Textes zu nennen (das ist eine der häufigsten Gefährdungen narrativer Predigten)! Sie bleibt in der Form der Erzählung und lässt den Ich-Erzähler seine eigenen Erfahrungen und Empfindungen zusammenfassen und deuten. Meiner Ansicht nach hätte dieser Teil etwas komprimierter sein können. Die Erläuterungen über die Sterne und ihre Funktion sind schon durch den Anfang der Predigt bekannt. Hier geht es um die Wandlung, die ein Mensch erlebt, wenn er dem menschengewordenen Gott in Jesus begegnet. Was vorher relevant und lebenswichtig erschien, tritt in den Hintergrund. Was ein Mensch an Geborgenheit, Liebe und Barmherzigkeit sucht, wird ihm gnädig zugewandt. Aus den kalten und unerbittlichen Sternen als letzter Instanz wird der mitfühlende, nahe Gott, der seinen Sohn in einem Stall zur Welt kommen lässt. Falsche Abhängigkeiten werden enttarnt und verlassen, weil ein Mensch seine Heimat bei dem barmherzigen Gott Israels und der ganzen Welt gefunden hat. Die Hörer/innen werden durch das Mitgehen mit den Gedanken des Balthasar unweigerlich auch mit der Frage konfrontiert, was die Begegnung mit dem Kind in der Futterkrippe in ihnen ausgelöst hat. Hierauf soll und will die Predigt keine Antwort geben – sie lädt aber durch den erzählten Einblick in das Leben eines Einzelnen ohne formulierte Appelle dazu ein.

Aus meiner Sicht ist die Predigerin mit dieser narrativen Predigt dem Text und den Hörern/innen gerecht geworden. Unter rhetorischem Blickwinkel hat die Predigt einen logischen, eng am biblischen Text orientierten Aufbau, hält eine

klare, unprätentiöse Sprache durch und überfrachtet die Erzählung nicht mit Adjektiven. Gelegentlich erscheinen einige Formulierungen nicht ganz stimmig („... der Vater bemühte sich, das kleine Feuer am Laufen zu halten.“ – „... wie lange wir in dieser Haltung verblieben“). Insgesamt aber ist das aus meiner Sicht eine gut gelungene Auslegung des Textes, die als Botschaft formuliert, dass die Begegnung mit dem Kind in der Krippe Menschleben verwandeln kann. Wie das nun konkret im Alltag der Hörer/innen aussehen kann, wird nicht gesagt. Die Frage, welche Wandlung dieses Kind, der menschengewordene Gott, in meinem Leben auslöst, wartet auf die persönliche Antwort jedes/jeder Einzelnen.

Insgesamt verstehe ich diese Predigt als Ermutigung, die Chancen und die Vielfalt narrativer Predigtformen zu entdecken und für die Predigtarbeit fruchtbar zu machen.

„Geschichten sind das Kleid der Wirklichkeit. Dichter wissen das. Prediger (und Predigerinnen) beginnen, es wieder neu zu lernen.“⁴

Christiane Geisser (BEFG), Professorin für Praktische Theologie, Theologisches Seminar Elstal (FH), Johann-Gerhard-Oncken-Straße 3, 14641 Wustermark/OT Elstal; E-Mail: cgeisser@baptisten.de

⁴ KNIGGE, HANS-DIETER: Erzählend predigen?, in: NITSCHKE, HORST (Hg.): Erzählende Predigten, Gütersloh 1976, 16.

